PROHÁSZKA LAJOS

A MAI ÉLET ERKÖLCSE

KIRÁLYI MAGYAR EGYETEMI NYOMDA, BUDAPEST

Szerkesztette és a Kísérő írást írta:
Orosz Gábor

Le jugement le plus *pessimiste* sur l'homme, et les choses, et la vie et sa valeur, s'accorde merveilleusement avec l'*action* et l'*optimisme* qu'elle exige. – Ceci est européen.

(P. *Valéry*: Regards sur le monde actuel.)

Tartalomjegyzék

I. Mai erkölcsünk hagyományos rétegei 4

1. Méltóság és szeretet 4
   - *Társadalmi kiválás*
   - *Egyéni lelkiismeret*
   - *Siker és érzület*
   - *Önmegvalósulás és önmegtagadás*
   - *Kegyesség*
   - *Kettős erkölcsiség*
   - *Ecclesia Vigilans*

2. Az úriság és a boldogulás erkölcse 12
   - *Választékosság és konvenció*
   - *Udvari és polgári erkölcs*
   - *Az erény, amely pénzt ér*
   - *Épületes morál*
   - *Felekezeti erkölcsiség*

3. Az egyéni lelkiismeret és az ész erkölcs 17
   - *Észerkölcs*
   - *Az érzelmek parancsszava*
   - *Az elvilágiasodás útján*
   - *Az erkölcs színtörései*

4. Állammorál 21
   - *A közakarat, mint erkölcsi tekintély*
   - *Hatalom és önzetlenség*
   - *A XIX. század*

Jegyzetek 25

II. A polgári erkölcs 26

1. Társadalom, nemzedékek, intézményes formák 26
   - *Polgári rétegek*
   - *Polgári intellektualizmus*
   - *Bohém és nyárspolgár*
   - *Nemzedékhullámzás*
   - *Tényleges jogi szabályozás*
   - *Eszmei indítékok*
   - *Az egyéni önrendelkezés elve*

2. Individualizmus 34
   - *Az együttérzés hiánya*
   - *Lelkiismereti bizonytalanság*
   - *Kötelességteljesítés*
   - *Az önérdek aszkézise*
   - *A szabadságeszme*

3. Liberalizmus 39
   - *Egyenlőség és műveltség*
   - *Politika és gazdasági szabadságjogok*
   - *Szellemi szabadságjogok*
   - *A liberalizmus mérlege*
   - *Sebezhető pontok*

A gazdasági verseny erkölcse
A tisztesség látszata
Reklám és szerelem
Irodalom és zene
Az erkölcsi kötelékek meglazulása
Divat és iparosodás
Emancipáció
Az ellenőrzés hiánya

4. Humanizmus.....53
Nyárspolgári jólét és érzelmesség
Dickens
Ömlengés és cinizmus
A haladás eszméje
Profit és filantrópia

5. Tekintély és bölcselkedés.....59
Megalkuvások
Az „éjjeli őrség" erkölcse
A pozitívizmus erkölcstana
Naturalizmus
A kanti etika
Kötelesség és polgári szellem
A „polgári" autonómia-elv
Valóság és díszlet

Jegyzetek.....67

III. Irracionális hullámok 68

1. Szocializmus..... 70
Visszahatás a polgári ethoszra
Társadalmi elégedetlenség
Marx
Tagadás és utópia
Radikalizálódik az erkölcs
Az erkölcsiség mint gyomorkérdés
Szinteződés – lefelé
A tömeglét életformái
Az átszivárgó szocializmus
Világfájdalom

2. A „spleen" erkölcse.....79
Az ész és az élet tagadás
Schopenhauer
Negatív erkölcsiség
Esztétizmus
A világ csak hangulat
A kiábrándultság erénytana
Élmény és dekadencia
Amoralizmus

3. Új értéktáblák felé – Kierkedaarg, Dosztojevszkíj, Nietzsche.....87
Fordulat a metafizika felé
Kierkegaard
Kétségbeesés, magánosság, bizonytalanság
Az önmegvalósulás kockázata

Tolsztoj
Az erkölcsjavító
Dosztojevszkij
Az élet érinthetetlensége
A jelenvaló Isten
A szenvedésben való önistenítés
A "végső ember" heroizmusa
Nietzsche
Sors és erkölcsiség
Az önmagához szörnyű ember
Az új értéktáblák
A lét fokozása – teljesebb erkölcsiség
Az új életformák keresői
Ifjúsági mozgalom
A végzetes sorsú nemzedék

Jegyzetek.....106

IV. A tragikus élet erkölcse 108

1. Danse Macabre.....108
Az egyéniség haláltusája
Tömegösztönök felszabadulása
A feldúlt hangyaboly
Merészség és kábulat

2. Az életformák kiegyenlítődése és bizonytalansága.....113
Társadalmi áttolódás
Az élet süket mechanizmusa
Atomizált társadalom
Nemzedékharc
Fiatalságimádat
Az élet közömbössége
Kollektív erkölcs
Egyéni felelőtlenség
Kilengések

3. Túl a jónak és a rossznak határán.....123
A lélek alvilága
Keleti életgyakorlat
Az én felbontása
A szerelem haldoklása
Kiegyenlítődés a nemek között
A tömeggé vált nő
Emberi magánosság
Sátáni irodalom
Az elszörnyesztés becsvágya
A nyugtalanító tudomány
Tekintélyi tényezők

Jegyzetek.....135

V. Az erkölcs politizálása 136

1. A gyűlölet erkölcse 136
Homo homini lupus
A láva mindent beborít
A gyülölet formálja a politikát
A politika formálja az erkölcsöt
Az emberi természet megváltozása
Engesztelhetetlen gyűlölet
Ösztönösítés, kezdetlegesítés
Az erkölcsi gátlások pusztulása
Megnövekedett igények

2. A kövek egymást sodorják 146
Türelmetlenség és megalkuvás
A fondorkodás demokratizálódik
"Irányított" erkölcsiség
Dinamizmus
Személytelen hatalmak nyomása
Meggyőződéstelenség
A lekiismeret kialszik
Egykedvűség és részvétlenség
Korrupció
Ordastanya

3. Az alsóbbrendűek aranyvilága 156
Társadalmi kontraszelekció
Alpuritanizmus
A szellemiség sorvadása
A propaganda fátyla
A megdelejezett ember
A halálos dolgok sodra

Jegyzetek 162

VI. A hit, amely hegyeket mozgít 164

1. A nezetieszmétől a faji eszméig 164
A gyűlölet alibije
Vox populi vox dei
A népi kizárólagosság elve
A népi erő erkölcse
A tiszta vér nemessége
A faji halhatatlanság

2. Biologizált erkölcs 172
Társadalmi rétegeződés faji alapon
A faji internacionálé
Növekedés a kultúra kárán
A faji érdekű munkaethosz
A misztikus áldozat oltára
Erkölcsi autarkia
Új farizeizmus
Kollektív megtorlások

3. Számítás és kaland 181
Kis emberek hősiessége

Jegyzetek 182

VII. A megdermedt tündérkert 184

1. The man-eating woman 184
Az erkölcsi élet elvadulása
Női lélek birodalma
Az örök nő
A polgári nő
Érdek és ábránd
A "felszabadulás"
Női expresszionizmus
A férfiak kihasználása
A női átlag szuggesztiója
A női természet megváltozása
A lelketlen nő
Szexus elszakad Erósztól

2. A sziget is elsüllyed 197
A futószalagra került szerelem
A szerelemre végzetes irodalom
A politika szerelmi illúziói
Amerikanizált család
A családi élet szétesése
Népesedési politika és egyéni erkölcs
A megváltozott gyermek
Lelki sérülések és elzárkózás
Az új nemzedék és a technika szelleme
A humánum pusztulása

3. Az izlés bakugrásai 207
Demokratizált ízlésformák
Szabványosított szórakozás
Menekülés a bizonytalanságba

Jegyzetek 210

VIII. Gyötrődő új világ

(Vallásos megújhodás. Heroikus erkölcsiség. Filozófiai erkölcstan.) **212**
Az örök erkölcsiség
Rétegek hullámzása
Katolikus megújulás
Liturgikus mozgalom
Dialektikus teológia
Új pietizmus
„Weltfrömmigkeit"
Misztikus tapogatózások
A heroizmus hite
Lét és erkölcs
Tartalmi etika
Rauh
Scheler

Az emocionális apriori
Spranger
Prognózis

Jegyzetek.....229

Kísérő írás: *A mai élet erkölcse* írásáról, kiadásáról, fogadtatásáról

A szerkesztés sajátosságai

I. MAI ERKÖLCSÜNK HAGYOMÁNYOS RÉTEGEI.

1. MÉLTÓSÁG ÉS SZERETET.

Az, aki ma az erényről beszél s ezt nem szószékről, katedráról vagy az élet egyéb nyilvános fórumairól teszi, mindig számolhat azzal, hogy szavait csendes-fölényes mosollyal kísérik. Mintha az erénynek ma kissé szürke, szikár és savanyú képe volna. A mindennapi élet gyakorlatában és a társas érintkezésben nem ideál többé, legfeljebb kiskatekizmus-emlék. Nem mozgat és lelkesít, mint a művészeti és technikai géniusz tettei és alkotásai vagy akár a politikai vezetőkészség megnyilvánulása. Maguk az erényesség hagyományos jelzői is esetenként gúnyos értelmet vagy mellékízt kaptak, sőt éppenséggel a cimboraság kifejezőivé lettek.

Nem hinnénk már az erényben? Csak a múltnak valaminő csökevényét látnók már benne, elavult és többé már nem életképes formát, amely valótlanná vált és ezért történeti jogát is elvesztette? Vagy csak bizalmatlanokká lettünk volna s tiszteljük ugyan az erényt, de feltalálhatóságában kételkedünk, e tekintetben egy másik süllyedő világ szemtanúihoz, az antik sztoikusokhoz hasonlóan vélekedvén: szép és

bölcs életcél az erény – ámde hol vannak az erényesek? S mert lelki érzékenységünk ennek ellenére is fokozódott s irtózunk a hamis szólamoktól és érzékenységünk ennek ellenére is fokozódott s irtózunk a hamis szólamoktól és a fellengősségtől, inkább nem is beszélünk róla, vagy pedig olyan értékjelzőket alkalmazunk megjelölésére, amelyek eredetileg nem az erkölcsi magatartás jellemzésére valók. Ha pedig éppenséggel gyakorolni is próbáljuk, titkon és szinte szégyenkezve tesszük, mintha folyton attól tartanánk, hogy rajtakapnak bennünket és unalmasnak neveznek, ami ma bizonnyal a leglesújtóbb ítéletszámba megy.

Ha az erénynek ezt az árnyékéletét látjuk, lehetetlen nem gondolnunk azokra az időkre, amikor nemcsak erkölcsi és vallási szabálykönyvek írták elő, hanem magának a valóságnak vérkeringésében volt, amikor az emberi együttélésnek úgyszólván magasabb létezésmódjaként jelentkezett és ezért mindenkire egyformán vonzóerőt gyakorolt. A görögség számára az erény – legalább is történetének klasszikus korszakában – tudvalevőleg a férfiasság legszebb kiteljesedését jelentette, amelyre a közösség minden tagja versengve törekedett. Az *areté*, amely szóban és tettben nyilvánult,[1] a görög életben *agalma*, dísz volt és egyúttal *timé* is, a megbecsülésnek, az emberi méltóságnak forrása. S hasonlóképpen a császárság kora előtti Róma is a *virtus*-ban a férfias derekasságnak és állhatatosságnak eszményét látta, tehát annak, amit Livius úgy fejezett ki: *forda agere et pati.* Ezért származtatja Cicero is a *virtus*-t a *vir*-ből, lévén ennek legjellemzőbb vonása éppen a *foritudo*, a bátorság, amelyet a római közéletben – erősebb tárgyi irányultsága mellett is – éppúgy *decorum* és *honestum* övezett, mint a személyesebb jellegű görögben. Arra pedig alig kell külön emlékeztetni, hogy a keresztény középkor hosszú századaiban az erény a korszellemnek minden változása ellenére is a személyes életnek és a közéletnek egyaránt legfőbb mértéke és mozgatója maradt. Az erényesség

most a szív tisztaságára és az alázatosságra épül ugyan és a jövő életre, a *vita coelestis*-re készít elő, mégis megszépíti, megnemesíti ezt az életet is és legteljesebb megnyilatkozását már itt e földön a szentség *glóriá*ja, fogja körül: ezért éppoly vonzó és cselekvésre ihlető, mint annak előtte.

És mégis: az erényes magatartásnak ebben a glorifikálásában kell keresnünk azokat az indítékokat, amelyek idő folytán változást idéztek elő az erényesség szemléletében és vonzóerejétől mindinkább megfosztották. Ez a folyamat mindamellett régi keletű és semmi esetre sem pusztán a kereszténység sajátos értékfelfogásában gyökerezik. Már a görögség erkölcsi életkörében fordulat következett be, amikor Szókratész az erényességet – szembehelyezkedve e tekintetben a hagyományos felfogással – függetlenítette a külső, társadalmi megbecsüléstől és elismeréstől s egészen bensővé tette: az egyéni lelkiismeret szava, a *daimonion*, amelyben azonban az istenek akarata szólal meg, dönti el, hogy mi a jó. Ma már alig tudjuk elképzelni, hogy minő forradalmi lépést jelentett ez annak a népnek életében, amely semmit sem becsült többre a jó hírnévnél és dicsőségnél, és amely az erényességet annak az elismerésnek visszhangján mérte, amelyet ez a nyilvánosságban keltett; sőt a görög ember számára egyáltalán csak ott kezdődött az erény, ahol az egész közösség erkölcsi tudatában tükröződött. A filozófia azonban ettől kezdve már az erkölcs elbensősítésének ezt az útját járta. Arisztotelész a tiszteletet, amelyben az erény részesül, felszínesnek nevezte, mivel inkább a tisztelőben lakozik, mint a tiszteltben, holott az erény olyasmi, ami magáé az emberé s tőle el nem vehető. Épp ezért a fennkölt lelkű ember, bár nem veti meg, de nem is töri magát utána (Eth. Nicom. I. 3., IV. 7). A sztoikusok pedig az erény külső elismerését éppúgy közömbösnek nyilvánították, mint a gazdagságot, a hatalmat vagy a jó- és balszerencsét s azzal, hogy a pusztán illő, megfelelő és a helyes belátáson

alapuló cselekvés közt különbséget tettek (*kathékon-katorthóma*), tulajdonképpen már egészen a belső érzületet, a szándékot tették az erény mértékévé. *Actio recta nonerit, nisi recta fuerit voluntas*, mondja ebben az értelemben Seneca (Epp. mor. XV. 3). Ez a felfogás természetszerűleg nem maradhatott hatástalan magára az erkölcsi életre sem.

Sokszor rámutattak már a keresztény erkölcsiségnek főleg a sztoikusok erkölcstanával való rokonságára. Nem kétséges, hogy formailag a keresztény erkölcs egészen az erkölcsiség bensővé tételének abban az irányában fejlődött tovább, amelyét a görög filozófia megkezdett s ugyancsak folytatta ennek életgyakorlatát is, amely kiváltképpen a szenvedélyek leküzdésében látta és érvényesítette az erényes magatartás heroizmusát. Van azonban e mellett a keresztény erkölcsiségben egy tartalmilag merőben új vonás, amely a klasszikus görögség életében éppúgy hiányzott, mint a filozófiában és a tőle befolyásolt későbbi antik erkölcsiségben: tudniillik a szeretet. A szeretet, ahogy legteljesebben éppen a krisztusi tanításban és példában fejeződött ki, motiválja ezután az erkölcsi cselekvést és adja meg az erényességnek igazi tartalmát. Kétségkívül ez a szeretet sincs heroizmus nélkül, sőt esetenkint ennek éppen legnagyobb bizonyságtételeit követeli. Ámde ez a heroizmus mégis egészen más természetű, mint az antikvitásé és különbözik attól is, amelyet a filozófusok sürgettek. Mert bármennyire változott is idő folytán maguknak az antik népeknek felfogása erkölcsről és erényességről, ez mégis mindenkor arisztokratikus élet- és társadalomszemléletükben gyökerezett és ezért a heroizmusban is kiváltképpen a szabad önkifejtésnek, az emberi teljessé válásnak lehetőségét látták: ha keresztény erkölcsi kategóriával akarjuk ezt a heroizmust megjelölni, akkor azt mondhatjuk, hogy még a legnagyobb önfeláldozás esetében is önző volt; de a tiszta antik életérzés szempontjából bizonnyal mélyen emberi volt. Ezzel szemben a keresztény erkölcsisé-

get épp a szeretetből fakadó önzetlenség, önátengedés, sőt önmegtagadás jellemzi, ami legtisztábban ezekben az evangéliumi igékben van kifejezve: Ne álljatok ellene a gonosznak; hanem aki megüti jobb orcádat, fordítsd neki a másikat is (Máté 5, 39). Ez mindenesetre egészen másfajta heroizmust tételez fel, mint az antik; olyat, amely nem küzdelem, hanem inkább szenvedés árán kíván győzedelmeskedni. Talán semmi sem mutatja szembetűnőbben e kétféle heroizmus gyökeres különbségét, mint a magatartás annak legnagyobb díjával, a halállal szemben: amott Akhilleusz és a példáját követő antik hősök halálra elszántsága, emitt a keresztény hitvallók és vértanúk halálmegvetése. Az egyik esetben az élet és a valóság tisztelete, a rövid hősi sors vállalása a hosszú, de dicstelen élettel szemben; a másikban a földi élet teljes semmibevétele, megtagadása a lelki üdvösség érdekében. Ott a halál a heroikus élet méltó befejezése; itt az örök élet kezdete.

De az erénynek ez az elszakítása a valóságtól és úgyszólván a csillagok magasságába helyezése természetszerűleg nem maradhatott konfliktusok nélkül. Kétségtelen, hogy az ókor végétől kezdve az erényességnek ez a magasztos eszménye alakította az európai népek erkölcsi felfogását; ámde a tényleges erkölcsi élet mégsem egészen szerinte alakult. A Hegyi Beszéd erkölcsi követelményei csak a magánéletben voltak megvalósíthatók; mihelyt azonban a kereszténység a nyilvános élet irányításába is befolyt, az *amor Dei usque ad contemptum sui et mundi* elvét szükségképpen szelídítenie kellett. Így honosodott meg kiváltképpen a nyugati szerzetesség kialakulásával az erényesség gyakorlásának az a formája, amely a testi élet sanyargatása helyébe a lemondást és a munkát állította, tehát a merőben érzületi aszkézist, amely nem követelte és nem is mutatta fel a heroizmusnak olyan tündöklő példáit, aminőket a kereszténység első századai szolgáltattak, ellenben sikerült a lelki megigazulás szándekát a külső

világi élettel összehangolnia. Az erkölcsi heroizmus ily módon lassan és talán észrevétlenül mindinkább kegyességbe ívelt át, a jámbor élet, amely imádságban, önmegtartóztatásban és jócselekedetek gyakorlásában, de főleg az Egyház iránti engedelmességben nyilvánult, vált az erényes magatartás eszményévé, miközben pedig az erkölcsiség konkrét tartalmát az isteni és a felebaráti szeretet evangéliumi parancsának és az Egyház nyújtotta kegyelmi eszközöknek gyakorlásán kívül az ószövetségi tízparancsolat, a platonikus és sztoikus erénytan, az egyházi jogszabályozás, továbbá az új és még félbarbár népeknek helyi szokásformái és hagyományai szolgáltatták. S bizonnyal nem utolsó sorban éppen ez a különböző forrásokból származó erkölcsi kódex is hozzájárult, hogy a századok folyamán tulajdonképpen az erkölcsiségnek kettős mértéke alakult ki: az egyik oldalon állt az aszkétikus morál, amelyet főleg a maga szerzetesi tökéletességében glorifikáltak, amely azonban nem feltétlen követelmény többé, hanem csupán „evangéliumi tanács"; a másik oldalon pedig a mindennapi élet morálja, amelynek irányában töprengés nélkül követték a körülményeknek és az egyéni érdekeknek szavát, ugyanakkor mégis fenntartva a keresztény erkölcsi törvényt. Ennek a kettősségnek azonban előbb-utóbb múlhatatlanul feszültséget kellett a lélekben előidéznie, mivel hatása alatt a legönzetlenebb magatartást is az az állandó lelkiismereti aggodalom gyötörte, hogy nem a *pietas* és a *caritas* a forrása, hanem világi hívságból fakad és viszont az aggályoskodás nélküli cselekvés is bizonytalanná vált a keresztény tökéletesség eszményének állandó szemléletében. Érthető, ha ily módon az erényesség glóriája lassanként távolodott az erkölcsi élet égboltján és egyre hidegebb fényt árasztott, magának az erényességnek gyakorlása pedig mindinkább puszta félelemből történt és ezért mind nyűgösebbnek és örömtelenebbnek tűn fel. Nietzsche, bár a keresztény erkölcsi tanítás magábanvaló értéke iránt vak volt, sőt történeti szerepét is hamisan

ítélte meg, mégis találóan jellemzi a tényleges erkölcsi életnek ezt az emberi természetben gyökerező fonák alakulását, amikor annak belső valótlanná válására utal: *Auch redet man von der „Liehe zu seinen Feinden" – und schwitzt dabei.*[2] Ez természetesen korántsem jelenti azt, mintha az erényességnek ekkor is, később is ne lettek volna tiszta és felemelő példái, s e tekintetben nemcsak a nagy szentekre kell gondolnunk, hanem a kevésbé ismerteknek és névteleneknek hosszú sorára is, akiknek személyes karizmájuk Krisztus követésében emberileg is kiegyensúlyozott és harmonikus erkölcsi magatartást tett lehetővé. Nem jelenti azt sem, mintha maga az Egyház nem ismerte volna fel annak szükségességét, hogy a kinyilatkoztatott erkölcsiség tartalmát az észbelátáson alapuló erénytannal és a hagyományos, meggyökerezett népi morállal összhangba hozza, hiszen ez az egységesítő törekvés a nyugati egyházban már Szent Ágostonnal kezdődik s azóta máig tart. Ámde az európai kultúrközösségnek, a *corpus Christianum*nak széles rétegei – s erkölcsi valóságról szólva elsősorban ezeket kell szem előtt tartanunk – a kettős erkölcsiség uralma alatt állottak; az Egyháznak pedig az erkölcsi kódex egysége érdekében kifejtett minden fáradozása a körülmények kényszere alatt végeredményben is mindig a tekintélyi elv érvényesítésében csúcsosodott ki. A keresztény morál tehát, amely a legbensőbb érzületi morálként indult, a kulturális viszonyok alakulása folytán mindinkább merőben tekintélyi morállá változott; az Egyház, mint a hitbeli megigazulás intézménye, egyszersmind a legfőbb erkölcsi fórum is és ezért tagjainak széles tömegei, ha nem igazi kereszténvi szeretetből s nem is az üdvösség elvesztésének félelmében gyakorolják az erényességet, gyakorolják az Egyház feltétlen tekintélyének súlya alatt.

Aki az emberi természetet ismeri, e tekintélyi nyomás jelentőségét korántsem fogja lebecsülni. Az erényesség gyakorlását kevésbé vonzóvá tette ugyan, sőt hatása alatt ez sokszor puszta gátlások ter-

mékénél alig is volt több, mégis ugyanakkor megadta az erkölcsi kérdésekben szolidáris állásfoglalásnak és ezzel a kölcsönös erkölcsi ellenőrzés lehetőségét. Nem szabad ugyanis azt hinni, hogy csak a szeretet teremt szolidaritást; a tekintély talán még inkább teremt, főleg azzal, hogy erkölcsi közvéleményt alakít, amely az erkölcsi szabályok követésének helyeslésére és megszegésüknek megtorlására mindenkor kész. Ezzel, sőt csakis ezzel tudta az Egyház a kebelébe felvett fiatal népeket civilizálni és az erkölcsiségnek különféle megnyilvánulásmódjait legalább is formailag bizonyos egyöntetűségre hozni. Ámde megvan ennek a tekintélyi morálnak visszás oldala is. Mert ahol a tekintélyi tényező elveszti a lelkek feletti hatalmát, ott egyszersmind az erkölcsi gátlások is felszabadulnak, s ezzel azután rendszerint velejár a közvélemény megingása és az erkölcsi élet általános süllyedése is. Ez a bomlási folyamat mindamellett különböző fejlődési jelenségek együtthatásának eredménye is lehet. Magának a tekintélyi tényezőnek csorbulása is rendszerint arra vihető vissza, hogy még korábban új erkölcsi követelmények és formák lépnek fel, amelyek előbb a tekintélyi erkölcs szigorú kötöttségét meglazítják, majd utóbb az ennek nyomán jelentkező erkölcsi anarchiának igyekeznek ismét gátat vetni, vagy új értéktáblák felállításával, vagy pedig a hagyományos erkölcsiséggel való kiegyezkedéssel. Az átmenetnek és a kiegyezkedésnek ezek a korszakai azonban az erkölcsi életre a legveszedelmesebbek és legválságosabbak, mivel ilyenkor tulajdonképpen nem egy, hanem több erkölcs él egyidejűleg egymás mellett a nélkül, hogy bármelyiknek is egyetemes kötelező érvénye volna, a tekintélyi gátlások alól felszabadult lelkiismeretet pedig a legnehezebb újra megkötni.

2 AZ ÚRISÁG ÉS A BOLDOGULÁS ERKÖLCSE.

Az erkölcsiségnek ez a válsága következett be a középkori életformáknak az újkoriakba való átmenete idején. Az erkölcs újraképződési folyamata ekkor két irányból is megindult: társadalmi oldalról és az egyéni lelkiismereti vívódások szülte erkölcsi elmélkedés felől. Már a középkori társadalmi tagozódás az erkölcsiségnek bizonyos fokú differenciálódását idézte elő: a klérus mindenesetre másként gyakorolta az erényt, mint a nemesi vagy a polgári rend, vagy akár az egyszerű, földhözragadt nép. Ez a tagozódás tudvalevőleg új erényeket is kifejlesztett: a nemesi rend körében a vitézség és a lovagiasság erényeit, a polgárság körében a szorgalmat, takarékosságot, serénységet, leleményességet, s ez azután magának a keresztény jámborságnak is egészen sajátos típusait hozta létre. Lényegében azonban ez mégis ugyanaz az erkölcs volt, s amíg az Egyház a maga feltétlen tekintélyével támogatta, a szétágazódás nemhogy válságot okozott volna, sőt az egyes körökön belül és azoknak egymásközti viszonyában is inkább a szolidaritást és a kölcsönös ellenőrzést fokozta. Változás e tekintetben csak akkor állt elő, amikor a rendi tagozódás elkülönüléssé merevült s ezzel az erkölcs is, elválva az egyetemes keresztény erkölcsiség törzséről, amellyel ezután már legfeljebb csak névlegesen, „forma szerint" tartotta a rokonságot, partikuláris érdekek és kiváltságok függvényévé vált. Így alakult ki az újkor elejétől kezdve, külső formáiban a középkori keresztény lovagi erkölcs folytatásaként, tartalmában azonban gyökeresen eltávolodva ettől, az arisztokratikus-udvari erkölcs, amely mindenesetre bizonyos irányban szigorú megkötést jelentett, de ugyanakkor a keresztény erkölcsi életszabályozás meglazítását, sőt átértékelését is. Mert most valóban nem a keresztény szeretet alaperényén épül fel ez az udvari morál, hanem inkább az óvatos távolság-

tartás képességén. Az a sajátos becsületkódex is, amelyre az arisztokratikus-udvari erkölcs említésekor rendszerint először szoktunk gondolni, amely azonban annak csupán egyik szeletét alkotja, lényege szerint szintén a távolságtartás „erényének" származéka. Ebből érthető, hogy az erkölcsi megítélés itt úgyszólván egészen a felületre kerül ki; a *látszat* a mértékadó tényező és a magatartás helyességét nem az indítékok tisztasága, hanem a siker határozza meg. Az erény puszta gesztus, nem pedig állandó belső érzület. A választékos ízlés és a könnyedség, a szellemesség és a báj az életnek minden körülménye közt fontosabb a szív nemességénél, az igazságosságnál és az őszinteségnél, sőt az önuralom is, ez az úri alaperény, most inkább a mások előtt való megjelenésében, mint mindennemű szertelenség hiánya részesül megbecsülésben, de jól megférhet a mások megtévesztésének szándékával is. A magatartás esztétikai oldalának ez az erős hangsúlya némileg ismét a görög ethoszra emlékeztet s e tekintetben valóban nem véletlen, hogy ez az új, „úri" erkölcsiség a reneszánsz udvaraiban bontakozott ki először. Tartalmában mégis különbözött ettől, mivel ugyanakkor a keresztény erkölcs leple alatt jelentkezett, s így tulajdonképpen felemás erkölcs volt, sem nem antik, sem nem keresztény: emebből a szeretet, amabból a tisztelet motívuma hiányzott benne. A szeretet itt pusztán a hatalom szeretetét jelenti, s mindannak, ami a hatalom érvényesítésére és külső díszére szolgál; a tisztelet pedig végelemzésben sem önmagunknak, sem másoknak, hanem csupán az Én és a Te közötti érintkezés formáinak tiszteletét. Ezek a formák most bizonnyal rendkívüli mértékben kicsiszolódtak és hajlékonnyá váltak, de velük az egész erkölcsiség elformalizálódott, merő külsőséggé, környezeti termékké, a szónak legrosszabb értelmében konvencióvá vált. Nem meglepő, ha ennek az udvari morálnak világos szemű kép-

viselői már egyáltalán nem hisznek az erényben. *Nos vertus ne sont le plus souvent que des vices deguisés* (La Rochefoucault).

Az udvari morál tudvalevőleg a XVII. században, a vesztfáliai béke után élte fénykorát és főleg a francia udvar szolgáltatta a kódexét. Hatása azonban nemcsak a szűkebb udvari-arisztokratikus körökre terjedt ki, hanem hovatovább az összes feltörekvő osztályok és egyének is hozzáidomultak, sőt ez a hatás részben kiágazott magára az Egyházra is: az úgynevezett jezsuita morál, amely a XVII. század második felében oly sok vitára szolgáltatott alkalmat, éppen azzal hívta ki a puritán lelkűek részéről a lazaság vádját, hogy alkuba lépett ezzel az udvari morállal. A társadalmi fejlődésnek későbbi demokratikus iránya mindenesetre megszorította ennek a morálnak a hatáskörét; némileg módosította és bizonnyal színtelenebbé is tette; mindamellett ez a maga vonzóerejét napjainkig sem veszítette el. Nemcsak bizonyos hivatáskörök őrzik, hanem az a tulajdonképpen amorf réteg, amelyet közönségesen „felsőbb tízezernek", vagy hangsúlyozottan „úri társaságnak" („*le monde*") szoktak jelölni, ennek az udvari erkölcsnek hagyományaiból, sokszor csökevényeiből él.

Ezzel az udvari-arisztokratikus, vagy világfias morállal egyidejűleg azonban az újkori társadalomfejlődés az erkölcsiségnek még egy másik típusát is kitermelte. Az újkor eleje ugyanis, mint ismeretes, nemcsak a modern állam megszületésének ideje, hanem a kapitalisztikus gazdasági rendé is: mindkettőnek első, úgynevezett korai formája éppen az átmenet korában bontakozik ki. S miként amott a teljhatalmú uralkodó és ennek udvari környezete, úgy emitt a feltörekvő és vagyonosodó városi polgárság lesz az új irányú fejlődésnek hordozója. Bár ily módon modern állam és kapitalisztikus gazdasági rend s hasonlóképpen az őket hordozó társadalmi rétegek is sokszoros érintkezésben, egymás felé térülésben, sőt egymásrautaltságban fejlődnek,

mégis megjelenési formáik más-más szellemről tanúskodnak. Ez a különbség pedig kiváltképpen az erkölcsi életben szembeszökő.

A sajátos polgári erényesség nem a távolságtartásban nyilvánul, ami az udvari erkölcsiséget jellemzi, hanem épp ellenkezőleg, az emberi különbségek leküzdésében. A keresztényi szeretet indítékát ebben persze éppúgy hiába keresnők, mint amott; sőt – ahogy újabban többször rámutattak[3] – inkább a kiváltságosak iránt érzett titkos irigység és ellenszenv a forrása. Az újkori polgár felfedezi, hogy az emberi egyenlőség természetjogi elvének érvényesítése a legbiztosabb út a boldogulásra és a jólétre, mivel ezen az alapon csak annak lehet értéket tulajdonítani, amit az egyén önmaga erejével szerzett. Az emberek közti különbségek tehát pusztán annak a munkateljesítménynek jogos következményei, amelyet az emberek főleg a javak termelése és elosztása terén kifejtenek. Ennek a munkateljesítménynek pedig megvan a maga teljesen megfelelő mértéke: a pénz. A polgári morál ezzel sajátságos kalkulációban elevenedik meg, amelynek – bármily különösen hangzik is – az a végső eredménye, hogy az erényesség pénzzel mérhető. Mert ha az erényesség munkateljesítmény, a munkateljesítmény pedig pénz, akkor az erényesség is pénz; az erénytelenség pedig az élhetetlenség, amely nyilvánvalóan „rossz üzlet"-ben fejeződik ki. Nem az érzület dönti el tehát valamely cselekvés értékét, de még csak nem is a forma, mint az udvari morál körében, hanem csupán a munka, amely hasznot, kiváltképpen pedig pénzhasznot hajt. Ezzel a kalkulációval pedig, amely a gazdasági prosperitást és a jólétet nem eszköznek, hanem öncélnak tekinti, nyilvánvalóan az erények hagyományos táblájának is gyökeresen meg kellett változnia. Az üzleti kockázat és a vállalkozás szelleme az, amiben most a hajdani férfias bátorság erénye jelentkezik; az előrelátó számítás és találékonyság váltja fel a bölcsességet; a termelés és elosztás racionális megszervezése lép az igazságosság helyébe; az önuralom pillanatnyi alkalmazkodóképes-

séggé, a becsület a munka és az áru megbízhatóságává válik, a szeretet pedig az általános legnagyobb jólétre való törekvésben nyilvánul, mert ahol mindenkinek jó sora van, ott az egyénnek nyilván még jobb a sora.

Hogy az erkölcsiségnek ez a formája éppen alapjainál és motívumainál fogva nagyon távol esik a keresztény erkölcsiségtől, nem szorul bizonyításra. S mégis, ez a morál is, akárcsak az udvari morál, az evangélium árnyékába tolakodott, sőt kódexét is innen próbálta igazolni. Már a korai kapitalizmus idejében gyakran találkozunk a vagyongyűjtés megokolásában a természetjogi elvnek vallásos átértelmezésével: a gazdagság természet, vagyis ész szerint (*secundum naturam i. e. rationem*) jogosult, mivel megkönnyíti az erényes életet, tehát az utána való törekvés Istennek tetsző cselekedet.[4] S hogy a protestantizmusnak, főleg pedig a kálvinizmusnak szelleme a szinte határtalan munkálkodásnak szigorú követelésével és ugyanakkor az egész életnek szekularizációjával nemcsak hajlamossá tett erre a polgári-kapitalisztikus életgyakorlatra, hanem éppenséggel elő is segítette ennek kifejlődését, azt Max Weber és Ernst Troeltsch kutatásai eléggé megvilágították.[5] Ez a bibliai jámborságból és üzleti szellemből összeszőtt sajátos erkölcsiség, amely eredetileg inkább csak szektárius körökben (főleg a puritánoknál, pietistáknál, metodistáknál) volt otthonos, s amely a vagyongyűjtést tekintette legfőbb életcélnak, a mellett azonban a legteljesebb, szinte garasoskodó igénytelenséghez ragaszkodott, a XVIII. századtól kezdve azután mindinkább rányomta bélyegét a polgári életformára általában. Ettől kezdve öltötte fel az erény az épületesség jellegét, ami azután azt a későbbi romantikusok és esztéta lelkek előtt mint „nyárspolgári erényességet" már eleve gyanússá és ellenszenvessé teszi. De ebből az épületes célzatból úgyszólván okszerűen következett egyszersmind, hogy a derék polgár, egyik kezében a bibliát fogva, a másikkal üzletet kötve, úgy igyekszik az üzleti hasznot

fokozni, hogy lenyomja a munkabéreket, mert ezzel fokozott egyéni munkateljesítményre serkent, tehát módot nyújt másoknak is az erényesség gyakorlására. S innen már csak egy lépés, amikor a biblia is sutba kerül és nem marad más, csak a munka fokozott irama s az egymás iránt ellenséges indulatot tápláló kapitalista meg a magát kizsákmányoltnak érző proletár. Tudvalevő dolog, hogy ezt a fordulatot a XIX. század hozta meg, amikor azonban már a kíméletlenebb zsidó üzleti morál is közrehatott az erkölcsi életforma alakításában.[6]

3. AZ EGYÉNI LELKIISMERET ÉS AZ ÉSZ ERKÖLCSE.

Az újkori erkölcsiség újraképződését azonban, mint említettük, nemcsak társadalmi mozgásfolyamatok hozták létre, hanem jelentős szerepe volt benne az egyéni erkölcsi eszmélkedésnek is. Közvetlenül ez az eszmélkedés; is vagy általában a tekintélyi erkölcsiség ellen irányult is azt más alapokon nyugvó erkölcsiséggel kívánta pótolni, vagy pedig meghajolva a tekintély előtt, azt csupán más forrásból is igazolni és támogatni törekedett. Az erkölcsi élet megújítását célzó erkölcsi eszmélkedésnek utóbbi formájával már a későbbi középkorban találkozunk, a skolasztika nagy képviselőinél éppúgy, mint a franciskánus mozgalomban. Tulajdonképpen az átmeneti századok vallási szektái, de maga a reformáció mozgalma is, a maga utóbb ismét szektárius irányba térülő formáival elsősorban szintén az erkölcsi reform célzatával léptek fel és lényegük szerint egyéni lelkiismereti küzdelemből és konfliktusból származtak. Ámde ha maguk a reformátorok az Egyháznak mint legfőbb erkölcsi tekintélynek támadásával kezdték is, és ha megvolt is bennük az a szándék, hogy az erkölcsiség jegyeit pusztán az egyéni lelkiismeret döntéseiből fakasz-

szák, mégis az a mozgalom, amelyet megindítottak, végezetül ismét a tekintélyi erkölcsnél kötött ki és ebben legfeljebb az ószövetségi zsidó törvényt tette hatékonyabbá.[7]

Egészen más utat járt e tekintetben a filozófiai erkölcstan, amely a tekintélyi morál támogatásával kezdte és ettől mindinkább eltávolodva, végül az autonóm erkölcsiség követelésében jutott nyugvópontra. Néhány szóval ezt a fejlődést igen nehéz jellemezni, nemcsak mert különböző irányokra ágazott szét, hanem mert alakulását a vallásos és a társadalmi morál is befolyásolta, mint ahogy viszont maga is kihatott ennek fejlődésére. A közfelfogás szerint az újkori erkölcsi elmélkedés általában racionális jellegű, tehát az erkölcsi élet szabályozását ésszerű felismerésre, kritikai belátásra alapítja. Kétségtelen, hogy az érdeklődés homlokterében ez a racionális irányú erkölcstan állt, és ez a körülmény főleg abból magyarázható, hogy az újkori erkölcsi eszmélkedés a sztoikus etika recepciójával kezdődik. Az úgynevezett természetes erkölcstan, amelynek első képviselői, Montaigne és Charron, már jellemző módon az erkölcsiségnek a vallástól való függetlenségét hirdették, sztoikus eszmék hatása alatt alakult ki és a XVII. századtól kezdve a legszorosabb kapcsolatban fejlődött tovább a jog, a társadalom, az állam és a vallás természetes elméletével. Mindezek a „természetes" szellemi tudományok az ész autonómiájának elvére épültek. Az az elgondolás érvényesült bennük, hogy a mindnyájunkban közös *lumen naturale* egyéni és társas magatartásunk számára a változó kultúrformáktól független törvényeket, szabályokat, elveket fedeztet fel velünk, amelyek – ha nem is tartalmukban, de mindenesetre eredetükben – különböznek a kinyilatkoztatás, tehát a *lumen revelatum* révén megismertektől. Hozzájuk igazodva felszabadulunk a hagyományos kötöttségek alól és pusztán az észrendre alapítjuk erkölcsi, jogi, politikai, gazdasági, sőt vallási

életünket, ez az észrend pedig egyszersmind a természet rendje is. A *ratio sive natura* elve alapján alkottak ezek a „természetes" tudományok sajátos összefüggő rendszert, éppúgy átalakítva ezzel az egész modern szellemi világ képét, mint ahogy a vele egyidejűleg kibontakozó modern mechanisztikus természettudomány átalakította természeti világképünket és egyúttal magát a természetet is.[8] Ezen a rendszeren belül azonban a természetes erkölcstan is pontosabban tekintve különböző irányban fejlődött. Voltak mindenesetre olyan képviselői is, akik az erkölcs észbeli igazolásának útját pusztán a kinyilatkoztatott erkölcsiség megerősítésére igyekeztek felhasználni, de ezek hatása aránylag szűkebb körre terjedt. A többség ellenben inkább a vallás-, sőt metafizikamentes erkölcstan felé tájékozódott. Így főleg a francia felvilágosodás írói, élükön Pierre Bayle-lel, aki még tiszta logikai evidencián nyugvó erkölcstanra törekedett és végül a szenzualistákkal, akik azt már a kísérleti fizika módjára vélték megszerkeszthetőnek (mint pl. Helvétius: *faire une morale comme une physique expérímentale*).

Ezen a természetes szellemi tudományok rendszerébe illeszkedő racionalisztikus ízű erkölcstanon kívül azonban az újkori erkölcsi elmélkedés az erkölcsiségnek érzelmi forrásait is felfedezte. Már a moralista Pascal a szív rendjéről (*ordre du coeur*) beszél az ész rendjével szemben; Shaftesbury és az ő nyomdokain járó angol morálfilozófusok erkölcsi ízlésből (*morál sense*) fakasztják az erkölcsiséget; Hume és Smith Ádám a társas ösztönökben, a személyes rokonszenv élményeiben keresik a gyökereit, Rousseau pedig nemcsak az érzelmi morál szószólója, hanem magát a *ratio sive natura* elvét is „érzelmesíti", bensővé teszi, szubjektiválja: szerinte a természet nem valami kívülről hozzánk szóló, ésszerű, vagyis egyetemes és változhatatlan törvények rendje, hanem inkább az emberiség elvesztett paradicsoma

s a morál éppen a bennünk élő, olthatatlan vágyódás utána. Felfogásbeli egyöntetűségről mindamellett itt is éppoly kevéssé beszélhetünk, mint a tiszta racionális erkölcstan körében, sőt a különbségek számottevők. Az emocionális erkölcstan is legelőbb teológiai, majd metafizikai célzattal lépett fel: az előbbit Pascal, az utóbbit Shaftesbury képviselte. Ámde az érzelmi erkölcsnek éppen szubjektívebb jellegéből szinte önként következett, hogy az elmélkedés erre a szubjektív forrásra támaszkodva mindinkább merőben pszichológiai irányba tért: Hume erkölcstana már ezt a fordulatot jelenti,[9] Rousseau pedig tudvalevőleg az egész erkölcsi életet és ennek valamennyi kérdését éppenséggel a történeti fejlődés szemszögéből tekinti. Ahogy tehát a racionális erkölcstan végeredményben természettudományi jelleget öltött, úgy az emocionális erkölcstanban hovatovább teljességgel a pszichológiai és történeti szemléletmód érvényesült, ezzel pedig éppúgy eltávolodott a vallási, sőt a metafizikai alapoktól is, mint amaz. Az erkölcsi megismerésnek különböző irányai ilyenformán hatásukban összetalálkoztak, mivel egyaránt a morál „szekularizációját" idézték elő.

Ez a szekularizáció azonban ugyanakkor az erkölcsiség tartalmi meghatározásában is bekövetkezett. Az elméletek e tekintetben inkább megegyeznek, mint az erkölcsi megismerés kérdésében, bár eltérések itt is megállapíthatók. Az általános felfogás a boldogságban kereste az erkölcsiség tartalmi jegyét, majd az ésszerűség megnyilvánulását látva benne, mint a természetes erkölcstan hívei, majd pedig a szépség színeit és varázsát, mint Shaftesbury és iskolája. De épp az erkölcsnek ebből az utóbbi, esztétikai értékeléséből folyt, hogy itt a boldogság mindinkább a tökéletességnek, az emberi lét teljességének, perfekciójának, az egyéni erők és képességek kiegyensúlyozott kibontakozásának és harmóniájának eszményévé alakult, bár másfelől nem hiányzott a merőben hedonisztikus magyarázat sem, amely a

boldogságot, mint az emberi magatartás célját az érzéki élvezetekben merítette ki. Ez az egyéni boldogság-eszmény azután a felvilágosodás íróinál mindinkább szociális jelleget öltött; az ésszerűség mellé az erkölcsiség tartalmaként a felvilágosodásnak másik vezető eszméje, a humanitárius szempont került és ezzel az erkölcsiség egyre korlátlanabbul a hasznossági irányba térült. Az erkölcsiség célja és egyúttal mértéke a minél szélesebb rétegeknek minél nagyobb boldogsága: *the greatest happiness of the greatest number* (Bentham).

4. ÁLLAMMORÁL.

Az erkölcs elméleti megalapozásának e különböző kísérletei szükségképp kihatottak, magára az erkölcsi életre is. Közvetlenül azzal, hogy tudatossá tették annak egységtelenségét. Mert egységről ekkor már valóban nem lehetett többé szó. A keresztény morál felekezetire bomlott szét, ez viszont az udvari és a polgári morál sajátos irányai és átmenetei szerint alakult; bennük alapjában összeférhetetlen célok tudatosítás nélkül éltek egymás mellett, vagy pedig megalkudtak egymással, ami az érzékenyebb lelkiismeretűek számára szükségképp konfliktus forrása volt. Ebből a szempontból az erkölcsi elmélkedésnek az a törekvése, hogy az erkölcsiségnek valamilyen egységes alapot keressen, úgyszólván tünetszerű arra, hogy az összeférhetetlenségre ráeszméltek s azon segíteni akartak. Ámde akár az ész autonómiájának elvi alapjára helyezkedett ez az elmélkedés, akár a pszichológiai vagy a szociális szempontot érvényesítette, mindenképpen csak újabb meg újabb oldaláról tette kérdésessé magát az erkölcsiséget, anélkül, hogy bármi tekintetben végérvényes vagy csak némileg is megnyugtató megoldást adott volna. Ezzel pedig – s ebben mutatkozik az elmélkedésnek második kihatása az erkölcsi életre – még csak

jobban felkavarta az erkölcsi közvéleményt. A helyzetet, amely ilyenformán – főleg a XVIII. század folyamán – kialakult, találóan szokták összehasonlítani a Szókratész-előtti korszakéval. Miként akkor a szofisztika kritikája ásta alá a hagyományos erkölcsiséget, úgy most is a filozófia hinti el a bizonytalanságot az erkölcsi életben, egymásután meglazítva vagy éppenséggel eltépve azokat a szálakat, amelyekkel ez a tekintélyi morállal még összefüggött. Nem csodálható, ha ennek következtében éppen a „filozófiai század" volt az, amikor az erényességnek úgyszólván végleges hitelvesztése bekövetkezett. A léha elméskedés, amellyel Voltaire-t illették, vakbuzgónak nevezve őt, mert deista (*Voltaire est bigot*; *il est déiste*), majdnem e kor erkölcsi közvéleményét is kifejezi: aki természetes morált hirdetett vagy csak az erény lelki gyökereit felfedni igyekezett, azt hovatovább álszentes-kedőnek tekintették. Érthető, hogy ily körülmények közt maguk a filozófusok is valamilyen tekintélyi alapot kerestek, amellyel ez az eresztékeiben megingott erkölcsi élet újra megköthető. S itt mutatkozott az etikai elmélkedésnek – a bomlási folyamat tudatosítása és a közvélemény nyugtalanítása mellett – harmadik kihatása az erkölcsi életre, mindannyi között a legfontosabb. Mert ennek a tekintélyi erkölcsiségnek hordozójaként úgyszólván kínálkozott az ezidőtájt fénykorát élő abszolutisztikus állam. Már Hobbes az államban látja a végső erkölcsi fórumot. Az állam „Leviathán" ugyan, tehát nem valami magas erkölcsi eszmény, de az ember, aki természeti állapotában embertársának farkasa, csak benne szoktatható rendre és tisztességre s tehet szert bizonyos jólétre azzal, hogy ösztönös szabadságáról részben lemondva s másokkal mintegy szerződésszerűleg társulva, közakaratot teremt, amely ettől kezdve azután valósággal személyes hatalomként működik. Az állam törvényei ennek a köza-

karatnak kifejezései s ezek határozzák meg, hogy mi a jó és rossz. S általánosságban ugyanezt a felfogást vallják később Spinoza és Locke, a francia és a német felvilágosodás képviselői, sőt részben maga Rousseau is, mindinkább arra törekedve, hogy az államot mint jóléti intézményt erkölcsileg is igazolják és ily módon lehetőséget biztosítsanak benne az egyéni szabadságjogok érvényesülésének.

Ez az összeegyeztetési kísérlet persze súlyos ellentmondásokat rejtett magában. Az egyéni lelkiismeret erkölcsi döntéseit ugyanis az állam csakis mint hatalmi állam helyettesítheti; az egyéni lelkiismereti szabadság biztosítására viszont az állam csak mint jogállam képes. A jogállamra törekvés kétségkívül megvolt, erről tanúskodik éppen az igazságosság alapján való jogelosztás elvének érvényesítése; de ugyanakkor ez a törekvés a hatalmi állam formáiban jelentkezett: az állam egyszersmind az erkölcsiség mértéke. Vagyis hatalom és jog nem kapott kielégítő megoldást, mégpedig azért nem, mert az állam itt mint a „közakarat" kifejezése tényleges szükség terméke, de egyúttal az erkölcsi szabályozás tényezője is, tehát a valóságnak és a normatívumnak, a tekintélyi hatalomnak és az egyéni önrendelkezésnek szempontjai különbözetlenül összefolytak. Mindezek az ellentmondások a francia forradalomban váltak nyilvánvalóvá, amely élni próbálta az állammorált úgy, ahogy a filozófusok elméletileg megszerkesztették. Hogy minő sikerrel, untig ismeretes. De ettől kezdve az állam, az életnek és a kultúrának egyre újabb meg újabb területére terjesztve ki hatalmi körét, az erkölcsi életet is mindinkább behálózta szervezetével, azt úgyszólván ennek függvényévé tette, ezzel pedig az erkölcsiség kérdéseit legnagyobb részben a jogi, társadalmi, sőt gazdasági oldalra tolta át.[10]

A XIX. század ezt a sok tekintetben kétes értékű örökséget vette

birtokába. Erkölcsi formáit, amelyek ez idő szerint jórészt még a mi formáink is, épp azért szoktuk bonyolultaknak nevezni, mert nemcsak évezredes tapasztalás és hagyományos erkölcsi megkötések élnek bennük tovább, hanem az újkori erkölcsiség differenciált irányai, kísérletei és eszméi is; tehát a kinyilatkoztatott morál mellett az udvari morál, a felekezeti színezetű mellett a polgári morál, a filozófiai belátáson alapuló mellett az állammorál s mindezek nemcsak elkülönülve vagy egymást úgyszólván rétegszerűen elborítva, hanem kölcsönös átmenetekben, gyakran keveredve egymással. A század folyamán ezeket a különböző elemeket mindenesetre sikerült úgy összeötvözni, – habár csak külszínre is –, hogy az a század erkölcsi életének bizonyos mértékig egységes jelleget adott; mégsem annyira, hogy ezzel későbbi felbomlásának is elejét lehetett volna venni. Ennek a bomlási folyamatnak ma vagyunk éppen tanúi. Előidéző okai közt bizonnyal egyéb körülmények is szerepelnek, nemcsak erkölcsiek. De a bomlás jelenségét csak akkor érthetjük meg, ha legalább nagy vonásokban ismerjük azt, *ami* felbomlott, tehát a XIX. század erkölcsiségének sajátos szerkezetét.

JEGYZETEK
(I. A mai erkölcsünk hagyományos rétegei.)

[1] Így már Homérosznál az agg Phoinix azzal iparkodik Akhilleusz szívére hatni, hogy emlékezteti rá: ő tanította μύθων τε ρητῆρ' ἔμεναι πρηκτῆρά τε ἔργων beszédmondásra és tettek végrehajtására (Il. IX. 443.). S ugyancsak az erkölcsi versengésre nézve: αἰὲν ἀριστεύειν καὶ ὑπείροχον ἔμμεναι ἄλλων mindig elsőnek lenni és másokat felülmúlni (Il. VI. 208.). L. erről bővebben Werner Jaeger: *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen.* I. Berlin–Leipzig, 1934. W. de Gruyter c. művében, amely az antik erkölcs történeti kifejlődésére nézve is elsőrangú fontosságú forrásmunka, továbbá a szerzőnek *A platonista Cicero* című akadémiai értekezésében, Budapest, 1942. M. Tud. Akad. 13. sk. p.

[2] F. Nietzsche: *Zur Genealogie der Moral* I. 14. (Taschenausg.VIII. 330. p.)

[3] V. ö. Max Scheler: *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen.* (Vom Umsturz der Werte. 2. kiad. I. 1923.) – Werner Sombart: *Der Bourgeois.* 3. kiad. München–Leipzig, 1913. Duncker & Humblot. – Bernhard Groethuysen: *Die Entstehung der bürgerlichen Welt- und Leben-sanschauung in Frankreich.* I–II. Halle a. S. 1927.

[4] V. ö. Werner Sombart i. m. 282. sk., 307. sk. pp.

[5] Max Weber: *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus.* (Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. I. köt. 1922. 17. sk. pp.) Magyar fordítása, „A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme" címen 1924-ben jelent meg. – Ernst Troeltsch: *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen.* (Ges. Schriften I. köt. 1922.) – Fritz Jellinek: *Die Krise des Bürgers.* Zürich, 1935. Europa Verlag. – V. ö. Paul Yvon: *Les crises de la morale et de le moralité dans l'histoire de la civilisation et de la littérature des Anglo-Saxons.* Paris, 1937.

[6] A polgári boldogulás erkölcsének mai életünkben való érvényesülését és egyúttal ennek korlátait is kimutatja Eduárd Spranger: *Wohlfahrtsethik und Opferethik in den Weltentscheidungen der Gegenwart* c. finom szellemű tanulmányában (= *Volk, Staat, Erziehung.* Gesammelte Reden und Aufsätze. Leipzig, 1932. Quelle u. Meyer 107–134. p.) Különösen pszichológiai szempontból igen figyelemreméltó ebben az a mélyen emberi és keresztény megállapítása, hogy a boldogulás és az áldozatosság ethosza kölcsönösen feltételezi egymást: *Denn kein Glück ist ohne Beschrankung, kein Opfer ohne Beziehung auf Lebensförderung und ohne eigentümliche Beseligung* (i. m. 113. p.). Vajon nem a *humánus erkölcsiség* végső foglalata ez, antik és modern értelmében egyaránt?

[7] Így kiváltképpen a kálvinizmus. – V. ö. Wilhelm Dilthey: *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation.* (Ges. Schr. II. Bd. 1929. 229. sk. pp.)

[8] V. ö. Dilthey: Das natürliche System der Geisteswissenschaften im 17. Jahrhundert (i. m. 90. sk. pp.).

[9] Pszichológiai elemzéssel az erkölcsi elmélkedés terén kétség kívül már korábban találkozunk, főleg az ösztönökre és szenvedélyekre vonatkozólag. Akik a szenvedélyek romboló hatásának valamiképp gátat vetni törekedtek, itt is elsősorban a sztoikus erkölcstanban kerestek eligazodást. Már Descartes értekezést ír a szenvedélyek természetéről, félreismerhetetlenül elárulva ebben a sztoikus hatást: az észnek kell uralkodnia a szenvedélyeken. Hobbes nemcsak az összes szenvedélyeket, hanem egyáltalán az emberi életnek valamennyi megnyilvánulását egyetlen alapszenvedélyre, az önzésre vezeti vissza, természeti törvényt pillantva meg ebben, s ugyanilyen kíméletlenül és illúziómentesen szemlélik az emberi életet általában a francia moralisták is. Spinoza viszont abból a belátásból indulva ki, hogy az ész magában véve a szenvedélyekkel szemben tehetetlen és szenvedély csak szenvedéllyel küzdhető le, magát az észt is szenvedélyesíteni törekszik (amor intellectualis). Mindebben azonban a pszichológiai szempont nem az erkölcsi megismerés módszeres elve, hanem inkább csak a gyakorlati életismeret és életalakítás eszköze. Hume kezdeményezése ettől lényegesen különbözik.

[10] Ld. Alfred Vierkandt: Machtverhältnis und Machtmoral. Berlin, 1916. Reuther u. Reichard (Philos. Vortr. d. Kantgesellschaft. 13.), továbbá Friedrich Meinecke: Die Idee der Staatsraison in der neueren Geschichte. Berlin, 1924. Oldenbourg, s ennek bírálatát Julius Bindertől: Staatsraison und Sittlichkeit. Berlin, 1929. Junker u. Dünnhaupt (Sonderhefte d. Deutschen Philos. Ges. 3.). – V. ö. ezekkel: Kornis Gyula: A kultúra mint államcél (A kultúra válsága. Budapest, 1934. Franklin, 118–143. p.), és H. Freyer: Etika és politika. (Nagy Frigyes „Antimachiavel"-je.) Ford.: Mátrai László, Athenaeum. 26. évf. 1940. 225–237. p.

II. A POLGÁRI ERKÖLCS.

1. TÁRSADALOM, NEMZÉDÉKEK, INTÉZMÉNYES FORMÁK.

A XIX. századot általában a polgári morál fénykorának szoktuk tekinteni. Kétségtelen, hogy a század folyamán mindinkább a francia forradalom óta anyagi jólétben, műveltségben, tekintélyben és hatalomban egyaránt meggyarapodott polgárság szabja meg az erkölcsi élet uralkodó formáit. S ez a polgárság már nagyobb számarányánál és a társadalom egészében elfoglalt helyzeténél fogva, de mint a kor divatos szabadelvű-demokratikus eszméinek hordozója és legtöbb helyütt a politikai hatalom birtokosa is, természetszerűleg egyre szélesebb rétegekre nyomja rá sajátos életformáját. Alsóbb és felsőbb osztályok e tekintetben egyaránt megérzik a hatását és akarva, nem akarva hozzá igazodnak.

Ámde a polgári életfelfogásnak és erkölcsnek ez a térfoglalása egyáltalán nem folyt le egyenletesen. Már a polgárságnak mint osztálynak előretörése sem történt mindenütt egyszerre és azonos ütemben. Ennek általában gazdasági feltételei voltak s kiváltképpen a kapitalizmus fejlődésével függött össze. A kapitalisztikus gazdálkodási rend pedig a hollandusoknál és az amerikaiaknál korábban alakult ki, mint az angoloknál, ezeknél viszont ismét korábban jelentkezett, mint a franciáknál vagy a németeknél, sőt egyes népek körében – így

tudvalevőleg nálunk is – aránylag későn, tulajdonképpen csak a XIX. század utolsó harmadában vert gyökeret. De épp e miatt a szoros összefüggése miatt, amelyet a gazdasági élettel mutatott, a sajátos polgári erkölcsiség is szinte természetesen nemzeti különbségeket öltött s ahol később alakult ki, ott a történeti fejlődésnek újabb tényezői is meghatározták szerkezetében. E mellett a XIX. századi polgárság soha és sehol sem alkotott egységes és homogén réteget, még kevésbé szervezett vagy zárt osztályt, mint a rendi társadalom korában, hanem határai minden irányban erősen szétfolynak. A plutokrácia éppúgy a keretébe tartozik, mint a legtöbbször vagyontalan, de állandó javadalmazású hivatalnoki rendből és a szabad szellemi foglalkozásúakból álló úgynevezett „művelt középosztály" vagy pedig a szerényebb vagyonú, sokszor éppen csak munka- és megélhetési lehetőségében biztosított kispolgárság. Tehát magán a polgárságon belül is számottevő rétegződés állapítható meg, ami azután nemcsak további átmenetekkel válik még változatosabbá, hanem ismét országok szerint is más-más arculatot mutat.[1]

Ennek következtében azonban a polgári erkölcsiség megnyilvánulásának formái is sokszor felettébb eltérők. A nagytőkés, ennélfogva a termelőeszközöknek is birtokában levő réteg (tehát a tulajdonképpeni „burzsoázia") általában a történeti arisztokráciához igazodik a maga életstílusában és sokszor házassággal is szorosabbra igyekezvén fűzni vele való kapcsolatát, elsajátítja életfelfogását, szokásait, értékeléseit, de ugyanakkor ismét át is alakítja a maga sajátos profitmorálja szerint. A polgári középréteg pedig, amely átlag azonos színvonalú műveltsége révén leginkább alkothatott volna – legalább is Európában – homogén réteget, részben elpolgáriasodott nemességből, részben pedig a polgárságnak abból a köréből alakulván, amely főleg a közigazgatásban elfoglalt hivatali helyzeténél fogva állandó érintkezésben állt a nemességgel, tőle befogadtatott, sőt esetleg nemesítést

kapott közszolgálataiért, maga is az úri morálnak, a „*politesse mondaine*”-nek kívánalmaihoz alkalmazkodik. Ámde többnyire vagyontalan lévén, ez a körülmény nemcsak társadalmi helyzetének, hanem életszokásainak és erkölcsének is sajátosan határozatlan, ingatag, sőt erjedő jelleget adott: a nagytőkés burzsoáziával szemben ellenszenvvel viseltetik, származása miatt az arisztokrata körben valójában gyökértelen, a kispolgárságot pedig műveltsége alapján mint szűköset lenézi. Ebből a bizonytalan és feszültséggel teli léthelyzetből alakul ki a XIX. század sajátos intellektuális embertípusa, jellemzően intellektuális erkölcsiségével, amellyel majd az egyházhoz kapcsolódik, majd az állammorál letéteményesének érzi magát, majd politikai, társadalmi vagy világnézeti mozgalmak szószólójául szegődik, majd pedig egészen radikális utakra tér. S mindezek mellett ott van még ebben az intellektuális polgári rétegben a be nem érkezetteknek nem jelentéktelen csoportja, azoké, akik sem hivatali, sem szabad pályán nem tudnak vagy nem is akarnak érvényesülni, mert szánalmasan kicsinyesnek, főleg pedig hazugnak érzik a polgári életkörülményeket. Ez az úgynevezett bohème pedig, kezdetben inkább csak a „kifütyült” írók, művészek és könnyűvérű diákok társasága, idővel nemcsak külön társadalmi kategóriává nőtt, hanem sajátos morált is jelentett: kötetlen, sokszor egy kissé cinikus életszemléletet, amelynek követői éppenséggel a korlátoltságnak és nevetségességnek megbélyegzésére alkalmazták a polgári jelzőt, bár ugyanakkor mégis fenntartották kapcsolatukat ezzel a megvetett polgári világgal.[2] Így valóban a szó szoros értelmében „félvilági” morál ez, mivel a polgársággal szemben megnyilvánuló ingerültsége ellenére is csak a polgári lét alapján és ennek keretében lehetséges; szocialista társadalomban a *bohème* el sem volna képzelhető. S ismeretes, hogy ez a fajta morál a maga játékos ízével és szabadosságával nemcsak állandó vonzóerőt gyakorolt a rendezett polgári viszonyok közt élők széles rétegeire,

hanem nagymértékben hatott az erkölcsi élet alakítására is. Legelőbb a nagytőkés polgárság kacérkodik vele, részben átvéve a bohém életszemléletet és szokásformákat, később közvetve (leginkább az irodalom révén) ki-kiütközik azoknak magatartásában is, akik hagyományaiknál vagy hivatásuknál fogva eredetileg egészen távol álltak tőle. Jelentőségre azonban főleg azzal tett szert, hogy a század második felében az írók erkölcsi-társadalmi kritikájukat kiváltképpen ennek a morálnak alapján gyakorolják.

S végül a polgári osztálynak számban legjelentősebb rétege, a kispolgárság nemcsak társadalmilag, hanem erkölcsileg is bomladozó alakzatot mutat. A század kezdetén kétségkívül ez a réteg őrzi meg legjobban a kora-kapitalisztikus korszak polgári erényeit, a szorgalmat, takarékosságot, mértékletességet, józan előrelátást, pontosságot és megbízhatóságot, tehát tulajdonképpen a régi céhi erényeket. Ámde a század előrehaladtával itt is mélyreható átalakulás és széttagozódás megy végbe. A kispolgárságnak azok az elemei, amelyek gazdasági siker vagy művelődés alapján emelkedőben vannak, természetszerűleg igyekeznek hozzáhasonulni új társadalmi környezetükhöz, a nagytőkés polgárságnak vagy a hivatali, esetleg más szabad szellemi foglalkozási ágnak erkölcséhez. Viszont azok, akik továbbra is kispolgári életkörülményeik közt ragadnak, mások emelkedésének látványától ösztökélve sokszor már a magasabb társadalmi rétegek vagy csoportok szokásainak, külső viselkedésformáinak puszta átvételét is társadalmi emelkedésük bizonyítékának vélik, vagy legalább is ezzel az átvétellel az emelkedés látszatát igyekeznek kelteni. Ennek pedig nyilván elmaradhatatlan következménye az, hogy mindinkább elhagyják saját csoportkötelékük egyszerűbb és igénytelenebb erkölcsét, mint régi, elnyűtt köntösből kivetkőznek belőle. A kispolgári erkölcsiség kötöttségének ez a meglazulása azonban nemcsak a felfelé törekvés kísérőjeként jelentkezik, hanem ugyanakkor lemenő irányban is megállapít-

ható. Ismeretes, hogy a század folyamán egyre nagyobb arányokat öltő indusztrializálódás következtében éppen a kispolgárságnak széles tömegei elvesztették korábbi gazdasági alapjukat és a proletariátus életszínvonalára süllyedtek, vagy maguk is elproletarizálódtak. Ezzel pedig erkölcsi felfogásuk és magatartásuk módja is gyökerestől megváltozott. A régi polgári kötelék erkölcsi ellenőrzése alól felszabadulva vagy a tömeglét névtelenségében olvadtak fel, vagy pedig új csoportkötelékbe, az öntudatos proletariátusba tagozódtak bele s ezzel már merőben más, a polgárival szemben éppenséggel ellenséges morál hatása alá kerültek.

S végül mindezeken a társadalmi és gazdasági feltételeken kívül nem mellőzhető az a tény sem, hogy a század három nemzedék egymásutánját jelenti, s ezek közül mindegyik tulajdonképpen már más-más szellem kifejezője. A szentszövetség korának embertípusa kétségkívül más polgártípus is, mint a forradalmak koráé, vagy mint a századvég kiábrándult polgára. De még ha nagyjából azonos jellegűnek tekinthetnők is a század szellemét, akkor is maga a társadalmi mozgás folyamata helyzeti eltolódásokat idézett elő a nemzedékváltásban. A korábbi századok ezirányú stabilitása mindenesetre ritka. Az első nemzedék talán még szűkös kispolgári viszonyok közt él, a másik hivatali vagy szabad szellemi pályán működik, a harmadik pedig esetleg már a nagytőkés réteg körébe tartozik. Sőt a hirtelen, ugrásszerű emelkedés is elég gyakori, főleg ott, ahol a bürokráciának csekély szerepe van a társadalom életében, vagy ahol a műveltséghez kötött jogosítás nem jelent egyszersmind társadalmi minősítést is, mint például Angliában vagy Amerikában. Előfordul persze az ellenkező irányú folyamat is: az első nemzedék mint nagytőkés kezdi, a harmadik nemzedékben pedig elszegényedve, mint szellemi vagy éppen ipari proletár végzi. A valóság e tekintetben mindenesetre sokkal változatosabb, semhogy egy-két ilyen átmenetnek megjelölé-

sével ki lehetne meríteni. Az erkölcsiség megnyilvánulásának formáit azonban természetszerűleg ez a nemzedékhullámzás is állandóan módosítja, ez a módosulás pedig főként akkor szembetűnő, ha egyszersmind társadalmi átrétegeződéssel jár együtt. Mert hiszen minden felfelé vagy lefelé tolódott nemzedék nemcsak a saját nemzedékének szellemét képviseli s nemcsak alkalmazkodik annak a rétegnek hagyományos erkölcsiségéhez, ahová beletagozódik, hanem mindig magával hoz valamit – neveltetése vagy családi kapcsolatai révén – a korábbinak életszemléletéből és szokásaiból is.

A polgári erkölcs ily módon valóban nem oly egyszerű és egyértelműleg megfogható, úgyszólván szilárd testű képlet, mint ahogy első tekintetre látszik, s ahogy közönségesen véljük, hanem inkább bonyolult, a mellett folytonosan változó és szétfolyó jellegű. Ezért akik a XIX. század polgári erkölcséről beszélnek, rendszerint nem is erre a nehezen meghatározható, egy kissé légnemű erkölcsiségre gondolnak, hanem inkább azokra az intézményes formákra, amelyekben ez a morál mintegy lecsapódott. A házasságnak és a családnak, a nevelésnek és a higiénének, a tulajdonnak és a munkának intézményes szabályozásában tulajdonképpen mindenkor erkölcsi elvek és követelmények fejeződnek ki. Ha ez a szabályozás lényegében magánjogi jellegű is, éppen a szervezett hatalom alapján, amely érvényesítését biztosítja, mindig a valóságosan vagy akár csak névlegesen is uralkodó társadalmi rétegnek erkölcsi felfogása olvasható le róla. Mivel pedig a XIX. század folyamán kiváltképpen a francia forradalomban kivívott polgári szabadságelvek érvényesültek ebben a magánjogi kódexben, érthető, ha ennek következtében úgy szoktunk erre tekinteni, mint a polgári erkölcs kifejezésére. Holott kétségtelen, hogy az erkölcsi életnek ebben az intézményes szabályozásában nem csupán a sajátos polgári morál tükröződik vissza, hanem ennél részben többet, részben kevesebbet tartalmaz. Többet, mert a vallásos kultusz-

ban és a filozófiai spekulációban gyökerező követelményeken kívül (aminő például a humanitás elvének érvényesítése) még más társadalmi rétegek erkölcsét is felöleli, ami kitűnik már a polgárnak ettől kezdve meghonosodó jogi meghatározásából is: a polgár egyértelmű az állampolgárral. Ha ebben a megfogalmazásban bizonnyal az a törekvés nyilvánul is meg, hogy a polgári felfogás tétessék az erkölcsiségnek egyetemes mértékévé, mégis magának az erkölcsi valóságnak intézményszerű megszervezése csakis a más rétegek és életkörök morális követelményeinek egyidejű figyelembevételével volt lehetséges. Sőt éppen ez az egyetemes célzat tette szükségessé, hogy az intézményes formák a nemesi morálnak éppúgy megfeleljenek, mint a proletármorálnak vagy a parasztmorálnak. Ugyanakkor azonban ez az intézményes megszervezés kevesebbet is tartalmaz a sajátos polgári morálnál, mivel – mint minden intézményszerű megszervezés – sokkal nehézkesebb és durvább, semhogy kiterjeszkednék a polgári erkölcsiségnek éppen a társadalmi és gazdasági feltételekből adódó bonyolult elágazódásaira és finom árnyalataira is. Ebből azonban nyilvánvalóan az következik, hogy a sajátos polgári morált, ahogy a XIX. században érvényesült, a jogi-intézményes oldaláról sem lehet egyértelműleg és kimerítőleg megfogni.

A helyzet tehát csakugyan zavarba ejtőnek látszik. Ha társadalmi-gazdasági oldaláról próbáljuk a polgári erkölcsöt a maga sajátos mivoltában megközelíteni, szétfolyik kezünk között; viszont ha intézményes formáiban keressük fel, ezek túlságosan tágnak vagy szűknek bizonyulnak. Mégis ennek a morálnak is megvan a maga sajátos bélyege. Erre mindnyájan ráismerünk azokban az emlékekben, amelyekben a század folyamán kifejeződött, és ráismerünk részben ma is élő hagyományaiban, esetleg éppen e hagyományok halódásában. Ezt az egységes bélyegét azonban nem gazdasági-társadalmi, de nem is

jogi-intézményes, hanem csupán eszmei irányból tudjuk megfogni.

2. INDIVIDUALIZMUS.

Eszmei tekintetben a XIX. század polgári erkölcsét főleg három vonás tünteti ki. Ezek között az első s kétségkívül leginkább szembeszökő az individualizmusa. Az erkölcsi individualizmus bizonnyal nem csupán a XIX. századnak és itt is éppen a polgári életformának sajátja. Voltak más korok és más morálok is, amelyekre kiváltképpen az individualisztikus célzat jellemző, sőt bátran azt mondhatnók, hogy az egyéni önrendelkezés vágya minden téren, ennélfogva az erkölcsi életben is általános emberi vonás. Minden égtájon és minden időben találkozhatunk vele, ha a fejlettségnek különböző fokán jelentkezett is, s ha az ellene ható erők különféle módon és mértékben érvényesülvén, más-másként árnyalták is. Véletlenül sem lépett fel e század folyamán, sőt az újkor megelőző századai a reneszánsztól kezdve úgyszólván fokozatosan előkészítették. A XIX. század individualizmusára azonban különösen jellemző, hogy a szó szoros értelmében erkölcsi jellegű, az egyéni lelkiismeret döntéseiből fakad s innen hatja át az élet és a kultúra egyéb megnyilvánulásait, a vallást, művészetet, politikát, joggyakorlatot és gazdasági tevékenységet; s hogy ugyanakkor egészen ösztövérré zsugorodnak azok az erők, amelyek ezzel az individualizmussal szemben működnek, tehát az egyéni döntés nemcsak a lelkiismeretileg érzékenyebbeknek, úgyszólván az erkölcsiség kiváltságosainak sajátja, hanem általános életformának tekinthető.

Gyakorlatilag ez kétségkívül azt jelentette, hogy most az Én a teljes hatalmú erkölcsi fórum, önnönmaga erkölcsi törvényhozója, tehát felszabadul a külső és idegen tekintélyek uralma alól s pusztán a saját

lelkiismeretével szemben érzi felelősségét, akár a hagyományos erkölcs szabályait követi, akár pedig eltér tőlük. Az erkölcsi autonómiának ez az érvényesítése azonban éppen a gyakorlatban nagyon kétélű fegyvernek bizonyult. Mert ha egyfelől megnövekedett vitalitásról tanúskodik is, bizalomról az emberi önerőben, az erkölcsi magatartás megválasztásának és az egyéni önmegkötésnek képességében, másfelől nagyfokú bizalmatlanság is megnyilvánul benne az embertárs iránt, megtagadva vele a felelősségnek minden közösségét. Erkölcsi autonómiáról szólva, rendszerint csak az előbbire szoktunk emlékezni, a bátorságot méltatva, ami kell ahhoz, hogy az erkölcsi világban a saját lábunkon, függetlenül minden idegen befolyástól helytálljunk, és szívesen megfeledkezünk ennek visszás oldaláról, a szolidaritás hiányáról. Holott talán semmi sincs az erkölcsi individualizmus hatásai közül, ami jobban jellemezhetné a XIX. század polgári erkölcsét, mint éppen a szolidaritásnak ez a hiánya, amelyről találóan mondták,[3] hogy a kalmárszellem mintájára keletkezett: mindenki bizalmatlanul és gyanakvással tekint versenytársára, mert attól fél, hogy az becsapja. A szolidaritás ekkor már csak legfeljebb mint érdekközösség ismeretes. Hagyomány, tekintély, kegyelem s mindaz, ami egymással bensőleg, úgyszólván létük gyökereiben összefűzheti az embereket, mindinkább erőtlen árnyékká válik; értékes csak az, amit az egyén a maga lelkiismeretében annak felismert, de maguk az egyes egyének merőben idegenekként, elszigetelve, „büszke magányosságban" állnak egymás mellett.

S mindjárt ezzel függ össze az egyéni önrendelkezés elvének egy másik, szintén ellentétekben kiütköző hatása. Magában véve ugyanis ez az elv a tiszta racionális állásfoglalás leszűrődését jelenti, azon a feltevésen alapulván, hogy az emberben megvan a kellő belátás és kritika, hogy erkölcsileg helyes cselekvésre határozza el magát a nélkül, hogy e végből mások irányítására rászorulna. Ámde ami így

az egyik oldalon észbelátásban nyugvó bizonyosságként érvényesül, az ugyanakkor a másik oldalon mint nyugtalanító lelkiismereti bizonytalanság jelentkezik. A kollektív erkölcsnek, akár érzületi, akár tekintélyi formában lép fel, épp abban rejlik a nagy előnye az individuális erkölccsel szemben, hogy felment a minden egyes esetben megejtendő lelkiismereti döntéstől: aki szerinte cselekszik, annak akaratát nem bénítják kétségek, tulajdonképpen csak igen vagy nem között kell választania, nyugodtan és biztosan cselekedhetik, mert tudja, hogy csak e morállal szemben felelős, de nem egyszersmind e morálért is. Aki ellenben egyénileg dönt, annak felelőssége nemcsak cselekvésére terjed ki, hanem ennek indító okaira is, és minél egyénibbek, finomabbak és szövevényesebbek ezek az indító okok, annál súlyosabbnak fogja érezni felelősségét. Ha az életben mindenkor pusztán a kollektív és az egyéni erkölcsnek ez a két szélső formája érvényesülne, akkor talán azt lehetne mondani, hogy a széles tömegek általában kollektív, az érzékenyebb lelkiismeretűek, főleg pedig az erkölcsi újítók inkább az egyéni morált követik. A francia forradalom idejéig ez századokon át nagyjából így is volt, s akik addig inkább egyéni lelkiismeretük szavára hallgattak, éppoly biztosan és töretlenül haladtak az általuk helyesnek felismert úton, mint akiknek választását eleve meghatározták a kollektív morál parancsai. A XIX. század polgári erkölcsiségét azonban épp az jellemzi, hogy az erkölcsi autonómia elvének fokozódó térfoglalásával a legtöbb ember a kollektív és az egyéni erkölcs között valamiféle közbülső fokon állapodott meg; a hagyományos, legtöbbször a tekintélyi erkölcs követelményei szerint alakította magatartását, de ezeket a követelményeket ugyanakkor egyéni észbeli megfontolásból is megokolni törekedett. Ebből a kétlakiságból pedig szükségképpen állandó lelkiismereti bizonytalanság származott: a hagyományos erkölcsiséget a legtöbben már kölcsönzöttnek érezték, az autonóm erkölcs viszont

merő sötétbeugrást jelentett számukra, s ennek következtében az alkalmazkodás és a kilengés, a közömbösség és az anarchia legkülönbözőbb változatainak olyan tömeges előfordulásával találkozunk ettől kezdve, aminőre semmilyen megelőző korban nem volt példa.

S végül az erkölcsi életnek még egy harmadik ellentétes megnyilvánulását is felidézte az erkölcsi autonómia érvényesülése. Az egyéni lelkiismeret ugyanis csak akkor gyakorolhatja kellőképpen legfőbb ellenőrző szerepét, ha a magaszabta erkölcsi törvényt a világi valóságra hangolja. Ez más szóval azt jelenti, hogy az erkölcsi érzületnek, amelyből a cselekvés fakad, nem személyesnek, hanem tárgyias jellegűnek kell lennie, vagyis egyetemes értékre kell irányulnia s ennek kell valamiképpen tükröződnie benne. Valamely cselekvés akkor tekinthető indító okaiban is helyesnek, ha ilyen egyénfeletti, tárgyias jellegű, egyetemes értékek határozzák meg, s ezért mihelyt az egyéni lelkiismeret ezek irányában dönt, azt mondhatjuk: felismerte kötelességet, azaz az egyetemes parancsot az adott helyzetre alkalmazza. Az autonómia elvének térhódítása tehát szükségképpen a tárgyi értékelés szempontjának érvényesülését idézte elő, ez pedig a kötelességtudás megnövekedésével járt. A XIX. század erkölcsiségére valóban nagyon jellemző, hogy nem a hajlam vagy a szeretet, nem az ízlés vagy a jámborság, sem a félelem vagy a boldogság vágya, hanem mind szélesebb körben a puszta kötelességteljesítés akarata és felelősségtudata ihleti az erkölcsi cselekvést. Az egyéni színe és célzata ellenére is személytelen, szeretetlen, költőieden és legtöbbször vallásilag is egészen közömbös morálnak mindenesetre legszebb kivirágzása ez a kötelesség-felmagasztosítás, az aszkézisnek úgyszólván modern és elvilágiasított formája. Ámde ennek is megvan a maga visszája. S itt nemcsak a kábulatig, szinte a teljes elszemélytelenedésig űzött kötelességteljesítés példáira kell gondolnunk. Bármennyire meglepőnek tűnik is fel talán első tekintetre, de a tárgyiasság túlzása, éppen

azzal, hogy kiküszöböli az erkölcsiségnek egészen személyes érzületi elemeit, velük szemben úgyszólván módszeresen vakká és siketté tesz, elkerülhetetlenül a korlátlan önkény erőinek felszabadulását idézi elő, vagy legalább is hajlamosít erre. Ez az átlendülés a személytelen kötelesség eszméjétől a személyes önzés ténye felé voltaképpen mindenkor csak egy hajszálon fordul meg. Mert aki autonóm módon, nem pedig külső tekintélyi parancsra vagy akár személyes hajlamból gyakorolja kötelességét, ezt abban a meggyőződésben teszi, hogy ezzel önmagának, emberi méltóságának tartozik. Innen pedig valóban csak egy lépés, amikor valaki már csak azt ismeri el kötelességnek, ami önbizalmának, emberi méltóságtudatának fokozására szolgál, tehát a tárgyi értékelő szempontot nem önmagával szemben érvényesíti, hanem inkább önmaga javára, önmaga hasznára fordítja. Más szóval úgy fejezhetjük ezt ki, hogy kötelességét teljesítve az ember a tárgyi világrendet szolgálja ugyan, de ezt a tárgyi világrendet önmaga autonóm módon meghatározva, egyszersmind alá is rendeli magának. Ezért itt a kötelesség is csak puszta anyag, eszköz, amellyel az Én a maga felsőbbségét kifejtheti. Nem csodálható, ha ily módon az autonómia elve végezetül is abban a felfogásban hangzik ki, hogy, mindent szabad", nincs egyáltalán különbség erkölcsös és erkölcstelen között. Ez a fordulat pedig a szigorú kötelességteljesítés moráljától a nyers önérdek moráljáig egyáltalán nem következett be csupán az erkölcsi elmélkedés körében, ahogy közönségesen vélni szoktuk, gondolván itt elsősorban az autonómia elvének arra az alakváltozására, amelyet ez az etikának Kanttól Nietzschéig terjedő fejlődése során mutatott, hanem a század úgyszólván állandóan és egyre szélesebb arányokban át is élte ezt a fordulatot, ez magának az erkölcsi valóságnak arculatát formálta. A kapitalizmus morálja kiváltképpen tanúskodik róla. A tárgyiasság szempontja itt valóban kiszorított mindennemű személyes indítékot, a javak termelésének

öncélúsága egyre fokozódó mértékben elfojtotta a sajátosan emberi törekvéseket, a rideg, örömtelen, lélegzetnélküli, aszkétikus kötelességteljesítés vált szinte általános életformává. Viszont ugyanez a tárgyiasság éppen a személyes szempontok teljes félretolásával tág kaput nyitott egyszersmind a kíméletlen versenynek, a mások leigázása árán is diadalmaskodó önérvényesítésnek és ezzel úgyszólván az összes hagyományos értékek átértékelésének is.

3. LIBERALIZMUS.

A XIX. század polgári moráljának második jellemző vonását a liberalizmusban találjuk kifejezve. Ha az individualizmus lényege szerint erkölcsi jellegű volt és az erkölcsi élet köréből származott át az életnek és a kultúrának egyéb területeire, akkor viszont a liberalizmus elsősorban a politikai és a gazdasági kultúra körében érvényesült és csak hatásaiban ágazott ki az erkölcsiségre is. Tehát az individualizmusnak az élet adott tényeiben gyökerező, teljességgel gyakorlati és csak utóbb elvi formát is öltő irányával szemben a liberalizmus inkább eszmei természetű s az elméletből kiindulva, elvi formulákkal és jelszavakkal hódította meg a gyakorlati élet különböző tartományait. Ezt az ellentétes irányú fejlődést azért is külön hangsúlyozni kell, mert ma általában elterjedt felfogás szerint a liberalizmus a legszorosabb összefüggésben áll az individualizmussal, sőt éppenséggel ennek következményeként szokták megjelölni. Ez az összefüggés kétségtelen, ámde nem eredeti és nem is egyetemes. Mert ha a liberalizmus általában a szabadság tiszteletét, a szabadság eszméjének kultuszát jelenti is, viszont ennek a szabadságeszménck a modern kultúrában kétféle megfogalmazásával találkozunk. Az egyik a nyugati, angolszász-latin formája, amely a természetjog elméletében gyökerezik és

az emberi (azaz: polgári) szabadságjogok biztosításában fejeződik ki, elsősorban az abszolutisztikus kormányzati rendszerrel és a feudalizmusnak maradványaival szemben. A liberalizmus eme formájának alapjában semmi köze sincs az individualizmushoz, mert a szabadság itt inkább az *egyenlőség*nek testvérfogalma, tehát éppenséggel kizárja az egyéni különbségeket és megvalósulásának feltételei csakis a társas közösségben vannak adva. Jellemzően kitűnik ez magának az államnak társadalmi szerződésként való felfogásából, ami nyilván éppen ennek a szabadságeszmének alkotmányjogi kifejezését jelenti. Ezzel szemben a modern szabadságeszmének másik típusa a németség körében alakult ki, inkább metafizikai-morális eredetű és az egyéni autonómia elvén alapszik.[4] A szabadság itt nem az egyetemes emberi jogok biztosításában érvényesül, nem elvont séma, hanem éppen az egyéni életforma teljességét fejezi ki. S miként a szabadság amott az egyenlőségnek, úgy emitt a műveltségnek, a *cultura animi*nek ikertestvére. Maga az objektív kultúrában való részvétel is, tehát a teremtő munka tudományban, művészetben, jogban és államban csupán fáradozást jelent az egyéni életforma kialakításáért, tehát csak a szabadság légkörében lehetséges. A műveltség pedig nem egyenlősít, sőt éppen a létbéli és erkölcsi különbségeket, az egyéni egyedülvalóságot hangsúlyozza. Ebben az értelemben a nemzet is, mint ennek a metafizikai-morális szabadság-eszmének úgyszólván szubsztanciális hordozója, tulajdonképpen nagy népi egyéniségnek tekinthető.

A liberalizmus mint szellemi mozgalom a szabadság eszméjének Nyugat-európai felfogásából fejlődött ki, tehát az emberi egyenlőségnek absztrakt elvében gyökerezett. Ebből magyarázható, hogy inkább negatív követelményekben öltött testet, jelentvén az emberi személy illethetetlenségét más személyes és személyfeletti tényе-

zők részéről, a véleménynek és a cselekvésnek tekintélyi hatalmaktól való függetlenségét és befolyásolhatatlanságát, tehát lényegében mentességet mindennemű kényszertől, beavatkozástól és gyámkodástól, vagy Nietzsche jellemző szavával: a szabadságot valamitől, nem pedig a szabadságot valamire. Ez a negatív vonás ütközik ki a szabadságelveknek a francia forradalom idején kinyilvánított alkotmányjogi megfogalmazásából is (*Déclarations des droits de l'homme et du citoyen*): az ember természetes jogai gyakorlásának nincs más határa, mint amely a társadalom többi tagjának is biztosítja ugyanezen jogok gyakorlását. A *laisser faire, laisser passer* szólam ennek a felfogásnak csupán csak gyakorlati kifejezése. Ha ennek a liberális programnak kidolgozásában kétségkívül már korábbi angol és amerikai tanok és kezdemények szolgáltak is mintákul, s ha ebben a doktriner formájában teljesen soha és sehol sem valósult is meg, mégis a liberalizmusnak egész további európai hódítóútjában az emberi szabadságjogoknak ez a francia alapokmánya vált irányadóvá. Főleg politikai és gazdasági tekintetben. De mivel itt a puszta negatív szabadságjogok természetszerűleg elégteleneknek bizonyultak, pozitív irányban is ki kellett tágulniok: ebből érthető, hogy a liberalizmus politikai téren a demokráciával, gazdasági téren pedig a kapitalizmussal lépett szövetségre. A XIX. század politikai és gazdasági életének alakulását úgyszólván mindenütt ez a szoros kapcsolat jellemzi.

Ámde a politikai és a gazdasági valóságon kívül a liberalizmus tudvalevőleg a szorosabb értelemben vett szellemi élet fejlődését is irányította. S kiváltképpen itt mutatkozott a német szabadságeszme hatása. A jogegyenlőség elvén alapuló nyugati liberalizmus ugyanis szellemi téren is inkább csak negatív követelménnyel, a világnézeti türelmesség elvével lépett fel. A német szabadságeszmében érvényesülő egyéni önrendelkezés gondolata ezzel szemben a liberális

programnak szükségképpen pozitív, erkölcsi irányú kiegészülését idézte elő.[5] E szerint a kultúrának bármely ágában kifejtett tevékenységet mindenkor egyéni lelkiismereti döntések igazolnak. A „szabadjára hagyás"-nak merőben negatív célzatú elve ezzel nyilvánvalóan éppúgy módosult, mint a demokrácia és a kapitalizmus felé tett fordulata következtében. Az összeszövődések e tekintetben persze igen bonyolultak. A XIX. század második felében a liberalizmus különböző formáit már alig lehet egymástól elkülöníteni. Az egyenlőség és a műveltség ekkor az európai kultúrának általános jelszava; az egyenlőségre támaszkodó demokrácia és kapitalizmus éppúgy áthatja a szellemi életet is, mint ahogy viszont a személyes műveltségben kifejeződő erkölcsi autonómia-elv szolgáltatja amannak a kiválasztás eszközét. S nem utolsó sorban ennek az összeszövődésnek tulajdonítható, hogy a liberalizmus idővel mindinkább szociális feladatokra is ráhangolódott, de ezzel egyszersmind el is térült eredeti irányából.

A mai nemzedék általában hajlik arra, hogy minden formájában lebecsülje a liberalizmust és az emberi szellemnek végzetes kisiklását lássa benne, nem eszmélve rá azokra a történeti feltételekre, amelyek megokolták fellépését és azokra a tagadhatatlan eredményekre, amelyeket kifejlődése folyamán előidézett. A liberalizmus ma világszerte a vádlottak padjára került azért, amit programjában nem valósított meg, e közben pedig hálátlanul el szoktuk felejteni mindazt, amit valóban magával hozott. Mert mit akart a liberalizmus, amikor biztosítani törekedett az emberi szabadságjogokat? Rövid szóval azt mondhatnók: meg akarta szerezni mindenekelőtt a kultúra szabad fejlődésének lehetőségét azzal, hogy mindenkinek egyformán, kiváltságok nélkül utat nyitott feléje, és meg akarta teremteni továbbá a kultúra fejlődésének anyagi feltételeit is, vagyis azt, amit már Spinoza, a mozgalomnak egyik elszánt előharcosa, így fejezett ki: *secure et commode vivere*. S csak a teljes elfogultság tagadhatja – bármennyire

jóhiszemű –, hogy ezt a kettős irányú feladatot nagy mértékben sikerült is megvalósítania. A XIX. század szellemi életének szinte páratlan lendülete és a kultúrának minden ágában elért jelentős alkotásai éppúgy a liberalizmus térfoglalásának javára írhatók, mint viszonylag általános gazdagsága és anyagi jóléte. Jogosan szoktak a liberalizmus hívei arra hivatkozni, hogy ez a rendszer alig másfélszázad leforgása alatt megváltoztatta a világ arculatát. Az emberiség számban megháromszorozódott és benépesítette az egész földkerekséget, s bár ekkor sem hiányoztak, akik aggasztó jelenséget láttak ebben az elszaporodásban, kétségtelen, hogy maga a puszta biológiai tény elősegítette az értékesek kiválását is. Ugyanakkor azonban az átlagos életszínvonal is tetemesen emelkedett, sőt az emberiség nagy tömegei ekkor jutottak egyáltalán emberhez méltóbb helyzetbe. Az egyéneket, társadalmi rétegeket és államokat elválasztó határfalak, ha nem omlottak is le végképp, de legalább áthághatóbbá váltak, ezáltal a javak termelése és kölcsönös kicserélése korábban elképzelhetetlen méreteket öltött és módfelett szövevényes apparátust hozott létre, ez azután szükségképpen az összes erők latbavetésére és versengésére ösztönzött és általánosan fokozta az emberi önérzetet. Ha pedig a liberalizmust éppenséggel legtisztább formájában mint a szellemi szabadság tiszteletét tekintjük, mégpedig nemcsak mint az egyéni lelkiismereti meggyőződés kíméletét, hanem mint az igazság keresésének akaratát és kinyilvánításának feltétlen kötelességét, akkor azt mondhatjuk, hogy az így értelmezett liberalizmusban nemcsak bizonyos kornak, nemcsak éppen a XIX. századnak, hanem minden időknek örök eszményét kell látnunk. A XIX. századnak mindenesetre elévülhetetlen dicsősége marad, hogy legkiválóbb elméi tudatosan rámutattak erre és biztosítani törekedtek a hozzávezető utakat. Bárminő álláspontot foglalunk el egyébként a liberalizmussal szem-

ben, ezt a tényt el kell ismernünk. A mai antiliberális kritika amikor a liberalizmus sebezhető pontjait támadja, általában nem szokta figyelembe venni, hogy ugyanazokkal az eszközökkel támad, amelyeket épp a liberalizmus teremtett és tett használhatókká.

Mert sebezhető pontokat kétségkívül bőviben találhatunk a liberalizmusban. Arról ne is szóljunk, hogy bármilyen formájában lépett is fel, pusztán az embernek e világi magatartására szorítkozott feladatának kijelölésében. Ezt a merőben immanens, sőt pragmatisztikus célzatát a liberalizmus nem is leplezte soha, inkább azzal okolta meg, hogy a külső életfeltételek és az anyagi jólét biztosítása éppen arra szolgál, hogy a nemesebb értékek szabadon kibontakozhassanak az emberben. Ha a liberalizmus beéri ennek pusztán elvi megállapításával, akkor az életértékeknek ez a túlbecsülése szintén legfeljebb csak elvileg, világnézeti szempontból volna kifogásolható. Ámde a liberalizmus a szabad versenyre alapította az anyagi jólét előmozdítását és ezzel természetesen el kellett fogadnia a verseny eszközeit is. S tudvalevőleg itt mutatkoztak végzetes következményei, mert ezzel valóban végső és egyetlen mértékké tette a mindenáron való boldogulást és sikert. Ebből magyarázható, hogy a század folyamán mindinkább a gazdasági szempont nyomult előtérbe, a politikai, még inkább azonban a szellemi és az erkölcsi élet pedig hovatovább egészen a gazdasági liberalizmus rendszerének puszta függvényévé vált. S a gazdasági liberalizmus valóban nem válogatott az eszközökben. Ezirányú törekvéseit még csak megerősítette a darwinizmusnak a század közepe óta éppen a műveltebb és vagyonosabb polgárság körében hódító tana a létért való küzdelemről és a természetes kiválogatódásról, úgyhogy a sokszor idézett triviális hasonlat csakugyan találóan jellemzi a liberalizmus tényleges fejlődését: ha igaz az, hogy a szabadság oly természetes joga az embernek, mint a halnak az, hogy ússzék, akkor az is igaz, hogy a nagy halnak

természetes joga az, hogy felfalja a kisebb halakat. Mert a szabadság jogával végül is csak az élhet, aki már eleve rendelkezik a szabad versenyben való részvétel külső és belső feltételeivel; a pária-létűnek ellenben a szabadság semmit sem használ. A szabadság pragmatizmusa ily módon a gyöngék kizsákmányolását és eltiprását szentesítette, de ugyanakkor felébresztette az alulmaradottak féltékenységét és irigységét is. Ezzel pedig a liberalizmus végül is annak ellenkezőjét érte el, amit eredetileg akart: nem az élet és a kultúra szabad fejlődésének biztosítója lett, hanem a gazdasági, politikai és szellemi imperializmusnak álcája és függőbbé tette az embert, mint amilyen annak előtte volt.

Ennek a liberalizmusnak az erkölcsi élet terén főleg két irányban volt nagy hatása. Először azzal, hogy új erkölcsi feladatokat rótt az emberre általában, tehát nemcsak a liberalizmus eszméinek tulajdonképpeni hordozójára, a polgárságra, hanem vele együtt a többi társadalmi rétegre is. Ezek az új erkölcsi feladatok kiváltképpen a gazdasági élet alakulásából merültek fel. A magatartás mikéntjét a gazdasági verseny morálja – sokszor inkább immorálja – szabja meg. Ebben a versenyben most mindenkinek részt kell vennie, felülről vagy alulról, közvetlenül vagy közvetve, mint mozgatónak vagy mint mozgatottnak: a félreállás vagy a belőle való kikapcsolódás egyénekre és közösségekre nézve egyaránt egyértelmű volna magáról az életről való lemondással. A verseny pedig állandóan, napról-napra, szinte esetről-esetre új helyzeteket teremtett, amelyekre erkölcsileg is fel kellett készülni, mert akiket a helyzet készületlenül talált, szükségképpen alulmaradtak, semmilyen erkölcsi fórum sem gondoskodott többé róluk, a jogi szabályozás mindenkor csak a cselekvés külső kereteit, mintegy határait állapította meg. Hogy a XIX. század folyamán nagy embertömegek nem voltak felkészülve erre az új helyzetre, hogy ebbe úgyszólván, bele kellett tanulniok s hogy épp ennek következtében a

„legalitás" és a „moralitás" között gyakoribb és nagyobb volt az összeütközés, mint bármikor azelőtt, arról nemcsak a század társadalmi válságainak és mozgalmainak története[6] tanúskodik bőven, hanem főleg regény- és drámairodalma is, Balzactól vagy Hebbeltől Ibsenig és Strindbergig. Az így kialakuló kép – még ha mellőzzük is a művészi vagy világnézeti feltevésekből eredő torzításokat – valóban nem felemelő. A pénz és a hatalom mohó versenyébe elmerült liberális társadalom merőben a külszín után méri az emberi értéket; az érzület igazi nemessége megfullad a balítéletek, szemfényvesztés, képmutatás, főleg pedig a mulasztások súlya alatt. Akik alkalmazkodni tudnak, legtöbbször erkölcstelen akarnokok a Julién Sorel-ek vagy a Rastignac-ok fajtájából; akik elmaradnak, középszerűek vagy éppen ostobák. „A világ furcsa kis pocsolya — mondja a *Goriot apó* cinikus Vautrin-je; – akik kocsin lesznek sárosak benne, tisztességes emberek; akik gyalog lesznek sárosak, huncutok." A morál: igyekeznünk kell tehát kocsin ülni. S ugyancsak ez a Vautrin, szembekerülve a törvényes renddel, fölényesen veti oda a „tisztességes" társadalomnak: „kevesebb gazság nyomja a mi vállunkat, mint amennyi az önök szívében van". Bármily szertelenül és melodramatikusan hangozzanak is e kijelentések egy szökött gályarab ajkán, arra mindenesetre élénken rávilágítanak, hogy abban a társadalomban, amely a szabad verseny legfőbb szabályának azt vallja, hogy „a tisztesség keretein belül" folyjék, nem elég tisztességesnek *lenni*, hanem annak is kell *látszani*. Ez a látszatos morál persze nem jellegzetes sajátja a XIX. század polgári liberális társadalmának, amely e tekintetben már az abszolutizmus udvari-arisztokratikus köreinek iskoláját járhatta. Ámde új ennek a látszatos morálnak éppen a gazdasági szabadversenyből származó és most az élet minden vonatkozásában elhatalmasodó racionális eszköze: a reklám. A kora-kapitalizmus korában még az üzleti életből is

száműzték a reklámot, mint tisztességtelen eszközt;[7] most ellenben nemcsak törvényes, hanem éppenséggel erkölcsös is, mert a kíméletlen könyöklésnek szelídített, azaz racionalizált formája, akárcsak tejtestvére, a demagógia, a politikai hatalomért folytatott küzdelemnek. Minél hangosabban kiabálni, minél rikítóbb színekkel, minél meghökkentőbb fordulatokkal magára vonni másnak a figyelmét: ez mostantól kezdve a legsarkalatosabb életszabály, s aki nem tud vagy nem akar alkalmazkodni hozzá, aki a tárgyi szempontokat, a munka megbízhatóságát vagy a magatartás erkölcsi komolyságát magában is elégségesnek tartja, bizonnyal alul marad a versenyben. Hogy ez a hangos önérvényesítés ízléstelen és emberhez méltatlan, általában senkit sem aggaszt; a fődolog az, hogy az áru fogyjon és a vagyon: azaz az erény gyarapodjék. Sőt a reklám és a demagógia most bevonul a művészetbe és az irodalomba is; már a romantikusok keresett különcködéssel és szélsőséges eszmék hirdetésével igyekeznek meghökkenteni a nyárspolgárt (*épater les bourgeois*), mert a meghökkentés már félsiker.

De az életnek ebben a vagyont és sikert hajszoló, felfokozott versenyében nyilván minden energiára szükség van, fizikaira és szellemire egyaránt, ez pedig közvetlenül természetszerűleg az érzelmi- és az ösztönélet gúzsbakötését eredményezte. A korábbi harci ösztönök is most leginkább a gazdasági versenyben vezetődnek le, de éppúgy a játékösztön (s vele együtt úgyszólván az egész képzelő tevékenység) és a szerelem is. Kivált az utóbbinak a szerepe volt egészen sajátos a liberális kor ethoszában. A szerelem mindig az egész emberi lét kockázatát jelenti, ez pedig nemcsak ellenkezik a józan polgári gondolkodással, hanem erre voltaképpen idő sem futja a munka állandó lázában. Ezért a szerelem formái is racionalizálódnak, akárcsak az üzletvitelé: vagy a teljes közömbösség jellemzi ennek az embertípusnak szerelmi életét s az így felszabaduló lelki erőket felszívja a

hivatásbeli tevékenység, vagy pedig röpke érzéki mámorban éli ki magát, amire a liberális társadalom mindenesetre több lehetőséget nyújt kevesebb erkölcsi gátlásával. A két véglet közt természetesen az átmeneteknek legkülönbözőbb formáival találkozunk nemcsak a vérmérséklet, hanem a becsvágy iránya szerint is. A korábbi századok galantériája azonban jóformán egészen kimúlt, a nagy szenvedélyek pedig a regényekbe és a drámákba vonulnak vissza. Ebből a szempontból nem véletlen, sőt inkább tünetszerű, hogy a század irodalma kifogyhatatlan a szerelmi bonyodalmak tárgyalásában. Aki kívülről közeledik feléje, ennek alapján azt vélhetné, mintha e kornak valóban nem volt égetőbb kérdése, mint a szerelem. Holott e jelenség épp az ellenkezőjét bizonyítja: a szerelem intellektualizálódását, úgyszólván jelképes kiélését egy képzeletbeli síkban. Ezért mindazok, akikben gazdagabb az érzelmi élet, az irodalomban mintegy kárpótlást keresnek azért, ami a valóságban többé nem lelhető fel, vagy ahogy a romantikusok mondták: a modern világ elprózaisodásáért. Kiváltképpen a nők. Ők alkotják ennek az irodalomnak legfőbb közönségét is. A nő a liberális-kapitalista társadalom ámokfutásában mindenesetre elveszti korábbi erkölcsi jelentőségét s a társadalmi versenybe egyelőre még nem kapcsolódván bele, erősebb érzelmi életével magára marad. A „meg nem értett nő" sajátosan XIX. századbeli jelenség. Ismét az irodalomra lehetne itt hivatkozni, amely ezt a kérdést Stendhaltól vagy Flaubert-től kezdve egészen Maupassant-ig szüntelenül feszegette s a házasságtörésnek örökké visszatérő témája is csak ebből a háttérből válik érthetővé. De az érzelmi és az ösztönéletnek ilyen burkolt kiélési módja nyilvánul nemcsak az irodalomban, hanem a század sajátos melomániájában is, amelyhez foghatót más korban hiába keresnénk. Nincs helye ezúttal annak, hogy a század egészen páratlan zenei alkotásainak összefüggését keressük éppen a liberális-kapitalista ethosszal. Csak arra a hatásra emlékeztetünk, amelyet pél-

dául Bellini, Verdi, később Wagner operáinak előadásai keltettek, vagy arra a szó szoros értelmében tomboló sikerre, amelyet egy-egy Thalberg, Liszt vagy Rubinstein hangversenye aratott.[8] Ma már szinte érthetetlenek előttünk ennek a lelkesedésnek sokszor egészen bizarr formái, ha nem gondolnánk éppen az említett társadalmi erkölcsi háttérre. Mintha az üzleti spekulációkba fulladt kornak egész elfojtott ösztönélete a muzsikába szökött volna és a racionális munkában egyoldalúvá vált embernek úgyszólván tudtán kívül valamiféle honvágya fejeződnék ki benne az emberi teljesség után. Ma már megszoktuk a munka kalodáját és már magát a zenét és élvezetét is intellektualizáljuk.

A liberalizmusnak egy másik irányú hatása az erkölcsi életre a hajdani kötöttségek meglazításában nyilvánult. A meglazítás kétségkívül már az újkor kezdetével megindult, állandóan fokozódott, de csak most, a XIX. században érte el tetőfokát, s e tekintetben a gazdasági, a politikai és a szellemi liberalizmus egyaránt elősegítette. Elsősorban természetesen itt is a gazdasági élet új keretei érvényesítették hatásukat, főleg pedig a munka új szervezése, amely új feladatokat és új kötelékeket hozott létre, de ugyanakkor megbontotta a régieket. A szabadság elvének térfoglalása tudvalevőleg a társadalom többségére nézve megszüntette a helyhez kötöttséget; az egyre nagyobb arányú iparosodás és a velejáró elvárosiasodás nagy rétegeket kiragadott korábbi természetesebb életkörülményeikből. Valóságos népsereglés következett be, s ez évszázados, begyökerezett szokásformák elhagyását idézte elő és megszakította az erkölcsi élet folytonosságát. A sajátos népi erkölcs mindinkább pusztult; a városokba szakadt tömegek olyan életviszonyok közé kerültek, amelyeket nem ők alakítottak, ahol a kölcsönös ellenőrzés teljesen megszűnt s ahol épp ezért úgyszólván már csak az állati lét szükségleteivel törődtek. S e tekintetben a társa-

dalom alsóbb és felsőbb rétegei között alig volt különbség. Aki egyszer elhagyta házi isteneit, idegenné vált az idegenben és számára sem a környezet, sem a múlt nem játszott többé szerepet. Új köteléket ekkor tulajdonképpen már csak a foglalkozás jelent; ez is legtöbbször csak addig, ameddig „hasznosnak" ígérkezik, mihelyt azonban nem nyereséges többé, ez is cserélhető s ezzel máris új körülmények, új szokások, új „stílus" érvényesülnek. Leginkább a divatban észlelhető ennek az elvárosiasodásnak sivár, nivelláló hatása: foglalkozása végeztével mindenki egyforma, vagy legalább is annak törekszik látszani. A viseletnek nincs többé megkülönböztető jellege rendek, céhek, testületek szerint. Ezzel is könnyebben ki lehet bújni az ellenőrzés alól, a tömeglét névtelenségében ki-ki kedvére és felelőtlenül elmerülhet a nagyváros olcsó élvezeteiben. Azelőtt századok vagy korszakok divatjáról lehetett beszélni s a divat összefüggött a kor általános szellemével; most egyre gyorsabb ütemben váltakozik, mintha csak ezzel is a felismerhetetlenséget akarná elősegíteni s a kor szellemét csak annyiban tükrözi vissza, amennyiben éppoly stílustalan, mint a kor épületei, bútorai, használati tárgyai vagy akár könyvei: valamennyi tömegfogyasztásra szánt gyári cikk, s bélyege a névtelenség, mint az emberé, aki velük és közöttük él. Maga a parasztság is, ez a legkonzervatívabb réteg, hovatovább kivetkezik ősi népi viseletéből és vele együtt egyszerű, „földszagú" erkölcseiből is, amelyek most a néprajzi különlegességek tárházába kerülnek köntösével egyetemben.

De a gazdasági liberalizmuson kívül a szellemi liberalizmus is előmozdította a hagyományos erkölcsi kötöttségek meglazítását, sőt éppenséggel szétrombolását. A liberalizmus „emancipálta" az embert, mégpedig nemcsak jogilag, hanem gondolkodásában, meggyőződéseiben és életérzésében is. E tekintetben a felvilágosodásnak

egyenes folytatója, sőt beteljesítője volt. Mert a felvilágosodás, miként Mózes, csak elvezetett az „ígéret földjére", de maga nem lépett rá; az igazi honfoglalást a liberalizmus végezte. Legelőbb is a testet szabadította fel: az önmegtartóztatás maradi és nevetséges, szénégetőkhöz,nem pedig szabad és felvilágosult emberekhez illő felfogás. „*Und Gott ist alles was da ist*; – zengi a maga frivol módján Heine –, *Er ist in unsern Küssen*" A romantika, a saint-simonizmus, az ifjúnémet mozgalom a legkülönfélébb fogalmazásban hirdette ezt a szabadosságot, s ha a nyárspolgár ettől a kokott-filozófiától botránkozva elfordult is, észrevétlenül maga is a hatása alá került, mert az élet főleg új gazdasági berendezkedésével és technizálódásával bőven gondoskodott a testi örömök fokozásáról, amelyeknek ettől kezdve mind rafináltabb és éppen a polgár képére szabott kiélési formái kínálkoztak. Függetlenítette azonban a liberalizmus a szellemet is, elsősorban a vallástól, azután az államtól, végül önnönmagától, míglen nem maradt más, mint a puszta kézzelfogható tényekben való hit, sokszor már ez sem, hanem a merő kételkedés. Ezért az erkölcs is, ahol nem süllyedt el a nyers materializmusban, ott viszonylagosnak, ingatagnak érzett formái miatt jutott lejtőre, s ez azután vagy teljes erkölcsi közömbösséget okozott, vagy pedig a „felsőbbrendű ember" számára való külön erkölcsiségnek a vágyát fakasztotta. Az emancipáció folyamata azonban ezzel még korántsem ért véget. A század folyamán a liberalizmus rendre emancipálta a fajokat (például a zsidókat, a négereket) és a társadalmi rétegeket; a családot és az iskolát, a nőt és végül a gyermeket. Ezzel azonban a liberalizmus nemcsak az erkölcsi élet hagyományos szálait tépte szét, hanem egyszersmind önmagának is úgyszólván belső ellenséget támasztott, amely egyre erősödve, főleg a világháború után a társadalmi, a faji és a nemzedékharcban, a család és az iskola szétzüllesztésében s a szexuális erkölcs elfajulásában mutatta ijesztő

következményeit és végül is a liberális elvekkel való szakítást eredményezte.

A politikai liberalizmus természetszerűleg csak elősegítette ezt a fejlődési folyamatot azzal, hogy széles köröknek jogokat juttatott, ellenben nem gondoskodott arról, hogy kellőképpen iskolázza őket e jogok gyakorlására, ami nyilván csak az erkölcsi ellenőrzésnek bizonyos formájában lett volna lehetséges. A liberalizmus azonban irtózott mindennemű ellenőrzéstől, abból a racionalisztikus ábrándból indulva ki, hogy az emberi természet általában jó, tehát ha ki-ki csupán önmagáért felel, ezzel mintegy önként megteremtődik az egész társadalom harmóniája. A valóság tudvalevően egészen más arculatot mutatott. Talán sehol sem tűnik ki inkább, mint épp ebből az optimisztikus feltevésből, hogy amikor a liberalizmus a maga dogmáját a jogosztásról felállította, elsősorban a művelt es vagyonos polgárságra gondolt. Ennek valóban csak a jogok hiányoztak ahhoz, hogy érvényesülni tudjon az addig kiváltságos nemességgel szemben. Ez azonban a politikai liberalizmusnak már eleve és szükségképpen pártjelleget adott. Mert a természetes harmónia bizonyos mértékig talán csakugyan kialakulhatott ezekben a művelt és vagyonos polgári körökben, de nem volt vonatkoztatható a társadalom széles rétegeire, elsősorban azokra, amelyek a jogokban való formális részesedés ellenére is kisemmizetteknek érezték magukat. Ezek most, mivel semmilyen formában sem gondoskodtak róluk, a felelőtlen izgatásnak voltak kiszolgáltatva. Érthető, ha ily módon a század egész életét mindenütt a legélesebb politikai pártküzdelem hatja át, amely legtöbbször utópisztikus jelszavaktól fűtve, mindinkább az erkölcsök elvadulását idézte elő, osztálygyűlöletet, bosszúvágyat és az egész társadalom rendjét felforgató törekvéseket szült.

4. HUMANIZMUS.

A XIX. század polgári erkölcsének harmadik alapvonását az individualizmuson és a liberalizmuson kívül e morálnak humanitárius-jóléti jellegében találjuk kifejezve. Sőt első tekintetre talán ez tűnik leginkább szembe. Kétségkívül soha annyit nem emlegették a „humanitást", mint e korban; magát az államot is úgy tekintették, mint jótékonysági intézményt, amelynek az a legfőbb rendeltetése, hogy minél inkább előmozdítsa tagjainak boldogulását. A gazdasági élet liberális rendjének is ez a jóléti törekvés a legsarkalatosabb indító oka: a vagyonosodás a haladás feltétele s a javak célszerű termelése és elosztása biztosítja az általános megelégedést. Hasonlóképpen a szellemi tevékenység körei is ennek a világ- és emberboldogításnak szolgálatában állanak közvetlenül vagy közvetve: a technikától, amely a találmányok özönével az élet kényelmét igyekszik fokozni, az orvosi narkózisig, vagy éppen a betegségek megelőzéséig, amivel az emberi szenvedéseket és fájdalmakat törekednek csökkenteni; a művészettől, amely nemcsak az élet megszépítésére van hivatva, hanem a fényűzést is támogatja, másfelől a szociális segítésnek is eszköze (a jótékonysági hangversenyek tudvalevőleg ekkor jönnek divatba), egészen az igazságszolgáltatás reformjáig, amely a társadalom elesettjeiről is „emberileg" kíván gondoskodni. Nemcsak intézmények karolják fel a jótékonykodás ügyét, hanem mindenfelé egyesületek alakulnak a szegények és munkaképtelenek gyámolítására, az elhanyagolt vagy züllésnek indult gyermekek megmentésére, az alkoholizmus és különféle társadalmi betegségek leküzdésére, a nővédelemre, a halálbüntetés megszüntetésére és a börtönügy megjavítására, sőt az emberi környezetnek, a madaraknak és a fáknak védelmére és az örök béke eszméjének ápolására. Mintha a század valóban túláradna a nagy

emberbaráti szeretettől; aki ezekből a jelenségekből akarná megítélni a kor erkölcsiségét, annak okvetlenül azt kellene megállapítania, hogy ennyi szelídség és önzetlen jóakarat, ily nagyfokú áldozatkészség és szolidaritás soha azelőtt nem fordult elő.

Ámde ennek a filantropikus célzatú erkölcsnek is megvan a maga fonákja. Találóan mondja Scheler, hogy ez a modern emberszeretet, amelyre most új szót is gyártanak, az altruizmust (A. Comte), csupán az istenszeretetnek és a benne gyökerező keresztény könyörületességnek pótléka.[9] Ha Scheler erősen túloz is, amikor általában a lelki önkerülésből, sőt éppenséggel az öngyűlöletből elemzi ki ennek az altruizmusnak forrását, mégis kétségtelen, hogy a modern emberszeretet nem személyre irányuló tevékeny szeretet, hanem elsősorban elv, tehát racionális jellegű, indító oka pedig nem mások Önzetlen megsegítésének vágya, hanem a nyugalomnak önző szeretete, a polgári jólét megóvásának és biztosításának óhaja. Ebből érthető, hogy főleg intézményes formákban nyilvánul meg s ahol ezek hiányoznak, ott határozatlan és szétfolyó, sokszor a puszta szándéknál nem is jut tovább. Valaki elolvadhat az egyetemes emberszeretettől anélkül, hogy az ujját mozdítaná, sőt éppen e testetlen érzelmesség mögött alattomos indulatok is megbújhatnak. Mindenesetre ez az ömlengő és részvéttel teljes humanitás termelte ki azt az erkölcsileg bandzsalító embertípust, amely könnyekig megindul távoli és idegen bajokon, a mindennapi szoros érintkezésben pedig talán barátságtalan, rideg és elutasító; amely csupa szánalomból egy hernyót sem képes eltaposni, de ugyanakkor töprengés nélkül, kíméletlenül átgázol embertársain. Persze ez az ellentét elv és érzület között – vagy úgy is mondhatjuk: a között, amit cselekedni véltek és ahogy valójában cselekedtek –, legtöbbször nem is tudatos. Paradoxonnal kifejezve jóhiszemű képmutatásról lehetne itt beszélni, mert közönségesen és közvetlenül ez a magatartás egyáltalán nem fakadt mások megtévesztésének

szándékából. A XIX. század polgára valóban őszinte meggyőződéssel hitte, hogy magatartása humánus, és e tekintetben e magatartásnak külső, látható eredményei, az általános jólétnek tagadhatatlan emelkedése is támogatta lelkiismerete megnyugtatásában. S mégis gyökeréből hazug volt, mert a jóllakottság szemével könnyezett és közben nem feledkezett meg arról, hogy a saját szűk és önző érdekeit ápolgassa, sőt a szeretet kézzelfogható megnyilvánulásaiban is csak ezeket szolgálja. Erre nézve is a korabeli regényirodalom adja ismét a legjellemzőbb illusztrációt, főleg Dickens, a nyugalomban emésztő polgári lét jóságért való epedésének érzelmes szívű költője. Nem lehet szó természetesen ehelyütt Dickens emberábrázolásának művészi értékéről. Műveinek légköre azonban tagadhatatlanul a századközépnek hitetlen és illedelmes polgári világáé s ámbár erkölcsi kódexében ott van az evangéliumi ige: Boldogok a tisztaszívűek, de ez a boldogság nagyon is polgári, sőt nyárspolgári ízű, mert abból a hitből táplálkozik, hogy a tisztaszívűség éppen a polgári boldogulás és jólét televénye. Valóban sehol, a századnak egyetlen alkotásából sem szól hozzánk a polgári világrend sérthetetlenségébe vetett meggyőződés beszédesebben, mint az idillikus megelégedettségnek és részvétnek ebből a dickensi epopoeájából, amelyben a jó Isten is mintha némileg a polgári igazságszolgáltatás színpadi rendezőjének szerepét kapná; amelyben a világnak és az életnek minden problémája megoldódik azzal, hogy a gonosz megbűnhődik és az igazlelkű minden sorsviszontagságon keresztül is végül diadalmaskodik, elnyeri szíve választottját és házi tűzhelyhez jut, ahol a tücsök cirpel és a teáskatlan mormolása meghitt hangulatot teremt; s amelyben maga a szeretet is egy kissé olyasféle, mint az ezidőtájt divatba jött polgári szalonoknak vitrinjében a porcelánok, csiszolt üvegek, családi és úti emlékek: féltve őrzött és mégis hivalkodásra szolgáló holmi. Az erényt most egy kissé cukros vízbe kellett mártogatni, hogy kelendőbb legyen. S

mindezeknél jellemzőbb maga az a közönség, amelynek körében Dickens oly páratlan népszerűségre tett szert s amely a nagy megindítót látta benne, mintegy benne élve ki szentimentális hajlamát.[10] Maga Dickens még csak humorának aranyával szőtte be ezt az érzelmességét. De csakhamar elkövetkezik az az idő, amikor a század embere szégyenli ömlengéseit, boldogságvágyát és részvétének gyöngéd megnyilvánulásait egyaránt, és cinizmussal leplezi. Az irodalomban ez a szentimentalizmussal vegyült cinizmus mindenesetre korábban jelentkezik: már a század elején találkozunk vele, némileg még a felvilágosodás maradványaképpen (Stendhal) és némelyik későbbi romantikus is tetszeleg benne.[11] De a század vége felé mind szélesebb körök ethoszára lesz jellemző, a műveltek tudatosan gyakorolják és a műveletlenek utánzásból vagy lelki félszegségből, esetleg dacból kérkednek vele.

Tehát a humanitás a polgári erkölcs keretében voltaképpen csempészáru. A cinizmusban talán még őszintébben és leplezetlenebbül mutatja igazi arcát, mint a szentimentalizmusban, bár mindkettő egyazon tőről nyílik e lanyha morál éghajlata alatt. Ámde ily körülmények közt valóban érthetetlen volna, hogy voltak a század folyamán, s nem kevesen, akik barikádokon haltak meg e humanitásért. A kissé színpadi lelkesedésnek, a fitogtató gesztusnak persze ez a végső áldozat sincs egészen híjával. De a kényelmes jólét és a nyárspolgári nyugalom szeretetét valóban nem nevezhetjük ez önfeláldozás indító okának. Tudvalevő dolog, hogy a század folyamán nemcsak forradalmak és háborúk, nemcsak politikai és szellemi küzdelmek és fordulatok, hanem nagy gazdasági válságok is gyakran kizökkentették a kényelemszerető polgárt mindennapi ernyedt nyugalmából. Egyáltalán a béke és nyugalom időszakai nem voltak hosszantartók; tulajdonképpen csak három ízben találkozunk velük, akkor is inkább a reakció

korszakait jelentették: a napóleoni háborúk után (s ez a tulajdonképpeni „bourgeois"- vagy„biedermeier"-kor), az 1848-as forradalmakat követő években és a francia-német háborúra következő egykét évtizedben; egyébként csak egy-egy vidékre kiterjedő értelemben beszélhetünk róluk (így például Franciaországban a második császárság idején, Angliában Viktória korában, nálunk a kiegyezés után). Ezért a humanitárius-jóléti törekvéseknek az önző nyugalomvágyon kívül nyilván még valamilyen más indító oka is kellett, hogy legyen. S mi más lehetett ez, mint a század anyagi és szellemi életének nagy fétise: a haladás eszméje? Azt lehetne mondani, hogy a haladásban éli ki a polgári kor a kalandszomját; a haladás a „polgáriasult" kockázat, a hősiességnek racionalizált formája, s akit ez egyszer megszállott, az abban a fanatikus hitben, hogy az egész emberiség boldogságán és jólétén munkálkodik, a jelennek nyugalmát is képes feláldozni érte. Az áldozat itt tulajdonképpen olyan, mint a jó tőkebefektetés: idővel kamatostul hajt hasznot. A pénz pénzt fiadzik. Ebből érthető, hogy a haladást legelőbb is az élet külső feltételeinek, kiváltképpen pedig a technikai eszközöknek fejlettségén mérik és az itt alkalmazható mennyiségi értékelést viszik át a szellemi élet területeire is, úgy tekintve a műveltségben vagy az intézményekben való haladást, akárcsak a közlekedés vagy a világítás tökéletesítését és a humanitásban, a jótékonykodásban vagy az érintkezési formákban mutatkozó fellendülést mint a köztisztaság, a higiéné vagy a komfort terén elért teljesítményeket. Magának az erkölcsi haladásnak kérdése is ekkor válik moralisták és szociológusok, szociálpolitikusok és népboldogítók kedvelt témájává, sokszor éppen ütőkártyájává, optimista lelkesedéssel, még többször azonban körmönfont okoskodással oly megvilágításba helyezve a tényeket, hogy okvetlenül az erkölcsi élet fejlődése és ezzel az emberi boldogság növekedése derüljön ki belőlük. Főleg három irányban mu-

tatták ki szívesen a fokozódó humanizálódást: az emberi élet és az emberi személyiség tiszteletében és ezzel a szabadságjogok kiszélesítésében, a korábbi tekintélytiszteleten nyugvó jogkorlátozással szemben; a munkának, kivált pedig a határozott célú munkának erkölcsi megbecsülésében a merő kedvtelésből végzett tevékenységgel szemben; és végül az igazságszolgáltatás javító célzatában régebbi megtorló jellegével szemben. Eközben a haladás főapostolának, A. Comte-nak példájára „stádiumokról" beszéltek, az erkölcsi haladást is úgy fogva fel, mint fokozatos fejlődést a vallásos alapoktól a felvilágosultság felé. Ezzel a mértékkel azonban akár a gazság formáinak „humanizálódását" is ki lehetne mutatni: akik azelőtt útonállással fosztották ki embertársaikat, most esetleg börzei spekulációval teszik ugyanezt. Itt is tehát végletek és paradoxonok ölelkeznek. Ahogy a humanitárius-jóléti erkölcsnek már az indító okai, a nyugalom és a haladás, tulajdonképpen ellentétek találkozását fejezik ki, úgy megnyilvánulásaiknak formái is: amott a szentimentalizmus a cinizmusban olvad fel, emitt pedig az áldozatvágy a mindenáron való siker vágyával szövetkezik. Ebből érthető, hogy a humanitárius haladásnak leghívőbb fáklyahordozója a század előhaladtával mindinkább a kapitalista lesz, aki a profitszerzést aszkézissé teszi, az emberbaráti cselekedeteket pedig ugyanakkor sportszerűen gyakorolja. Ezzel azonban az egyetemes boldogság és jólét, a haladásnak ez az ígéretföldje hovatovább egészen ködbeveszett, mert a javaknak végnélküli halmozása a „haladás" végett az egyik oldalon olyan aszkétikus munkairamot követelt, hogy ez végül is meghiúsította a létrehozott javak nyugodt élvezetét; a másik oldalon pedig csak az igényeket fokozta s a sportszerűen űzött jótékonykodás ezeket nemhogy kielégítette volna, hanem inkább a megalázottság érzését ébresztette és gyűlölséget keltett.

5. TEKINTÉLY ÉS BÖLCSELKEDÉS.

Szükségképpen felmerül ezek után az a kérdés, hogyan viszonylott ez az individualisztikus, liberalisztikus és humanitárius-jóléti jellegű polgári morál az erkölcsiségnek hagyományos tekintélyi tényezőihez, tehát elsősorban a keresztény morálhoz és azután az újkorban egyre nagyobb szerepet játszó állammorálhoz? S mivel minden korszak erkölcsiségét számottevően befolyásolja az erkölcsi elmélkedés is, azért itt sem lehet kitérni az elől a további kérdés elől, hogy miképp mutatkozik a század filozófiai rendszereinek hatása e polgári morál alakításában?

Az első kérdésre röviden lehet felelni, annál is inkább, mert erre már a polgári erkölcs fentebbi elemzése is több tekintetben világot vethetett. A keresztény morál mindenesetre változatlanul fennállt, de életformáló hatása mind szűkebb körre terjedt, a nagy tömegek inkább csak névlegesen vallották, sőt éppenséggel elfordultak tőle. Ettől kezdve válik általánossá, valósággal divatossá az erényesség megnyilvánulásának vallásos módjain való frivol gúnyolódás: aki az erkölcsiség terén nem szabadszellemű, szemforgatónak tekintik, s menten megkapja a jelzőt, hogy „szenteltvíztartóból került ki". Maga az egyre jobban elharapódzó vallástalanság vagy a vallás iránti közömbösség is elsősorban erkölcsi okokra vihető vissza s csak kisebb mértékben politikai vagy szociális tényezőkre, vagy a „pozitív", „természettudományos" világnézet térhódítására. Az egyházak ily módon mindinkább a puszta védekezés állásaiba szorulnak, vagy pedig kénytelenek megalkudni a polgári erkölcs szellemével és intézményes formáival. A küzdelmet választotta főleg a katolicizmus, amely a legtöbb önmegtagadást követelte híveitől, tehát leginkább szembekerült a polgári erkölcs vonásaival. A század szellemi arculatára oly sötét árnyékot vető kultúrharc tulajdonképpen az erkölcsiség vallásos indítékai körül

folyt mindenütt, ahol fellépett, és csak ezeken át kerültek egymással összeütközésbe a különböző hatalmi érdekkörök és jogi-intézményes formák is. De kényes helyzetbe sodródtak a protestáns felekezetek is, főleg ott, ahol az államvallás szerepét töltötték be, mivel a liberális állam a polgári erkölcs alapján szerveződvén, elkerülhetetlenül a polgári igényekhez kellett alkalmazkodniuk, ez pedig utóbb természetszerűleg magát a vallásos élet gyakorlatát sem hagyta érintetlenül. Csattanós példája ennek az általánosan ismert angol *cant*, ez a szigorú vallásos meggyőződésen alapuló, emberileg mégis egészen valótlan magatartásmód, amely tulajdonképpen a puritanizmusnak és a polgári erkölcs szempontjainak vegyülékéből alakult ki, amellyel azonban nemcsak itt találkozunk, hanem a kontinensen, sőt az egész világon is mindenütt, ahol a polgári szellem vált uralkodóvá. A különböző irányban és néven fellépő vallásos „modernizmusok" legtöbbször be nem vallott eltávolodást jelentenek a vallásos erkölcsiségnek, ha talán nem is az alapjaitól és tartalmától, de legalább is a hagyományos formáitól, és viszont félig-meddig öntudatlan közeledést a polgári erkölcsiség felé, alkalmazkodást ennek követelményeihez, úgyhogy ennek következtében előbb-utóbb maga a vallás is *ancilla civitatis*-szá, esetenkint éppen *ancilla plutocratiae*-vé vált. Ez a jelenség természetesen némileg összefügg már az állammorál kérdésével is. Mindenesetre a század sajátosságai közé tartozik, hogy az állam – értve itt természetesen a liberális államot, amely ekkor legalább is törekvés szerint mindenütt érvényesült – nem tanúsított minden téren olyan hatalmi fölényt, mint a vallással és ennek erkölcsi formáival és intézményeivel szemben. Legfeljebb még egy irányban lépett fel szintén imperialisztikus célzattal: a nemzetiségekkel szemben. A gazdasági életet azonban tudvalevőleg erkölcsileg egyáltalán nem, vagy csak alig szabályozta, hanem megelégedett e tekintetben az „éjjeli őr" szerepével, tehát az életnek, a

tulajdonnak és a tulajdon szabad élvezetének, általában pedig az emberi érintkezés külső rendjének biztosításával. S éppen ez a körülmény jellemzően rávilágít az állammorálnak alapjában utilitárius irányára. Ha vannak is e tekintetben különbségek és bár az állammorál is ismert magasabb célkitűzéseket – csak példaképen a művelődés ügyének intézményes felkarolására lehetne hivatkozni –, mégis általánosságban és éppen indító okaiban az egyéni erkölcsi önrendelkezés, a liberális jogrend és a jóléti szervezés mind csak arra szolgál, hogy akadálytalan lehetőséget adjon a polgári gazdasági versenynek és a közboldogság útját egyengesse. Mintha az államerkölcs kezdete és vége e korban az volna, hogy az állam gazdag legyen, ez pedig csak akkor lehet, ha megteremti polgárai gazdagodásának kellő feltételeit. Amikor tehát az állam ily módon mintegy felülről támogatta a polgári erkölcsi tendenciáit, ezzel tulajdonképpen tekintélyi rangra emelte a polgári erkölcsöt, így vált a liberális polgári állam minden intézményes szervezetével az erkölcsiségnek végső fórumává. De hogy ez minő erőtlen fórum volt, azt épp a következmények mutatták meg. Mert a polgári morál elveit szentesítvén, maga növesztette nagyra belső ellenségeit, a szocializmust és az anarchizmust, s így végül is magát az államot létében támadta meg e morálnak minden sebezhető pontja.

Nehezebb a felelet arra a másik kérdésre, hogy az erkölcsi elmélkedés miként befolyásolta a század erkölcsi életét. Ez az erkölcsi elmélkedés a század folyamán soha nem tapasztalt arányokat öltött szélességben és mélységben egyaránt, és a rendszereknek egész sora keletkezett, az elvi alapoknak minden árnyalatában. Az irányoknak és a neveknek ez a kaleidoszkópszerű felvonulása itt még nagy vonásaiban sem jellemezhető, de éppúgy nem járna eredménnyel a módszereknek és a problémáknak vázolása sem, mert mindez csupán összefüggő kifejtésből válnék érthetővé,[12] ami messze vinne a tárgytól. A

század etikai gondolkodása a normatív-racionális és a történeti-pszichológiai erkölcstanon kívül mindenesetre felfedezte még az erkölcs néprajzi és szociológiai vizsgálatát is, s bár eközben még egyetemességeket keresett a különféle szokásformák mögött, vagyis konstruktív szempontok szerint járt el, mégis az ily módon feltáruló anyag nagy mértékben hozzájárult ahhoz, hogy az európai ember szeme felnyíljék az erkölcsiség megnyilvánulásának eltérő módjai iránt és ezzel lassankint előkészítette az erkölcsi formáknak azt a szinkretizmusát, amelynek éppen ma vagyunk tanúi. Ámde, ha az erkölcs elméleti vizsgálatának útjai szétágaztak is és szempontjai meggazdagodtak, némi egyszerűsítéssel mégis rá lehet mutatni benne két hatalmas gondolatrendszerre – hatalmas főleg éppen az erkölcsi életre gyakorolt hatásában –, tudniillik a francia forradalom erkölcsi ideológiájára, másfelől pedig a kanti etikára.

A francia forradalom erkölcsi eszméi tulajdonképpen csak jogi és politikai-társadalmi irányban öltöttek tételes formát. De ezek az eszmék, mint említettük, éppen a természetes erkölcstanból nőttek ki és a XIX. század folyamán a pozitivizmus etikájában éltek tovább, úgyhogy ennek alapján ez joggal a természetes erkölcstan egyenes folytatásának tekinthető. Bizonyos mértékben azonban annak ellaposítását is jelentette. A forradalom ugyanis abban a merész kísérletében, hogy az észt tegye az emberi viszonyok tényleges rendezésének kizárólagos elvévé, olyan gyakorlati tanulságokat eredményezett, amelyeket ezután már természetszerűleg nem lehetett többé mellőzni. Legkevésbé azokat, amelyekben kiábrándulást okozott. Így érthető, hogy a pozitivizmus etikája átveszi ugyan a természetes erkölcstannak és a forradalom eszmetanának racionális örökségét, de sokkal inkább a tényekhez, a valóság képéhez iparkodik idomítani s ennélfogva elvi szempontból nem mindig következetes, hanem erősen eklektikus jellegű. Két vonás mindenesetre tartósan végigkíséri az erkölcsi elmél-

kedésnek ezt a pozitivisztikus irányát. Először: mivel társadalmi forradalom volt a bölcsője és a forradalmi ideológiát szőtte tovább, jellemzően *társadalmi* etika. Ezt a társadalmi célzatát ott sem hagyja cserben, ahol (mint például az angol pozitivizmus erkölcsbölcselőinek némelyikénél) közvetlenül individualisztikus elveket hirdet. Legalább is az erkölcsiség feltételeit társadalmi hatásokból származtatja és a társadalmi tényezők meghatározó szerepének vizsgálatára fordítja a legtöbb figyelmet. Így fakasztja például Herbert Spencer magát a lelkiismeretet is a szociális fejlődés és alkalmazkodás jelenségeiből. De az erkölcsiség tartalma is legtöbbször társadalmi követelményektől függ. A társadalom legtöbb tagjának legnagyobb és legtartósabb boldogsága, ez a Bentham-féle elv rendre végigvonul a pozitivisztikus etikákon, ami ismét a forradalom általános emberboldogító, világmegváltó álmát idézi emlékezetünkbe. Másodszor pedig: az etikai vizsgálódás módszere kivétel nélkül az induktív „természettudományi" módszer, ez pedig *naturalisztikus* jelleget ad ennek az egész iránynak. Ámde ez a naturalizmus sajátosan felemás. Mert a tények áhítatos kultusza mögül minduntalan kiütközik a racionális konstrukció vágya, sőt bízvást mondhatjuk, hogy az erkölcsi megismerésnek ez a módja mindenestül racionális feltevéseken alapszik. Az ember egész erkölcsi és társadalmi élete olyasféle természeti termék e felfogás szerint, mint például a hőkisugárzás, tehát éppúgy egyetemes törvényeknek van alávetve, mint emez. Vagyis az erkölcsi törvények tulajdonképpen természeti törvények és az etika feladata éppen ezek felderítése. De mi egyéb ez ismét, mint a régi „természetes erkölcstan" programjának felújítása és némileg időszerűbb köntösbe öltöztetése? S miként a felvilágosodás korában a természetes erkölcstan, úgy most ennek ivadéka, a pozitivisztikus vagy evolucionisztikus etika is előbb csak a haladó szelleműek, a „progresszívek" felfogásává vált, majd a publicisztika, a szépiroda-

lom, főleg pedig a napisajtó felhígításában rohamosan széles köröket hódított meg és az úgynevezett „laikus morál" formájában bekerült az iskolába is. Ezért bízvást azt lehet mondani, hogy – főleg népszerű kidolgozásaiban – olyan tényező volt a kor erkölcsi életének alakításában, mint korábbi századokban a biblia. Kétségkívül leginkább megfelelt is a polgári ethosz szellemének, amelynek minden vonását felvette magába és elvileg támogatta.

A pozitivizmusé mellett a XIX. század másik nagyhatású etikai elmélete a kanti volt. Még az is, aki csupán általánosan ismert, szinte már szólammá vált elveiből ismeri ezt a rendszert, első tekintetre meg fogja állapítani gyökeres, áthidalhatatlan ellentétét a pozitivisztikus szellemű etikával. A kanti etika nem a tényleges erkölcsi-társadalmi valóságra épít, sőt inkább az erkölcsiség önértékének a tapasztalástól való teljes függetlenségét, minden tapasztalást megelőző jellegét hirdeti. Nem is társadalmi etika, mert az erkölcsi törvényt éppen az egyéni lelkiismeret közvetlen belátásaiban szólaltatja meg, amely ilyenformán nem valamilyen erkölcsi közösséggel, hanem inkább egy ideális erkölcsi világgal, a *mundus intelligibilis*-szel hoz kapcsolatba bennünket. A tekintélyi tényezőket Kant éppúgy száműzi az erkölcsiség indító okai köréből, mint ahogy a sikert is közömbösnek minősíti annak megítélésében: az erkölcsiség az érzület tisztaságában nyilvánul meg, csakis a jó akarat értékes. S végül a leginkább szembeötlő különbség az, hogy a kanti etika nem a boldogságban, az egyéni vagy társadalmi jólétben, vagy akár a haladásban állapítja meg az erkölcsiség tartalmát, hanem az erkölcsi parancs feltétlen tiszteletében, ami más szóval a szigorú kötelességteljesítés és e végből a szüntelen áldozathozatal követelményét jelenti. Tehát valóban fennkölt erkölcsi felfogás, amely bajosan illeszthető bele a polgári világnak kényelmes, laza, minden téren az egyéni jólétet és az anyagi érdekeket kiszolgáló

ethoszába. S mégis ez a kanti etika is nemcsak a polgári lét földjéből hajtott ki, hanem jellemzően visszatükrözteti annak szellemét is, ha talán nem arról az oldaláról is, amilyen valóban volt, hanem – a kanti kifejezést itt is alkalmazva – inkább arról, amilyennek lennie „kellett volna". Kant törekvése szemmel láthatólag az volt, hogy a szűkös szellemű, önző polgári létet hősies magaslatra emelje, ezt a hősies eszményt pedig csak úgy tudta általánosítani, hogy magát a polgári mindennapot nemesítette meg, tehát minden érzelmességét, de egyúttal minden merészebb és egyénibb jellegű emóciót is kiküszöbölt belőle s a rideg kötelességteljesítést tette legfőbb erkölcsi paranccsá, mert ennek teljesítésével a legszűkebb kispolgár is hőssé válhatik. Ebben rejlik Kant nagyszabású erkölcsi „forradalma": ő adta a polgári kornak eszményi erkölcsi szabálykönyvét, talán a kereszténység fellépése óta a legtisztábbat, amely azonban éppen célzata miatt nem léphette túl ennek a polgári világnak körzetét. Ebből érthető, hogy Kant a vallást és a metafizikát is, ezeket az oly kevéssé „polgári" provinciákat, tulajdonképpen csak rejtett kapukon, mintegy megnyugtató háttérként, de semmi esetre sem indítékként ágaztatja bele erkölcsi rendszerébe. De a polgári szellem lepleződik le a kanti erkölcstannak egyoldalúan intellektualisztikus vonásában is, abban a törekvésében, hogy az erkölcsi törvényt nyomatékosan a természeti történés törvényszerűségével állítja párhuzamba. A csillagos ég felettem és az erkölcsi törvény énbennem: ez az immár közhellyé vált kanti szólam arra figyelmeztet ugyan, hogy itt két különböző világról van szó, mert az egyikben puszta oksági összefüggések uralkodnak, a másik pedig követelményeken épül fel; mégis ennek a két világnak törvényszerűsége egyformán egyetemes és szükségképpi, s csakis ez teszi őket ésszel való megismerésünk számára hozzáférhetőkké. Tulajdonképpen tehát Kantnál is a természetes erkölcstan racionális hagyománya elevenedik meg a belénk oltott egyetemes erkölcsi elvek-

ről, azzal a különbséggel mégis, hogy ezt a felfogást módszeresen tisztázta. Csakhogy ő sem kerülhette el minden racionalizmusnak örök veszedelmét, azt tudniillik, hegy módszeres megoldásokat tartalmiak gyanánt kezeljen. Innen ered erkölcsi rendszerének sajátos paradoxona: az erkölcsi törvény szerinte a „szívünkbe van írva", holott ez az etika a szívben egészen talajtalan, mert hiszen az erkölcsi törvény éppen egyetemes és szükségképpi jellegénél fogva oly ridegen és részvétlenül lebeg felettünk – helyesebben az erkölcsi-történeti valóság felett –, akár a csillagos égbolt. S végül teljességgel a polgári gondolat nyilvánul meg a kanti etika egyéni-autonómia elvében. Ez az elv bizonnyal nem oly sajátosan kanti, mint ahogy pusztán az erkölcsi elmélkedés szemlélete alapján általában vélni szoktuk: tulajdonképpen az egész újkor erkölcsi élete és gondolkodása is egyaránt feléje mozgott és a francia forradalom eszméiben éppúgy, mint a pozitívizmus etikájában Kanttól függetlenül is érvényesült. De itt is sajátos értéket ad Kant ennek az önrendelkezési elvnek azzal, hogy az emberi személy méltóságára és az erkölcsiség önzetlen tiszteletére alapítja, tehát némileg enyhíti vele erkölcsi felfogásának ridegségét. S a XIX. század erkölcsi életének alakulására kétségkívül erről az oldalról hatott leginkább, talán azért is, mert az elvet legkülönbözőbb irányból ki tudták aknázni. Ez a kiaknázás persze sokszor kiforgatást is jelentett. Így keveredett főleg a liberalizmus sodrában pozitivisztikus szempontokkal, mégpedig nemcsak a mindennapi élet erkölcsében, amely a maga szólamait szívesen merítgette a kanti etikából, hanem a század utolsó harmadában az újkantiánus mozgalom képviselői is alkuba bocsátkoztak az akkortájt uralkodó pozitivizmus erkölcsszemléletével. De kihatottak a kanti elvek – kivált a Kant utáni német idealizmus (Fichte, Hegel) közvetítésével – az állammorál alakulására is, ami leginkább a század tényleges jogalkotásában mutatkozott meg. A részletek feltárása azonban itt messze vinne. Általánosságban azt

lehet mondani, hogy a század erkölcsi élete és gondolkodása is legnagyobbrészt a nyugati liberalizmusnak jobban megfelelő pozitivisztikus irány keretei közt folyt, a kanti morál inkább csak háttérül, sokszor bizony csak díszletül szolgált, s időnként, ha nagyon is érezhetővé vált az erkölcsi ellaposodás, ide tekintgettek és belőle vettek emelkedettebb szempontokat.

JEGYZETEK
(II. A polgári erkölcs.)

[1] A polgári rétegződésre nézve Werner Sombartnak már idézett munkáján (*Der Bourgeois.* 3. Aufl. München–Leipzig, 1913. Duncker & Humblot) kívül l. még: Alfred Meusel: *Burgertum.* (= Handwörterbuch der Soziologie. Hrsg. v. A. Vierkandt. Stuttgart, 1931. F. Enke 90–99. p.), továbbá újabban Kari Löwith: *Von Hegel bis Nietzsche.* Zürich–New-York, 1941. Európa Verlag 315. sk. p. és Fritz Marbach: *Theorie des Mittelstandes.* Bern, 1942. A. Francke. 92. sk. p.

[2] V. ö. P. Honigsheim: *Die Boheme.* (Kölner Vierteljahrshefte für Soziol. III. Jg. 1923–24. 60. sk. p.)

[3] Max Scheler: *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen.* (Vom Umsturz der Werte 2. kiad. I. 192. p.) – Max Weber: *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus.* (Ges. Aufsätze zur Religionssoziologie I. 1922. 93. sk. pp.)

[4] L. Ernst Troeltsch: *Deutscher Geist und Westeuropa.* Gesammelte kulturphiiosophische Aufsätze und Reden. Hrsg. v. Hans Baron. Tübg., 1925. Mohr. 48., 76. sk. p.

[5] Legszebb kifejtése ennek a gondolatnak W. v. Humboldtnak még a francia forradalom hatása alatt keletkezett, de csak tizenhat évvel szerzője halála után megjelent klasszikus művében található: *Ideen zu einem Versuch die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen.* Most a Ges. Schriften hrsg. v. d. Kgl. Preuss. Akad. d. Wiss I. köt.-ben (Berlin, 1904), továbbá a Reclams Universal Bibl.-ban is. – L. hozzá: Eduard Spranger: *W. v. Humboldt und die Humanitatsidee.* 2. Aufl. Berlin, 1928. Reuther und Reichard 51. sk., 215., 249. sk. p.

[6] Erre nézve jó áttekintés: Ferd. Tönnies: *Die Entwicklung der sozialen Frage bis zum Weltkriege.* 4. kiad. 1926. – L. továbbá Löwith id. művét is: *Von Hegel bis Nietzsche.* Zürich–New-York, 1941. Európa-Veri. (Különösen második részét: Studien zur Geschichte der bürgerlich-christlichen Welt.)

[7] V. ö. Werner Sombart: *Der Bourgeois.* 204. sk. pp.

[8] Érdemes e végből fellapozni csak a mi régi folyóiratainkat, a Vasárnapi Újságot, a Bolond Istókot, a Borsszem Jankót. Így pl. a *Bolond Istók* 1876. évfolyamában kitűnő karikatúra található Jankó Jánostól ezen a címen: *Liszt és a nők,* alatta pedig a tréfás megjegyzés: „Imádási jelenet a Liszt-koncertek végén, midőn Paulai Szt. Ferenc nem a tenger-, hanem a kebelhullámokon andalog." – A XIX. század zenéjének sajátos polgári fiziognómiáját már Nietzsche mélyértelműleg jellemezte. Ld. *Menschliches, Allzumenschliches II.* Nr. 171. (Die Musik als Spätling jeder Cultur.)

[9] Max Scheler: *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen.* (Vom Umsturz der Werte. 2. kiad. I. köt.). – V. ö. különösen a IV., Ressentiment und moderne Menschenliebe c. fejezetet.

[10] V. ö. Wilhelm Dibelius: *Charles Dickens.* Leipzig–Berlin, 1916. Teubner., ahol a szerző Dickenst éppen mint a polgári eszmények kifejezőjét jellemzi. Különösen figyelemreméltók a könyvben a társadalmi erkölcsre vonatkozó fejtegetések. (Dickens mint az angol liberalizmus megmentője.)

[11] Találóan jegyzi meg Drieu La Rochelle: Le courant cynique et le courant mélancolique se rencontrent souvent chez les romantiques. Le point de cette rencontre est dans la vie sexuelle. *Notes pour comprendre le siécle.* Paris, 1941. Gallimard. 68. p.

[12] Jó áttekintést ad erre nézve Theodor Litt: *Ethik der Neuzeit* (Hbuch der Philosophie Abt. III). München, 1927. Oldenbourg.

III. IRRACIONÁLIS HULLÁMOK.

A XIX. század hetvenes éveitől kezdve mindinkább valami sajátos nyugtalanság, elégedetlenség, csüggetegség kezdett elharapódzni a szellemi életnek minden területén, az erkölcsi életben is. Kezdetben csak lappangva jelentkezett s olybá tűnt fel, mintha csupán a polgári fellendülésnek természetes visszahatása, a túltelített életnek csömöre és kiábrándultsága volna. A felszín egyelőre persze még csendesnek és nyugodtnak látszott. Csak néha-néha reszkettette meg ezt az ernyedt légkört egy-egy merész és „korszerűtlen" könyvnek a megjelenése, egy-egy munkászavargás vagy valamilyen szélesebb hullámokat verő botránynak a kipattanása, és sejtette, hogy a felszín alatt sötét, „nem intellektualizált" erők kavarognak. A század vége felé azonban a tünetek, mint a betegedő szervezetben a fájdalom szúrásai, egyre szaporodtak. A hervadás hangulatát mindinkább tényleges válság váltotta fel, amely a világháborút közvetlenül megelőző évek feszültségében érte el tetőfokát, a háború után pedig már nyílt anarchiában robbant ki.

E válság okait különféle élmények és helyzetek összetalálkozásában szokták ma megjelölni. így szívesen hivatkoznak az általános hitetlenségre, az erkölcsi ösztönök megromlására vagy éppen a művészetek dekadenciájára és rafináltságára; emlegetik a tudományos kutatás szétaprózódását és arról való lemondását, hogy az egészből adjon megoldásokat; tulajdonítják a politikai radikalizmus térhódításának, a hatalmi összeütközéseknek és a gazdasági élet szervezetlenségének; visszavezetik a lelki érzékenység fokozódására, főleg pedig a minden téren egyre bomlasztóbban érvényesülő relativisztikus életszemléletre. Mindezek a jelenségek kétségkívül egyaránt közrehatottak a válság felidézésében, de igazi gyökereit elsősorban mégis

a közerkölcsiség átalakulásában kell keresnünk. Ez az átalakulási folyamat pedig kiváltképpen három irányban jelentkezett és célzatában éppen a polgári erkölcs eszmei alapjaival való szembefordulás jellemzi.

1. SZOCIALIZMUS.

Az első és legkorábbi ellenhatás a szocializmusból indult ki. Eredete szerint a szocializmus is éppúgy a felvilágosodásnak és a francia forradalomnak eszmevilágában gyökerezik, mint a polgári liberalizmus. Ebből érthető, hogy nem egy pontban, sőt épp az alapvető kérdésekben találkozik vele. A szocializmus célkitűzése is egészen e világi, „immanens", akárcsak a polgári liberalizmusé: az emberi boldogságnak minél hathatósabb előmozdítására törekszik, mindenekelőtt az élet anyagi alapjainak biztosítása által. Evégből szintén az emberi egyenlőségnek elvont elvére támaszkodik, s noha kiszélesíti azt, mert nemcsak az emberi szabadságjogoknak, hanem egyszersmind a vagyonnak elosztásában is érvényesíteni kívánja, mégis az elv sikere érdekében éppúgy a felvilágosítás eszközeihez folyamodik, mint a liberalizmus. S ha a felvilágosítás mellé hamarosan odaszegődteti a harcot is, sőt magát a felvilágosítást éppen a harc formáiban végzi, akkor ebben is csak a liberalizmus nyomdokain halad, s az az arcvonal, amellyel szemben a küzdelem folyik, gyakran közös. Sőt figyelmes szemlélet után magának az individualisztikus elvnek jelenlétét is felfedezhetnők a szocializmus tervében, vagy legalább is az eszkatológiájában; akadtak is, akik a szocializmust éppenséggel az egyéni erkölcsi önrendelkezési elv végső következményének tekintet-

ték (például Jaurés, Cohen). Ámde mindezeket a megegyezéseket számba véve önként fel kell vetődnie annak a kérdésnek, hogy miképp kerülhetett a szocializmus mégis ellentétbe a polgári világgal, mégpedig olyannyira, hogy ha a polgárságot szétfolyó jellege miatt önmagában nem tudjuk határolni, akkor erről a negatív oldaláról jellemezhetnők, polgárinak nevezvén mindazt, ami szemben áll a szocializmussal, kivált pedig ennek marxi formájával.

A feleletet erre a kérdésre magának a szocializmusnak fejlődése adja meg. Kétségtelen, hogy a mozgalom közvetlenül nem utópisztikus elméletekből és kísérletekből fejlődött ki, aminőkkel már a XVIII. század végén és a XIX. század első felében elég sűrűn találkozunk, hanem abból a tényleges társadalmi elégedetlenségből, amelyet a nagytőke túlzásai ébresztettek fel, főleg a gyáripari munkásság körében, arra késztetve ezt, hogy szervezkedéssel igyekezzék érvényesíteni jogos igényeit s védekezzék kizsákmányolása ellen. Ezt azért is hangsúlyozni kell, mert rávilágít a széltében elterjedt felfogással szemben arra a tényre, hogy a szocializmusnak már a keletkezésében is ösztönös erők működtek közre s nem felülről vagy kívülről, nem társadalmi ábrándozok vagy felbujtók keltették ésszerű meggondolás alapján életre; továbbá, hogy eredetileg egészen gyakorlati-gazdasági irányban haladt, magának a munkásságnak önvédelmi és önsegélyezési mozgalma volt, s ha olykor-olykor zendülésben nyilvánult is, a tudatos osztályharc gondolata hiányzott belőle. Ez a kettős körülmény, az ösztönösség és a merőben gyakorlati érdek okozta éppen a mozgalom látókörének szűkösségét. Pozitív célokért küzdött ugyan, de csak a közelire és közvetlenre szorítkozott: a munkásság helyzetének javítására a fennálló társadalmi rend keretén belül s épp azért általában helyi jellegű mozgalom maradt. S ezt a látókört adta meg neki Marx, amikor részben a korábbi utópisztikus

elméletekre, részben pedig a tényleges szociális mozgalmakra támaszkodva a szocializmust „tudományossá" tette. Ez a „tudományos" jellege pedig főleg három elven sarkallott. Először: a történeti fejlődés materialisztikus szemléletén, amely az erkölcsi, vallási, általában az egész szellemi életet merőben gazdasági tényezők függvényének vallotta. Másodszor: a fennálló polgári-kapitalisztikus társadalmi rendnek nemcsak kíméletlen, hanem valósággal megsemmisítő bírálatán, amely e rendnek önmagától való felbomlását történeti-dialektikus szükségképpiségnek nyilvánította. Végül harmadszor: az osztályharc elméletén, amely a proletariátus részére e felbomlás erőszakos siettetését követelte. Ezzel öltött a szocializmus javarészben negatív jelleget s idézte elő a társadalomban úgyszólván az állandó forradalom érzetét.

Nem lehet szó ezúttal arról, hogy a szocializmusnak ezt a polgári társadalom ellen folytatott harcát és ennek fejlődését s változatait akár csak fő vonásaiban is vázoljuk és bíráljuk;[1] ebben a kapcsolatban a mozgalomból nem érdekelhet bennünket más, csak az erkölcsi életre tett hatása. Hogy a szociális igazságosság érvényesítésére való törekvés magában véve helyes és jogosult, arra nézve nem foroghat fenn kétség. Hasonlóképpen az e végből alkalmazott eszközök, a szervezett védekezéstől egészen az osztályharcig, legalább is érthetők magának a polgári társadalomnak ellenállásából, hiszen a történet folyamán még sohasem fordult elő, hogy valamely osztály vagy réteg önként és szívesen lemondott volna előnyeiről vagy kiváltságairól. S ha ez a harc sokszor elvadult formákat öltött, ebben is jórészt maga a polgárság mutatott példát; amikor meghonosította a kíméletlen gazdasági versenyt: erőszakra csak erőszak lehetett a válasz. Negatív erők is mindig működtek a társadalomban, sőt a tagadásnak olykor éppenséggel termékeny szerepe lehet, mert megóv a tespedéstől és pozitív erőket serkent életre. Ezt érte volna talán el a szocializmus is, ha

programját pusztán az öntudatos proletariátusra terjeszti ki, vagyis arra a rétegre, amely tisztán látja, hogy a kapitalista termelés és a rajta épülő társadalmi berendezkedés feltartóztathatatlanul („reális-dialektikus szükségképpiséggel") halad felbomlása felé és ezért egyelőre csupán helyzetének javításával készül elő a „hatalom átvételére". Tudvalevő dolog, hogy a szocializmus ezt alkalomadtán meg is tette, ott, ahol valóságos politikai tényezőként igyekezett szerepelni. Ámde ily módon az osztályharc lehetetlen, a fejlődés „siettetése" pedig illuzórikussá lett volna. E cél érdekében nagy tömegek mozgósítására volt szükség. S épp azzal vált a szocializmus bomlasztó erővé, a társadalmi egyensúlynak állandó veszedelmévé, hogy tömegek ethoszává tette merőben negatív célzatát. Ebből érthető a szocializmus kétlaki természete: egyrészt politikai pártként akart működni a többi mellett a maga sajátos társadalmi ideológiája alapján, ugyanakkor pedig másrészt aggálytalanul alkalmazta az olcsó tömegizgatás fegyvereit. Tartósabban azonban a tömegek mindig csak valamiféle pozitív hit vagy ábránd alapján mozgathatók meg; a fennálló társadalmi rendszernek puszta elvi bírálata iránt a tömegnek éppúgy nincs fogékonysága, mint ahogy érvekkel nem lehet hatni reá. A negatívitást tehát, hogy cselekvő erővé váljék, pozitív köntösbe kellett öltöztetni, így csempészte be a marxizmus a maga „szigorúan tudományos" rendszerébe ismét az utópiát, azzal a különbséggel mégis, hogy ez most nem társadalmi merengőkhöz, hanem műveletlen és prédaleső tömegekhez szólt, amelyeket most csakugyan sikerült sorompóba állítania a bekövetkezendő földi paradicsom ígéretével, azzal a szólammal, hogy nincs mit veszteniök, csak a bilincseiket, ellenben egy világot nyerhetnek. S így vált egy pozitív utópia mögött a feneketlen gyűlölet, az uszítás, a lázadás és a felforgatás szándéka – tehát csupa negatívum – egy újfajta szolidaritásnak összekovácsolójává, amely mindazt, amit az emberi szellem létrehozott, elvakultan

polgárinak minősítette s csupán azért, mert polgári, eleve halálra ítélte. A marxi szocializmus igazi jelképe ezért valóban nem a munka, ahogyan fennen hangoztatta, hanem inkább a fenyegetőleg felemelt ököl.

Ezzel a rosszindulatú és mindent kereken tagadó állásfoglalásával a szocializmus egyre nagyobb nyomást fejtett ki az erkölcsi közvéleményre. Azt lehet mondani, hogy az egész erkölcsi életet fokozódó mértékben radikalizálta. Már maga a materialisztikus történetszemlélet is szükségképpen erre vezetett, amikor az erkölcsiséget merő gyomorkérdéssé tette. Az erkölcsiségnek (mint általában minden életjelenségnek) kétségkívül van gazdasági oldala is, és már a polgári kapitalizmus hajlott ennek egyoldalú értékelésére azzal, hogy a munkát, kiváltképpen a gazdasági munkát tette meg az erkölcsnek végső mértékéül. A szocializmus tehát ebben a tekintetben is csak árnyékként követte a polgári kapitalizmus ethoszát. Ámde ez a polgári ethosz mégis ismert más szempontokat is. Legalább is különbséget tett a munka fajtái közt s nem eljelentékteleníteni törekedett a hagyományosan magasabb rendűnek tekintett (például politikai, tudományos, művészi) munkát, hanem inkább megnemesíteni az alsóbbrendűt is. A szocializmus ellenben itt is szélsőséges útra tért, amikor merőben a létfenntartás szükségleteit kielégítő, lehetőleg testi munkát becsülte s a szellemi munkát vagy megvetette, mint gazdaságilag terméketlent, vagy pedig szintén anyagi érdekekre vezette vissza. Ezzel azonban nemcsak széles körökre hatott kiábrándítólag, megfosztva minden emberi tevékenységet nemesebb indítékaitól, hanem egyszersmind végzetesen viszonylagossá is tette az erkölcs és a jog, a tudomány és a művészet fogalmát. Nincs különbség jó és rossz, igaz és téves, szép és rút között, mert mindez csupán a gazdasági viszonyok alakulásától függ, vagy Madách találó kifejezésével: „minden nagy eszme, nemes cselekmény konyhánk gőze csak." A gyomor valóban leginkább

egyenlősít, e téren nincs egyéni önrendelkezés, mint a szellemi munka ágaiban. Ezzel töri át a szocializmus legszembetűnőbben a polgári erkölcs individualisztikus elvét és ettől kezdve válik a tömeglét a maga kezdetleges és alacsonyrendű igényeivel sajátos erkölcsi életformává. Az egyéni önrendelkezési elvnek ezt az elenyészését kétségkívül nemcsak társadalomgazdasági okokból magyarázhatjuk, hanem modern kultúránknak mindenoldalú elszemélytelenedése, az egész életnek fokozódó elgépiesedése is előmozdította. Maga a polgári világ a szocializmus nyomása nélkül is előbb-utóbb szükségképpen odajutott volna, hogy feladja vagy legalább is módosítsa az elvet. A szocializmus azonban negatív célzatával itt is csak bomlasztott, a nélkül, hogy helyébe adott volna valamit. Mert a szolidaritás, amit az individualizmus túlzásaival szembe szegezett, nem volt személyes jellegű, valóságos kapcsolat, hanem elvont és élettelen észelv, dogmatikus követelmény és harci jelszó. Ez csak kifelé érvényesült (az úgynevezett osztályfegyelmet is ebből a szempontból kell tekintenünk, mint gesztust a polgárság felé); befelé ellenben nemcsak hogy éppúgy magára hagyta az egyént, mint a polgári kapitalisztikus individualizmus, hanem éppenséggel egészen közömbössé tette, elértéktelenítette. Az osztályszolidaritáson belül minden egyéni megmozdulásnak el kell némulnia, ezzel pedig természetszerűleg együtt járt az egyéni erkölcsi felelősségérzet megfogyatkozása. A felelősséget most átveszi – s ez ismét jellemző ennek az osztályszolidaritásnak személytelen és elvont természetére – a szervezet.

Ismeretes, hogy valahányszor csak a történet folyamán a nagy tömegek cselekvőleg léptek fel vagy éppen hatalomra jutottak, áldatlan hatásuk kevésbé a pillanatnyi szenvedély-sugallta erőszakos rombolásban mutatkozott, mint inkább abban, hogy alacsonyabb életformáikat, kezdetlegesebb szokásaikat és meggyőződéseiket észrevétlenül rányomták a magasabb művelődési fokon állóknak min-

denkor vékonyabb rétegére.[2] A szocializmussal is ez történt meg. A polgárság előbb nem vette komolyan és napirendre tért felette, később tudatára ébredt veszedelmes voltának, megrökönyödve szemlélte térhódítását, ellenállt neki és igyekezett visszaszorítani, majd alkuba bocsátkozott vele, s végezetül már csak arra törekedett, hogy az túlságosan ne kormányozza őt, közben pedig lassan és akarata ellenére odajutott, hogy átvette, magáévá tette, ha nem is az eszméit és törekvéseit, de a szemléletmódját, ösztönös értékeléseit és szervezeti formáit. Ez a hozzáhasonulás érthetőleg legelőbb gazdasági térén ment végbe: a kartellek és trösztök képződése éppúgy az egyéni szabad verseny elvének feladását jelentette, mint a szocialista szakszervezeté; de azután bekövetkezett politikai irányban is, amiről nemcsak a különféle polgári pártszervezetek kialakulása tanúskodik, hanem magának a polgári államnak egyre növekvő szociálpolitikai tevékenysége is; s végül megállapítható a szorosabban vett erkölcsi életnek tartományában is, ahol a szokások és viselkedésformák különbségei az osztályharc ellenére mindinkább elmosódtak, mindinkább veszítettek kizárólagos osztályjellegükből és vegyültek, kiegyenlítődtek egymással. Ennek az erkölcsi szinteződésnek számos példáját lehetne idézni, de főleg három irányban jelentkezett egészen kirívóan. Először: az egyéni lelkiismereti felelősségtől való általános irtózásban. Nemcsak a proletár hárítja át a döntést és a velejáró felelősséget a mögötte álló tömegszervezetre, amelynek parancsait töprengés nélkül elfogadja és teljesíti, hanem a polgár is mindinkább megbújni igyekszik a csoportfelelősség árnyékában, ahol nem kell önállóan határoznia, hanem személyes vagy személytelen hatalmak határoznak helyette. Ez az erkölcsi önállótlanság és vezettetési vágy pedig természetszerűleg mindkét oldalon a demagógia elharapódzását segítette elő. Másodszor: mindinkább elhatalmasodik az úgynevezett nagyvárosi életstílus, jellemzően szellemtelen, embertelen és üzem-

szerű formáival. Már a polgári liberalizmus megindította a hagyományos kötöttségek meglazítását, most pedig az erkölcsiségnek utolsó mentsvára, a család is bomlani kezd. A családtagoknak emberileg bensőséges viszonya – főleg attól kezdve, hogy a nők is gazdaságilag egyenjogúsítva belekapcsolódnak a hivatásszerű társadalmi munkába – mindinkább elkülsősödik vagy éppen gyengül, s az életkörülmények, a lakás, az étkezés, a munka és a nevelés rendje mind csak előmozdítja a tömeglétben való felolvadásukat. Maga a házasság is sokszor már csak puszta nemi kapcsolat, a gyermekáldás pedig mind kevésbé óhajtott dolog, s miközben polgári-liberálisok és szocialisták versengve a termékenység mesterséges korlátozásának jogosultságán és mikéntjén vitatkoznak, azalatt a valóságban – ha különböző okokból is, de társadalmi osztálykülönbség nélkül – egyre jobban terjed a „szülési sztrájk" (*grève de ventre*) és a népszaporodás Európa-szerte rohamos csökkenést mutat.[3] S végül harmadszor: jellemzően egyszintűvé válnak a szórakozás formái, holott korábban talán éppen ezek választották el egymástól leginkább a társadalmi rétegeket. Ki ne gondolna itt mindjárt a sport gyakorlásának tömegszerű tüneteire? A sport azonban nemcsak az életerők játékos felszabadulását jelenti, nemcsak újfajta hősiességnek ad – mindenesetre a tömeg ízlésére szabott – lehetőséget, hanem sokkal több ennél: valósággal világnézet, sőt elragadtatott megnyilvánulásaiban már-már vallás, mert a tömeg éppen a maga csodavárását elégítheti ki benne. Korunkat ma általában mint a technikai civilizáció korát szoktuk jellemezni; ennek a merőben ipari-technikai kornak ethosza pedig leginkább bizonnyal a sportban fejeződik ki. Technika és sport: ez majdnem úgy viszonylik egymáshoz, mintha korunk szellemének külső és belső oldaláról, feltételéről és megnyilvánulásáról beszélnénk. Ez a sportethosz kerekedik felül az életnek és a kultúrának minden ágában. A szeretet és a jótékonyság sportszerű gyakorlásáról

már a polgári erkölcs jellemzése kapcsán szóltunk. De hovatovább befurakodik a művészetbe és a tudományba is: a rekord és a látványosság teng bennük túl ettől kezdve az alkotás és a kutatás tiszta szempontjai felett.

A tömeg életformáinak ez a vegetatív jellegű elhatalmasodása, úgy látszik, éppen a marxi szocializmus tételét igazolja: az idő mindenképpen nekik dolgozik. S a fejlődésnek ezt az útját nem lehetett többé megállítani. A szocializmusnak nemcsak ideológiája, hanem elsősorban életérzése is szinte észrevétlenül átszivárgott a polgári ethoszba. Ebből a szempontból Spengler megállapításának valóban igazat kell adnunk: „Mindnyájan szocialisták vagyunk, akár tudjuk és akarjuk, akár nem. Sőt maga a szocializmussal szemben való állásfoglalás is ennek formájában jelentkezik."[4] Érthető tehát, ha az az állandó nyomás, amely belőle indult ki s a mely elől nem lehetett kitérni, fokozódó aggodalommal és csüggedéssel töltötte el a polgári társadalmat, ennek az egyéni erkölcsi önrendelkezés elve mellett megalkuvás nélkül és öntudatosan kitartó tagjait éppúgy, mint a hagyományos keresztény erkölcs híveit.

Ámde a szocializmus mégis olybá tűnt fel a békés polgári világrend egén – legalább is kezdetben –, mint a távoli fenyegető vihar. A századforduló óta az ideges és vészjósló figyelmeztetések egyre szaporodtak ugyan, de még ekkor is csak a vihar szele borzongatta az embereket. A kitörése – ki tudja? – talán el is kerülhető. Voltak, akik ezt – Marxszal ellentétben – éppen a proletártömegek fokozódó polgáriasodásától remélték. A csüggedés itt tehát úgyszólván maga termelte ki orvosszerét: a haladás megszakíthatatlanságában való reményt. Ha tehát a válsághangulat mégsem csökkent, sőt egyre fokozódott, ennek okát nyilván valamilyen más körülményben kell keresnünk. S ez az ok csakugyan sokkal közelebb rejlett, mint a szocializmus. Ott lappangott magán a polgárságon belül, a polgári

életérzésben, illetőleg ennek megváltozásában, lehangolódásában: a világfájdalomban.

2. A „SPLEEN" ERKÖLCSE.

Ennek a világfájdalomnak az eredetét szintén a XIX. század elejéig lehetne követni. Költők és művészek képviselték, főleg a romantikus iskola hívei, akik viszont maguk is korábbi, XVIII. századbeli érzelmes és mélabús, az élettől való félelemmel és az enyészetnek vágyával átitatott költői kezdeményeket folytattak. Ez a lírai pesszimizmus azonban bajosan illett bele a polgári századnak haladástól ittas, tényimádó szellemi légkörébe: egy kissé sziget volt mindig, ahol csak azok kötöttek ki, akik már eleve rosszul érezték magukat a polgári élet kalodájában. Ez a sziget kétségkívül sok embert vonzott túlnanról, a polgári életből is: a jellemző polgári szentimentalizmus nem utolsó sorban innen táplálkozott. De akik erre a tájra vetődtek, inkább csak gyönyörködni akartak az érzelmi lesújtottság költői kifejezésében, de magukat a költőket nem követték sem életunalmukban, sem élet elleni ingerültségükben. Ebből érthető, hogy a század első felének nagy pesszimistája, Schopenhauer, aki ennek a lírai hangulatnak erkölcsi fordulatot adott, sokáig egyáltalán nem hatott. A polgár egyelőre még örült az életének és alighogy megszerzett szabadságának s a fájdalommal inkább csak tetszelgésből vagy hiúságból kacérkodott, az élet erkölcsi félszegségeire pedig szemet hunyt, vagy ha már látni kellett őket, a szüntelen haladás javító erejében bizakodott.

A század közepétől kezdve azonban nagyon megváltozik a helyzet. A vérmes remények mindinkább lelohadnak. Politikai téren a reakció

érvényesül, a szabadságjogok mind valótlanabbaknak bizonyulnak, a társadalmi egyenlőtlenség nagyobb, mint valaha s a háttérben ott sötétlik az elégedetlenek tömege, mint földalatti áradat. A művészet pang, a romantika lejárta magát; a színpadon a polgárerényeket dicsőítő, illedelmes iránydráma uralkodik, a regényben a naturalizmus még csak előkészül (a Bovarynét tudvalevőleg 1859-ben vonják perbe); Wagner pedig még küszködik a közömbösséggel és megnemértéssel. A tudományban a szakjellegű elaprózódás szerényebb körre szorítja a becsvágyat s ahol mégis az egészre fordul a figyelem, ott a materializmus vagy hozzá hasonló felületes és sivár bölcselkedések ülik tivornyáikat, a darwinizmus pedig leszereli az utolsó eszményeket is: az ember nem Isten hasonmása többé. A vallás hovatovább üres külsőség, közönyt vagy kételkedést leplez; ellenben ugyanakkor járványként vonul végig egész Európán az első amerikai szellemi behozatal: az asztaltáncoltatás divatja. S a tespedés tüneteinek felsorolását még folytatni lehetne. Ily körülmények közt valóban nem lehet csodálni, hogy a pesszimizmus általános korhangulattá s hangulatból életformáló tényezővé vált.

Ezt a pesszimizmust éppúgy a merő negativitás jellemzi, mint a szocializmust. Csakhogy tagadása még sokkal gyökeresebb mint emezé. Mert a szocializmus pusztán a fennálló társadalmi rendet s ennek gazdasági és szellemi alapját tagadja, a jövő társadalmi helyzetét annál rózsásabbnak képzeli el; a pesszimizmusban ellenben ez a tagadás magára az emberi létre irányul, a megismerésre és a törekvésre, a boldogság lehetőségére és a haladásra általában. Ezért a szocializmus minden negatív jellege ellenére is az újkori racionalizmus fejlődési vonalán áll; azt lehet mondani, hogy ámbár a polgárságnak vesztére tör, mégis bizonyos fokig ennek elvi feltevéseit folytatja, mert bízik a társás együttélés pusztán ésszerű rendezésének lehetőségében. A pesszimizmus ezzel szemben ennek az értelmi

síknak elhagyását, a racionális hagyományoknak teljes feladását jelenti; itt magának a polgári létnek gyökeres helyzetváltoztatása, úgyszólván tengelyének elfordulása: az észnek mindenható erejébe vetett hitből való kiábrándulás van előttünk. Ebből érthető most a schopenhaueri filozófia lenyűgöző hatása. Ismeretes, hogy Schopenhauer szerint nem az ész a világ lényege és sorsunk irányítója, hanem a sötét és szilaj akarat. Ez a világakarat vagy életakarat felgyújtja ugyan bennünk az értelem mécsesét, de csak azért, hogy az értelem kiszolgálja az akarat céljait. A mécses pislákoló fényénél kétségkívül felmutathatunk a jelenségek közt bizonyos szükségképpi rendet, de maga az akarat mint a világ ősténye, ok nélküli és értelmetlen, nem az ésszerű rend uralkodik benne, hanem a dőre vakeset. Az élet is ilyen dőre vakeset: valami felhajt bennünket a világakarat hínáros mélyéből, mint a buborékot, egy kis ideig ott lebegünk a felszínen s alighogy öntudatra ébredünk, szétpattanunk ismét a semmibe, beleolvadunk akaratcseppünkkel a világakarat egyetemébe. Tünemény voltunk; – miért? Nem tudjuk. Egyedi létünknek egyáltalán nincs célja s nincs értelme, az élet semmis és értéktelen. De gyötrelmes is. Mert az akaratnak, mint szilaj lovasnak sarkantyújától ösztökélve örökkön a kielégületlenség és az unalom végletei közt vergődünk: szenvedünk, amíg akarunk és szenvedünk, mihelyt elértük azt, amit akartunk. Megállás nincs, és bár értelmünk halvány világosságánál átlátjuk minden törekvésnek és az egész életnek hiábavalóságát, mégsem szűnhetünk meg akarni, mert ez a lényegünk, és akaratunk éppen a mindenáron való életet akarja. Ezért gonosz egyszersmind ez az akarat. Mégpedig nemcsak metafizikailag, mint egyetemes világakarat gonosz, mert megörökíti, sőt megsokszorozza a fajban a szenvedést; hanem gonosz erkölcsileg, mint a tér- és időbeli egyéni létre kiszakadt akarat is, mert a boldogságot, ezt a hiú és telhetetlen ábrándot mások rovására, másoknak szenvedést okozva

kergeti. Épp ezért erkölcsiségről nem is beszélhetünk mindaddig, amíg az akarat zsarnoksága alatt állunk: az embereknek nagy tömege, a természet gyári terméke mindig önző és hitvány lesz, az erkölcs nem az ő számukra nőtt, ritkán és csupán a kivételesekben nyílik ki, azokban, akik önként és végérvényesen le tudnak mondani az akarásról. Erkölcsös magatartásra egyáltalán csak az képes, aki szétfoszlatja a maga, valóságosnak tartott énjét mint hamis látszatot, aki lerántja az egyéni létre elkülönülésnek, az individuációnak Maja-fátylát és közvetlenül ráeszmélve minden élőnek a szenvedésben való azonosságára, úgyszólván felolvad a részvétben, más fájdalmának a saját fájdalmaként való viselésében. Ámde a részvét még nem iktatja ki a szenvedést a világból, legfeljebb egy-egy pillanatra enyhíti. Ezért végérvényes megváltás tőle csak az életakarat gyökeres tagadásával, kioltásával lehetséges, ez pedig az értelem nyelvén a Nirvána számára való újjászületést jelenti. *„Der Wert des Lebens besteht gerade darin, dass es den Menschen lehrt, es nicht zu wollen."* [5]

Az élettagadásnak ez a schopenhaueri tana leginkább kétségkívül a kor haladás-ethoszával helyezkedett szembe és a részvétnek mint mentőszernek felmagasztosítása is csak első tekintetre mutat rokonságot a kor erkölcsének emberbaráti-jóléti vonásával, valójában szintén szöges ellentétben áll vele. Bármily indító okokból fakadt ugyanis ez az emberbaráti-jóléti magatartás, ezek mindenkor racionális indító okok voltak és pozitív ténykedésre serkentettek. Schopenhauer ellenben a részvétben és a lemondásban egyaránt merő negatívumokat sürget.[6] A pesszimizmus morálja éppúgy a tagadás morálja, mint ahogy metafizikája a világ és az élet tagadásáé: amaz emebben gyökerezik. De ha a létnek elméleti tagadása (amire a metafizikai pesszimizmus vállalkozik) lehetséges is, élni a puszta tagadásból – ezt a szocializmus esete is bizonyította – sem miképp sem lehet. Ebből magyarázható, hogy Schopenhauer ezzel a részvét-etikájával a kor

erkölcsi életére nem tett mélyebb hatást. Kétségkívül voltak, akik ebben a tekintetben is esküdtek rá és szívesebben hirdették es gyakorolták a részvét és a lemondás erényeit a Nirvána igézetében, mint a keresztény tevékeny szeretet eszményének hódolva, de ilyenek végeredményben csak szórványosan akadtak. Schopenhauer pesszimizmusának messzemenő hatása a századvég erkölcsi életére más irányból történt, nem az etikájából, hanem az esztétikájából. Ha szabad itt ezzel az összehasonlítással élni, azt lehetne mondani, hogy ez az esztétika ugyanazt jelentette a pesszimizmus körében, amit az utópia jelentett a szocializmusében: a merőben negatív, tagadó célzatnak pozitív irányú fordulatát. Schopenhauer esztétikája tudvalevőleg irracionalisztikus és pesszimisztikus rendszerének nagy ellentmondásai közé tartozik, mert éppen az értelemnek olyan szerepet tulajdonít benne, amely nehezen fér össze az akarat zsarnoki hatalmáról vallott felfogásával. Az akarat járma alól való felszabadulásnak ugyanis nemcsak azt az egy módját ismeri, amelyet etikájában magasztal. Nemcsak az menekül az akaratnak sűrű, nyomasztó, gyötrelmes gőzköréből, aki végérvényesen nemet mond vagy helyesebben szólva így cselekszik; nemcsak az szabadul az akarat fullánkjától, aki kihúzza magából, aki megtagadja, sőt megsemmisíti énjét; hanem van ennek egy úgyszólván pozitív útja is, az, amely a világnak tiszta, elfogulatlan esztétikai szemléletében kínálkozik. Az intellektus itt akaratfeledten elmerül a világ szemléletében, érdektelenül és fölényesen nézi az akarat örök színjátékát, a nélkül, hogy maga részt venne benne, tiszta megismerő alannyá, „világszemmé" válik, akit nem a *hogyan*, hanem csak a *mi* foglalkoztat, nem a dolgoknak szükségleteket kielégítő vagy ki nem elégítő volta, hanem csupán eszmei tartalma. Erre az objektív, eszmei megismerésre azonban csak a lángész képes, a közönséges ember legfeljebb életének ritka pillanataiban részesedik benne. De aki

egyszer felszárnyalt a tiszta esztétikai látásnak tájaira, az nemcsak megváltást lel benne az akarat salakjától, hanem ez a tiszta esztétikai látás már e földön megelégedettséggel ajándékozza meg, azzal a fájdalomnélküli nyugalommal, amelyre minden idők bölcsei törekedtek.

A század végének nemzedéke Schopenhauer pesszimizmusát elsősorban erről az esztétikai oldaláról élte át. Az élet egészben értéktelen, nem éri meg, hogy nagyon komolyan vegyük; az emberek gyatrák s maga is balga, aki abban reménykedik, hogy valaha megváltoztathatók; de van egy szelepe ennek a sivár és örömtelen világnak: a művészet, s pusztán ezért még érdemes élni. De még ezt sem szabad túlságosan komolyan venni, mert különben igába görnyeszt és megfoszt a nyugodt és szabad szemlélődés örömétől. Tehát inkább csak játszani kell vele, egy kissé ironikus fölénnyel lebegve felette, mintsem kiszolgáltatva magunkat neki. Az intellektusnak soha sem szabad cserben hagynia érdektelenségét, „világszemnek" kell maradnia, amely nézi és kiélvezi a kínálkozó hangulatok művészi szépségeit, saját fájdalmainkat és kényes érzékenységünket is csak úgy tekintve, mint ennek a hangulatnak részét vagy anyagát. Egyáltalán minden a világon csak hangulat. Művészek és műkedvelők, alkotók és csupán élvezők most a legszélesebb körbe kiterjesztik ennek a pillanatokhoz tapadó kultúrának ethoszát, amely a vallástól kezdve az élet legközönségesebb ténykedéséig mindent csupán az alanyi esztétikai hatáslehetőségek szempontjából értékel. De miközben ez az esztétizmus az életet igyekezett így művészi hangulattá tenni, hogy elviselhetővé váljék, azalatt magát a művészetet mindinkább elidegenítette az élettől. Közvetlenül az élettel való összefüggésnek ez az elvesztése tudvalevőleg a művészi eszközöknek öncélúvá válásában nyilvánult: ahol a *l'art pour l'art* hódít, a végletekig kifinomodott, megvesztegető technika pótolja az emberileg jelentőset és bonyolódott

pszichológiában merül ki a művészi feltalálás. Ezzel azonban szükségképpen együtt járt az, hogy egy egész külön emberfajta alakult ki: a hivatott élvezőké, akik éppen ebből az élettől való elzárkózásukból erényt csináltak. Már Schopenhauer abban jelöli meg a lángész jellemző vonását, hogy minél inkább alakítja műalkotássá önnön életét, annál hasznavehetetlenebbé válik az élet számára. Ezért szerinte a tudós nem is lehet lángész, a tudomány nem az intellektuális szemlélet tárgya, mert mindkettő az akaratvilág, tehát a valóság kiszolgálója. A világ eszmei szemléletének egyedüli birodalma a művészet és a filozófia; a tudomány pedig merőben szakszerű foglalkozás és aki műveli, bizonyos irányban kiemelkedik ugyan a közönséges emberek tömegéből, de minden más tekintetben beléje tartozik: a szaktudós a gyári munkáshoz hasonló.[7] S a század végének nemzedéke valóban már csak ezt a két, egymást kizáró típust ismerte: a szakembert és az esztétát, az élet robotosát és az élettől elzárkózó, az élet számára használhatatlan művészlelket, aki azonban stílust és kultuszt csinált ebből a hasznavehetetlenségéből.[8]

Itt érünk a pesszimizmusból kisarjadó esztétizmusnak az erkölcsi életre tett kihatásához. Szűk körben ez az esztétizmus azelőtt is előfordult: a szofisztikában és a hellenizmus korában éppúgy találkozunk vele, mint a reneszánsz idején vagy a felvilágosodásban („széplélek"). De itt mindig csak embertípust jelentett, nem pedig korhangulatot és életstílust. Most ellenben egyre szélesebb körben hódít és nemcsak a polgári rétegeket itatja át, hanem behatol – kezdetleges és durvább formákban – a proletariátus soraiba is.[9] Hogy valaki az egész világgal szemben, ahogyan az számunkra adódik, nyilt és elfogulatlan szenzórium legyen, mégis épen és egészen kerüljön ki a sokféleséggel való érintkezésből, már eleve kiérlelt és szilárd jellemnek kell lennie. Az esztéta-magatartásban, a puszta artisztikumban azonban mindig ott

kísért a teljes lelki szétszóródás veszedelme, az élet könnyen elveszti középpontját, felületessé válik a szó szoros értelmében, tükörré, amely bármit egyformán visszavetít a nélkül, hogy belülről, létének gyökereiben érintené vele az embert. Végezetül minden mindegy. A fontos csak az, hogy valami az idegeket minél kellemesebben megborzongassa vagy elzsongítsa. Nincsenek oly értékek, amelyek abszolútak volnának, csak olyanok vannak, amelyek feltűnést tudnak kelteni; nincsenek oly formák, amelyekhez bármi okból ragaszkodni kellene, csak olyanok vannak, amelyek érdekesek; nincsenek oly célok, amelyekért áldozni érdemes, csak olyanok vannak, amelyek a dolgoknak és helyzeteknek minél teljesebb kiélésére, kiélvezésére ösztönöznek. *La vie pour la vie*, minden igazzá lesz az átélés pillanatában, az élmény a legfőbb igazoló fórum. Fölöttébb jellemző, hogy ez az élményre való gyakori hivatkozás épp ekkor kezd divatba jönni, amikor maga az élet mind felületesebbé és gyökértelenebbé vált, amikor az esztétizmus éppen a valóságtól való szándékos elfordulást, félreállást sürgetett. A túlzott életkultusz általában mindig a dekadencia tünete; a friss és túláradó élet inkább az aszkézis formái után kívánkozik. A századforduló nemzedéke azonban esztétizmusában tudatosan élte ezt a dekadenciát, sőt valósággal hivalkodott vele. Példákra e tekintetben szinte felesleges rámutatni, a közelmúlt irodalmából ezek untig ismeretesek: Oscar Wilde vagy d'Annunzio hedonikus életszemlélete éppúgy tanúskodik róla, mint Anatole France fölényeskedő kételkedése vagy Barrès szertelen én-kultusza. S a dekadencia itt nem írói díszlet és póz csupán, hanem valóban általános életstílus, amelyhez ekkor a műveltek széltében igazodnak, mint az egyetlen magatartásmódhoz, amely számukra még lehetséges.[10] Mindenesetre ez az esztétikai élmény volt a polgári világ erkölcsiségének utolsó igazoló elve. Többszázados fejlődése során, főleg pedig XIX. századbeli virágzásában a polgári erkölcs rendre

felhasználta a vallásnak és a természetjognak, az egyéni lelkiismeretnek és az állami tekintélynek, a jólétnek és a haladásnak többékevésbé tárgyi szempontjait: az élményelvvel a véghez érkezett, az erkölcsiség tartalmát teljesen lelki folyamattá oldva fel vele, kimerítette motivációinak lehetőségeit. Ezután már csak az erkölcsiség zűrzavara következhetett. Nem azért volt különösen végzetes az esztétizmus, mert széttört és felbomlasztott régi életformákat, hanem mert csírájában megakadályozta új formák képződését. Bármennyire szelídítette, „szemléletesítette", intellektualizálta is a pesszimizmusnak ösztönös, ésszerűtlen értékelését, mégis mindig ennek tagadó arca tekintgetett elő mögüle; valójában a nihilizmus álcája volt, ott is, ahol az élet jogaiért szállt síkra, sőt talán ott leginkább. A pesszimizmus mérgező hatását főleg ebben kell látnunk. A világháború szörnyű „élményének" kellett jönnie, hogy kiérlelje ennek a pesszimizmusnak végső következményeit. De ezek azután a polgári erkölcs egyéb maradványaival együtt kíméletlenül elseperték magát ezt a ványadt lelkű esztétizmust is.

3. ÚJ ÉRTÉKTÁBLÁK FELÉ. KIERKEGAARD, DOSZTOJEVSZKIJ, NIETZSCHE.

A polgári erkölcsnek ez a felbomlasztása azonban a szocializmussal és az esztétizmussal egyidejűleg még egy harmadik irányból is megindult. Eredetét tekintve ez is a dekadencia felől jött, az élet pesszimisztikus értékelése volt a kelyhe és sokszor ennek színeiben és formáiban is jelentkezett. De ugyanekkor hadat is üzent ennek a dekadenciának s vele együtt legfőbb forrásának és éltető légkörének, a polgári liberalizmusnak. Ezzel válnak el egymástól a tagadás útjai: itt a tagadás nem nivelláló jellegű, mint a szocializmusban, nem is ernyedt nyugalomba szédült, mint az esztétizmusban, hanem volta-

képpen már új életformák keresését jelenti. Mégis ez a keresés teljességgel irracionális irányú s önmagát feltétlen kezdetnek tekinti, elvetve mindazt, ami hagyományos és megszentelt. Ezért a tagadásnak itt szükségképpen sokkal merészebb a lendülete, következményei pedig beláthatatlanabbak, kiszámíthatatlanabbak, mint akár a szocializmusé, akár a pesszimizmusé. A szocializmus ugyanis tagadja a fennálló társadalmi rendet, a pesszimizmus pedig ezen is túlmenve az egész élet értelmét és értékét; de mindkettőnek megvan a maga pozitív rejtekajtaja, amely valamilyen „illúzióra" nyílik: amannak a társadalmi utópia, emennek viszont a világ esztétikai szemlélete. Erről a harmadik oldalról viszont a tagadás magára az emberre irányul, arra az emberre, aki még bárminemű illúzióban meri ringatni magát. Ha állításról itt egyáltalán még beszélhetünk, akkor az pusztán vakmerő „csak azért is" lehet, tehát tulajdonképpen maga is tagadás, sőt fokozott tagadás: élni és cselekedni, noha már nincsenek semmiféle illúzióink, feladatokat vállalni és célokat kitűzni magát a kiábrándultságot is megtagadva. Erre a tömegember nyilván sohasem lesz képes, de éppúgy az esztétalélek sem. Minden illúziótól megfosztva, sőt éppen az illúziótlanság erejéből élni csak egészen kivételes, hősies egyéni megoldás alapján lehet. S ezt a hősies magatartást példázták a század nagy keresői: Kierkegaard, Dosztojevszkij és főleg Nietzsche. Kísérletüket minden különbsége ellenére is az a törekvésük vonja bizonyos rokonságba, hogy az új erkölcsi formákat új metafizikai életérzésből származtassák, nem pedig az észből, sem a társadalomból, még kevésbé valamilyen tekintélyi forrásból. Ezzel helyezkednek leginkább szembe a polgári liberalizmusnak ametafizikus felfogásával s keltik a hagyományos erkölcs létezési módjával szemben az amoralitásnak, sokszor az immoralitásnak benyomását. De egyszersmind ezzel tesznek éppen napjaink erkölcsi életére minden

egyéb ösztönzést messze túlszárnyaló hatást.

A személyes erkölcsi önrendelkezési elvnek ezt a metafizikai fordulatát találjuk kifejezve már Kierkegaard kísérletében. Ö is az élet pesszimisztikus értékeléséből indul ki, egyébként is sok rokonságot mutat Schopenhauerrel, ennek végső esztétikai megoldását azonban mint felülmúlandó, leküzdendő állapotot tekinti, mivelhogy ez pusztán az élet kínálkozó lehetőségeinek élvezetében folyik szét, kötetlen és ezért viszonylagos. Az esztétikai szemlélet a pillanatoknak való kiszolgáltatottságot jelenti; aki szerinte él, csupán játszik az énjével, de nem teszi „bensőségessé", ennélfogva szükségképpen állandóan retteg a szenvedéstől, s ha ez utoléri, menthetetlenül kétségbeesik. Másoknál senki sem találhat vigaszt vagy segítséget ebben a kétségbeesésben, mindenki önmagára van utalva, és csak önmagában érlelheti ki teljesebb emberi létformáját is. Ezt a teljesebb létformát fejezi ki Kierkegaard szerint az erkölcsi állapot, amely éppen az ember fokozott lelki elmélyülésében, bensővé válásában s ezzel öntudatosulásában nyilvánul. Az erkölcsi állapotban az ember nem a pillanatok hangulatához igazodik, nem a viszonylagos helyzetek közt lebeg, hanem állhatatosan kitart valami mellett, „ismétli" az egyszer helyesnek felismert magatartásmódot. Az esztétikaival szemben épp ezért ez az erkölcsi életforma feltétlen kezdetet jelent; nem folyamatos átmenetet, hanem ugrást, s aki egyszer a maga öntudatosulásában átlendült e kétféle állapot határvonalán, többé vissza nem fordulhat: tudatosan élni az esztétikai kötetlenségben már csak bűnösen lehet. Ámde ebből ered éppen ennek az erkölcsi állapotnak „szédülete": a szorongás és a bánat. Senki sem élhet erkölcsösen önmaga megtagadása, elvetése nélkül, de önmaga elvetésével soha sem haladhat az öntudatosulás útján előre. Az erkölcsi állapot tehát tele van szirtekkel és örvényekkel, a véges és a végtelen ellentéteivel s az ember egészen

magányosan áll közöttük. Ez a magányosság (*Der Einzelne*) az etikus élet kategóriája, éppúgy, mint a kétségbeesés az esztétikaié. Ámde, ha a magányosság a létezésnek egyedül lehetséges módja is, pusztán vele lehetetlen az életnek mélyebb, teljesebb valósága. Ezért az egész erkölcsi állapot tulajdonképpen csak átmeneti szakasz az emberi öntudatosulás magasabb foka felé: „Az Én a maga lehetősége szerint nincs valóságosan itt, hanem csupán olyasmi, aminek még létre kell jönnie."[11] S ez az új Én jelentkezik egy újabb tevékeny előretörésnek, „ugrásnak" eredményeként a vallásos állapotban. Itt az ember a maga öntudatosulásában az abszolútumot érinti, Istennel jut közvetlen viszonyba. Megnyugvást jelent-e ez? Nem, mert a vallásos magatartás nem a boldogság forrása, hanem inkább a szüntelen szenvedésé. Nemcsak azért, mert az abszolútum kegyetlen s az egész embert követeli, holott ez éppen emberi mivoltánál fogva relatívumokba van szövődve, hanem főleg azért, mert a vallásos ember a maga viszonyát Istenhez szükségképpen állandó bizonytalanságban éli át; a bizonytalanságban rejlik éppen a vallásos állapot lényege s minden végleges megbizonyosodás, végleges megváltás kitérülés volna a szenvedésből, megszüntetése a vallásosságnak, de ezzel egyúttal feladása magának az életnek is. Ebben rejlik éppen a vallásos magatartás paradoxona, ennek az állapotnak kategóriája, éppúgy, miként a kétségbeesés az esztétikai és a magányosság az etikus állapoté. A vallásos ember számára a szenvedés a legfelső élet formája; személyisége akkor válik valóságossá, ha minél inkább szenved az abszolútumtól a végtelentől; ámde csak úgy szenvedhet tőle, hogy minél inkább érzi egyszersmind a maga végességét és minél inkább igyekszik megmaradni benne.

Kierkegaardról általában úgy szoktak megemlékezni, mint aki – minden egyéni különállása ellenére is – a kereszténység érdekében harcolt. Már protestáns kortársai a vallásos élet ébresztőjét és elmé-

lyítőjét látták benne a közömbösséggel és ellaposodással szemben, és katolikus részről is bizonyos mértékig rokonszenveztek vele a szigorú szerzetesi életgyakorlat iránt táplált vonzalma és a tiszta krisztusi eszményért folytatott őszinte küzdelme miatt. Valójában azonban Kierkegaard messze kinőtt a kereszténységből. Erre vall nemcsak kíméletlen harca minden egyház ellen, az igazi vallásosság elárulóinak nevezvén őket, mivel megalkudtak a fennálló renddel s így tele vannak hazugsággal; nemcsak az a felfogása, hogy a kereszténység akkor, amikor a szelídség, a részvét és vigasztalás vallásává vált, s a krisztusi szenvedés követése helyett a megváltás tanát helyezte középpontjába, voltaképpen megszüntette önmagát, vagy legfeljebb jámbor idillé, kényelmes és gyáva lelkek menedékévé vedlett át,[12] hanem erről tanúskodik elsősorban az életstádiumokról kifejtett tana is. Szorgosabb figyelem után ugyanis kitűnik, hogy elsősorban nem a vallás érdekli bennük, hanem az ember: az emberi lét és ennek öntudatosulása. Kierkegaard velejében metafizikus volt, szinte páratlanul finom érzékkel a lét minőségi különbségei, főleg pedig a modern, magánossá vált ember tragikus sorsa iránt. Ebből érthető, hogy három életformát vesz ugyan fel, de tulajdonképpen csak kettőt ismer: az esztétikait mint ténylegeset és leküzdendőt s a vallásosat mint eszményit, de épp ezért tételekbe sohasem leszűrhetőt, mindig csak újra megkockáztathatót. Egész gondolkodása folyton e kettő körül kering s mindkettő jellemzően szubjektív: az egyik az élvezet viszonylagosságában, a másik a szenvedés öntudatosításában. Az erkölcsi állapotot ellenben, amely szükségképp tárgyi, történeti és közösségi szempontok alkalmazását követeli, háttérbe állítja, sőt fejlődése folyamán mindinkább elejti. Az erkölcsi állapot magánossága nála valóban csak előkészülete, ösztönzője, ébresztője az Én létbeli öntudatosulásának, azaz emberi fokozódásának. Ezzel pedig Kierkegaard nyilvánvalóan az önistenítés útjára lép: az Én itt úgyszólván fejest ugrik az abszolútumba,

s mindaz, ami a határon innen marad – történet és kultúra, művészet és erkölcs, sőt végelemzésben maga a vallás is – relatív és semmis, akárcsak Schopenhauer Nirvánája. De ha a világ semmis is és az Én csak az abszolútomban válik valóságossá, ez azért mégsem a boldog megváltás ígérete, sőt inkább a szüntelen szenvedésé. Kierkegaard tagadásán a szenvedés igenlése szól keresztül. S épp ebben jelentkezik egy új embertípus – késői kultúránkban először –, az tudniillik, aki a lét teljes reménytelensége ellenére is hősies elszánással vállalja, sőt keresi ennek a létnek minden kockázatát és velejáró gyötrelmét. Ezzel az új életformával hódít Kierkegaard különösen napjainkban, sőt bízvást állítható, hogy szemléletének végső következményeit épp ma vonják le.[13]

Első tekintetre a Kierkegaardéval sokban hasonló gondolatmenetre találunk Tolsztojnál is. Tolsztoj is a pesszimizmusból indul ki és az élet esztétikai szemléletének kárhoztatásán keresztül végül ő is odajut, hogy az egész kultúrát elveti. A végesnek és a végtelennek összecsapása és az embernek szörnyű magányossága a lét és a nemlét keskeny választógátján (*il faudra mourir seul,* írja naplójában) őt is egész életében szünet nélkül foglalkoztatja, s valóban nincs még egy író a világirodalomban – talán az egyetlen Pascalt kivéve –, aki a halál rettenetét nála gyakrabban és érzékelhetőbben tudta volna felidézni. Vallásossága is tudvalevőleg innen fakad: mivel az élet semmis és a vég kikerülhetetlen, meg kell próbálni állandóan élni a halállal. A halállal való élet az öntökéletesedés életformája. S ugyanakkor szerinte is gyávaság és gyöngeség jele, ha valaki az öntökéletesítésnek ezen az útján a kegyelem, a megváltás és a másvilágban való hit mankóira támaszkodik; ezért veti el ezeket és ad merőben erkölcsi tartalmat vallásosságának: a lélek lelje meg a jóság és a szeretet gyakorlásában már ennek az életnek a körében a maga üdvösségét. A hasonlóság tehát Kierkegaarddal valóban meglepő; individualizmusá-

ban sem marad el mögötte: mindenki hallgasson csupán egyéni lelkiismerete parancsszavára. De félreismerhetetlen egyszersmind a gyökeres különbség is közöttük. Mert épp ez az utóbbi morális végmegoldás arra vall, hogy Tolsztoj mégsem igazi metafizikus, hanem inkább moralista,[14] akiben éppen „megtérése" a metafizikus letörését jelenti. Isten miatt való nyugtalansága, egész önkényes és erőszakolt „őskereszténysége" tulajdonképpen nem a halállal való élet gyakorlása, sőt inkább menekvés a halálfélelem elől, kitérés a lét irracionális reménytelenségéből, amely ellen éppen az erkölcsösségben keres vigaszt, biztosságot és megnyugvást. Megoldása tehát alapjában racionális jellegű s hasonlóbb a XVIII. század deistáinak felfogásához, elsősorban Rousseau-éhoz, mintsem tapogatózás lehetne a jövő életformája felé. Ebből érthető hajlama az utópia iránt. Amikor vádat emel a tudomány és a művészet, a kultúra és a haladás mint velejükben erkölcsrontók ellen, s ehelyett a parasztélet egyszerűségéhez való visszatérést sürgeti, lényegében a romantikus lelkű Rousseau racionális vigaszát eleveníti fel. Nyilván ezért tudott a maga korában ezzel a moralizmusával oly széles körben visszhangot kelteni; a múlt század utolsó évtizedétől kezdve egészen a világháborúig a tolsztojánus hívőknek és rajongóknak valóságos szektája keletkezett, akik az életnek minden ágában, irodalomban és politikában, igazságszolgáltatásban és nevelésben meggyökereztetni igyekeztek a tolsztoji „ideális anarchizmus" eszméit; a világháború után ellenben ennek a hatásának jóformán egészen nyoma veszett. Kétségkívül ma is becsüljük benne a XIX. századnak egyik legnagyobb íróját; új életformát azonban nem tudott adni, éppen azért, mert a lét bizonytalanságának Nesszosz-ingét nem bírta ki. Az illúziótlan hősiesség eszménye, amit Kierkegaard keresett, őbenne hiányzik. Neki nem maradt más, csak a hitetlenség erkölcsi elítélése.

Ellenben feltaláljuk ezt az igazi irracionális áttörést a múltból a

jövő felé a másik nagy oroszban, Tolsztoj ellenlábasában, Dosztojevszkijben, aki épp ezért sokkal közelebb áll Kierkegaardhoz, mint amaz. Dosztojevszkij már valóban vérbeli metafizikus, aki nemcsak gondolni próbálja az irracionálist, hanem él benne; ezért moralizmusa sem jótékony csodaírja a született hitetlenségnek és nihilizmusnak, mint Tolsztojé, hanem mély vallásosságának, metafizikai „szédületének" egyenes következménye. Ha Tolsztojnak a halál titokzatos rém, Dosztojevszkij előtt már maga az élet is az, legalább is akkor, ha az ész szemével nézzük. Az ész mindig csak kétségbeesésre, magánossá válásra, ellenmondásra és törésekre döbbenhet rá, mint az élet sorsára, és mindennemű morál csak arra szolgál, hogy leplezze ezt a zűrzavart, hogy mintegy eltakarja a lét rémes arcát, de meg nem változtathatja. Ezért, aki erkölcsi oldaláról közeledik az élet felé, mindig elfogultan nézi, előzetes feltevések alapján. A moralista nem mer szemtől-szembe az élet arcába tekinteni, mert ha beletekint, szükségképpen meg kell tagadnia, s ez a tagadás vagy a teljes nihilizmusba, vagy pedig a mozdulatlan, fulladt lemondásba torkollik, mint Schopenhauer, az esztétizmus, de a moralista Tolsztoj példája is mutatja. Ha azonban az élet ilyen rémségesen reménytelen, s ha racionális eszközeinkkel nemhogy megoldani tudnók rejtélyeit, sőt inkább teljes csődbe visszük, akkor miért nem szűnik meg egyáltalán a lét vagy miért nem szűnt meg már eddig? Talán csak valamilyen vegetatív erő tartja fenn, amely vak és szellemtelen, mint a Schopenhauer világakaratja, s csak azokban fordul önmaga ellen, akikben öntudatosodik? Csak a vegetatív élet mondhat *igen*-t önmaga létéhez, az eszméletes, az öntudatosuk életnek kikerülhetetlenül a merő *nem*-hez vagy pedig morális leplezésekhez, tehát végeredményben hazug és képmutató megoldásokhoz kell folyamodnia? Nincs-e vajon az igennek lehetősége túl az élet

vegetatív folytonosságán, de túl egyszersmind a racionális megvilágosodás tagadásán és önáltató ábrándjain is?

S itt érünk Dosztojevszkij gondolkodásának sajátos fordulatához, amely valóban leginkább még a görög tragédia szemléletére emlékeztet. Az élet reménytelen s hogy nem szűnt meg eddig, az nem öntudatlan tenyészetéből, nem a szokványoshoz való alkalmazkodásából következett – a felvilágosodás és a haladás évszázadai után ezt valóban nem lehetne többé állítani –, hanem abból, hogy a végesbe szüntelenül beleér a végtelen. S nem úgy ér bele, hogy elhatárolja, ellöki magától, hogy gátakat emel neki, amelyekről a boldogtalan magánosságára ráeszmélt emberi létnek előre vagy hátra bele kell szédülnie, mint valami örvénybe, hanem benne van, benne él, benne sző és mozog. Az élet, mégpedig minden élet a maga végességében valahol érinthetetlen: éppen ott, ahol a végtelennel érintkezik. Ezzel szenteli meg Dosztojevszkij az életet. Minden élet önmagában szent, mert tudja – ha egyáltalában tud önmagáról –, hogy végső gyökereiben a végtelenbe ér, s hogy csakis ezzel valóságos és csak ezzel tudja túltenni magát mindazon, ami végességében sújtja. „Itt minden csupa rendellenes, átkozott és talán ördögi káosz – mondja Karamazov Iván, testvérének, a szerzetesnövendék Aljosának –, de ha az emberi csalódásoknak minden szörnyűsége rám szakad is, azért én mégis élni akarok." S a tisztaszívű Aljosa ebben örömmel megegyezik vele: a világon mindenkinek legelőbb is az életet kell megszeretnie, jobban és határozottan előbb, mint az élet „logikáját".[15] Aki így, magából az életből s nem ennek valamilyen eszméjéből szereti az életet, félelem nélkül belevetheti magát a legádázabb megpróbáltatások, fájdalmak, szenvedések és küzdelmek sodrába, szembe nézhet a kiszikkasztó ellenmondásokkal, martaléka lehet a szenvedélyek démoni tüzének, a véges lét esendőségének, sőt nyugodtan vállalhatja a bűnt és a bűnnek minden végzetes következményét is. S minél szilárdabban meg van

győződve valaki életének erről a végső sebezhetetlenségéről, minél tudatosabb benne a végesnek igenlése a végtelenben, annál bátrabban és elszántabban bele kell mindebbe mennie, magára kell vennie a keresztet, hogy általa kiküzdje magában a felsőbbrendű embert, megvalósítsa a maga Énjét és egyszersmind győzedelmeskedjék is rajta. Bűn által szenvedni és a szenvedésben tudatossá válni; ezt példázza végeredményben Dosztojevszkijnek valamennyi regénye. Akiben pedig ily módon a végtelennel való kapcsolata teljesen tudatossá válik, az nyugodtan le fog mondani minden olyan életmegoldásról, amely csupán a végesben jön létre, tehát nem fog abban reménykedni, hogy szenvedése valaha boldogságnak adjon helyet, hogy küzdelmének látható eredménye legyen, vagy hogy bűnét valamiféle külső és idegen hatalom megbocsássa.

Sajátos földfelé-fordultság jellemzi tehát ezt a dosztojevszkiji vallásosságot. „Szívesen borulj le a földre és csókolgasd azt – mondja Zoszima sztarec a Karamazovokban. – Csókolgasd a földet és szeresd szüntelenül, betelhetetlenül, szeress mindent és mindenkit, találj ebben felbuzdulást és elragadtatást, öröm könnyeivel öntözd a földet és szeresd ezeket a könnyeket."[16] Kierkegaard az embert akarja fokozni az abszolútum, az Isten felé, Dosztojevszkij pedig a földre hozza és az életben akarja jelenvalóvá tenni az Istent. A szenvedésben, sőt a bűnben is ott lakozik az Isten, mert általuk vagyunk az ő gyermekei. Azzal, hogy itt van, törik meg az ember tragikus elszigeteltsége, mert Istent szeretni annyit jelent, mint a felebarátot szeretni, annyit jelent, mint hinni a felebarátban. Sőt leborulni előtte még akkor is, ha bűnös, mert a bűnös is szenved és a szenvedésben éppen Istent imádjuk. Keresztségnek a szó szigorú értelmében ezt a vallásosságot természetesen már alig nevezhetjük, inkább antik, orphikus-dionüszoszi magatartásra emlékeztet, mivel a hangsúly kevésbé a vallás tartalmára, az isteneszmére esik benne, mint inkább magára a

vallásos magatartásra. Kétségtelen, hogy Dosztojevszkij Istene szörnyű Isten, aki minden hősét „kínozza" (Egész életemben örökké kínoz az Isten – mondja a „Megmételyezettek" nihilista Kirilovja), akárcsak Dionüszosz, a farkaslelkű, s ebben az Istenért, Istenben folytatott küzdelemben árad ki az ember élete és szenteli meg magamagát. De éppúgy erkölcsfeletti az a morál is, amely ebből a vallásosságból fakad, legalább is a hagyományos értelemben. A Karamazovok egyik helyén olvassuk a jellemző igét a „pokoli jóról és rosszról"amely „oly sokba kerül az embernek", s Dosztojevszkijnek minden hőse valóban túl van a jó és a rossz határán. A szenvedésnek és a bűnnek az a sajátos metafizikai értelmezése is, amellyel Dosztojevszkijnél találkozunk, szükségképpen a hagyományos erkölcsi értékelés felforgatását idézi elő.[17] Erre vall Dosztojevszkijnek az a felfogása is, hogy a bűnnek igazi jelentősége nem abban van, amit másoknak árt – az erkölcsiség társadalmi oldalát tehát Dosztojevszkij egyáltalán mellőzi, ahogy mellőzi a kultúrát is, mint közömbös hátteret –, hanem inkább abban a hatásában, amelyet a bűnös lelkében kelt. Mintha Dosztojevszkij szemében minden bűn csak abból a szempontból volna megítélhető, hogy a szenvedést elég bőségben hozza-e magával s ezzel elősegíti-e az embernek önmegvalósulását, teljesebb, megtisztultabb életre fokozását. Az embernek ez az önmegvalósulása, önmegszentelése Istenben az önistenítéstől nyilván már nincs messze. Dosztojevszkij ismeri is ennek formáját. A „Megmételyezettek" Kirilovja az „emberisten" eljövetelét jósolja. „Akkor új lesz az élet – mondja –, akkor új lesz az ember, minden új lesz... S akkor két részre osztják a történetet: a gorillától az Isten megsemmisüléséig és az Isten megsemmisülésétől... az ember és a föld fizikai értelemben vett átalakulásáig. Az ember isten lesz és fizikailag át fog alakulni. S a világ is átalakul, a cselekedetek is alakulnak, a gondolatok, érzések is." S amikor az ember el fog jutni

idáig, „az idő egyszeribe megáll és örökké tartó lesz."[18] Végsőnek ezt az életformát Dosztojevszkij kétségkívül nem tekinti, inkább azt akarja vele példázni, hogy minden *csak* erkölcsi magatartás – főleg, ha utópisztikus – szükségképpen az élet kisiklásával jár. Kirilov, akit tiszta „etikus" természete tesz istentagadóvá, s aki azt hiszi, hogy az embert örök időkre boldoggá teszi, megváltja, ha megszabadítja Istentől, ettől a „kínzó rögeszmétől", öngyilkossággal végzi. Az élet lehetősége Dosztojevszkij szemében inkább a másik oldalon, a szeretetnek állandó szenvedéssel teljes gyakorlásában nyílik. Tudni azt, hogy a szenvedés értelmetlen, hogy megváltás nincs tőle s mégis vállalni, mégis „igent" mondani rá akkor, amikor az embernek egész lénye ebből a szenvedésből „nem"-et kiált s ezzel adni valaminő értelmet életünknek: ez a dosztojevszkiji heroizmus, a „végső ember" heroizmusa, amely akárcsak a kierkegaardi, szintén a háború utáni idők légkörében kezdett hódítani s vált a keresőknek egyik nagy csoportja számára az élet megoldásának már egyetlen lehetséges eszményévé. Abban a döntő hatásában pedig, amelyet a modern francia és angol regényirodalomra még most is szüntelenül kifejt, ösztönzései észrevétlenül azokra is kiáradnak, akik egyébként idegenkednek világától, sőt tovább terjednek a mából a holnap felé.

Alig másfél évtizeddel azután, hogy Dosztojevszkij az ördögtől megszállott Kirilovval elmondatja látomásait az eljövendő ember testi és lelki átalakulásáról és az „emberistenről", jelent meg Nietzsche Zarathustrája, amelyben már nyíltan és saját felelősségére hirdeti, hogy az ember olyasmi, amit felül kell múlni: *Der Mensch ist Etwas, das überwunden werden soll.* A század vége kiváltképpen Nietzschének ezért a felsőbbrendű ember-utópiájáért lelkesedett s a dekadencia élményimádatának igazolását, nem pedig legyőzését olvasta ki ennek az emberi felsőbbrendűségnek sarkalatos életelvéből:

semmi sem igaz – minden szabad. Ily módon tették meg Nietzschét a cinizmus apostolává, akire blazírt esztétalelkek és lelkiismeretlen akarnokok egyaránt hivatkoztak, ha individualizmusukat, hagyománymegvetésüket, hitetlenségüket, élet- és kalandvágyukat éppen érvekkel vagy szellemes apercukkel akarták támogatni. Kritikusai is majd Darwinnal, majd a romantikusokkal hozták rokonságba, majd az értékeket felforgató moralistát, majd a pszichológust látták benne, legtöbbször pedig csak a művészre fordult figyelmük s mindezek mögött elfeledték, sőt észre sem vették a metafizikust.

Holott Nietzsche mindenekelőtt az emberi lét és az emberi sors filozófusa. Nemcsak a létről, hanem valóban a létből, a létnek „vonagló szívéből" gondolkodott. Erkölcsi átértékelése, bálványrombolása is csak ebből érthető meg, egyébként valóban nem volna egyéb elvetemült őrültségnél. Nietzsche bizonnyal leginkább érezte meg ugyanazt, amin Kierkegaard és Dosztojevszkij is elemésztődött: az emberi létnek kétségbeejtő bizonytalanságát. Isten, az ész, majd a társadalom – korábbi századoknak és még a közelmúltnak is ezek a nagy, lenyűgöző bizonyosságai, amelyekben az ember meg tudott kapaszkodni és ezzel életének értelmet tudott adni – most végképp kimerültek. Mi maradt meg? A teljes nihilizmus, amely akár leplezetlenül és durván, akár az esztétizmus formájában nyilvánul, egyképpen az élet megtagadását jelenti. Vagy pedig a felületes, megalkuvó és ezért hazug életmegoldás, amely kételyeit önmaga előtt rejtegeti, esetleg erőszakosan elhallgattatja. Az emberek átlaga kétségkívül az utóbbi s könnyebbnek ígérkező megoldáshoz szokott folyamodni. Hisz, vagy úgy tesz, mintha hinne az erkölcsi világrendben, ezt a gondviselésre, az ész diadalmas erejére, esetleg csak a társas együttélés szükségszerűségeire vezetve vissza, s ennek alapján be is tudja rendezni életét, mert szemet huny az élet borzalmai, igazságtalanságai, ellentmondásai előtt, s amíg ezek énjétől valamelyes távol-

ságban vannak, meggyőződéseit is szilárdaknak, megingathatatlanoknak érzi. Ámde az élet megdöbbentő és tragikus helyzeteiben, súlyos lelki válságokban vagy a halállal szemben, amikor az ember egészen magánosan néz a sors arcába s nincs menekvés többé, akkor a vélt bizonyosság egyszeriben összeroppan. Ilyenkor a legerkölcsösebb ember szívéből is felhördülnek a kételyek: mire való minden erkölcsösség, minden jóság és igazságosság, ha mégsem lehet vele kivédeni a sors ádázságát, amely különbség nélkül sújt jót és gonoszt? Alázatosság, ahogy a vallás parancsolja? Lehet, hogy valaki ilyenkor alázatos – mert nem tehet másként –, de nincs ember, aki alázatosságában is nem volna szívesebben boldog, egészséges, erős és megelégedett. Vagyis az erkölcsiség a maga józan szabályaival és a sors a maga irracionalitásában valahol szétágazik, aki pedig ütközésükbe kerül, minden magasztos erkölcsi tanítás ellenére sem hisz – életakaratának erejénél fogva nem hihet – a szenvedésben, hanem szükségképpen értelmetlennek tartja, s ezért ha mégis alázatosan fogadja, nem őszinte, csak meghunyászkodik.

Ebben a gondolatmenetben mindeddig kétségkívül semmi új nincs. A bibliai Jóbtól kezdve Schopenhauerig ezer változatban ismerjük. Azt se firtassuk ezúttal, hogy helyes-e az a kiindulás, amely az erkölcsiséget a léthez köti. Nietzschének mindenesetre éles pszichológiai látására vall, amikor arra mutat rá, hogy az erkölcsi szabályokat általában mindig a más emberrel való vonatkozásban szoktuk tekinteni; ámde menten megváltoztatják értelmüket, mihelyt magunkra maradva állunk szemben a sorssal. S itt következik be éppen a sajátos fordulat Nietzsche gondolkodásában, amely azután minden további lépését meghatározza: ha az erkölcsiség csak emberközi viszonyokat szabályoz, de semmiképp sem oldja meg a létet, akkor el kell hagyni végképp az erkölcsiséget s egészen a lét oldalára kell helyezkedni.

Ezzel indul meg Nietzsche merész küzdelme az erkölcsiség ellen s

elsősorban hagyományos pillérei ellen. Ezek közül az észt és a társadalmat leghamarább kalapálta szét: nem ő kezdte ellenük a harcot, ebben már számos előzője akadt. De tusakodott ő is az Istennel, akárcsak Kierkegaard és Dosztojevszkij. Nietzsche egyáltalán nem volt a Voltaire-ek fajtájából való vallástalan, mint a közhiedelem tartja; még csak ateisztikus vallásosság sem szól belőle, támadásai nem irányultak a vallás és Isten ellen általában, hanem csak a kereszténység ellen – ahogy ő vélte: a zsidó-keresztény Isten ellen –, s ezzel szemben egy új, még ismeretlen istennek hirdetője kívánt lenni, aki majd a szinte orgiasztikusan felfokozott életben fog jelentkezni. Őneki Isten is a létben, nem a moralitásban nyilvánul: ezért fordul az örök visszatérés mítosza felé, ahol nincs állandóság, mint a morális Isten világában, hanem szüntelen keletkezés és pusztulás, és mintha az ő új istene éppen ennek a keletkezésnek és pusztulásnak örök öröme volna, az *amor fati*, a sorsszerelem pedig a kultusza. Szörnyű Isten? Kierkegaard és Dosztojevszkij Istene valóban az. Nietzsche ellenben azt kívánja, hogy legyen maga az ember szörnyű önnönmagához, mert akkor majd visszatér ismét az Isten is.

„Még nem kerestétek tenmagatokat, máris rám találtatok, így tesz valamennyi hívő; ezért van minden hitnek oly kevés értéke. – Most tehát arra szólítlak fel benneteket, hogy veszítsetek el engem és találjátok meg tenmagatokat; s csak akkor fogok visszatérni hozzátok, ha valamennyien megtagadtatok."[19]

S ezen a ponton kapcsolódik bele Nietzsche gondolkodásába a felsőbbrendű ember eszménye. Elfogadni a valóságot úgy, ahogy van, minden szörnyűségével, kínjával, bűnével, de szépségével és örömével is, sőt tisztelni és szeretni, nem lemondóan, nem alázatos önmegadással, hanem harcos hódító kedvvel, hatalomra töréssel és kíméletlenül, mint ahogy maga a lét is kíméletlen velünk szemben. Ezért az új értékeket nem a morál tábláira kell írni, hanem a létére:

minél ragadozóbb az ember, minél teljesebben tudja kifejteni ösztönös életerőit, minél gátlástalanabb benne az alkotás láza és lendülete, annál fokozottabban, annál inkább felsőbbrendű ember és az „úri morál" képviselője a gyöngékkel, habozókkal, részvevőkkel és szelídekkel szemben, akik viszont a „rabszolgamorál" megtestesítői. De ki ellen irányuljon a felsőbbrendű embernek ez a széles ragadozó kedve, ki ellen legyen erős és kegyetlen? Elsősorban önmaga ellen, a saját szíve könyörületessége és kíméletessége ellen. „Nem kellene-e végre már egyszer feláldozni minden vigasztalót, szentet, üdvöset, rejtett harmóniába, jövendő boldogságba és igazságszolgáltatásba vetett minden reményt és minden hitet? Nem kellene-e feláldozni magát az Istent és önmagunk iránti kegyetlenségből imádni a követ, az ostobaságot, a nyomasztót, a sorsot, a semmit? A semmiért feláldozni az Istent – a végső kegyetlenségnek ez a paradox misztériuma annak a nemzedéknek jutott osztályrészül, amely most fog jönni: mi mindnyájan ismerünk már ebből valamit."[20] Tehát kegyetlennek lenni önmagunk iránt s elviselni a velejáró szenvedést: ez az új embernek, a felsőbbrendűnek új morálja. „Nem tudjátok-e, hogy csakis a szenvedésnek, a nagy szenvedésnek fegyelmező hatása hozta létre eddig az embernek minden fölemelkedését? A léleknek a balszerencsében való az a feszültsége, amely nagyra növeszti benne az erőt, a nagy pusztulás láttára érzett borzadálya, a balszerencse elviselésében, tűrésében, értelmezésében és kihasználásában tanúsított leleményessége és bátorsága, s mindaz, amit valaha mélységből, rejtélyességből, alakoskodásból, szellemből, fortélyosságból, nagyságból ajándékul kapott: – vajon nem szenvedés közben, a nagy szenvedés fegyelmező hatása alatt kapta-e ajándékba?"[21]

A szenvedés tehát Nietzsche szemében nem végső dolog, mint Dosztojevszkijnál vagy Kierkegaardnál, hanem olyasmi, aminek mindenkor alkotóerővé kell kristályosodnia. Ha van valamilyen álta-

lános életszabálya ennek az új, eljövendő felsőbbrendű embernek, akkor az csak ez lehet. Mert egyébként Nietzsche nem állít fel semmilyen kötelező erejű tételt vagy szabályt, amely szerint a magatartásnak igazodnia kell. Még csak formálisan sem. Mindenkinek magának kell magatartását megszabnia, úgy, ahogy éppen létének sajátos helyzete megkívánja. Ezért tekinti Nietzsche a felsőbbrendű ember életmagatartását erkölcsfelettinek. Mivel mindennemű tételes erkölcs csupán kívülről szabályozza az életet és ezért szükségképpen gúzsba köti, a lét teljességét, fokozását nem is kereshette másutt, mint a teljes szabadságban. Sokat emlegetett erkölcsi átértékelésének épp itt van a nyitja. A régi erkölcsöt problematikussá tette, sőt elvetette, mert az szerinte csak kívülről lépett fel a feltétlenség érvényével, de belülről, a lét lelki gyökerei felől nézve viszonylagos volt és szolgaivá alacsonyította az embert;[22] az új, az „úri" morál ellenben kifelé viszonylagos és egyéni, mert a létnek változó, sehol semmilyen támaszpontot nem nyújtó sodrához igazodik, de belülről abszolút, mert a szabadságból kihajtva magának a létnek feljebbfokozására törekszik, ennélfogva túllépi minden erkölcs korlátait is – magasabb erkölcsiségből.

A felsőbbrendű ember eszményével Nietzsche tulajdonképpen már az utópia terére lép, némileg elhagyja vele a metafizikát s inkább a morál prófétájának mutatkozik. Ebből az utópisztikus jellegéből érthető a felsőbbrendű ember képének meglehetős elmosódottsága. Amíg az egyéni lét teljességét fejezi ki, addig konkrétebb, megtapogathatóbb formájában is nyilvánvalóan a tömeggel, a „nagyon is sokakkal" szemben álló nagy egyéniséget, az emberóriást érti rajta, a reneszánsz condottieréinek vagy konkvisztádorainak vágására. Másfelől azonban úgy tünteti fel, mintha ez a felsőbbrendű ember volna éppenséggel a történet célja s ebben az esetben már nem a nagy egyéniséget jelenti, hanem valamiféle kitenyésztett emberfajtát, a

vérnek és a fajnak felsőbbségét. A századforduló főleg az előbbit látta, a múlt világháború után pedig mindinkább az utóbbinak képe hódított. A nemzeti szocializmus etikája éppenséggel Nietzschére hivatkozik, amikor egy életerősebb, hódítóbb, vérbelibb emberfajta kitenyésztésének szükségét hirdeti.

Végelemzésben azonban Nietzsche is, mint Kierkegaard és Dosztojevszkij, az élet egyéni megoldását kereste. S ebben nem álltak egyedül. Tolsztojt már említettük, de említhető volna még Ibsen és Strindberg, Shaw és George és mellettük a kisebbeknek, olykor éppen csak eredetieskedőknek egész serege. Egyáltalán a századforduló körül és az erre következő évtizedben alig találunk olyan irodalmi igénnyel fellépő munkát, amely az erkölcsi kérdést ne feszegette volna. Ma ez többé-kevésbé mind már csak a múlté. Érdemük mindenesetre az volt, hogy az erkölcsi élet válságát és a reformnak szükségét a társadalom széles rétegeiben tudatossá tették: erről tanúskodik e korszak fokozódó érdeklődése az erkölcsi-társadalmi kérdések iránt, aminek többek közt egyik jele volt az ezirányú egyesülések létrejötte és a megvitatás céljából rendezett kongresszusok sűrű egymásutánja is (erkölcsnevelés, nőkérdés, szexuális élet stb.).[23] Mindez azonban jobbára csak az elmélet vagy éppen az utópia síkján mozgott. Az erkölcsi élet valóságára a lázas keresésnek ebből az özönéből valóban csak Kierkegaard, Dosztojevszkij és Nietzsche hatott, ezek is főleg a háború után. Lehet, hogy ők érezték meg leginkább az eljövendő idők új életformáját, látomásaikat a mai élethelyzet alakulása legalább is sokban igazolja, megoldási kísérletüknek egészen egyéni jellege azonban lehetetlenné teszi, hogy valaha általánossá váljék. A hősies magatartásnak az a foka, amit ők kívántak, mindenkor csak kivételes egyéniségeknek lehet életformája, általánossá téve szükségképpen az erkölcsi élet teljes anarchiájával járna.

Az erkölcsi megújhodásra való törekvésnek ezekben az évtizedeiben az egyéni kezdeményeken kívül a keresésnek kollektív formáival is találkozunk. Ha ezek külső fellépésükben talán mérsékeltebbek is, lényegükben azért nem kevésbé forradalmiak. Azokra az ifjúsági mozgalmakra kell itt főleg gondolnunk, amelyeknek megindulása éppen a múlt század végére esik. Tulajdonképpen az utolsó polgári nemzedék megmozdulása volt ez, azé a nemzedéké, amely már egy szerfelett elgépiesedett, lelketlen nagyvárosi kultúrába növekedett bele s tűrhetetlennek érezve ennek hazug, üres, mesterkélt, főleg pedig dekadens voltát, nyomása alól úgy igyekezett szabadulni, hogy a természethez, egyszerűbb és kötetlenebb életformákhoz, a népiség és a vallás ősi, ösztönös erőihez menekült. Ebben a korból és a polgári életviszonyokból való menekülésben kétségkívül sok volt a rousseauizmusra emlékeztető romantikus és testetlen sóvárgásból; a mindenkori nemzedékellentétből eredő ellenzékieskedésnek sem volt egészen híjával; mindamellett többnek kell tekinteni merő hangulati visszahatásnál vagy az ész belátásából fakadó tiltakozásnál. Ez a nemzedék éppenséggel másban akarta látni az élet értelmét, mint a megelőző, ezért egyszerűen kivonta magát a polgári erkölcs befolyása alól, nem támadott, csak száműzte ennek az erkölcsnek főleg a liberális eszmékben gyökerező formáit s ezekkel szemben az öltözködéstől kezdve a hivatás választásáig és gyakorlásáig, a kissé pogány szellemű testi kultúrától az erotikáig mindenben újakat és éppen az ifjú életnek megfelelőbbeket keresett magának. Azzal, hogy nem törődött a hagyományos szokásokkal s mintegy társadalmon kívüli állapotba helyezkedett, sokszor tragikus helyzetbe került; tagadhatatlan az is, hogy formakeresésében – bár az erkölcsi élet szétesését és elposványosodását igyekezett vele meggátolni – mégis odaszegődtek anarchikus, sőt beteges célzatok is (főleg szexuális vonatkozásban); egészben véve azonban az életnek egészségesebb,

őszintébb és emberileg teljesebb alakítására törekedett s ezt a célt több tekintetben sikerült is megvalósítania.

Nagyobb arányokat ez az ifjúsági mozgalom főleg a németeknél öltött („vándormadár"-mozgalom, amely 1896-ban indult meg s 1913-ban. más, hasonló ifjúsági szervezeteket nem is említve, már körülbelül 40.000 tagot számlált); de találkozunk vele a franciáknál és az olaszoknál is, noha ott inkább irodalmi és politikai árnyalattal (szindikalista-mozgalom, Sillon, a Bergsontól befolyásolt körök, futurizmus); nálunk tudvalevőleg a háborút megelőző évtizedben a „nyugatosok" képviselték ezt a megújhodási vágyat, szintén inkább irodalmi irányban.[24] Mindenütt azonban épp ez a nemzedék volt az, amely elsőnek került a harcmezőre s ugyancsak erre a nemzedékre vagy legalább is a belőle megmaradtakra várt elsősorban az a feladat, hogy az eresztékeiben összeroppanó világot valahogyan fenntartsa, ami belőle még menthető, átmentse s a kezdődő újnak alapjait megvesse. Valóban tragikus feladat egy olyan nemzedékre nézve, amely oppozícióban, anarchikus hajlandóságban és még kiforratlan keresgélésben növekedett fel és négy év öldöklésében megtizedelve, elfásulva, idegeiben megtépázva és az ember lehetőségében is hitét vesztve most arra kényszerült, hogy folytassa ott, ahol a régi világ abbahagyta – az a világ, amelynek elpusztulásában maga is részt vett – és ennek romjaiból építsen magának ideiglenes hajlékot.

JEGYZETEK
(III. Irracionális hullámok.)

[1] Szigorú tárgyilagossággal elvégezte ezt Werner Sombart: *Der prolaterischer Sozialismus* c. 2 kötetes, 1924-ben megjelent művében (amely új átdolgozása a korábban 9 kiadást ért „Sozialismus und soziale Bewegung" c. műnek). – V. ö. még: Ferdinánd Tönnies: *Die Entwicklung der sozialen Frage bis zum Weltkriege.* 4. kiad. 1926. (Samml. Göschen 353) és Alfréd Vierkandt: *Staat und Gesellschaft in der Gegenwart.* 3. kiad. 1929., főleg 104. sk. pp.

[2] V. ö. Pitirim A. Sorokin (Szorokin): *The sociology of revolution.* Philadelphia and London, 1925. J. B. Lippincott 170. sk., 334. sk. p. – Ortega y Gasset ismeretes könyvének: *A tömegek lázadása.* Ford. Puskás L. Budapest, 1938. Egyet. Nyomda, épp az a célja, hogy ezt kimutassa. – A szocializmus merőben negatív célzatát jól jellemzi Wilhelm Röpke is: *Die Gesellschaftskrisis der Gegenwart.* Erlenbach–Zürich, 1942. E. Rentsch. 146. sk. p.

[3] A születéseknek ez a csökkenése éppen a múlt század hetvenes éveiben kezdődik. – V. ö. az egész kérdéshez: Max Scheler: *Bevölkerungsprobleme als Weltanschauungsfragen.* (Schriften zur Sozologie und Weltanschauungslehre Bd. III. 2. Leipzig, 1924. Der Neue Geist-Verlag. 114. sk. p.

[4] *Der Untergang des Abendlandes.* München, 1923. C. H. Beck. I. (69–71. kiad.) 459. p.

[5] *Parerga und Paralipomena* II. 336. (Samtl. Werke, hrsg. v. E. Grisebach. Reclam V.)

[6] Erre már sokszor rámutattak, így újabban Max Scheler: *Wesen und Formen der Sympathie.* 3. kiad. Bonn, 1926. 57. sk. pp. – V. ö. továbbá: Alexander Bernát: *A XIX. század pesszimizmusa. Schopenhauer és Hartmann.* Budapest, 1884. és Friedrich Paulsen; *Schopenhauer, Hamlet, Mephistopheles.* Drei Aufsätze zur Naturgeschichte des Pessimismus. 2. Aufl. Stuttgart–Berlin, 1901. Cotta.

[7] *Parerga und Paralipomena* II. 513. (Samtl. Werke, Reclam V.)

[8] V. ö. erre nézve Jonas Cohn: *Der Sinn der gegenwärtigen Kultur.* Leipzig, 1914. Meiner. 127. sk. p., továbbá Emil Hammacher: *Hauptfragen der modernen Kultur,* Leipzig, 1914. Teubner, újabban pedig Emmanuel Berl: *Mort de la morale bourgeoise.* Paris, 1929. Gallimard.

[9] Így a német ifjúsági mozgalomból és irodalmából ismert „va gabundus" alakja tulajdonképpen proletár típusa az „esztétának", s még a háború utáni évtizedben is föllelhető. Waldemar Bonseh (*Notizen eines Vagabunden*) vagy Manfréd Hausmann (*Lampioon küsst Mädchen und kleine Birken*) számos változatban jeleníti meg.

[10] Ezt a századforduló körüli esztétizmust és szabadosságát már annakidején elítélték a polgárság közül azok, akiknek látását nem homályosították el sem a kornak hangulata, sem a veszedelmei, sem a jelszavai. L. erre nézve alább, 23. jegyzet. – Irodalmunkban ennek az egész nemzedéknek jellemző képét Babits rajzolta meg a *Halál fiai-ban.*

[11] S. Kierkegaard. *Ges. Werke.* Jena, Diederichs. VIII. 26. p.

[12] *Einübung im Christentum.* 272 p. „Die, die befehlen sollten wurden feige, die, die gehorchen sollten, wurden frech. So wurde das Christentum in der Christenheit abgeschafft – durch die Milde."

[13] Nemcsak az úgynevezett egzisztenciális filozófia képviselőire kell itt gondolni (Heidegger, Jaspers), akik bár legjobban kifejezik a háború utáni nemzedéknek (vagy legalább is egyik jelentős részének) életérzését, mégis csak szűkebb körben hatnak, hanem főleg protestáns teológusokra (Kari Barth, Thurneysen, Gogarten) és pedagógusokra (Eberhard Grisebach), akik gyakorlati hivatásuknál fogva az erkölcsi élet alakításába közvetlenül és széles rétegekben is befolynak. A faji ideológiára és erkölcsére kifejtett közvetett hatásáról még alább lesz szó.

[14] Erre a megállapításra jut Leo Schestow (Sesztov) is: *Tolstoi und Nietzsche.* Köln, 1923. F. J. Marcan-Verl. 68. p.

[15] *Karamazov testvérek.* Szabó Endre ford. V. könyv, 3. fej.

[16] U. o. VI. könyv, 3. fej.

[17] V. ö. Paul Evdokimoff: *Dostoiewsky et le problème du mal.* Lyon, 1942. Ed. du livre Français 226. sk. p.

[18] *Megmételyezettek.* Ford. Szabó E. 3. fej. VIII. p. ehhez Romano Guardini: *Der Mensch und der Glaube.* Versuche über die religiöse Existenz in Dosrojewskys grossen Romanen. Leipzig. 1933. Jak. Hegner. 230. sk. p. – Szépen jellemzi ezt a vallásos eszkatológiát Mereskovszkij is: *Tolsztoj és Dosztojevszkij.* Ford. Havas J. Budapest, é. n. Dante kiad. 294. sk. p.

[19] „Ihr hattet euch noch nicht gesucht: da fandet ihr mich. So thun alle Gläubigen; darum ist es so wenig mit allem Glauben. – Nun heisse ich euch, mich verlieren und euch finden; und erst, wenn ihr mich Alle verleugnet habt, will ich euch wiederkehren." *Alsó sprach Zarathustra.* I. (Taschenausg. Kröner. 115. p.) – Szépen jellemzi Nietzschének ezt az istenkeresését, sőt a szenvedés theodiceája miatt „kereszténységét" s viszonyát az erkölcsiséghez Ernst Bertram: *Nietzsche. Versuch einer Mythologie.* Berlin, 1919. G. Bondi. 127. sk., 150. sk. p.

[20] *Jenseits von Gut und Böse.* Nr. 55. (Taschenausg. Kröner 79. p.)

[21] U. o. Nr. 225. (Taschenausg. Kröner. 180. p.)

[22] Man wird moralisch – nicht weil man moralisch ist! *Morgenröthe* Nr. 97. (Taschenausg. 95. p.)

[23] Ebből a bő irodalomból, amely – éppen gyakori moralizálgatásai miatt – ma már nem mindig élvezhető, itt csupán Friedrich Paulsen józan kis könyvére hivatkozom: *Moderne Erziehung und geschlechtliche Sittlichkeit.* Einige pädagogische und moralische Betrachtungen für das Jahrhundert des Kindes. Berlin, 1908. Reuther u. Reichard. Az ezidőtájt először tartott nemzetközi morálpedagógiai kongresszusokat (London, 1908., Hága, 1912.), továbbá a széltében alakuló erkölcsnevelési egyesületeket és ligákat is kiváltképpen a bajok tudatosítása végett kezdeményezték. Nagyon jellemző, hogy a múlt világháború után tartott további morálpedagógiai kongresszusokon már egészen másféle kérdésekkel (pl. az erkölcs és a politika összefüggésével) foglalkoztak.

[24] Ezekről az Európa szerte felvirágzó ifjúsági mozgalmakról hasznos áttekintést ad Hans Hartmann: *Die junge Generation in Európa.* Berlin, 1930. Der neue Geist-Verlag.

IV. A TRAGIKUS ÉLET ERKÖLCSE.

1. DANSE MACABRE.

A világháború felidézésében mindazok a racionális és irracionális tényezők egyaránt közrehatottak, amelyek a polgári világ erkölcsét meghatározták és feloldódási folyamatát is megindították; de a nagy pusztulásban elpusztultak maguk ezek a létrehozó tényezők is. Mire a tűz füstje elszállt, nyilvánvalóvá lett, hogy a régi polgári világ, szabadságával és jóságával, egyéniségtiszteletével és szépségkultuszával, kiábrándultságával és merész tagadásaival együtt örök időkre eltűnt, s ami itt maradt, nem volt már egyéb merő zűrzavarnál. Kétségtelen, hogy ez a háború volt a polgári ethosz utolsó hősies fellángolása. A szó szoros értelmében a polgárság háborúja volt, inkább, mint bármely megelőző, s többet, nagyobbat, pazarabbat adott benne, mint ami valaha lényegétől telt, mintha valóban erre az utolsó pillanatra akarta volna sűríteni egész történeti életét, hogy utána aztán pernyévé hulljon szét. A kitartásnak, az előretörésnek, az áldozatosságnak és a tűrésnek csodálatos példáit szolgáltatta; fel tudta ismét ébreszteni metafizikai mélységeiből a nemzeti eszmét, amely a XIX. század haladtával mindinkább csak hatalmi érdekek és merő hiúságok leplezőjévé vált, és ráeszméltetett az emberi szolidaritásra, amely az egyéni szabadverseny erkölcsében hovatovább már egészen veszendőbe ment. S ez a hősiesség annál is inkább bámulatra méltó, mert tulajdonképpen hitetlen és fáradt nemzedék tanúsította egy olyan

háborúban, amely kegyetlenebb és általánosabb volt minden előzőnél, mert technikai és gazdasági eszközökkel folyt s tömegeknek, nem pedig egyéni erőknek mérkőzését jelentette.

De itt mutatkozik egyúttal mindjárt a nagy kataklizma másik arculata is. A világháborút végleg tudvalevőleg éppen ezek a tömegek döntötték el. Ha végül sem volt győztes és legyőzött, akkor az éppen onnan van, hogy a polgárság mint a hatalom birtokosa a hadi siker érdekében mindenütt egyformán megmozgatta a már felébredt, de eleddig mégis inkább lomha s a polgári életkeretek által lekötött tömegeket. Végeredményben ők voltak most az igazi győztesek s rajtuk, az ő felvonulásukkal omlott össze a polgári világ és erkölcs.

Ez a felvonulás tudvalevőleg mindjárt a háború befejeztével megkezdődött. Akik még mint egyének mentek a háborúba, mint tömeg tértek onnan vissza. Az egyéniség haláltusája valahol 1914 és 1918 között ment végbe és senki sem vette észre, hogy a kimúlás órájában mellette állt volna s lefogta volna a szemét. De alighogy megszűnt lélegzeni, éppoly észrevétlenül máris ott terpeszkedett helyében a tömeg, az alaktalan, amorális, mohó, állati massza. Hogy ez az átalakulás pontosan mikor történt, nem tudjuk; csak a külső megnyilvánulásait ismerjük, de nem állapíthatjuk meg a lélektani pillanatát. Talán a szöges drótsövények előtt ment végbe, vagy a mindent egyenlősítő halál tölcséreiben, vagy a gáztámadásoknak Istent és embert megcsúfoló szörnyűségeiben. Ki mondhatná meg? Bizonyos csak az, hogy mikor a háború véget ért, az ember megszűnt önmagához, korábbi formájához hasonlítani, s már *csak* tömeg volt. A harcterekről hazasereglők életérzése éppúgy gyökeréből megváltozott, mint ahogy a nélkülözésekben és a nyugtalanságban megváltozott azalatt az itthon maradtaké is. De nemcsak az emberi életérzés fordult meg, hanem az élet anyagi és gazdasági keretei is: a hadviselés és

tömegellátás érdekében egyszer mozgásba hozott gépezetet nem lehetett többé más irányba beállítani, hanem ez most a maga nehézségi erejénél fogva is a további eltömegesítés felé hatott.

Ily körülmények közt indult meg most a morálnak valóságos haláltánca, amelyhez hasonlót talán a római impérium végvonaglása óta nem látott a világ. Hajdani háborúk évkönyveiben is a háborús következményeknek sok szörnyűségéről, az erkölcsöknek hihetetlen eldurvulásáról értesülünk; ámde az akkori nemzedékeket mégis mindig megbékítette sorsukkal a hit és kötötte a világ megszeghetetlennek érzett erkölcsi rendje: a jó jó maradt és a rossz rossznak számítódott és ezen nem változtatott a borzalmaknak semmiféle pokla sem. S mindig akadtak, akik az elesettségből is felemelték szavukat és a jobb jövőben való reményt hirdették. Ez a nemzedék ellenben már hitét vesztve és jobb meggyőződése ellenére vonult a háborúba s mire onnan visszakerült, már csak az ösztönök viperafészke volt és pusztán az állati lét kezdetleges szükségletei iránt maradt érzéke. Ebből érthető ennek a háborúnak végeredményben demoralizáló hatása: ahogy már indító okai nem voltak tiszták, úgy következményei is csak rombolók lehettek.[1] Új világ születése a régi romjain? Új világok mindenkor csak hősiességből szoktak születni, most ellenben – közvetlenül a hősi önfeláldozás évei után – a hősiesség nyomtalanul eltűnt, ködbeveszett, mitikus emlékké vált, mintha csakugyan egészen más világhoz tartozott volna, az elesettek sírja felett pedig ugyanakkor elkezdődött az életben maradtak különös, ijesztő Walpurgis-éjszakája.

Ki ne emlékeznék még arra a táncőrületre, amely mindjárt a fegyverszünet kihirdetése után járványként végigtombolt a világon? Az utolsó tömegsírok még frissen vádaskodtak, a sebek még nem hegedtek be, országok omlottak össze, milliók éheztek és nélkülöztek, forradalmi tüzek gyúltak mindenfelé és az emberek többségének nem volt égetőbb gondja, csupán az, hogy évekig tilalmas vágyaiknak

hódoljanak, hogy most végre egyszer szabadon „kiéljék magukat". Mintha minden, még az is, ami nem veszett el, közeli vesztét érezte volna és ezért sietve még élni akart, élvezni a napot, amíg lehet, amíg nem késő. S ez a tánchóbort[2] valóban mélyen szimbolikus mindarra, ami ezután következett. Vagy nem az esztelenség végzetes tánca volt-e a békekötések műve, ahol a féltékenység és az elvakultság úgy megszorította Európa túlcsigázott, fertőzéstől lázas, alélt testét, hogy az minden tagjában vérezni kezdett? Nem a szellemet, az erkölcsöt, de még a jobb ízlést is mélyen megszégyenítő szilaj kánkán volt-e a gazdasági élet, képtelen bakugrásaival az infláció és a defláció, a konjunktúra és a dekonjunktúra között? Hát maga az ember? Mikor volt még tapasztalható a hitszegésnek, a megalkuvásnak, a szellemi értékek áruba bocsátásának, a nemi perverzióknak, a gonoszság kedvéért való gonoszságnak olyan iszapos örvénylése és tajtékzása, mint ezekben az években? A világ valóban feldúlt hangyabolyhoz vált hasonlóvá. Európa szélén a bolsevizmus rakta a maga barbár hekatombáit s próbált áttörni az ősi európai limesen, egyre szítva a világforradalom parazsát; Amerikában az alvilág alakított valósággal államot az államban; a Kelet lázongott; az európai keresztény kultúra megszentelt terein pedig ugyanakkor a fékevesztettség tobzódott s ropta tovább az izzásig hevített ellentétek közepett is szégyenletes táncát az Aranyborjú körül, a Szexus körül, a Hatalom körül, a Feledés körül. Lelkiismeretlen törtetés, hazárdjáték az élettel, az önbecsülés teljes hiánya, idegtúlfeszültség, boldogtalanság, mérgek és érzéki elbódulás: ez a háború utáni ember állapota. Keresve sem lehetett volna ennek a leplezetlen ösztönösségében megnyilvánuló és mégis rafinált életnek mozgásához illőbb és kifejezőbb kíséretet találni, mint a vicsorgó, szögező, vonagló és jajgató néger-dzsesszt. Ha megszólal a szaxofon, felébrednek és lüktetésbe jönnek a vérnek és a vágyaknak koboldjai, a hawaii gitár vékony, fojtott, érzelmes

hangjára pedig távoli exotikus tájaknak és exotikus kalandoknak képe lopakodik az érzékekbe. S kell-e több most, mint merészség és kábulat? Juthat-e eszébe még valakinek, hogy hét igazat is keressen ebben a modern Szodomában?

2. AZ ÉLETFORMÁK KIEGYENLÍTŐDÉSE ÉS BIZONYTALANSÁGA.

Mindez azonban még csupán a külső keret. Ezen belül folyik a tragikus élet üteme és alakulnak ki a formái. Ez a keret most mindenesetre a nagy olvasztó, amelyben összekeverednek és egyformává gyúródnak a társadalmi rétegek. Igaz, hogy a nivellálódás folyamata már jóval a háború előtt megindult, s már akkor a nagyvárosi tömeglét rendje volt az előmozdítója. Ámde mindeddig születés, vagyon, műveltség vagy éppen csak a foglalkozás mégis valami különbséget, de legalább is hagyományt jelentett. Most ellenben a történeti osztályok végképp feloldódnak. Ahol a nemesség a háború előtt még vezető szerepet játszott, ezt a bekövetkezett politikai változások kiragadják a kezéből, a helyenkint megejtett birtokreformok következtében pedig anyagi erejében is gyöngül; a polgárság viszont, főleg a művelt középosztály a háború alatt teljesen elszegényedve, anyagi létalapjával együtt osztályöntudatát is elveszti és legtöbbször a proletariátus színvonalára süllyed, vagy pedig (mint Oroszországban) végleg el is pusztul. Ámde a vagyon sem biztosítja többé a társadalmi helyzetet, mivel nem állandó és szilárd többé: gazdasági válságok és tőzsdei üzérkedések egyik napról a másikra elúsztathatnak vagyonokat, a teljes bizonytalanságnak szolgáltatva ki ezzel a kárval-

lottakat. Hát a műveltség? Nem volt még olyan kor, amelyben valamely műveletlen szerencsefi ne nézett volna fölénnyel akár a legműveltebb és legtudósabb férfiúra, s talán írni-olvasni sem tudó kaméliás dámák hódító voltukat ne hangsúlyozták volna valamiképpen társadalmilag is. De mit lehet várni akkor, ha az egész világ szerencsevadászatra rendezkedik be s a kaméliások típusa úgyszólván általános eszménnyé válik? Csakis a társadalmi helyzetnek ebből az általános bizonytalanságából, a komoly létalapnak ingatagságából magyarázható a botrányos csalásoknak, visszaéléseknek, szemfényvesztéseknek az az ijesztő árja, amely a háború után a világ minden részén elszabadult, s amely ebben a mértékben azelőtt, szilárdabb társadalmi keretek közt elképzelhetetlen lett volna. Kétségkívül azelőtt sem volt mindenki a becsületesség megtestesülése; de bizonyos mértékig megkötötték az embert éppen ezek a társadalmi keretek. Most ellenben a fékek elszakadván, akiket eddig pusztán ezek tartottak, gátlás nélkül úsztak a tömegárral: a nivellálódás – mint ilyen esetben mindig – lefelé történt. Mégsem tette ez a nivellálódás ezt a háború utáni társadalmat egyszintűvé, semmilyen tekintetben sem. Nem állt elő valamilyen osztálytalan társadalom, noha a keveredés nyilvánvalóan ennek irányába mutatott; ámde a társadalmon belül állandó hullámzás, áramlás, áttolódás érvényesült, az új emberi „massza" folyton elnyelt és ismét felszínre dobott újabb meg újabb elemeket, úgyhogy ezáltal az embereket elválasztó különbségek végül sem szűntek meg, csupán anarchikusabbak lettek.

„A leghitványabb emberkék kerültek felszínre, hangosan kritizálták a legszentebb dolgokat, holott azelőtt a szájukat sem merték kitátani. Az első emberek pedig, akik eddig felül voltak, kezdtek amazoknak engedelmeskedni s most már ők sem merték a szájukat kinyitni. Némelyek meg félreállva csúfondárosan nevettek. Fennhéjázón

mosolygó zsidó ifjak, átutazók, nagyvárosi irányú költők, akik tehetségüket most ködmönnel és csizmával helyettesítették, a saját rangjukat és hivatásukat kinevető őrnagyok és ezredesek, akik jobb fizetésért képesek letenni a kardjukat és beállni vasúti hivatalnoknak; tábornokok, akik átszöktek ügyvédeknek; megtollasodott ügynökök, tollasodó kupecek, diákok, nők, akik már maguk női kérdést jelentenek: mindezek hirtelen felülkerekedtek...”

E sorokat Dosztojevszkij írja,[3] látnoki erővel elevenítve meg félszázaddal előbb annak a zűrzavaros és átmeneti társadalomnak a képét, amely a háború utáni években csakugyan beköszöntött. Nem lévén ebben a társadalomban semmi sem biztos és állandó többé, természetesen valamiféle kialakult vagy akár csak alakulóban levő közvéleményről sem lehet szó. A kölcsönös erkölcsi ellenőrzés teljesen megszűnik vagy legfeljebb csak merő külsőségekre tapad. Az egymással való személyes érintkezés sem terjed túl ily külsőségeken: a fölényes mosolygás, a kinevetés, az irónia és a gúnyos becsmérlés, amiről fentebb Dosztojevszkij beszél, s amely oly általános fegyverré lett a háború utáni években (gondoljunk az időről-időre szinte járványszerűen fellépő cinikus élcelődésekre), éppen ezt az egymással szemben való teljes emberi érdektelenséget leplezi. Annál könyörtelenebb és kárörvendőbb azonban a kritika a kudarccal, a gyarlósággal vagy éppen valamilyen kipattanó botránnyal szemben; egyáltalán nem erkölcsi érzékenységből és a javítás szándékából, hanem mivel most mindenki gyanakvással és féltékenységgel viseltetik egymás iránt. De nemcsak a jelen társadalmi helyzete egészen bizonytalan, hanem már el sem gondolható olyan állapot, amely csak némiképpen kielégítő volna. Az élet elfolyik, mint valami zúgó ár, emlékezés nélkül és távlattalanul. Csak valamiféle süket mechanizmus működik még benne, amelynek fenntartására most minden erő összpontosul s mindenki csak arra törekszik, hogy eközben lehe-

tőleg a jobbik helyre kerüljön. Maguk az erkölcsi szabályok is csak ennek a mechanizmusnak részei: jó az, ami a tömegár hömpölygését biztosítja, rossz pedig mindaz, ami a medréből eltéríti, vagy lefolyását gátolja. Az atomizált társadalom képe tehát teljes. „Egyelőre még némi zavar uralkodik, de csak egy kis türelem és majd minden kitisztul; akkor végre meglátjuk feltűnni egy állati társadalom csodáját: a tökéletes és végleges hangyabolyt" – mondja Valéry.[4]

Hogy milyen lesz az élet ebben a tökéletesnek és véglegesnek ígérkező hangyabolyban, nem tudhatjuk. Egyelőre azonban az átmenetnek és zavarnak korszakában sivárnak és feldúltnak mutatkozik. Nemzedékek élnek egymás mellett és egymással kölcsönhatásban. A legidősebb még a polgári liberalizmus fénykorában nőtt fel, ennélfogva természetszerűleg kábán nézi az új idők változásait, és vagy megadással lemond, vagy pedig a régi világ visszatérésében bizakodik. A másik viszont, a századvégi vagy századeleji esztétizmus légköréből jött nemzedék, amely tulajdonképpen a háborút viselte s ebben pusztult vagy edződött, most mindenáron talajt akarván fogni, állandóan megalkuvás és fékevesztettség közt hánykódik. Tagadhatatlanul ez a leginkább tragikus sorsú nemzedék, mert a régi és az új világ ellentéteinek együttes átélésére kényszerül s abból, hogy sem amazt ésszerűen elfogadni, sem pedig emezt ésszerűen elviselni nem tudja, ered minden ingatagsága, kiszolgáltatottsága, sokszor fegyelmezetlensége, de egyszersmind hősiessége is, miért tisztán látja, hogy reménytelen őrhelyen áll s fel kell magát áldoznia. Végül a harmadik nemzedék, amely már a háború alatt vagy éppen utána nőtt fel s amely mintha már berendezkednék a „tökéletes hangyaboly" számára, mindent csupán a jelen szempontjából néz, menten minden ábrándtól és bálványtól: erről a nemzedékről még külön összefüggésben kell majd szólnunk, mert ez viseli a mai újra felgyúlt világ háborúját. A nemzedékek mert ez viseli a mai újra felgyúlt világ

háborúját. A nemzedékek közti átmenet természetesen sokféle. De már magában a három egymás mellett élő nemzedék is, eltérő életérzésével és céljaival alkalmas arra, hogy az életformákat kuszákká és sebzettekké, magát az életet pedig kérdésessé tegye. Apák és fiúk feszültségét minden kor ismerte; a háború óta azonban ez a nemzedékek közti feszültség nyilt ellenségeskedéssé fajult, sokszor tele gyűlölettel és lelki mérgezettséggel. Korunkat gyakran szokták a kezdetleges életformákhoz való visszaesésnek, valamiféle újbarbarizmusnak nevezni. A nemzedékek harcának szempontjából ez a jelző csakugyan jogosnak látszik: mintha a nemzedékek felfalni igyekeznének egymást, mint ahogy a primitívek kiteszik gyermekeiket, a gyermekek pedig megölik apjukat. Ez a küzdelem a maga tudatos és ösztönös formáiban egyaránt a közerkölcsiségnek mindenesetre sajátos alakulását idézte elő. Egyik ilyen meglepő hatása a fiatalságimádatban jelentkezett. Ennek a magatartásnak hazug és képmutató jellegét éppoly jól ismerhetjük már, mint nevetséges, sokszor az ízléstelenséggel határos megnyilvánulásait. Azelőtt az idősebb nemzedék formálta a maga képére az ifjabbat s ez igyekezett is szerinte formálódni, már külsőleg, viselkedésében, öltözködésében is kifejezve azt a vágyat, hogy érett és lehiggadt ember számba vegyék. Már a társas érintkezés formái ezt hangsúlyozták, kezdve a táncórákon, ahol serdülők olyan kurtoáziát gyakoroltak, mintha tökéletes világfiak volnának, egészen az egyesületi vitákig és szónoklásokig, amelyekkel még zöldfülű ifjak próbálták politikai vagy közéleti rátermettségüknek tanúbizonyságát adni. A mímelésnek és nagyzolásnak kétségkívül ez sem volt híjával, de természetesebbnek tűnt fel, mintegy az ifjúság tudatos életrekészülődésének látszott, s nem járt a megtévesztés célzatával, csak egy-egy esetben öltött nevetséges formát, főleg az esztétizmus idején, amikor sokan a koravénnek és az ifjú-unottnak képében tetszelegtek maguknak. Most

ellenben fordult a kocka s az idősebbek kezdtek úgy viselkedni és öltözködni, mintha legalább is serdülők volnának. Az életkor delén túllevő férfiak az ifjúság frissességét és lendületét szenvelegték, tisztes családanyák süldő lányokként igyekeztek feltűnni. Senki sem volt boldog, ha alakjával és magatartásával nem tudott legalább húsz évet lehazudni. S a cél érdekében mozgósítani tudták a divatnak és a kendőzésnek minden eszközét, sőt egyre körmönfontabbakat találtak ki. Nem volt nagyobb szégyen, mint az öregedés, nem volt nagyobb bűn, mint hagyni azt, hogy az ember megöregedjék, tehát szétmenjen, elhízzék, megcsontosodjék, ruganyosságát veszítse. A fogyasztókúrák divatja már-már a hajdani aszkézis formáit ölti fel és a sportnak való szertelen hódolásnak nem utolsó sorban ez a fiatalság vágy az indítéka; sőt a kuruzslás erői sem maradnak kihasználatlanul, mintha csak az életelixír gondolata támadt volna fel poraiból, a műtéti úton való megifjítás kísérletei időről-időre széles körök képzeletét tudják foglalkoztatni. Mindez természetszerűleg új erkölcsi értékelést jelentett: a testi kultúrának mindennél többre becsülését, amely most a maga eszményeit a sportbajnokok és a filmcsillagok köréből választja. Hogy ebben az egyetemes megfiatalodásban azok, akik hirdették és áldoztak neki, valóban maguk is hittek-e, természetesen nehéz volna eldönteni; de hogy rövid idő alatt alaposan megváltoztatta az egész emberiség külső arculatát és viselkedését, mindnyájan napról-napra jobban tapasztaljuk.[5]

A fiatalságnak ezzel a túltengő, valósággal mámoros bálványozásával különös ellentétben áll az élet értéktelenségének szinte általános érzete. Ez nem a század végének puszta hangulati borultsága, amely az esztétizmus finomkodásában keres levezetést, hanem valóságos és feloldhatatlan közömbösség, hetyke és félelmetes egykedvűség. Sok esetben egészen kóros jellegű élettől való rettegés üli meg a lelkeket, amely csupán a megsemmisülésben lát már menek-

vést. Az életösztönnek ez a szörnyű lebillenése nyilván a világháború élményeiből ered, amelyeknek lidérce nemcsak a benne résztvevőkre nehezedik rá, hanem úgy látszik vérbeli átszármazta tással, mintegy tudat alatt a sarjadék lelkében is kísértget. Amellett a modern emberre, főleg a háború utánira gyakran a helyzetéről való tudatos eszmélkedés is leverőleg hat: a mai élet és a kultúra olyannyira bonyolult és szétágazó, hogy már-már úgy látszik nincs olyan emberi szervezet, amely épségben el tudná viselni, hordozni tudná. Ebből érthető, hogy végletekben keres kibúvót, s ha nem érzi az élet mámorát, akkor az élettől való félelem diadalmaskodik rajta.[6] Nem kell külön rámutatni, hogy a mai történeti helyzetben mindkettő egyaránt meghátrálás az élet elől, csakhogy az egyik önmaga előtt is leplezi a vereséget, a másik pedig bevallja, sőt éppenséggel fitogtatja. Ilyen fitogtató meghátrálásról tanúskodik elsősorban az öngyilkosságok számának a háború óta ijesztő arányú megnövekedése, és az erről beszámoló statisztikának különösen szomorú fejezete az, amely a serdülőkorúak körében szinte járványossá vált fellépéséről szól. Azelőtt a serdülőkornak az életkörnyezetből való menekülési vágya kalandos vállalkozásban, esetleg elcsatangolásban nyilvánult; most mindjárt a végső és jóvátehetetlen eszközhöz folyamodik. De meghátrálást jelent az oly gyakori züllés is, nem utolsó sorban az a formája, amelyben művelt emberek otthagyva életkörnyezetüket, erőszakosan kiszakadva belőle, forradalmi bujtogatóknak, tömegámítóknak csapnak fel. A háború utáni forradalmi mozgalmakban, de főként a bolsevizmusban nem ritka azok száma, akik hit és meggyőződés nélkül, pusztán kétségbeesésből, azért, hogy éppen valamibe megfogózzanak, vetették magukat a szélsőségek karjaiba. André Malraux egyik regényének (*Les conquérants*) főhősében, Garine-ban, aki individualista létére egy számára vadidegen tömegnek, a kínai bolsevik kuliknak élére áll, és mozgalmukért életét veti oda, az ilyen hitetlen forradalmárnak emberi

sorsát könyörtelen hűséggel, a részvétlenségnek csodával határos művészetével mutatja be.[7] Mindez arra vall, hogy a háború után ember lelkében csakugyan valami kilendült a helyéből s mint fordított Hamlet, készebb habozás nélkül „az ismeretlenek felé sietni", mintsem hogy „tűrje a jelen gonoszt".

Az életnek ezt az elvetését megmagyarázni legtöbbször azért olyan nehéz, mert egészen irracionális gyökerekből fakad. Az egyéni lelkiismeret szava itt elnémult, az egyéni erkölcsi felelősségtudat megszűnt: sötét és kitapogathatatlan természeti erők, emberfeletti vagy talán még inkább emberalatti hatalmak működnek benne. Néha valóban az a látszata, mintha a háború óta a dosztojevszkiji világnak apokaliptikus szörnyűségei elevenednének meg. Mintha az ember csakugyan átalakulóban volna, vagy talán már át is alakult s a természet koronája helyett, aki tudatában van a jónak és a rossznak, valamilyen demiurgikus lénnyel állanánk szemben, aki a természet kényszerével és felelőtlenségével hat. Vannak, akik az egyéni erkölcsi felelősséget egyáltalán már csak a múlt idők individualisztikus balítéletének tartják s ehelyett csupán a közösség természetéből eredő kötöttséget akarnak ismerni. Ezek arra hivatkoznak, hogy minden lelkiismereti erkölcs szükségképpen egyirányú, ezért csúcsosodik ki mindig valamilyen tekintélyi tényezőben, akár személy az, akár intézmény vagy elv: ezek pótolják az egyéni „esetlegességeket". A kollektív morál ezzel szemben nem egyirányú, mert a közösség élete folyása nyilvánul benne, tehát mintegy az erkölcsi rendszerek összességét foglalja magában s ennélfogva nem ismer egyéni esetlegességet sem, csak közös szükségszerűségeket: aki cselekszik, abban tulajdonképpen a kollektivum cselekszik s az is felelős. De kinek? A közösség csak önmagában felel, mert ő az abszolútum. Lehet, hogy valaki az egyéni lelkiismeret erkölcse értelmében helyesen cselekszik vagy vél cselekedni, a közösségnek azonban árt

vele: ezért a közösség jogosan kiirthatja magából és ezt senki se kérheti tőle számon. A forradalmak erőszakosságait – a hagyományos individualisztikus erkölcs alapján semmiképp sem igazolható tetteket – mindenesetre e kollektív lelkiismeret nevében hajtották végre. Az egyéni élet végeredményben semmit sem számít; le lehet nyesni, mint a fa lombjait, ha nem a kellő irányba nőnek; fontos az, hogy a törzs vastagodjék és erősödjék. Nem csodálható, ha ez az új, faji- vagy párt-pragmatikus alapon nyugvó kollektív erkölcs az átmenetnek ezekben az éveiben, amikor még az individualisztikus polgári erkölcs formái is tovább éltek, sok kilengésre adott alkalmat. Akik a vallásos erkölcs kötelékéből kiszakadtak, a racionális polgári erkölcs elveit pedig már nem tartották magukra kötelezőnek, most a kollektív erkölcsiségben felolvadhattak lelküknek minden szűretlen, sokszor tövises ösztönösségével. Ezek nem az új, sajátos kötöttséget látták benne, hanem éppen csak a felelőtlenség lehetőségét. A közönséges bűnözések elszaporodása a háború után és a bűntényeknek sokszor elképesztő, minden emberi érzésből kivetkőzött megnyilvánulása is jórészt éppen erre vezethető vissza. A végső okot itt is legtöbbször kétségkívül a háborús élményekben kell keresnünk. Az évek során át tartó tömegmészárlás látványa és a benne való részvétel kifakasztotta a kóros hajlamokat azokban, akikben a békés polgári viszonyok ezeket lekötve tartották; ehhez járult azután a háború utáni általános létbizonytalanság, a zavaros társadalmi helyzet, a foglalkozás-nélküliség, a nélkülözések és a forradalmi szellem elharapódzása, ami mind előmozdította a bűnöző hajlam kifejlődését. Ki felelős mindezekért? Már a XIX. század romantikusai a társadalmat okolták, amely engedte, hogy tagjainak egy része nyomorba süllyedjen vagy a saját lelke szennyében megrothadjon. De az individualisztikus-racionális erkölcs alapján álló jogrend és igazságszolgáltatás mégis egyénileg számon kért és megtorolt és a közvélemény is természetesnek találta

ezt, minden érzelgős elmélet ellenére is. Abban a percben azonban, mihelyt a kollektív felelősség szempontja érvényesülni kezdett, még akkor is, ha ez az érvényesülés nem a felszínen, hanem valahol mélyen a tudat alatt ment végbe, az erkölcsi gátlások is menten meglazultak, és nemcsak a vétkes érezte magát feloldozva az egyéni számadás kötelezettsége alól, hanem maga a közösség is hajlandónak mutatkozott feloldani alóla a vétkest. Ezt a megállapítást mindamellett nem szabad félreérteni. A tolvaj, a gyilkos, a gyújtogató természetesen most is meglakolt, a polgári törvénykönyv szabályai általában tovább is érvényben voltak, a számonkérés tehát most is egyénileg történt. De ugyanakkor már a kollektív felelősség erkölcse is eláraszt bennünket, annak légkörében élünk mindnyájan, akarva, nem akarva beleheljük, és senki, a legmerészebb individualista sem vonhatja ki többé magát ennek a ténynek pszichológiai következményei alól. Látható jele ennek a háború utáni szociális törvényhozásnak számos büntetőjogi rendelkezése (például a fiatalkorúak bűnözésére, a javítónevelésre vonatkozólag), ami mind már a kollektív felelősség erkölcsét tükrözi vissza. Aki pedig nyilt szemmel és elfogulatlanul szemléli a mai életet, annak szinte naponkint alkalma nyílik megállapítani egy-egy cselekménynek homlokegyenest különböző megítélését a szerint, hogy az egyéni vagy pedig a kollektív erkölcsi felelősség nevében történik-e ez a megítélés.[8] Ezzel azonban nemcsak bizonytalanná válik az erkölcsi megítélés, sőt maga a cselekvés is, hanem mindig fenyeget még az a további veszedelem is, hogy a kollektív felelősség szuggesztiója alatt bűnöznek. Aki azt látja, hogy a közösség nevében el lehet követni olyan tetteket, amelyeket a korábbi individualisztikus erkölcsi kódex tiltott, nem fog tartózkodni attól, hogy e tetteket a saját önző érdekében is elkövesse. A kollektív felelősség örve alatt tehát felszabadul a léleknek egész alvilága.

3. TÚL A JÓNAK ÉS A ROSSZNAK HATÁRÁN.

E lelki alvilág az, amely felé most a háború után a közfigyelem leginkább odafordul. A tudatalatti és tudatelőtti világot kétségkívül nem most fedezik fel. Már a romantikusok szívesen merültek el benne s ahogy Bachofen a kezdeti idők mítoszából elemzi ki az erkölcs és a jog ősi formáit, úgy Carus az élet és a lélek alakváltozásait igyekszik megértetni tudatalatti, mágikus jelenségeikből, E. v. Hartmannál pedig a század második felének ízlése szerint a tudattalan biológiai-metafizikai értelemben jelentkezik s főleg ebben a formában népszerűvé is válik. Ettől kezdve a tudattalannal való foglalkozás állandóan napirenden marad, sőt folyton újabb meg újabb területeket hódít magának. Ilyen új területre hívta fel a figyelmet még századunk legelején a bécsi idegorvos Freud, amikor számos kóros jelenségnek eredetét a tudattalanban esett sérülésekre (traumákra) vezette vissza és ennek alapján szervezte meg a pszichoanalízist elsősorban mint módszert, hogy kielemezze, tudatosítsa vele a tudatréteg alá szorított, elfojtott és ezért kerülő utakra terült élménynyomokat s ezzel gyógyító hatásokat érjen el. Nem lehet szó e helyütt a pszichoanalízisnek helyes vagy téves voltáról; magában véve bizonnyal éppoly jogosult volt, mint bármely más tudományos kísérlet s ha Freud később mindinkább beleszédült is saját elméletébe s egész antropológiává, sőt kultúrelméletté igyekezett kiszélesíteni, továbbá ha bővelkedett is ez a tan olyan részletekben, amelyek alkalmasak voltak arra, hogy az alantas képzelődést felcsiklandozzák, sőt ha az iskola a feltűnéshajhászás vádja alól sem mentesíthető egészen, mégis a háború előtt végeredményben csak szűkebb körben művelték és a rajongók tábora is inkább csak bizonyos rétegből toborzódott. A pszichoanalízis még nem volt veszedelmes, legfeljebb tünetszerű egy magát már betegnek, neuraszténikusnak érző társadalomra nézve. A

gyökeres fordulat tekintetben a háború után történt s ez már nemcsak a tudomány belső kérdése volt, hanem a kor általános erkölcsiségének fölöttébb jellemző megnyilvánulása. A pszichoanalízis úgyszólván az egész világnak hitvallásává lett; a léleknek archeológiai üregeiben olyan szenvedéllyel vájkáltak, mintha kincsekre bányásztak volna és valósággal ördögi elégtétellel húzták napvilágra mindazt, ami kóros, elferdült és nemtelen benne, a különböző „komplexusokat" és tisztátalanságokat, sőt mi több, a „tant" minden esetre és általában minden emberre kivétel nélkül alkalmazták. Nincs a szellemi életnek olyan ága, amelybe valahol be ne tört volna a pszichoanalitikus szemléletmód; a legkülönbözőbb tudományok a hatása alá kerülnek, a szépirodalom jóformán már csak belőle él s aki az erkölcsiség pszichológiájával foglalkozik, a freudi feltevések alapján száll szembe a hagyományos társadalmi balítéletekkel.[9] A pszichoanalitikus iskolák száma megszaporodik, de még inkább a hivatásos és műkedvelő pszichoanalitikusok száma, akiknek működése sokszor már a hajdani csodadoktorokéra emlékeztet; nagy napilapok és folyóiratok külön pszichoanalitikust tartanak, aki buzgón teregeti a nagy nyilvánosság elé fiatal lányok és asszonyok álmainak a freudi módszer szerint való megfejtéseit. S az egész világ tapsol hozzá, borzong és gyönyörködik. Mintha valóban kiveszett volna az emberből minden szemérem, minden büszkeség és józan ítélőképesség, s csak az ösztönösség robogása iránt maradt volna már érzéke.

Ezzel a háború utáni pszichoanalitikus divattal kétségkívül olyan szemléletmód hatalmasodott el, amely egészen idegen volt az európai szellem hagyományos irányától, ösztönök perverziójáról, beteg szenvedélyekről azelőtt is volt tudomásunk; a szenvedélyek tana kedvenc vizsgálódási tárgya volt az etikának és a pszichológiának már a sztoikusoktól kezdve (akik a szenvedélyekben már eleve valami beteg dolgot láttak), a francia moralistákig vagy éppen Nietzschéig; az

irodalom pedig a görög tragédiától kezdve Shakespeare-en át egészen a modern naturalista regényig valóban mást sem tett, mint a szenvedélyek természetét mutatta be. Senki sem állíthatja tehát, hogy az affektív életet elhanyagolták volna. De a görögöktől kezdve mind a pszichoanalízis fellépéséig épp az jellemezte ezt a kutatást és ábrázolást egyaránt, hogy az ösztönöket, szenvedélyeket megnyilvánulásaikban kereste fel, nem pedig sötét és földalatti, összebonyolult és rothadó gyökereikben. Ez volt éppen a szenvedélyeknek sajátos nyugati szemléletmódja: meglátni és lehetőleg tudatosítani őket jelentkezésükben és ezzel elősegíteni legyőzésüket vagy egymással való kölcsönös ellensúlyozásukat. Ezért volt a szenvedélyekkel való foglalkozásnak már az arisztotelészi katarzis-elmélettől kezdve mindenkor erkölcsi célzata, még akkor is, ha ez a foglalkozás kiváltképpen pszichológiai érdekből történt. Ezzel szemben a Kelet felfogására épp az volt jellemző mindig, hogy a szenvedélyeknek gyökereiben vájkált, sajátos tudat alá merüléssel, de nem a tudatosítás, nem az elméleti, ésszerű látás szándékából, hanem puszta életgyakorlatból és ezért nem legyőzésükre vagy ellensúlyozásukra, hanem szublimálásukra törekedett. Az egész keleti kultúra nem racionális, hanem éppen ilyen merő ösztöniségből szublimált kultúra. A pszichoanalízis pedig épp ezt a keleti látásmódot oltotta bele a nyugatiba. Ha találkozunk is a nyugati kultúrkörben korábban efféle törekvéssel, ez csak elvétve fordult elő (például Dosztojevszkijnél); most ellenben általánossá válik, a pszichoanalízis éppen egyik legjellemzőbb megnyilvánulása annak a háború utáni szinkretizmusnak, amely ellentétes szemléletmódokat, életformákat és kultúrvilágokat kever össze. Ami beteg, azt gyökereiben kívánja tudatosítani, ámde nem legyőzni, mert ez szerinte lehetetlen, hanem csak szublimálni. Az erkölcsi célzatot ezzel nyilván végleg el kell ejtenie, hogy a tiszta pszichológiai szempontot tegye helyette egyed-

uralkodóvá. Ebből érthető, hogy itt egyáltalában minden „beteg". Ahol nincs értékelés, ahol minden *csak* pszichológia, ott az Én mint erkölcsi alany felbomlik, ott mindenki betegnek tűnik fel, az egész élet beteg, a világ olyan, mint valami kórház és az egész kultúra csupán kórházi dísznövény: ocsmány ösztönök, görbe szenvedélyek szublimációja. Valóban fáradt, beteg korszak, amely örömét leli ebben a fajta „tudatosításban".

Az imént említett szinkretizmusnak sajátos esetét mutatja az a kiegyenlítődési folyamat, amely a háború után a nemek között megindult. Ez a jelenség természetszerűleg összefügg a nemi élet mai alakulásával. Ismeretes, hogy az életnek éppen ez a területe az, amelynek alapján leginkább szoktak valamely korszak erkölcsiségéről ítélkezni, sőt legtöbbször a kettőt éppenséggel azonosítják. Általában helytelenül. Nemcsak azért, mivel a nemi erkölcs csupán egyik – bár kétségkívül igen fontos – ága az erkölcsiségnek, hanem főleg azért, mert épp ez a terület az, ahol a dolog természeténél fogva a látszatok leginkább elfedhetik a valót. A kirívó jelenségek (s ezek sehol sem tűnnek annyira szembe, mint éppen itt) gyakran csalnak: aki pusztán ezeket látja meg, kockáztatja, hogy ferdén ítél: a nemi erkölcs is mindenkor csak az élet egész összefüggéséből, az erkölcsiség általános helyzetéből fogható meg. Aki a mai nemi erkölcsöt csupán a nagyvárosok fertőjéből, az amerikai stílusú bárok és éjjeli mulatók életéből, idétlen és elferdült üzelmekből, a meztelenség kultuszából, a színházi és irodalmi pornográfiából és hasonló, főleg közvetlenül a háború után elburjánzó jelenségekből akarná megítélni, bizonnyal csak a felületen ragadna s legfeljebb azt a következtetést vonhatná le jogosan belőlük, hogy a mai ember szórakozásának formái egy kissé a matrózokéhoz váltak hasonlóvá, mint ahogy a nagy európai és amerikai világvárosok élete is vetekszik e tekintetben a hajdan rosszhírű kikötőnegyedekével. De tévedne az is, aki pusztán a napi

botránykrónika alapján, a könnyelmű házasságkötések és válások tömegéből, a családi élet beszennyezésének és széthullásának tényére vagy a korai romlottság jeleire támaszkodva vonná le megállapításait. Mindez kétségkívül a nemi erkölcs válságára vall, ez a válság azonban egyáltalán nem tekinthető mai keletűnek. S éppúgy a nemek egymásközti érintkezésének léha hangneme sem éppen döntő bizonyíték e léhaság valódisága mellett. A mai életben sok minden puszta giccs és szemfényvesztés, s ha azelőtt a nemek kölcsönös érintkezésükben a tisztaságot és ártatlanságot szenvelegték, most gyakori jelenség, hogy a feslettségét és a szabadosságot hazudják egymásnak.

Mindezek mögött a pusztán felületi jelenségek mögött valójában az erotikának és a szexualitásnak lassú, de biztos haldoklása húzódik meg. Szertelen és kirívó formái is éppen ebből érthetők, hiszen tudvalevő dolog, hogy épp az enyészet előtt szokott a szexualitás egészen orgiasztikus formákban fellépni. Ez a halódási folyamat mindenesetre régi eredetű, még a polgári liberalizmus korszakában megindult, amikor a hivatás, a munka, a pénzszerzés gondja annyira felszívta az ember erőit, hogy sem az énjére, sem a másokkal való bensőbb kapcsolat ápolására úgyszólván semmije sem maradt. A szerelem a polgári rendet és életmenetet állandóan veszélyeztető zónának számítódott: zavarólag beékelődik a boldogulás útjába. Ezért már ekkor kezdte elfoglalni a helyét a puszta fényűzés. Csillogó külsőségekkel burkolni be, aranybálvánnyá tenni. Eroszt és főleg ennek tárgyát, a nőt: ez úgy tűnt fel a polgári gondolkodás előtt, mintha ezzel máris kitépte volna a komoly élettevékenységet fenyegető fullánkját. Jogosan mondták, hogy a polgár és főleg kapitalista típusa nem a nőt szerette a nőben, hanem azt a fényűzést, amit ráaggatott.[10] Az erotikának és a szexualitásnak ezzel a gazdasági-esztétikai égtájra való átsiklatásával a nemek természetszerűleg lelki-

leg elszakadtak egymástól. Egyelőre a nő maradt magára és lelkileg megértetlenül; ebből fakadtak azután a szerelmi élet konfliktusai, amiről e kor egész irodalma tanúskodik. Azóta azonban a nő is belekapcsolódott az általános gazdasági versenybe, „keresővé" vált s ez mindenek előtt azzal járt, hogy most ő is a férfi típusához közeledett. Ekkor kezdődött tulajdonképpen a kiegyenlítődés a nemek között. De éppen ennek a folyamatnak küzdelmes jellegénél fogva belső lelki kapcsolatuk még lehetetlenebbé vált, mint azelőtt. A nőnek egyenlőségéért folytatott küzdelmében a fényűzés formái mindenesetre visszaszorultak: ezeket most méltatlannak és megalázónak érzi; e helyett azonban az a törekvés nyilvánul, hogy a nemek kölcsönös viszonya a puszta barátságon, egymás szabadságának kölcsönös tiszteletén és a munkaközösség kötelékén alapuljon. Erosz tehát intellektualizálódik. Ámde mégsem annyira, hogy ezzel ősi célzatáról teljesen le tudna mondani. Egyelőre csak kizárólagossági jellegét veszíti el; a kötetlen pajtásság mögött, amely egyebekben a nemi önrendelkezés jogára hivatkozik, tulajdonképpen polierotikus hajlam búvik meg. A századforduló helyzete ez, az ifjúsági mozgalmak körében jellemzően tört elő és részben még a háború utáni életben is uralkodó maradt. De hogy ez az erotikussá fokozott barátság vagy barátivá intellektualizált szerelem nem volt alkalmas arra, hogy a nemek viszonyát tartóssá tegye, mert lelki közelséget nem teremtett köztük, legfeljebb pillanatnyi érzéki raptusban sodorta őket össze, alig szorul megvilágításra. A házassági kapcsolat és a család kérdése ezzel az átstilizálással éppoly vitás maradt, mint volt azelőtt és a belőle fakadó összeütközési lehetőségek még megsokasodtak. És ekkor, a világháború után történt a harmadik jelentős lépés ebben a megkezdett irányban: a nő emancipációja folyamán érték tudatában egyre erősödve és fokozódva hatalmi fölénybe került a férfival szemben. Messze vinne, ha most ennek a

fordulatnak összes indító okait elemezni akarnók. Tulajdonképpen az amerikai szellem hatása alatt következett be. Az Újvilágban ugyanis a nő történeti szükségszerűségek folytán már kezdettől, a hódítás idejétől fogva bizonyos kiváltságos helyzetet élvezett és ezt a felsőbbségét a későbbi rohamosan iparosodó társadalomban is megőrizte, sőt fokozta. Ezért itt a nő nemcsak döntőbb befolyással volt mindenkor az egész társadalomra, mint Európában, hanem a nemek kölcsönös érintkezésének is másfajta etikája alakult ki, mint minálunk, ahol az antik világ kezdete óta, de főleg a római jog hatása alatt ezen a téren is a férfi szabott irányt. Egész kultúránk jellegzetesen férfias jellegű kultúra volt, amit csupán más szóval úgy fejezhetünk ki, hogy individualisztikus kultúra volt: nagy férfiegyéniségek teremtették, és a női elvnek ebben a világban csak az volt a hivatása, hogy fenntartsa. Most ellenben a háború után, mint a kultúrának egyéb területén, a nemi erkölcsben is megindult az „amerikanizálódás". Ez pedig itt is elsősorban mint tömegesedés jelentkezett. A háború utáni nő nem mint egyéniség szerzi meg uralkodói fölényét a férfinem felett, hanem mint tömeg. S éppen ebben a tömegjellegében nyerte sajátos hetéraarcát, amely mindinkább visszaszorította benne a démétéri anyaarcot. Gondoljunk itt elsősorban arra a görlkultuszra, amely közvetlenül a háború utáni években hozzánk is átcsapott Amerikából s amely éppen egy egészen új női típusnak jelentkezését mutatja.[11] De ebből a tömegben való fellépéséből folyt most egyszersmind agresszivitása is. Mintha a nemek korábbi viszonya most megfordult volna: a nő ragadja magához a kezdeményezés jogát nemi téren is, valósággal ő most a támadó, a férfi pedig a tartózkodóbb, sőt hovatovább már a passzív védekező. A „vamp" csak egyik reprezentatív típusa ennek a támadó nőiségnek, amely itt éppen szenvtelensége, részvétlensége miatt tűnik fel végzetesnek; de vannak kevésbé veszedelmes, sőt egészen kedé-

lyes formái is. A rokokókor galantériájától mindenesetre világok távolsága választ el. Rousseau még mondhatta: *Quand les femmes fuient, c'est pour être atteintes* – a nő azért fut, hogy megfogják. Ma jobban talál egy újabb német író megjegyzése: *Man sieht heute bei einem Gang durch die Stadt tausend Mädchen, die gleichsam ein kleines, grundsätzliches Fäbnchen schwenken, worauf etwa steht: „Ich mache alles mit!"* Valóban mintha ez az elszemélytelenedett, elnőietlenedett nőtömeg ezt a jelszót lobogtatná most a férfiak elé: „Mindenben veletek tartunk!"[12]

A nő tehát átalakulóban van, vagy talán már át is alakult, mint ahogy a háború után az embernek általában és egész kultúrájának átalakulása megindult. Hogy a nemek viszonya a jövőben miképp fog szabályozódni, arra nézve még távoli találgatásokba sem bocsátkozhatunk; itt legfeljebb csak a fejlődés irányát sejthetjük. Egyelőre lelkileg oly távol állanak egymástól, mint a kereszténység föllépése óta még sohasem. Kivételek természetesen mindig vannak, most is akadnak; minket azonban itt csak a kor nemi ethoszának általános uralkodó vonása érdekelhetett. E szerint pedig az emberi magányosság teljessé lett és ezen most már a szerelem sem tud áttörni. Érthető ezek után, ha a háborút követő évek éppen a nemi élet terén olyan megdöbbentő szennyet sodortak felszínre. Mivel hiányzott a szerelemben való hit, mivel senki sem akart adni, hanem mindenki csak kapni akart, a pillanatnyi mámornak, az élmények gyors, pergőképszerű váltakozásának vágya terpeszkedett el szinte az egész társadalmon. Ezért korunknak sok válsága között valóban itt kell látnunk a legsúlyosabbat és a legkényesebbet, ahol éppen a jövő arculata készül elő. Ezért a háború utáni évek irodalma jogosan fordult legelsősorban a szerelem, a házasélet és a család válságának kérdése felé. A részletekbe menő tárgyalás, vagy akárcsak nevek felsorolása is itt messze vinne. De nincs ma olyan európai irodalom, amely ne fog-

lalkoznék annak az új helyzetnek boncolgatásával, amely a nemek egymáshoz való viszonyának gyökeres megváltozásával előállt s amely az egész társadalom képének és az emberi jövőnek alakulására is döntőleg kihat.

Az irodalom minden kor erkölcsének legőszintébb tükre, még akkor is, ha az „erkölcsrajz" nem közvetlen célzata. A háború utáni évek irodalma is nemcsak a szerelem és a család bomlását mutatja be, hanem felvonultatja az erkölcsi élet e klimakterikus korszakának minden válságproblémáját: a társadalmi és gazdasági ellentétek közötti vergődést, az élet- és ifjúságimádatot, a pogány testkultuszt, a lelketlen élvezethajhászatot s ugyanakkor a reménytelenséget és a romlást, az egyéni felelőtlenség elterpeszkedését és a kollektív ember végzetét, főleg pedig a tudattalan sűrű és iszapos árjának felkavarodását s az elmerülést mindabban, ami az emberben beteg, gyanús és tépett dolog. Épp ezért az erkölcsnek ez az irodalmi tükröződése valóban külön fejezetet érdemelne. A tárgyalás nehézségei itt természetesen megnövekednek, mivel az irodalom nemcsak feltár és esetleg. támad, hanem az új vágyak, sőt sokszor az új formák is éppen benne jelentkeznek legkorábban, s ennélfogva az erkölcs alakulására maga is döntőleg kihat. Az irodalom sohasem egyvonalú, hanem mindig több kiterjedésű: a tegnap, a ma és a holnap síkjai (legtöbbször éppen nemzedékek által képviselve) úgyszólván összetornyosulnak benne, és épp ezért nehéz, sőt lehetetlen elkülönítve szemlélni őket. így az erkölcsi életben legújabban tapasztalható tárgyias-reális magatartás, a sarkaiból kifordult, zűrzavaros világgal való számvetés, ennek a világnak ábrándtól mentes, elfogulatlan szemlélete tulajdonképpen már irodalmi hatásra vihető vissza. Mégis akár pusztán csak képet ad ez az irodalom a háború által kizökkentett életnek sorsáról, akár új életformák felé tapogatódzik, van egy általános vonása, amely éppen a korethosz szempontjából jellemző:

a rossznak sajátos szerepe benne. Amit Fortunat Strowski egy helyen *littérature du mal*-nak nevez,[13] a sátáni, lázadó, Istent kísértő, sőt olykor istenkáromló elemeknek felszabadulása, az abszolút rossznak nemcsak mint témának, hanem mint metafizikai hatalomnak jelentkezése, amely az életnek minden likacsából kiömlik, akárcsak Dosztojevszkijnél, de Dosztojevszkij vallásossága nélkül: ez most nemcsak az irodalom egyik ága vagy rétege, hanem éppenséggel maga *az* irodalom. Mintha valóban az első keresztény századok pelagianizmusa éledne fel újra, most azonban a pszichoanalízis képében. A tudatregény szubjektív és objektív irányú képviselői, elsősorban nagy mesterei, Proust és Joyce éppúgy félelem és szorongás nélkül merülnek el a gonosznak fekete örvényeibe, ahogy a valóságkeresők, mint Gide vagy D. H. Lawrence, vagy a mágikusok, mint Green vagy a két Powys is túl vannak minden jónak és rossznak a határán.[14] Mindezek éppen csak kiragadott nevek, a nagy kísérletezők és irányt szabók köréből; de tanúságul lehetne hívni – kevés kivétellel – az egész modern irodalmat. Most mindenesetre végleg befellegzett olyasféle „idillikus" és „felemelő" témáknak, aminőket éppen a polgári kor irodalma oly nagy számban (bár olykor hazug és híg formában) árasztott Inkább mintha az elszörnyesztés volna a legfőbb művészi becsvágy és maga a puszta szórakoztató irodalom is ehhez igazodnék (gondoljunk Margueritte vagy Dekobra „erkölcsrajzaira"). A dadaizmus programja fejezte ki talán még legőszintébben e húszas évek ethoszát: „hadd bolonduljunk meg, mert ez még a legokosabb, amit ebben a bolonddá lett világban tehetünk".

De nemcsak a szépirodalom tükrözi a háború utáni évek erkölcsi bizonytalanságát és zűrzavarát, hanem a tudomány is Bármily hatalmas, sőt szinte páratlanul álló volt is e téren – szellemi- és természettudományokban egyaránt – a fellendülés, mintha csak valóban idesűrítette volna e kor minden nemesebb becsvágyát és

egész alkotóerejét: az erkölcsiségre való kihatása mégsem mondható kedvezőnek. Általánosan ismeretes az a pesszimisztikus hullám, amely O. Spengler hírhedt művének, a Nyugat alkonyának megjelenése után elárasztotta a világot és lefokozta széles körök életkedvét. A tömeghatást itt persze magának e műnek formája és jellege is magyarázza. De a keveseknek szóló, legszakszerűbben művelt tudomány felé is, ha a létet vagy a világnézet kérdését érinti, ma már tömegek mohó keze nyúl. S kielégítheti, megnyugtathatja, elirányíthatja-e vajon e tömegeket az a tudomány, amelynek legfőbb és a maga keretében mindenesetre legtermékenyebb elve mindennek problematikussá tétele, és amely semmitől sem idegenkedik ma inkább, mint a kész, a lezárt megoldásoktól? Esett erkölcsű, zavaros koroknak megfellebbezhetetlen dogmákra, szigorú tételes rendszerekre van szükségük; a nyugtalanító, viszonylagosan látó vagy ellentétekben kifejtő tudomány nemhogy megerősödésükre szolgálna, sőt inkább esettségük bizonyítékát keresik benne.

S mit tettek az egyházak és az államok, az erkölcsnek e hagyományos tekintélyi tényezői és őrei, az általános zűrzavarnak és züllésnek ezekben az éveiben? Küzdöttek, mindegyik a maga módján és eszközeivel. Az egyházaknak, főleg pedig a katolikus egyháznak már a polgári liberalizmus idejétől kezdve a puszta védekezést kellett gyakorolniuk, akkor elsősorban az állami hatalommal szemben. Most az állam is védekező állásokba szorult és ezeket a háború utáni sebzett és beteg szerveivel a sikernek sokkal kisebb reményével tudta tartani, mint az egyházak hajdan és most is a magukéit. A parlamenti demokráciák világszerte súlyos válságba jutottak, az alapjukul szolgáló erkölcsi-jogi felfogás megdőlt és gyakorlatuk merő technikává fajult,[15] Küzdelmük ezért természetszerűleg nem az erkölcsiség emelésére, a szétbomlott életformák újjáképzésére irányult, hanem elsősorban az irracionális tömegek hatalmi előretörésének fékentartásában és a világ-

gazdasági érdekellentétek egyensúlyozásában merült ki. Az állam itt tehát többé-kevésbé még a liberalizmus eszmekörében élt, ennek vívmányait, a polgári szabadságjogokat igyekezett menteni, ami azonban a mindinkább elmérgesedő pártküzdelmek közepett egyre nehezebb és reménytelenebb feladattá vált. Ott viszont, ahol a diktatúra öltött testet, az erkölcsiség pusztán szociális jelentkezésében részesült elismerésben és támogatásban. Intézményes formák az erkölcs bomlásának bizonyos fokig kétségkívül gátat vetnek, a szolidaritás tudatát is kifejleszthetik, de a mai élet bonyolult helyzeteire nem adnak megoldást és lelkiismereti kétségekben nem igazítanak el. Bizonyos, hogy a liberális demokrácia kátyúba juttatta az erkölcsiséget azzal, hogy a szociális erkölcs követelményeit számon kívül hagyta; de viszont a diktatórikus állam is vadvizekre vitte az erkölcsiséget, amikor az egyéni erkölcsképző erőket a világforradalmi reményeknek, a nemzeti imperializmusnak vagy az eugenikának rendelte alá. Hogy mennyire elégtelenek voltak az állam erői ebben az erkölcsiség feltámasztásáért folytatott küzdelemben, leginkább a nevelés terén mutatkozott. Talán sohasem történt még annyi reform az új, a teljesebb embernek, a jövő nemzedékének kiformálása érdekében, mint éppen ezekben a háború utáni években. S mégsem sikerült megállítani velük sehol az egyre fokozódó nivellálódást.[xvi]

Az egyházak e tekintetben némileg több sikerrel küzdöttek. Kivált a katolicizmus. Helyenkint a hitéletnek s vele a vallásos erkölcsiségnek is újjáéledése és elmélyülése köszöntött be. Ez a mozgalom az évezredes hagyományban vetve meg lábát, egyszersmind számot vetett a tőből megváltozott viszonyokkal és alkalmazkodni igyekezett hozzájuk. Ez azonban már a gyötrődő, tragikus életből kivezető útnak keresését és talán a holnap pirkadását jelentette.

JEGYZETEK
IV. A tragikus élet erkölcse

[1] L. erre nézve adatként Henry de Jouvenel érdekes könyvét: *La paix française. Témoignage d'une génération.* Paris, 10. éd. 1932. Ed. des Portiques.

[2] A húszas évek táncőrületének (*Jazzmania*) s általában a nagyvárosok éjszakai életének szemléletes leírása olvasható Patrick Balfour könyvében: *Society Racket. A* critical survey of modern social life. Lpz. 1934. Tauchnitz 106. sk. p.

[3] *Megmételyezettek.* Tizenhatodik fejezet I

[4] *Crise de l'Esprit.* (Oeuvres IV. 1931. 21. p.) – Azóta, hogy Hegel felismerte a történet irányaként, hogy *die Massen avancieren,* a szélső individualisták megvető nyilatkozatain át (aminő a Schopenhauer-féle *Fabriksware der Natur,* vagy a nietzschei *die Vielzuvielen*) egészen Le Bon-ig, aki tudvalevőleg már a tömegek pszichológiáját írta meg, vagy Spenglerig, aki térfoglalásuknak fejlődési törvényszerűségét vélte megállapítani, a kérdés vizsgálatával szociológusok, történészek, publicisták, pszichológusok, kriminalisták igen sokat foglalkoztak. Mégis a társadalmi tömeglét ijesztő arányaira és közvetlen veszedelmeire először José Ortega *y* Gasset hívta fel nyomatékosan a figyelmet 1929-ben megjelent könyvében: *La rebelión de las masas.* Magyar fordítása Puskás Lajostól *A tömegek lázadása* címen, Bpest, 1938. Egyet. Nyomda. Abból a szempontból, hogy a tömegszervezés módjai miképpen határozzák meg korunk egész szellemi arculatát, elsőrangú a Kari Jaspers munkája is: *Die geistige Situation der Zeit.* Berlin–Leipzig, 1931. W. de Gruyter (Sammlung Göschen 1000.).

[5] Vannak akik e tekintetben a modern ember időszemléletének megzavarodásáról beszélnek, így pl. C. G. Jung: *Seelenprobleme der Gegenwart.* Zürich, 1931. Rascher Verlag 404. sk. p. – V. ö. E. R. Curtius: *Deutscher Geist in Gefahr.* Stuttgart–Berlin, 1932. Deutsche Veri. Anst. 41. p. Mások a háború utáni általános gazdasági létbizonytalanságban keresik ennek az infantilizmusnak az okát: mivel semmilyen vagyoni helyzet sem biztosítja többé a nyugodt életet, mindenki, az is, aki azelőtt úgy fogadta az öregséget, mint azt a kort, amikor végre módja nyílik élveznie addigi munkája gyümölcseit, ma fiatal akar maradni, hogy mindvégig munka képes legyen, vagy legalább is ennek lássék (így Lucien Romier: *L'homme nouveau. Esquisse des conséquences du progrès.* Paris, 1929. Hachette 214. p.) – Van olyan nézet is – s alkalmasint ez jár legközelebb a valóhoz –, amely szerint ez a szertelen megifjodási törekvés a korunkban minden téren érvényesülő anti-intellektualizmussal függ össze: aki mindenáron gyermek és ifjú akar maradni, ezzel az ész érettségét tagadja meg (így Henri Massis: *Le idées restent.* Lyon, 1941. H. Lardanchet. 146. sk. p.) – Az orvosi beavatkozással való megfiatalításnak kitűnő szatíráját Aldous Huxley írta meg *After many a summer* c. regényében. (Magyar ford. *És múlnak az évek* címen Nagypál I.-tól. Budapest, 1942. Franklin.)

[6] Erre nézve is korunk egyik legkitűnőbb pszichognosztájának. Jungnak, előbb idézett művében lehet számos adalékot találni (így 92., 269. sk. p., de kivált a „Seelenprobleme des modernen Menschen" című fejezetben 401. sk. p.). Életünk nagyobb tudatossága következtében, mondja itt, „wird der Welt ein häßlicheres Gesicht aufgesetzt, so daß sie niemand mehr lieben kann". – Kornis Gyula az ú. n. egzisztenciális filozófia felmerülését is merőben ebből a lelki háttérből magyarázza. L. *Tudomány és társadalom. A tudomány szociológiája.* Budapest, 1944. Franklin. II. köt. 486. sk. p.

[7] Malraux regényének ezt az alakját utóbb valóságos történetfilozófiai szemlélet alapjává tette Emmanuel Berl *Mort de la pensée bourgeoise* c. pamfletjében (Paris, 1929. Grasset.).

[8] Jellemző például szolgálhat erre az Ausztria bekebelezése után történt rendelkezés, amely közkegyelemben részesítette mindazokat, akik a magántulajdon ellen kisebb vétségeket követtek el; a megokolás szerint azért, mivel ezeket a korábbi igazságtalan társadalmi rendszer késztette bűnük elkövetésére.

[9] Jellemző példája ennek Bertrand Russel könyve: *Marriage and morals.* London, 1932. Allén & Unwin. (Magyar fordítása Benedek Marcelltől *Házasság és erkölcs* címen. Budapest, 1934.)

[10] V. ö. Emmanuel Berl: *Le bourgeois et l'amour.* Paris, 1931. Gallimard. 29. p.

[11] V. ö. Fritz Giese: *Girlkultur.* Vergleiche zwischen amerikanischem und europäischem Rhythmus und Lebensgefühl. München, 1925. – Az egész világnak erről az amerikanizálódásáról s kiváltképp gazdasági okairól l. Lucien Romier kitűnő könyvét: *L'homme nouveau.* Esquisse des conséquences du progrès.

Paris, 1929. Hachette 139. p. – Ezzel szemben J. Huizinga rokonszenvező elmefuttatását: *Amerikanischer Geist* (= Wege der Kulturgeschichte. München, 1930. Drei Masken Veri. 357–377. p.)

[12] Otto Flaketől idézi Broder Christiansen: *Das Gesicht unserer Zeit.* München, 1931. Felsen-Verlag. 82. p. – V. ö. még erre nézve Denis Saurat: *Modernes.* Paris, 1935. Denoël et Steele. 65. sk. p.

[13] L. Fortunat Strowski: *L'homme moderne.* Paris, 1931. Grasset. 154. sk. pp. Újabban ugyanezt állapítja meg Henri Massis is: *Les idées restent.* Lyon, 1941. H. Lardanchet 139. sk. p.

[14] L. errenézve az *Our changing morality* c. gyűjteményes munkát (New-York, 1930. Boni), amelynek több cikke foglalkozik a mai szépirodalom és az erkölcs összefüggésével (így pl. J. Wood Krutsch: *Modern love and modern fiction*).

[15] Eduard Spranger: *Das deutsche Bildungsideal der Gegenwart in geschichtsphilosophischer Beleuchtung.* 3. kiad. Leipzig, 1931. Quelle u. Meyer 23. sk. p. a múlt világháború utáni szociális-politikai zűrzavar okát hármas válságfolyamatból származtatja, t. i. az ipari munkástömegeknek, a politikai világrendnek és a parlamenti demokráciának világválságából, s kimutatja, hogy ezeknek sorjában három eszkatológiai eszme felel meg: a világforradalom, a világbéke és a diktatúra eszméje. L. ehhez Kornis Gyula: *A kultúra válsága.* Budapest, 1934. Franklin, 113. sk. p. (továbbá e műnek különösen „A szellemi munka válsága" és „Európa és Amerika kultúrpolitikája" című fejezeteit). – V. ö. Bertrand & Dora Russel: *The prospects of industrial civtlization.* London, 1923. Allén & Unwin. 19. sk. p., ahol a bajok forrását az indusztrializmus és a nacionalizmus szélsőségeiből magyarázzák. Mindkettőnek ugyanis két-két végletes formája alakult ki: az egyiket a hatalom birtokosai, a másikat az érte tülekedők gyakorolják. Az indusztrializmusnak ez a két végletes formája a kapitalizmus és a szocializmus (kommunizmus), a nacionalizmusé pedig az imperializmus és a népi önrendelkezés.

[xvi] A tapogatódzás és keresés özönében csupán a Szellemi Együttműködés Nemzetközi Intézete által 1935-ben Nizzában rendezett ankétra hivatkozom, amelyen oly szellemek hallatták szavukat, mint J. Destrée, H. de Jouvenel, L. Lévy-Bruhl, Madariaga, Th. Mann, J. Romains, J. Strzygowski, Paul Valéry. A felszólalások megjelentek *La formation de l'homme moderne* címen, Paris, 1936. Soc. des Nations. (Entretiens V.)

V. AZ ERKÖLCS POLITIZÁLÁSA.

1. A GYŰLÖLET ERKÖLCSE.

Egyelőre még mintha egyre jobban sötétednék körülöttünk. A békekötést követő két évtizedet általában a helyi forradalmak és háborúk korszakának szoktuk nevezni. Majd itt, majd amott rengett meg a föld, az emberi élet pusztult és a romok halmozódtak. Először elképedve vettük tudomásul ezeket a szokatlan eseményeket, utóbb hozzájuk szoktunk s közömbösen napirendre tértünk felettük, abban a meggyőződésben, hogy mindez még csak gyönge előjátéka, próbálkozása, mintegy exerciciuma az elkövetkezendő új világégésnek. Egy francia politikus és író szellemes megjegyzése találóan fejezi ki ezeknek az ú. n. békeéveknek közhangulatát: *Personne ne veut la guerre, mais tout le monde ne croit pas à la paix,* senki sem akarja a háborút, de senki sem hisz a békében.[1] Más szóval: hittünk a háborúban, ámbár nem akartuk. Az a háború pedig, amelyben oly sokáig és oly állhatatosan hittünk, s amelynek ígérkező borzalmai miatt már eleve annyit nyugtalankodtunk, végül csakugyan elkövetkezett. Igazolta-e rémlátásainkat, vagy talán még felül is múlta őket? Csöppet sem valószínű, hogy ez a háború lesz majd az utolsó, mint ahogy azok remélik, akik mentségeket keresnek valóban hajmeresztő borzalmaira. Inkább lesz igazuk azoknak, akik azt vallják, hogy miként ma földrészekben gondolkodunk, úgy ellenségeskedéseink is egész földrészekre

vagy éppen a földkerekségre terjednek ki, tehát háborúinkat világháborúknak, forradalmainkat pedig – az iparosodásnak és a velejáró válságoknak egyetemessége miatt – világforradalmaknak tekinthetjük. Ne csodálkozzunk ezért – mondják ezek –, ha ezután már állandó kísérőtársaink; legalább is a XX. század a szüntelen világháborúk és világforradalmak korszaka lesz.[2] De bármiként fordul is a világ sora, még ha a mostani háború befejeztével tényleg megvalósulna is a sokat emlegetett új rend és esetleg évtizedekre szóló béke köszöntene ránk, kétségtelen, hogy maga ez a háború és nem kevésbé a rá való konok és könyörtelen készülődés annyira átalakította az egész emberiség életét, mégpedig nemcsak a politikai életét, hanem a tudományos és a technikai, a művészeti és a vallási, a jogi és a gazdasági és nem utolsó sorban éppen az erkölcsi életét is, hogy ennek nyomait nem fogja már többé kitörölni onnan egy esetleg még oly hosszú és egyetemes fellendülést előidéző béke sem.

Mert ne feledjük: háborúk és forradalmak nem valamilyen kegyes érzületből szoktak fakadni s nem is ebben a szellemben viselik őket. Inkább az ősi ragadozóvágy fejeződik ki bennük és a faji gyűlölet, az osztálygyűlölet, esetleg a kultúrgyűlölet a nyílt vagy a titkos táplálójuk. Így volt ez mindig, az ellenfelek bizonnyal régebben sem szépelegtek, miközben egymásnak rontottak, de ádáz lelkületüket valamelyest enyhítette és megnemesítette a lovagiasság szelleme: a legyőzött ellenfelet könyörület illette meg, a bősz Akhilleusznak is megesik a szíve a fiáért esdeklő agg Priamoszon. Ahol nincs gyűlölet, de még csak harag vagy megtorlási vágy sem, ott minden háborús vagy akár forradalmi megmozdulás értelmetlenség vagy pedig paródia; ebből a szempontból jogosan mondták, hogy a gyűlölet az az egyetlen lelki megnyilvánulás, amely a háborút vagy a forradalmat minden embertelensége ellenére is még valamennyire „emberivé" teszi, s nélküle ez

– főleg ma – valóban csak gépekkel végrehajtott merő vérengzés volna.[3] A gyűlölet azonban s mindaz, ami összefügg vele: a harag és a bosszúvágy, az irigység és a féltékenység a háborúknak vagy a forradalmaknak csak pszichológiai motívumául tekinthető. A politika alakította, irányította, mérsékelte vagy szította mindez ideig a népek lelki életének ezt a bugyborékoló, gőzölgő, perzselő láváját, amely épp ezért a háborúk vagy a forradalmak idejére kiáradt a politikumon kívül más területekre is: aki küzdött, nemcsak a gyűlölt ellenséget akarta legyőzni, hanem gyűlölete átcsapott a kultúrájára is, az ellenséggel együtt ezt is megsemmisítette, vagy legalább is elpusztítani, a föld színéről eltüntetni iparkodott. Ismételjük azonban: a gyűlölet ilyenkor mindig csak ok volt, de nem eredmény. Senkinek sem jutott azért eszébe, hogy a gyűlöletet ezután már egyetemesen kötelező erkölcsi törvényként kimondja. Az ellenséget megöltük, földjét és kultúráját elpusztítottuk, de a keresztény erkölcs táblái ennek ellenére érvényben maradtak és a polgári erkölcsi felfogás is utóbb ezekhez igazodott. Ebben kétségkívül anomália nyilvánult, de volt benne józan megalkuvás is a valósággal: épp ezért az, akit nem ragadott el a harci hevület, a háborút Isten csapásának vallhatta, s mihelyt a harci zaj elnémult, a hadviselők hazasereglettek és a béke újra helyreállt, a gyűlölet fullánkja is elhalt a szívekben s lassankint helyébe lépett ismét a mindennapi polgári munka.

Ma ezzel szemben megtörtént az a csodával határos tény, hogy a gyűlölet még minden ellenségeskedést megelőzően erkölcsi értéket kapott. Magának az ellenségeskedésnek pedig a gyűlölet nemcsak ható oka, a *causa agens*-e, hanem a célja is, a *causa finalis*-a: azt mondhatnók, hogy ma avégből harcolunk egyre hevesebben, hogy mind jobban és leplezetlenebbül gyűlöljünk. A gyűlölet hőfoka éppenséggel a nemzeti érzület bizonysága: ki minél jobban gyűlöli ellenségét, annál jobb hazafi. Épp ezért ma már nem a politika alakítja és

irányítja többé a gyűlöletet, hanem fordítva: a gyűlölet formálja a politikát.

S mégis a gyűlöletnek ez a politikája és a belőle sarjadzó erkölcsiség nem egészen mai keletű.[4] De mindjárt jegyezzük meg: régebben csak szórványosan és elszigetelten találkozunk vele. Először a nagy francia forradalom idején a jakobinusok politikáját sugalmazta a gyűlölet és bizonnyal ez a jakobinus-szellem élesztette az 1870/71. német-francia háború után a vesztes franciák nagy tömegeiben a revans-eszmét, amely jórészt felelős volt a múlt világháború előidézésében. A világháború utáni békediktátumokban és a jóvátételi politikában pedig már egyetemessé, európaivá, sőt az egész világra szólóvá dagadt a gyűlölet sötét árja. A feneketlen gyűlölet támasztott elviselhetetlen és megalázó követelményeket, érthető, hogy akiket sújtott, izzó gyűlölettel feleltek rá. Ehhez járult az egyes országokon belül a gyűlölettől áthatott pártpolitikának egyre korlátlanabb uralma: leplezett formában még a XIX. század hagyományát folytató polgári demokráciákban, nyíltan, sőt türelmetlenül pedig a háború utáni forradalmaktól felborzolt társadalmakban. Egyáltalán nem meglepő ezek után, hogy ez éveknek egyik nagyhatású politikai elméletírója úgy véli, hogy a politika mibenlétét csakis a barát és az ellenség fogalmával lehet meghatározni, éppúgy, miként az erkölcsiséget kiváltképpen a jó és a rossz fogalmával határozhatjuk meg.[5] Szerinte minden politikai fogalmunknak szükségképpen polemikus értelme van s ez a legvilágosabban éppen háborúkban és forradalmakban nyilvánul meg; de épp ezért ma minden világnézeti, gazdasági avagy népi ellentét menten politikai ellentétté, vagyis harccá alakul át. Hol vagyunk ezzel a felfogással az újkori természetjogászok szerződéses államfelfogásától, vagy akár a német idealizmusnak a közelmúltig ható államrezon-elméletétől, amely az állam lényegét a szabadság megvalósulásában látta? Ily módon valóban az állammorál is, amely a

gyakorlatban mindez ideig az ésszerűség vagy legalább is a józan belátás szavára hallgatva szolgálta az állam érdekét, most mintha beleszédült volna az ellentéteknek, a harci és forradalmi jelszavaknak hínárjába s hovatovább merőben a barát–ellenség kategóriájának erkölcsévé, párterkölccsé, a puszta szenvedélyek erkölcsévé, gyűlöleterkölccsé fajult – sokszor egyenest az állam érdeke ellen. Ismételjük: a gyűlölet azelőtt is működött politikai irányban; ámde ilyen hatalmas arányú, világraszóló és egyetemes érvényesülésével csupán korunk dicsekedhetik. S azelőtt a kortársak elesettségnek, romlásnak minősítették elharapódzását még szűkebb körben is, ma ellenben a pusztán szemlélők és bírálók körében is igen sokan találkoznak, akik ebben az egyetemes térfoglalásában a politikának és az erkölcsnek új korszakát látják felvirradni. Bízvást azt mondhatjuk ezért, hogy a gyűlölet politizálta széltében a társadalmat és politizálta ezzel nyilván hosszú időre – vagy talán már végérvényesen? – az erkölcsiséget is.[6]

Ma már nem tekintjük többé az erkölcsiséget merőben égi ajándéknak. Az „erkölcsi világrend felettünk", mindezideig embervoltunknak ez a nagy büszkesége, akár vallásos törvényhozásban, akár filozófiai felismerésben, akár egyéni lelkiismereti meggyőződésekben gyökerezik, csupán magva, abszolút vonatkoztatási pontja, mértéke az erkölcsi életnek, mintegy *feltétlen hit* az erkölcsiségben, de bizony igen sok foglaltatik még ebben, ami egyáltalán nem égi, hanem emberi, sőt nagyon is emberi eredetű és jellegű. Ha nem vesszük is számba azokat a különböző, részint hagyományos, részint környezeti eredetű, részint a tervszerű nevelés sugallta szálakat, amelyekből koronkinti erkölcsiségünk szövete összefonódik (s amelyeket az eddigiekben sorban felfejteni iparkodtunk), már magában az erkölcsiségnek biológiai feltételezettségében is ezeknek a nagyon is emberi megnyilvánulásainak számos forrása rejlik. Az úgynevezett objektív pszichológia hívta fel nyomatékosan a figyelmet arra, hogy mennyire megváltoztatják az

ember környezetében végbemenő változások az emberi viselkedést, s hogy a viselkedés megváltozása a környezethez és az élet helyzeteihez való alkalmazkodás révén előbb-utóbb mennyire megváltoztatja az emberi szervezetet. A gyűlölet kétségkívül valamennyi szenvedély közül legszembetűnőbben megmásítja, átformálja testi-lelki habitusunkat. A pusztítás szándéka, amelyben már a régi affektus-tan képviselői a gyűlölet lényegét látták, gyakran kiárad magára a gyűlölőre is: a gyűlölt személyekkel vagy tárgyi renddel együtt önmagát is elemészti. Kollektív előfordulásában pedig, amikor a kölcsönös szuggesztió és a célzatos propaganda is erősíti és fokozza, egész közösségek életét megmérgezheti, sőt átszármazva a további nemzedékekre, ezeknek alkatát is meghatározza. Nem férhet kétség hozzá, hogy az az erkölcs, amely már ettől a szervezettől függ, kirívóan különbözni fog az erkölcsiségnek minden hagyományos formájától, s inkább olyan vonásai lesznek, amelyeknek leírása illetékesen a patológia körébe való. Az olyan erkölcs, amely már csakis a gyűlölet pályáin mozog, nemcsak az arisztotelészi normális, azaz az emberre éppen jellemző észbelátás normáit követő erkölcstől fog gyökeresen elütni, nemcsak a keresztény erkölccsel helyezkedik homlokegyenest szembe, hanem eltér az érzelmes-utilitárius polgári erkölcstől is. A gyűlölet erkölcse: ez valóban a sátáni erkölcs, a tagadás és az anarchia erkölcse.

Mi jellemzi ezt az erkölcsiséget általában s minő megjelenési formáit tapasztalhatjuk ma?

Lelki forrásait és előidéző körülményeit tekintve, mindenekelőtt meg kell állapítanunk, hogy nincs egészen igazuk azoknak, akik természetes ösztöneink visszafojtásából, elnyomásából származtatják. Kétségkívül ezeknek is részük van létrehívásában. Ha akár biológiai, akár erkölcsi-szellemi irányú elemi törekvéseink normálisan ki nem elégülnek, valóban visszájára érvényesülhetnek: lelki sérüléseket

okoznak, „elmélyülnek" s előbb-utóbb robbanó erővel törnek elő. Az erkölcsi élet megfigyelőjét azonban ebben az esetben is inkább az fogja érdekelni, hogy melyek ezek az ösztönök, amelyek ilyenformán mintegy felszín alatt, emberi mivoltunk rejtett rétegeiben rombolnak. Scheler a gyűlölet enyhébb és leplezettebb formájának erkölcséről, a polgári világban is oly gyakori ressentiment-erkölcsről szólván, az önérvényesítés balsikereiből származtatja és kiváltképpen szolgai lelkülettel okolja meg: ilyen esetben ugyanis a támadó szándék egy és ugyanazon tőről fakad a tehetetlenséggel, a lelki ájultsággal.[7] A gyűlölet szenvedélyesebb, izzóbb formái is legtöbbször az önérvényesítés meggátlásából vagy kilátástalanságából származnak, s ebben a tekintetben az előidéző okoknak gazdag változatosságával, valóságos rangszervezetével találkozhatunk: aki ínséges életmódra, nincstelenségre van kárhoztatva, éppúgy megtanul gyűlölni, mint az, akit mellőznek, akit szégyenletesen becsapnak, akinek becsületébe és jó hírnevébe gázolnak, vagy akinek szellemi elsőbbségét nem ismerik el. Ebből a szempontból igaza van Spinozának: *odium est tristitia* (Eth. III. 13.), a gyűlölet szükségképpen szomorúság. A nagy gyűlölet azonban épp ezért egyáltalán nem csupán a középszerűek és a „született rabszolgalelkek" sajátja, sőt olykor éppen a kimagasló teljesítmény feltétele: a fokozottan érzékenyek és a „megszállottak" mindig hevesebben tudnak gyűlölni, a nagyobb érzékenység és a megszállottság pedig tudvalevőleg éppen a nagy alkotások lelki televénye. Mindenesetre azok az ellentétek, amelyeket fokozottan érzünk, a gyűlöletnek leggyakoribb ösztönzői: ezért abszolút és engesztelhetetlen a faji, a nemi, az osztály- és a világnézeti gyűlölet, de ugyancsak ilyen az erkölcsi felháborodásból fakadó gyűlölet is. Ez a fajta gyűlölet az élet szükséglete, vele valamiképpen létünk végső gyökereihez érünk: mint ahogy szeretettel válaszolunk a szeretetre, úgy gyűlöljük azt, aki bánt. Ha ez általánosan emberi tulajdonság, ugyanakkor

egyszersmind mindig sajátosan egyéni is: ösztönösségéből folyik általános emberi mivolta, lelkiismereti megfontolásából pedig egyéni, átszármaztathatatlan jellege. Épp ezért erkölcsileg sohasem egyetemesíthető érzületi *salto mortate* nélkül: ha gyűlölet esetenkint származhatik is erkölcsi motívumokból, erkölcsiség sohasem származhatik gyűlöletből. Ha mégis előfordul, ez csak nemtelen erkölcsiség lehet, azaz az egyéni lelkiismereti döntéseknek merő ösztönösítése, általánosítása, kezdetlegesítése. Az az erkölcsiség ez, amely végül is szükségképpen önmagát tagadja, mivel éppen a gyűlölet természete miatt mindig kezdetlegesebb, durvább ösztönökre megy vissza: aki éhezik, nyilván érezhetőbben, kézelfoghatóbban gyűlöl, mint akinek élete művét félreismerik. Az erkölcsiségnek itt következetesen az ösztön puszta mechanizmusára kell végül korlátozódnia.

Ez az oka éppen, hogy a gyűlölet erkölcsének kifejlődését, mint említettük, csak részben tulajdoníthatjuk elfojtott ösztöneinknek. Az ösztönös visszahatásnak a módja, üteme és mértéke ugyanis ilyen esetekben alapjában véve mindig az egyénnek lelki – olykor éppen testi – alkatától függ. Hogy fajilag vagy nemileg halálosan gyűlölök valakit, hogy valakinek társadalmi helyzetét, világnézetét vagy erkölcsi magatartását semmiképp sem bírom elviselni, erről végeredményben alig tehetek, erre egyéni létem sajátos iránya eleve meghatároz. A nevelés és a konvenció ezt az ellenséges indulatot enyhítheti, korlátok közé szoríthatja, sőt éppen el is fojthatja, de ha a reakció erősebb, a gátak át fognak szakadni és a gyűlölet vize ki fog áradni bennem. Ebből azonban még nem következik, hogy a szomszédom lelki tájékait is elönti majd.

Annak, hogy ma nagy tömegek erre az útra tévedtek és a gyűlölet erkölcsét követik, jelentékeny részben oka az is, hogy a legutóbbi félszázadban az erkölcsi élet egyre szabadosabbá vált. A polgári-liberális világ sokat emlegetett emancipációs mozgalmai, kivált a nőké

és a gyermekeké, majd a múlt világháború után bekövetkező nemi őrület, úgy látszik, nemcsak elpusztította a régi erkölcsi fékrendszert, hanem megbontva a társadalmi együttélés egyensúlyát, nagy tömegekben felcsigázta az igényességet, s ezzel kipattantotta a vetélkedés és a felülkerekedés vágyát. Akiben nincsenek többé erkölcsi gátlások, aki korlátlanoknak érzi emberi jogait, már csak két dologra lesz ezután hajlamos: a testi örömökre és az úrhatnámságra. Itt is kétségkívül az ösztönök talaján vagyunk, ámde az érzelmi alap itt nem abszolút, mint az előbbi esetben, hanem relatív: az ellentétek felismerése az összehasonlítástól függ. Épp ezért itt nagyon kínálkozik az a lehetőség, hogy ezekre az ellentétekre célzatosan – legtöbbször éppen politikai célzatból – ráeszméltessenek. Az ellentétek nem abszolútak, nem az egyéni lét gyökérzetéből erednek, de a képzelődésre való szuggesztív ráhatással felszíthatók, fokozhatok, s ami a legfontosabb: terjeszthetők. Meggyőzöm a környezetemet, hogy tűrhetetlen a sorsa, hogy elnyomják, tehát oka van a gyűlöletre. Ugyan ki az, aki nem ismer magánál gazdagabbat, szerencsésebbet, kiválóbbat? Miért csak ő, miért nem én is? Az igények megnövekedésével hovatovább már az is szükségletnek számít, amit nemrég még fényűzésnek minősítettünk, hiánya keserűséggel tölt el és csak a gyűlöletet fokozza azok iránt, akik nem nélkülözik. Ha az egészségtelen üzleti verseny ásta alá, amint ma mondani szokták, a liberalizmus társadalmát, akkor a mai társadalom rendjét bizonnyal ez a magát folyton másokkal való összemérés, összehasonlítgatás teszi tönkre: a konkurencia elvének az erkölcsi életre való átvitelét jelenti ez éppen. Ennek a ténynek különös következménye azután, hogy ma a szegénységnek egészen új fajtái alakultak ki: Amerikában például „szegény” az, akinek nincs autója, vitorlása vagy nyári laka,[8] s megfelelő esetekre, némileg szerényebb formában, nálunk Európában is akadunk. Ez a suttyomban elismert, de be nem vallott relativitás teszi éppen lehetővé a propagandát ebben az

irányban s magyarázza ennek óriási hatását ma a nagy tömegekre. Később erről még tüzetesebben lesz szó. Akik politikai érdekből akarják kiaknázni ezeket a relatív ellentéteket, azoknak mást sem kell tenniök, mint ügyeskedéssel, szofisztikus szócsavarással azt a hitet kell kelteni átélőikben, hogy abszolútak, sorsszerűek, mégis megszüntethetők a társadalom struktúrájának megváltoztatásával, csupán reakcióikat kell egyetemesíteni, tömeges megmozdulássá fejleszteni. A relativitásoknak ilyen abszolutizálására ma különösen jellemző példa, amikor faji vagy osztálykülönbségekre iparkodnak visszavinni a politikai vagy a gazdasági ellentéteket s azzal kecsegtetnek, hogy e faji vagy osztályellentétek megszüntetése nyomban előidézi a felszabadulást a politikai vagy a gazdasági elnyomás alól. A „felszabadulás" azonban csak az igényeket teszi parttalanná, a vele előálló új rend menten újra felbomlik, az ellentétek relativitása csak fokozottan érzik s épp ezért a gyűlölet is nemhogy elapadna, sőt még jobban elmélyül. Mindezzel pedig a zavar még csak teljesebbé válik.

2. A KÖVEK EGYMÁST SODORJÁK.

Ebből érthetjük meg a gyűlölet erkölcsének mindjárt első tekintetre leginkább szembeszökő jegyét: az illő mértéktartás tökéletes hiányát. Akinek lelkületében már csakis a gyűlölet fészkel, nem ismer többé mást, mint szélsőségeket; s minél jobban gyűlöl, annál inkább hánykódik a szélsőségek között. Vaknak szokták nevezni a gyűlöletet, hogy jogosan-e, erősen kétséges, szimatszerű emberismeret nyilvánul benne. A belőle fakadó magatartás mert olykor éppen meglepő éleslátás, valósággal ösztönös, szinte azonban egészen bizonyosan

kritikátlan. A gyűlölet erkölcse módfelett dogmatikus jellegű, bár éppen a dogmatikusnak bélyegzett erkölcsiségtől való „felszabadítással", a hagyományos erkölcsi meggyőződések lerombolásával, a tekintélyi erkölcs szabályainak megtagadásával kezdi kifejtését. Ez a dogmatizmus mindig a pártszellemiség dogmatizmusa, különösen ha mai eltorzult formáira gondolunk, amikor a párt néni csupán a részlegesség elvi álláspontjáról akar az egésznek irányításában részt venni, hanem éppen valamilyen szélsőséges álláspontról törekszik az uralmat az egész felett magához ragadni. Ezért türelmetlen, sőt erőszakos a legnagyobb mértékben. Mint ahogy a gyűlölet nem ismer irgalmat a gyűlölt személlyel vagy tárggyal szemben, hanem okvetlenül, minden eszközzel pusztulását igyekszik előidézni, úgy erkölcsiségének minden megnyilvánulásából is ez a türelmetlenség árad. Ugyanakkor azonban megalkuvó is, egészen a hitszegésig. A politikai pártdogma néhány tételbe sűríthető, ezt a modern szofisztikus propaganda azonban úgy tudja ügyesen csűrni-csavarni, a példátlan eseményekre mindig fogékony tömeg szájíze szerint hol ellapítani, hol megnöveszteni, hogy valamiképpen mindig az ellentétét is magában foglalja. A politikai erkölcsnek valóban sikerült elérnie a lehetetlent: az ellenmondás elve nem érvényes itt többé, még csak a kijelentés pillanatában sem. Amikor nap-nap után tapasztaljuk, hogy a halálos ellenségek összeölelkeznek egymással, a barátok pedig ádázul acsarkodnak egymás ellen a pillanatnyi érdek kívánalmai szerint, valóban nem csodálhatjuk, ha nyilvánvaló hitványságok is megkapják az erényesség dicsfényét, az erényről viszont bebizonyosodik, hogy törvénybe ütköző cselekedet. Ennek a paradoxiának vannak ma már egészen sajátos új erkölcsi kategóriái is, mint ahogy a francia forradalom gyűlöletárja idején a szabadság, egyenlőség, testvériség jelszavai az erkölcsiségnek új szabálykönyvét hozták létre. Ma ilyenek különösen

az ú. n. geopolitikai jelszavak, aminők az élettér, az önellátás, a munka militarizálása, továbbá a tömegszervezet, a kollektív felelősség, az „action directe" s más hasonlók. A különböző jelszavak és a fölöttébb kedvelt szuperlatívuszok azonban végeredményben mindig csak meggyőződéstelenséget lepleznek. Ez kétségkívül régi politikai fegyver, mindig is alkalmazták, azzal a fenntartással, hogy a politikai etika szükségképpen eltér egy kissé a hétköznapi erkölcstől. Ameddig ez a politikai etika nem demokratizálódott, nem is volt benne nagyobb veszedelem; akik éltek vele, azokat egyéb tulajdonságaik s nem utolsó sorban az is, hogy valamelyest mégis csak szemmel tartották az egyetemes erkölcsöt, általában megóvták a mértéktelenségtől, a szélsőségekben való elmerüléstől. Ma ellenben a tömeg nyelvére adták ezeket a politikai jelszavakat, a tömeg ethoszát akarják formálni vele, ezzel pedig a gyűlöletnek az a lendülete, amely a régebbi politikusokat csupán bármilyen helyzetben való helytállásra, alkalomszerű visszavágásra késztette, egyetemes erkölcsi mértéktelenséggé fajult.[9] Innen ered éppen az erkölcsi ellentétek egyidejű kultusza. Ez nem valamilyen eszmei dialektikus folyamatnak eredménye, hanem az opportunizmusnak legdurvább fajtája, a meggyőződés nélkülieknek tömeghitegetése nyilvánul benne s ezért jelent végeredményben mindig sodródást rosszabból mind rosszabb helyzetbe s végül valamilyen feneketlen szakadékba.

E szertelenségei ellenére is van azonban a gyűlölet erkölcsének valamelyes egysége, látszólagos feszessége, összeforrasztó ereje. Ezzel van határozottan előnyben a múlt világháborút követő idők mállékony, fegyelmezetlen, széthasonult erkölcséhez képest, s jórészt nyilván ennek tulajdoníthatjuk, hogy ma annyira lenyűgözi a tömegeket. Igaz, hogy ez az előnye is inkább negatív természetű. De benne nyilvánul második jellemző vonása, ezt pedig abban jelölhetjük meg,

hogy szuggesztiója nem a belátásból, sőt még csak nem is lelkiismereti tapasztalásból származik, hanem a szó szoros értelmében vezényszóra megy végbe. A vezényszóra engedelmeskedő erkölcsiség a heteronóm erkölcsnek kétségkívül legkezdetlegesebb fajtája, belső lomposságot takar, de viszont lehetővé teszi a nagy, éretlen tömegek külső megszervezését és irányítását. A kommandó felment mindennemű töprengéstől és felelősségtől. Az erkölcsiség itt valóban már csak puszta reakció; nem is kell valamilyen nagy akarati megfeszítés, erős elszánás hozzá, elég a merő idegizgalom, ennek előidézéséről pedig bőven gondoskodik a propaganda. Az erkölcsi cselekvés lefolyása ennek következtében így alakul: a tömegek lelki megdolgozását elvégzi a propaganda, ezt rögtön, még mielőtt bármilyen megfontolás közbe ékelődhetnék, nyomon követi a kommandó, hogy ezután újra fellépjen a propaganda s igazolja a cselekvés helyességét. Ezzel a reakciók természetes ösztönössége nyilván elvész, vagy legalább is megcsorbul, s a cselekvés motívumai valamelyest tudatosabbá válnak. De viszont e motivációtól a cselekvés megvalósulásáig terjedő folyamat szükségképpen automatizálódik. Sőt automatizálódik az erkölcsiségnek, a „praktikus észnek" bírálata is. A kommandó nemcsak az erkölcsi cselekvés indítékait adja meg, hanem a mértékeit is. Ebben rejlenek éppen reakcióink, sőt egész emberi természetünk megváltozásának előidéző tényezői. Akik ma erkölcsi életünket vezényszóval irányítani igyekeznek, határozattan erre is törekednek. Azt akarják, hogy ne térjünk el egyéni lelkiismeretünk sugalmai avagy belátásunk mértékei szerint egy hajszálnyira sem attól, amit vezényelnek nekünk, vagyis: cselekvésünk automatizálódva veszítse el a tudatosságnak azt a fokát is, amelyet a propaganda igyekezett felébreszteni bennünk s ily módon váljék azután lassankint ismét ösztönössé. Az új ember, a jövő embere tehát éppen az ösztönösségében megváltozott ember.

A kommandó azonban a lelkiismeretet természetszerűleg kényszer-

zubbonyba öltözteti. Ez a kényszerzubbony hovatovább már az egyetlen olyan eszköz, amely ennek a gyűlölet erkölcsének még valamelyes tartósságot tud adni. Mert egyébiránt a huzamos tartam, mint minden téren, úgy erkölcsi életünkben is kiveszőben levő kategória: előbb fogalmiságunkban ingott meg, utóbb már élményünkből is kipusztul. A mai ember, úgy látszik, már nem is akarja a tartósságot, talán már nem is tudja többé elviselni: ahogy a használati eszközeit – csupa gyári portékát – nem kíméli és javítgatja, mint hajdan, hanem hamarosan eldobja és mással cseréli fel, úgy nem ragaszkodik többé a hitéhez és az eszményeihez, a meggyőződéseihez és az emlékeihez, az erkölcsi magatartás formáihoz és a hivatása hagyományaihoz sem, hanem ezeket is kaleidoszkópszerűen változtatja. Ezt ma tudvalevőleg dinamizmusnak nevezik: a mindenkori legfőbb érdekhez való rugalmas alkalmazkodás miatt a gyűlölet erkölcse a szó szoros értelmében alkalmi erkölcs („Standortsmoral"), amelynek kötelező ereje csak egészen szűk körre terjed. Erkölcsi életünknek számos formája kétségkívül azelőtt is ilyen alkalmi jellegű volt; a hivatási erkölcsöt például javarészben ez az alkalmiság, ez az adott helyzethez való alkalmazkodás tüntette ki, s a régi moralisták kazuisztikával iparkodtak ilyenkor a konkrét eseteket az egyetemes erkölcsi törvénnyel összhangba hozni, úgyhogy azt mondhatnók, hogy itt a helyzeti formán át is mindenkor valamilyen egyetemes tartalom tekintett ránk. A gyűlölet erkölcse ellenben nem ismer ilyen erkölcsi kazuisztikát, hanem csupán mimikrit; a viselkedés és a cselekvés elveszíti minden egyetemességét, s az ember úgy jár el, mint az állat, ha veszedelembe kerül: ösztönösen a környezetét utánozza, ágat vagy nádszálat mímel, hogy tévedésbe ejtse ellenségét.

A parancsszóra felöltött lelkiismereti kényszerzubbony épp ennek a folytonos lelki színváltozásnak akar gátat vetni azzal, hogy valamelyik ilyen erkölcsi mimikrit – így például a népi erkölcsnek egyik-másik

formáját – abszolutizálja. A „dinamizmus" ezzel nyilván megmarad a magatartásban, a velejáró cselekvésbeli bizonytalanságot ellenben a parancsszó megszünteti. A köznapi ember s a tömeg is, amely kiváltképpen az ilyen köznapi emberekből áll, szereti, ha más gondolkodik helyette, ugyanakkor pedig elhitetik vele, hogy mindez az ő érdekében történik s aki más úton jár, annak szándékai természetesen önzők, haszonlesők, a közre nézve károsak, gyűlölni és elpusztítani őt tehát éppoly szükséges, mint amilyen erkölcsös cselekedet. Mindhiába: a vezényszavas erkölcsiség jellemzően depresszív erkölcs. Nemcsak a gyűlölet depresszív jellege miatt az. Azzá teszik az említett mozzanatok mind, különösen azonban a mai élet dinamizmusa, közösségi jelszavakkal való zsúfoltsága és meggyőződésnélkülisége. Nincsenek többé sehol e világon olyan szabad terek, ahol az egyes ember önmagáé lehet, nincs többé egyéni önrendelkezés, senki sem cselekedhetik semmit önszántából, mindent parancsolnak, ránk erőszakolnak, diktálnak, sürgetnek, – azt is, amit rendkívüli viszonyok közepett tennünk kell, azt is, amit mindenki amúgy is megtenne. S még csak nem is személyes hatalmak rendelkeznek velünk, akik ellen fellázadhatnánk s akiket végül lerázhatnánk magunkról, hanem inkább személytelenek, olykor éppenséggel névtelenek: a tömegnek politikailag megszervezett, de esetleg szervezetlen alakzatai, a mai gazdasági élet rendje, kiváltképpen az üzem életformája, a hadseregnek és a közigazgatásnak apparátusa, a nevelésnek gépiesített intézményei, egyszóval mindazok a hatalmak, amelyeknek megvan önnön mozgásuk és törvényszerű hatásuk, amelyek azonban mind mi magunk is vagyunk s épp ezért nem lázadozhatunk ellenük, különben a saját testünkbe marunk. S ezeknek a személytelen hatalmaknak, amelyek oly korlátlanul rendelkeznek velünk, lelki kényszerítő eszközei is személytelenek: a napisajtó, a mozi, a rádió és a közvélemény alakításának egyéb gépies sokszorosító módjai. Ezek valóban túlharsognak

és végül is elhallgattatnak minden szellemibb életmegnyilvánulást, különösen az igazi irodalmat és művészetet, a személyes erkölcsi hatásnak ezeket a korábban elsőrangú tényezőit.[10] Ily módon csakugyan folyvást cselekedtetnek bennünket, a nélkül, hogy csak egy pillanatra is módot adnának az eszmélkedésre: a dinamikus erkölcsiségnek a mindenkori helyzethez való alkalmazkodáson kívül éppen ez is az értelme, hogy maga a cselekmény merőben cselekményként tekintve, tehát mint puszta pszichomotorikus lefolyás, fontosabb az erkölcsi tartalomnál. A meggyőződés erőtlensége, változékonysága vagy éppen teljes hiánya ennek csak természetes következménye. Mindennél jellemzőbb tünete ennek a meggyőződéstelenségnek, ahogyan már a múlt világháború óta politikai barátainkat és ellenségeinket puszta hatalmi szóra támasztjuk és elfogadjuk, és ahogyan barátainkat, mert úgy rendeltetik el, menten felmagasztaljuk, feledve, hogy még csak tegnap ártalmunkra törekedtek, ellenségünket pedig nemcsak fegyverrel és gazdaságilag, hanem erkölcsileg is mindenképpen letörni iparkodunk. Csodálni lehet-e ezek után hogy ez a politikai erkölcs áthatol a magánélet erkölcsébe is, s hogy akiben csak egy szikrája él még a belátásnak, annak lelkét állandó depresszióval tölti el?

Ezeknek a száma azonban, valljuk meg, egyelőre napról-napra fogyatkozik. Akik ma még méltatlankodnak, esetleg már csak mosolyognak ezen az új erkölcsiségen, holnap azon veszik észre magukat, hogy maguk is készségesen öltik fel lelkiismeretükre a kényszerzubbonyt. A gúzsba kötött, pusztán vezényszóra lépkedő erkölcsiség azonban, ugyanakkor pedig a hagyományos erkölcsi gátlások megszűnése szükségképpen a lelkiismeret kialvásával jár.

S ebben mutatkozik a gyűlölet erkölcsének harmadik jellemző tulajdonsága. Valéry egy alkalommal a mai kor legfeltűnőbb vonásának a nyughatatlanságot és a felületességet nevezi meg.[11] Erkölcsi

tekintetben ma ez a felületesség mindenesetre teljes közömbösségben és részvétlenségben nyilvánul. A jó és a rossz különbségei iránt éppúgy eltompult ma az ember, mint saját magának vagy embertársainak szenvedései iránt. Nem érezvén többé tetteinek és magatartásának egyéni felelősségét, a szerencsétlenséget és a szenvedést sem a lelki megtisztulás és felemelkedés útjának tekinti, hanem a vaksors szeszélyéből vagy a társadalmi gépezet ténykedéséből származtatja, s tovább nem törődik vele. Sőt ez a lelki eltompultsága inkább csak azt idézi elő, hogy még kíméletlenebbé és durvábbá válik. A haladásnak és a humanizálódásnak még a közelmúltban oly fennen dicsőített századai után ma valóban ott tartunk, hogy az emberben mind gyakrabban és leplezetlenebbül a vérengző fenevad, talán magának az Apokalipszisnek a bestiája szólal meg. Ez kivált két tekintetben tűnik ma szembe, minden ártalmas következményével együtt. Egyrészt abban a cinizmusban, amellyel az emberi életet kioltja s ugyanakkor az emberi kultúrának megszentelt helyeit is megsemmisíti; másrészt pedig abban az egykedvűségben, amellyel a korrupciónak és a törvénytelenségnek mindenfajta jelenségét szemléli. Az emberi életnek ma egyáltalán nincs semmiféle értéke; lépten-nyomon olyan helyzetek adódnak, amikor mindennemű gátlás nélkül eltaposhatnak bennünket, mint valami férget, legtöbbször egészen céltalanul, értelmetlenül, könyörtelenül, pusztán megátalkodott gyilkolási ösztönből. Ugyan ki felelős az utóbbi negyedszázad számtalan terrorcselekményéért? A gyűlölet ezeket a tömeges öldökléseket a köz érdekére hivatkozva mindig törvényesíteni tudja, sőt nem egyszer éppenséggel erkölcsi rangra emeli.[12] De még ott is, ahol nem forradalmi természetű jelenségek rengetik meg az emberi lelket, ugyan ki veszi számba azokat a százezreket, akik a technika és a sport elvadulása miatt évenkint életüket vesztik vagy elnyomorodnak szerte a világon? A baleset másnapján legfeljebb egy rövid újságközlemény jelenik meg,

az igazságszolgáltatás jelentéktelen pénzbüntetésre ítéli a lelkiismeretlen gázolót, vagy megfosztja hajtási igazolványától, a fontoskodók arra hivatkoznak, hogy a „haladás" elkerülhetetlenül áldozatokat követel, s ezzel sietve napirendre térünk egy emberélet felett. Holott nem kell különösebb értelmesség annak belátásához, hogy itt elsősorban nem közlekedési és haladási, hanem erkölcsi kérdésről van szó,[13] s az elővigyázatlan emberölés, ha annyira tömegessé válik, mint ma, nagyon hamar rászoktat arra, hogy az emberi életet semmibe vegyük s adandó alkalommal, ha önző érdekeink úgy kívánják, nagyobb lelkiismereti megrázkódtatás nélkül szándékosan is kioltsuk. Nem lehet tehát csodálkozni, ha ily körülmények között ma valósággal szadisztikus járvány kapott lábra, s egyáltalán nem elenyésző azoknak a száma, akiknek egykedvűsége és részvétlensége csak akkor enged fel, ha embertársának szenvedést okozhat. Hol van az a pokol, amely ennek az emberi elvetemültségnek egyszer méltó bűnhődési helye lehetne?

Nem kevésbé elszomorítók azonban a közömbösség tünetei a mai élet számos törvénytelen cselekményével és az általános korrupcióval szemben sem. A legtöbb embernek igazságérzéke ma már annyira elfásult, hogy pusztán a vállát vonogatja olyanok láttán, amikre korábbi, „jogérzékkel" megáldott nemzedékek közmegvetéssel feleltek volna. Hol vagyunk ma azoktól az időktől, amikor a közéletben a polgári tisztesség erkölcsétől való eltérés lehetetlen lett volna s ennek már a puszta gyanújára tekintélyek buktak meg és hatalmi szervezetek omlottak össze? A polgári erkölcs szabálykönyvét ma általában átok és megvetés sújtja: talán jogosan, mert bizonnyal voltak hiányai és csökevényei.

Ugyanakkor azonban kétségtelen, hogy mai közéletünkben világszerte a tisztességtelenségnek valóságos hidrájáról szólhatunk: akárhogy küzdünk ellene, újra és megsokasodva üti fel a fejét. Itt is

úgy kell lennie, hogy erkölcsi magatartásunknak a gyűlölet szellemében való politizálása megrontotta emberi természetünket: aki már csak gyűlöl, nem becsüli meg többé az emberi személyt sem önmagában, sem másban, hanem mindenkit pusztán eszköznek tekintve hatalmi céljai megvalósítására, éppúgy becsaphatja, rászedheti, javaiból kiforgathatja, ha érdekei úgy kívánják, mint ahogy szükség esetén el is pusztíthatja. A politikai akarat nem ismer erkölcsileg méltatlan eszközt; a fontos itt mindig a feltétlen felülkerekedés. Ebből magyarázható, hogy a világon ma úgyszólván mindenütt a törvénytelenség állapota uralkodik a kivételes állapot nevén, s hogy nincs a közéletnek olyan tere, ahová a rendcsinálás örve alatt, de voltaképp pártpolitikai érdeket szolgálva, a korrupció be nem lopózkodott volna. A nagyobb törvényesség és a nagyobb rend pedig, amelyre napjainkban különösen szívesen hivatkoznak, voltaképp csak látszat, mivel nem a *suum cuique,* még kevésbé a szeretet erkölcsi, hanem inkább a *homo homini lupus* biológiai elve alapján érvényesül s mindig csak a hatalmasabbnak, a vakmerőbbnek, az erőszakosabbnak érdekét szolgálja. Alig lehet tehát meglepődnünk rajta, ha ily körülmények között az emberi léleknek egész szennyes üledéke felkavarodik, s hogy épp ezért még a jobb érzésűek is előbb-utóbb tespedtségbe süllyednek, arra gondolva, érdemes-e egyáltalán küzdeni a legtöbbször elképesztően önző és aljas cselekményeknek az ellen az özöne ellen, amely valósággal ellepi a mai életet. Ez a lelki tespedtség azután az erkölcsiség egyik területéről a másikra harapódzik át. Előbb a közélet ízléstelenségei iránt kezd eltompulni az ember, ezekben pedig ugyancsak sűrűn van ma részünk tapasztalva a politikai törtetők hitegetését s ugyanakkor szerfeletti mohóságukat egyéni önző céljaik elérésében. Lassankint azután hozzászokik a tekintélyek lejáratásához, a hagyományos szokások és intézmények megcsúfolásához, a tulajdon, a nemi erkölcs, a vallásos érzület elleni vétkekhez, s végül már közömbösséggel tekint a kisem-

mizés, a kegyetlenkedés és a teljes emberi elállatiasodás jelenségeire is, amelyeket kiváltképpen a háború tenyésztett ki s növelt nagyra. Nietzschének sem volna ma oka e tekintetben panaszra: a részvétlenségben valóban egészen kereszténytelenek lettünk. De vajon ennek a könyörtelenségnek előidéző okait és egyéb kísérő jelenségeit is helyeselné-e?

3. AZ ALSÓBBRENDÜEK ARANYVILÁGA.

Nietzsche a cinizmus és a részvétlenség erkölcsét tudvalevőleg a felsőbbrendű ember érdekében hirdette. A mai cinizmus és részvétlenség erkölcse ezzel szemben tagadhatatlanul a középszerűek, sőt éppenséggel a középszeren aluliak, az emberileg alsóbbrendűek tulajdona. Ezeknek győzelmes előnyomulása a társadalomban elég régi keletű ugyan, az újkori demokráciák kifejlődésével kezdődik, de csak a tömegek politikai érvényesülésével vált jobban érezhetővé. A gyökértelenek, a hagyományaikból kivetkőzöttek, a félműveltek, akik úton-útfélen felszedett, felületes tudásukban mindent tüstént és felelőtlenül megkritizálnak, de ugyancsak kritikátlanul megmakacsolják magukat üres jelszavak mellett, mintha megéreznék, hogy ezek azok a szalmaszálak, amelyekbe kapaszkodva, legalább ideig-óráig fenn úszhatnak a felszínen, s nélkülük abba a semmibe süllyednének, amelyből jöttek: a társadalomnak ezekből az elemeiből származnak mai erkölcsiségünk alakítói és hordozói is. Ha merészek és jól tudják közönséges lelkületüket politikai-társadalmi reformok követelésével takargatni, esetleg forradalmi megvalósításukkal feledtetni, az erkölcs törvényhozói, ha pedig aggályoskodó természetűek, önálló elhatáro-

zásra képtelenek, cselekvésre csupán mások szuggesztiójára hajlandók, a követői lesznek. Kétségtelen, hogy a társadalom javarésze mindenkor középszerűekből áll; ők tartják fenn a világot, a kiválóság mindig csak kivétel Nem hagyható figyelmen kívül továbbá az sem, hogy a középszerűség eddigelé jellemzően inkább intellektuális irányban, mint korlátoltság, mint szűk látókör, mint balítélet nyilvánult s ha kihívta is az írók, a filozófusok és az utópisták gúnyolódását, azért erkölcsi tekintetben tagadhatatlanul volt benne sok derekasság is, sőt majdnem mindig enyhítette, valamelyest meg is nemesítette a szívesség. A jelentéktelen embereknek erről a szívességéről Pestalozzitól kezdve Thomas Hardy-ig vagy a mi Mikszáthunkig sok megkapó rajzot nyújtott a XIX. század irodalma. Ma az intellektusnak nincs többé becse, a szívesség helyébe pedig ugyanezeknél a középszerűeknél a gyűlölet lépett. Hatását már lépten-nyomon tapasztalhatjuk. Mintha a szellemileg és egyúttal emberileg is alsóbbrendűeknek irigysége, bosszúja, gyűlölete valóban testi-lelki fogyatkozásaik, szellemi-erkölcsi elnyomorodásuk miatt zúdulna végig ma a világon, mintha valóban ezzel akarnának elégtételt szerezni maguknak és egész fajtájuknak azért, amiért a sors őket fukarabbul látta el. Ezért ma társadalmi tekintetben a leghatározottabb „kontraszelekció" folyik. Már az elmúlt világháború ilyen értelemben visszájára szelektált, a mostani, fokozott gépesítése miatt, még a múltkorinál is fokozottabban végzi ezt: a legderekabbak ott maradnak, elpusztulnak, a silányak, a tehetségtelenek, azok, akiknek csekélyebb az akaraterejük, visszatérnek, csakhogy megnövekedett igényekkel és ravaszsággal. S ezek az örökké békétlenkedő, sokszor munkanélküli, de azért mindenáron érvényesülni törekvő és mindenre kapható elemek a szereplői az összes társadalmi-politikai mozgalmaknak és forradalmaknak is: mint vezetők, hóhérok, mint követők, áldozatok. A kontraszelekció tehát itt

is folytatódik: a politika a minden egyébre alkalmatlanoknak napi foglalkozása lett, akiknek nem az a céljuk vele, hogy embertársaikat megjavítsák, hanem inkább, hogy a gyöngéiket felhasználják, s akik a körülményekre és a sorsra hivatkoznak akkor, ha felelniök kellene balsikereikért.

Ennek következménye az erkölcsi életben kivált két jellemző mozzanatban ütközik ki. Az egyiket abban jelölhetjük meg, hogy valamiféle sajátos puritanizmus kezd lábra kapni, amely azonban legtöbbször csak álpuritanizmus s inkább kultúrgyűlöletet takar. A kiváltságot önkénytelenül meg szoktuk érezni, a tehetségtelenek és a félműveltek azonban semmiképp sem tudják elviselni azt, ami csak valamelyest átlagon felüli, hanem lehúzzák magukhoz, elsekélyesítik, félreállítják vagy éppenséggel tönkreteszik. A demokráciákban ez valósággal intézményesen megy végbe, főként a nevelés szervezetei révén,[14] de nincs sokkal különben a diktatórikus államokban sem, ahol a párt akarata a közösség nevében hiúsítja meg az egyéni kiválást. Ez az egyenlősítés kifelé az igények mértéktelen felfokozódásában fejeződik ki, ezzel azonban – éppen tömegessége miatt – nem jár együtt kielégítésük. A javak nem szaporodnak az igényeknek megfelelően, sőt háborús és forradalmi idők járván, inkább még megcsappannak. Tehát legfeljebb racionálisabb elosztásukról lehet szó, hogy mindenkinek lehetőleg egyformán jusson belőlük, esetenkint pedig – mivel az emberi hiúság még a bírás vágyánál is hatalmasabb s a vesztések idején sem múlik ki – a címek, rangok és méltóságok szaporításáról, úgyhogy ily módon az államok kormányainak valóban sikerül profán módra is megismételniök az evangéliumi csodát: öt árpakenyérből és két halból ezreket jól tudnak lakatni. Ennek ellenére egyre kevesebb az a mennyiség, ami a javakból egy-egy emberre jut. Múlhatatlanul megindul tehát a visszahatás: igénytelenségre, takarékosságra, lemon-

dásra kell szorítani az embereket. Íme a modern, nem vallásosságból fakadó puritanizmusnak genezise: egyenlősíteni, a javak termelését és elosztását racionalizálni, puszta látszatra kielégíteni, utóbb pedig mind többről meg többről lemondatni. Lemondatni legelőbb az egyéni szabadságjogokról, azután a természetes javakról, végül az emberi méltóságról. Már a múlt világháborúban leckét kaptunk ebből a puritanizmusból, az orosz forradalom azután alaposan kidolgozta a módszerét, s azóta bevallottan vagy be nem vallottan világszerte ezt gyakoroljuk benne való tökéletesedésünkig. Vajon csakugyan egyúttal erkölcsi nemesbedésünkre is? Vagy talán inkább a nincsteleneknek irigy fogvicsorítása lappang ez igénytelenség mögött? Mindenesetre az, amit Talleyrand az ancien régime életérzéséről szólva, *la douceur de vivre*-nek nevez, amit azonban ismertek a XIX. században is, sőt itt maradt belőle valami a múlt világháború kitörésének pillanatáig, most e puritanizmusnak elharapódzásával valóban végleg megszűnt. Lehet, hogy az életöröm fényűzés és sokakra nézve igazságtalan. De vajon a mai örömtelen nyomorúságokkal teli és szomorú élet igazságosabb-e azzal, hogy általános? S elfeledtük-e az oly gyakran emlegetett szólamot, hogy a szellemiség a legnagyobb fényűzés? Az igénytelenség, amely előbb-utóbb mindenütt átragad szellemi térre is, szükségképpen a kultúra sorvadásával jár. Itt is bebizonyosodik, hogy sokkal könnyebb dolog jó néhány lépést megtenni visszafelé semmint egyet is előre.

A középszerűek felülkerekedésének másik jellemző következménye a propagandának mai sajátos alakulásában és szerepében nyilvánul. Propaganda mindig folyt amióta csak emberi közéletről tudunk, s a piactér, a szószék, utóbb a napisajtó voltak a színhelyei, nagyjából pedig ugyanazok a céljai és az eszközei: a meggyőzés, a szóval és példával való sugalmazás, a követésre való rábírás. A szónak és a példának árnyalatait, mellékzöngéit és búvócskáit is a propagált cél

érdekében mindig ügyesen ki tudták használni, bár kétségtelen, hogy e tekintetben fejlődésében a propaganda mindinkább intellektuális irányt vett: a zsurnalizmus térhódítása a XIX. század folyamán volt ennek látható kifejezése. Ma ellenben a propaganda ezt az intellektualizmust majdnem teljesen feladta s visszatért legkezdetibb, de mindenesetre leghatékonyabb formájához, az ösztönök fellazításához. Az érvelés és okfejtés ránézve ma legtöbbször csak mutatvány és keret, mögötte éppen az erkölcsi és szellemi gátlások megszüntetése az állhatatosan követett, de természetesen el nem árult célja. E végből a vakításnak és szemfényvesztésnek, a tények elfátyolozásának és erőszakos értelmezésének, az altatásnak és a megtévesztésnek minden eszközét sikerrel tudja alkalmazni. A követett módszer rendszerint az, hogy általánosságokat, közhelyeket, útszéli formulákat egészen rendkívüli meggyőző erővel ad elő, úgyhogy ezzel ezek kinyilatkoztatásokként hatnak a közvéleményre. Ez a *captatio benevolentiae*: a közembernek, ha csak valamelyest gondolkodik, be kell látnia, hogy cáfolhatatlan tényeket tárnak elébe. Ilyen tények: az uralkodó osztályok önzése, a zsidó tőke imperializmusa, a békekötések felháborító igazságtalansága, a jóvátételek rabszolgasága, a népi önrendelkezés elvének hazug volta, a demokratikus-parlamentáris politika meddősége és tanácstalansága s más efféle. Ki mondhat ellent? Aki óvatos és tartózkodó véleményt kockáztatna, együgyűnek és gyávának nyilvánníttatik, vagy ami még ennél is rosszabb: a világtól elidegenedett szürke és szánalmas tudósnak, holott a mai életnek nem doktriner koponyákra, hanem tettrekész emberekre van szüksége. Mindamellett az igazságra hivatkozás itt csak cselvetés. s nyomban követi a valóság összefüggéséből való kiszakítása, elszigetelt szemléltetése, mert ily módon könnyű dolog felszítani a haragot, a gyűlöletet és a bosszúvágyat, ebben az indulatoktól kavargó, ösztönös-zavaros, szédült lelki állapotban pedig a valóság és a képtelenség határai már elmosódnak s

minden lehetségessé válik: a legfantasztikusabb tervek, a legmerészebb politikai légvárak is megvalósíthatóknak tűnnek fel. Ez az a lelki állapot, amikor az egyébként értelmes emberek többsége is tömeggé válik, amellyel el lehet hitetni, hogy az erkölcs hagyományos formái és szabályai merő babona, agyrém, vénasszonyok fecsegése, kicsinyeskedés és pedantéria, s hogy a nyerseség, a kegyetlenség, a hatalmi akaratnak kíméletlen érvényesítése csupán egyszerűség és természetesség. Holott az a szóáradat, amellyel a propaganda ma világszerte elönti életünket, minden egyébre vall, csak egyszerűségre és természetességre nem. Sőt inkább magán viseli technikai korunknak szerfelett bonyolult és szövevényes vonásait, s mivel a valóság korlátait egyáltalán nem veszi számba, nagyzolásait és szemfényvesztéseit mindig újabbakkal kell tetéznie, a régi szólam szerint: *mendacem oportet esse memorem*, ami nyilván szintén nem egyszerű és természetes dolog. Mindenesetre ezzel sikerül elérnie, hogy az emberek megzavarodva és mintegy hipnotizálva ne lássák többé azt, ami körülöttük van s így lassankint hozzászokjanak, hogy a valóban nagy eszmét összetévesszék az egyéni önző érdekekkel s az igazi hősiességet a gyilkos őrültséggel.[15]

Teológusok és moralisták tudvalevőleg mindenkor az emberi természet eredendő gonoszságát vallották. Amikor a haladás hite diadalmaskodott minden téren, kezdték mindinkább kétségbe vonni ezt a pesszimisztikus felfogást s a bűnözésre általában úgy tekintettek, mint kivételre. Ámde sem a szeretet vallása, sem pedig az újkori humanitárius törekvések nem bizonyultak elégségesnek arra, hogy az emberi természet gonoszságát végképp megszüntessék, legfeljebb ellensúlyozni tudták. Ma a gyűlölet propagandája ezt az ellensúlyozást is meghiúsítja. A szellemileg alsóbbrendűeknek, a hitványaknak nagy többsége kerekedik felül mindenütt a világon a vékony, művelt, – tagadhatatlanul nem mindig erkölcsös, de mindenesetre még erkölcsi

gátlásokat ismerő rétegen. Vajon ez az új világháború a kiforrását jelenti-e ennek a gyűlölet által politizált új erkölcsiségnek, s ezután már lehiggadás és tisztulás következik, vagy pedig még csak a kezdeti állapotában tartunk s ebben az esetben még beláthatatlan zavarokat, feszültségeket és drámai fordulatokat várhatunk? Ki mondhatná meg? A gyűlölet elindította ezt a háborút, s ebben kétségkívül még személyes erők és motívumok működtek közre. De már az előző világháborúban megtanulhattuk, hogy mihelyt a küzdelem gépezete egyszer megindult, nem volt többé olyan emberi erő, amely megállíthatta volna. Most sincs különben. A borzalmak tornácában élünk állandóan, az emberi hullák hekatombái emelkednek már, a gyűlölet arcán kezdenek a kimerülés jelei mutatkozni s önkénytelenül feltör mindnyájunkban az aggodalmas kérdés: hol fog megállani a gépezet? Érezzük, hogy nem mi diktálunk már neki, hogy a halálos dolgoknak megvan a saját akaratuk és sodruk s oda ragadnak bennünket, ahová nem is szándékoztunk eljutni. Egy dolog azonban mindenképpen bizonyos: a gyűlölet erkölcse, mivel természete szerint inkább az emberek vétkeire, mintsem erényeire számít, minden erkölcsnek végső csődjét és feladását jelenti.

JEGYZETEK
V. Az erkölcs politizálása

[1] Henry de Jouvenel: *La paix française. Témoignage d'une génération.* Paris, 1932. Les éditions des Portiques 30. p. Éppúgy P. Valéry is: *Regards sur le monde actuel.* Paris, 1931. Stock. 56. p.

[2] Oswald Spengler: *Jahre der Entscheidung.* München, 1933. C. H. Beck. 16., 58., 147. p. Hasonlóan vélekedik J. Huizinga is: *A holnap árnyékában.* Ford. Garzuly M. Budapest, 1938. Egyetemi Nyomda, 126. p.

[3] A múlt világháborúban még sokat foglalkoztak azzal a kérdéssel, hogy minő szerepe van a gyűlöletnek a háborúban. Max Scheler tagadja, hogy szerepe volna. (*Der Genius des Krieges und der Deutsche Krieg.* Leipzig, 1915. Verlag der Weißen Bücher. 78. sk. p.) Szerinte a gyűlölet nem méltó az igazi háborúhoz: kizárja épp a lovagiasság szelleme; ezért csak harciatlan, elpuhult, gyáva népek gyűlölnek. (Der Hass des Gegners ist ein dem echten Kriege völlig fremdes Element. Nur ganz unkriegerische, weichliche, sinnliche, feige Völker sind es, die eine geringe Unterscheidungsgabe für ritterliche Tötung im Krieg und den gemeinen Mord des Franktireurs besitzen.) Ezzel szemben Leopold Ziegler felfogása szerint a gyűlölet a háború „pátosza". (*Der deutsche Mensch.* Berlin, 1916. Fischer. 9–58. p.) Aki gyűlölet nélkül, hidegvérrel, egykedvűen, pusztán „kötelességteljesítésből" embert gyilkol, olyan gaztettet követ el, amelynek semmilyen pszichológiai mentsége sincs. (Entehren wir uns doch nicht selbst, indem wir dem Krieger ansinnen, er habe den Feind im Zustand kaltblütigen Gleichmutes zu töten, wie ein Metzger, der sein Kalb absticht... Denn dieser Hass und alles was psychologisch mit ihm zusammenhängt, ist das letzte Mittel, den Krieg noch irgend zu vermenschlichen. Er allein rettet noch ein Restchen von persönlichen, noch nicht gänzlich versachlichten Beziehungen von Feind zu Feind, er allein verzögert den unaufhaltsamen Prozess, der aus dem einzelnen im Kriege immer mehr den Bestandteil einer Zerstörungsmaschine macht.) – V. ö. ezzel szemben G. F. Stout felfogását (*War and hatred* a „The international crisis in ethical and psychological aspects" című gyűjteményes kötetben. Oxford, 1915. Humphrey Milford Press. 103–131. p.), amely szerint a gyűlöletnek erkölcsi méltatlankodásból fakadó formái erkölcsileg igazoltak. (What we call just resentment or righteous indignation, though it is akin to hatred as being, like it, developed from the primitive emotion of anger, is good inasmuch as it is enlightened – inasmuch as it free from the various forms of blindness wich characterize hatred. I. h. pag. 125.)

[4] Már Goethe–Schiller egyik *Xéniája.* (311.) erre vall:

> *Aus der Ästhetik, wohin sie gehört, verjagt man die Tugend,*
> *Jagt sie, den lästigen Gast, in die Politik hinein.*

[5] Carl Schmitt: *Der Begriff des Politischen.* München–Leipzig, 1932. Duncker und Humblot, 18. p. – V. ö. ezzel Halasy-Nagy József: *Politika és erkölcs.* (Budapesti Szemle, 1939. évf., 129–155. p.) Mi sem jellemzi jobban az általános gyűlöletnek ezt a politikáját, mint egy felelős helyről elhangzott kijelentés, amelyet Henry de Jouvenel idéz könyvében: (*La paix française. Témoignage d'une génération.* Paris, 1932. Les éditions des Portiques. 227. p.): „Tous nous haïssent. Il nous faut le leur rendre également. Vous devez apprendre á haïr, car, oú il n'y a pas de haine nationale, lá non plus il n'y a pas de vertu." – Ezért nagyon találóan állapítja meg Edmond Privát: Acharnement, duretá, rancune et méfiance deviennent des vertus civiques... Les habitudes prises vont s'intégrer dans le caractère national. La haine et la guerre deviennent partie de la religion nouvelle. Un nouveau patriotisme est né, belliqueux et dynamique. *Le choc des patriotismes. Les sentiments collectifs et la morale entre nations.* Paris, 1931. Alcan. 76. p. – Igen sok kitűnő megfigyelést és leszűrt megállapítást tartalmaz erre a kérdésre vonatkozólag is Kornis Gyula könyve: *Az államférfi. A politikai lélek vizsgálata.* Budapest, 1933. Franklin. (Különösen: „Az akarat a politikában" c. fej., II. köt., 205. sk. p.)

[6] Az európai szellemi fejlődés sodrában ez a fejlemény elkerülhetetlen, szükségképpi volt. Ilyennek jellemzi Helmuth Plessner is szép könyvében: „Das 19. Jahrhundert hatte den Unglauben an Gott der Öffentlichkeit zum Bewusstsein gebracht, ihren Glauben an den Menschen aber noch nicht zu erschüttern vermocht. Das 20. Jahrhundert hat aber sogar noch diesen Glauben, den Humanismus im öffentlichen Bewusstsein getötet und das Leben ohne jede metaphysische, geschichtliche oder natürliche Autorität und Verheißung nicht nur unausweichlich gemacht, sondern zum praktischen, ja politischen Postulat erhoben. Nur dieses Maß der Entgötterung und Entmenschung macht es begreiflich, dass gerade hochzivilisierte Nationen zur Selbsthilfe einer künstlichen autoritären Bindung im Politischen greifen, um die

elementaren Daseinsinstinkte vor den nihilistischen und défaitistischen Schlussfolgerungen der Intelligenz zu schützen." (*Das Schicksal deutschen Geistes im Ausgang seiner bürgerlichen Epoche.* Zürich–Leipzig, 1935. Max Niehans. 88. p.)

[7] Max Scheler: *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen.* (= Vom Umsturz der Werte. I. Leipzig, 1919. Der Neue Geist Veri.) 51. sk., 56. p.

[8] George Patrick: *The psychology of social reconstruction.* Boston, 1920. Houghton. 133. p.

[9] A politikai erkölcsnek erre a demokratizálódására és a belőle származó anomáliákra jól rávilágít Kari Mannheim: Während bisher die Moral des Raubes nur in Grenzsituationen und für herrschende Gruppen bewusst gültig war, nimmt mit der Demokratisierung der Gesellschaft (ganz im Gegensatz zu den an sie geknüpften Erwartungen) dieses Gewaltelement nicht nur nicht ab, sondern es wird geradezu zur öffentlichen Weisheit der ganzen Gesellschaft. *Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus.* Leiden. 1935. Sijthoff. 51. sk. p.

[10] Ezért hatástalan ma általában a humanitás eszménye, modern megtestesítője pedig, az *homme de lettres* kiveszőben levő emberfajta. L. erről bővebben a szerzőnek *A korszellem és a nevelői felelősség* címen elmondott megnyitóját a Magyar Paedagogiai Társaság 50. ünnepi nagygyűlésén. (Magy. Paed. 51. évf. 1942. 193. sk. p.) – A mondottakat sok adattal támogatja a fentebb már idézett mű: *La formation de l'homme moderne.* Paris, 1936. Institut International de Coopération Intellectuelle. (Entretiens V.) – V. ö. még Fritz Giese: *Bildungsideale im Maschinenzeitalter.* Halle a. S 1931. C. Marhold.

[11] Paul Valéry: *Die Politik des Geistes.* Vortrag gehalten am 16 Nov. 1932. Wien, 1937. Bermann–Fischer Veri. 50. p.

[12] Számos példát sorol fel erre nézve Pitirim Sorokin (Szorokin): *The sociology of Revolution.* Philadelphia–London, 1925. Lippincott comp. 139. sk. p.

[13] L. Georges Duhamel: *Scènes de la vie future.* Paris, 1930. Mercure de France. 88. sk. p. (automobile ou les lois de la jungle). – Hasonló értelemben Franz Frank: *Vor der grossen Wende.* Die Dämonie der modernen Zivilisation und ihre Überwindung. Insbruck, 1933. Tyrolia-Verl. 129. sk. p.

[14] L. René Benjamin: *Vérités et réveries sur l'éducation.* Paris, 1941. Plon. 41. sk. p.

[15] Huizinga a propaganda szertelen hatását az ítélőképesség általános megfogyatkozásával hozza okozati viszonyba. *A holnap árnyékában.* Ford. Garzuly M. Budapest, 1938. Egyet. Nyomda 61. p.

VI. A HIT, AMELY HEGYEKET MOZDÍT.

1. A NEMZETI ESZMÉTŐL A FAJI ESZMÉIG.

Nincs végzetesebb dolog, mint nem arravaló emberekkel kezdeni meg valamilyen társadalmi-politikai regenerációs kísérletet. A gyűlölet korlátlansága szükségképpen jellemtelenséget idéz elő; ha ehhez még tehetségtelenség is hozzájárul, akkor nemcsak az erkölcsiségnek, hanem magának az életnek elpusztítását is okozza. A mostani második világháború idején gyakran támad az az érzésünk, mintha elérkeztünk volna odáig, hogy nemcsak a kultúrának, hanem magának a kultúrát hordozó életnek is meg kellene szűnnie, legalább is a mi történeti tájainkon. Az erre vonatkozó pesszimisztikus nyilatkozatok és jóslások untig ismeretesek. Ez azonban természetesen nincs így, mert nagy mérgezései idején az élet maga gondoskodik valamilyen formában a hatásos ellenméregről, hogy tovább haladhasson, habár fájdalmak és további zavarok árán is. De épp ezért sohasem kell elfeledni, hogy az ellenméreg is csak méreg, nem pedig egészséges és ártalmatlan táplálék.

A gyűlölet erkölcsének is van ilyen ellenmérge: a faji eszme. A faji eszme az erkölcsiség politizálásának, amely a gyűlölet egyetemessé válását előidézte, úgyszólván romantikus szellemű alibije. Tagadhatatlan, hogy van benne valamelyes lelki emelkedettség, amennyiben ugyanis a gyűlölet erkölcsi nihilizmusát biológiai mítoszba menti át.

De alibi, mert ha egyfelől ezzel a mítosszal a mai élet borzalmai ellen akar felvértezni, ugyanakkor másfelől ugyancsak ennek a mítosznak a nevében ezeknek a borzalmaknak elkövetésére izgat. A gyűlölet minduntalan kivillantja mögüle a fogát, s ha a fajiságot e gyűlölet eszmei igazolásául használják is, sokkal inkább természetes és elkerülhetetlen következménye.

Kétségtelen, hogy a faji eszme az európai polgári korszak nemzeti, eszméjének közvetlen leszármazottja. Ennek a nemzeti eszmének kifejlődését és politikai megtestesülését a XVII., XVIII. és XIX. században, kitűnő jellemzések tárták fel előttünk.[1] Ezekből tudjuk, hogy Nyugat-Európában és Amerikában a nemzeti eszmének nemzeti államokban majdnem tökéletesen sikerült megvalósulnia, s ennek jellemző szülötte lett azután a liberális-humanitárius világrend, amely a politikai létet az erkölcsiséggel kötötte meg, ezt viszont a gazdasági imperializmus érdekének rendelte alá. A politika, az erkölcs és a gazdasági élet mai válságai jórészt ebből a visszásságból erednek. A Közép-európai téreken viszont a nemzet és az állam sohasem fedte egymást és olyan erkölcsi ideológia sem tudott kialakulni, amely a Nyugat-európai liberális-humanitárius eszmekörnek megfelelt volna. Itt még a XIX. században is tovább éltek szentbirodalmi és apostoli állameszmék, olykor éppen csökevényes és profán formában (mint pl. a bismarcki birodalomban). Amidőn pedig a történet árja tovább haladt, s a nemzetiségi törekvések kezdték ezeket a szent jellegű államkereteket szétfeszíteni, sőt a múlt világháború után sikerült is szétfeszíteniök, minden bajnak a gyökere épp onnan eredt, hogy nem volt olyan alkalmas korszerű állameszme, amely ezeket a régi szent keretekben egymással békésen megférő népeket újra egyesíthette volna. A Népszövetség, ez az egyébként is agyaglábakon nyugvó intézmény, halogató s merőben a győzők érdekét szolgáló politikájával inkább szétugrasztotta, nem hogy egymás iránt megértőbbé tette

volna a népeket. Így merült fel elsősorban itt s kiváltképp a polgári társadalom politikai és gazdasági térvesztése után a nemzeti állam alkotásának új konstitutív elveként a népi gondolat, előbb inkább csak romantikus mozgalmi, utóbb már radikális forradalmi formájában. Mindenütt találkozunk vele, ahol a szentbirodalmi gondolat akár csak dinasztikus kapcsolatoknál fogva is érvényesült, így német földön kívül Spanyolországban, Itáliában és nálunk is, bár mindenütt más-más közvetlen okok hívták életre: Németországban elsősorban politikaiak, Olaszországban történetiek, Spanyolországban vallásosak és szociálisak, nálunk viszont alkotmányjogiak és gazdaságiak. Innen van, hogy úgy tekintettek itt mindenütt a népre, mint a nemzeti felemelkedés ősforrására; a másik oldalon ellenben, a liberális-humanisztikus hagyományra támaszkodva, a legnagyobb bizalmatlansággal viselkedtek e népi mozgalmak iránt, a politikai egyensúly felborítóit, a nyers erőszak és a barbárság hordozóit látva bennük. Így történt, hogy ezek a népi megmozdulások, amelyek elzárkózásukkal a gyűlölet terjesztői lettek, mindinkább maguk is a gyűlölet gyújtópontjába kerültek, ami azután végső eredményként felidézte a háborút.

De mi a nép s mi jellemzi megnyilvánulásait? Amióta Herder a kérdést először felvetette és Fichte politikailag értelmezte, csupán romantikus szellemű választ tudtak rá adni. A meghatározások valahogyan mindig szétfolytak, bizonytalanok maradtak. Sem azt nem sikerült soha pontosan megállapítani, hogy kik tartoznak végelemzésben valamely népi kötelékbe, sem azt, hogy miben áll tulajdonképpen a sokat emlegetett eredetiség, ősiség, eltulajdoníthatatlan sajátosság, amely egyedi vonás és mégis csak közösségi formáiban fogható meg, kiváltképpen a népi erkölcs és a népi művészet terén.[2] Csupán két mozzanat utalt már eleve ezekben a romantikus értelmezésekben is a mai népi felfogásra: a népiséget ugyanis egyrészt már ekkor mitikus

rangra emelték, másrészt pedig mindig valamiképpen a fajiság vonásait pillantották meg benne. A vallásos érzületben mindig megvan a hajlandóság arra, hogy tisztelete tárgyát abszolutizálja: a mitikus szemlélet, amely még csak költői burokba burkolja, a szavak sejtelmességével ünnepli, a gyermekség naiv áhítatával övezi körül a népiséget, előbb-utóbb eljut odáig, hogy magát az élő Istent lássa benne; a fajiság ösztönei pedig minden mást kizáró irányukban támogatják és megerősítik ezt az abszolutizáló törekvést, páratlan történeti elhivatottságot, sőt éppenséggel kiváltságot és fölényt tulajdonítva a népi erőknek.

Mindez azonban még nem avatta volna a népiséget olyan magában való és végzetes fogalommá, aminőnek ma ismerjük. Ehhez a történeti körülményeknek sajátos alakulására volt szükség, mégpedig kettős irányban: egyrészt a politikai világban olyan fordulatnak kellett végbemennie, hogy a népiségnek romantikus-mitikus fogalma nyomatékosan hatalmi-politikai értelmet kaphatott, másrészt pedig fel kellett vetődnie a kulturális hanyatlás problémájának oly arányokban, hogy az emberek nagy tömegeit lelkük mélyéig felrázza.

Mindkettő tudvalevőleg a múlt világháború után s egymással szoros összefüggésben következett be. Ekkor a kölcsönös politikai vetélkedések, lenyűgözések és zsarolások légkörében kezdett kialakulni az a meggyőződés, hogy nem minden nép egyenlő rangú és becsű sem az Isten szemében, sem a történelem ítélőszéke előtt, és épp ezért nincs is mindnek egyformán joga a létezésre, hanem csakis annak, amelyik erősebbnek bizonyul, a gyöngébbnek ellenben pusztulnia kell. Hogy azután a történeti valóságnak ezek az irgalmatlan döntései igazságosaknak vagy pedig igazságtalanoknak minősülnek-e egy olyan erkölcsi szabálykönyv megítélése szerint, amely a személyes értékekre mint legfőbbekre épít, teljességgel hiú és értelmetlen kérdés, amelynek semmi jelentősége sincs. A történeti dönté-

sek magukban hordozzák saját erkölcsi törvényeiket, s ezek valóban megfellebbezhetetlenek. Ezért a humanitásnak és a humánus-liberális politikának a népek egymás közti érintkezésében nincs egyáltalán semmiféle értelme: viszonyukat nem az erkölcsiségnek személyre szabott kódexe, hanem egyes-egyedül az erő pecsételi meg. Légy álnok, ravasz, hitszegő – mondja ez az új népi erkölcs –, csapd be embertársadat, feltéve hogy nem a te fajtádból való, amikor és ahányszor csak tudod: ha siker koronázza tettedet, a történelem igazolni fog, ha ellenben dőre erkölcsi aggályaid miatt alulmaradsz, áruló vagy a népeddel szemben, s elvesztvén vele együtt életed lehetőségeit, megszűnnek erkölcsi spintizálásaid is. Azzal, hogy az abszolutizált népi létnek politikai értelmet adtak, szükségképpen relatívvá kellett válnia a népi erkölcsnek, hiszen kétségkívül minden nép más élettörvényeknek hódol, s ami az egyiknek előnyére szolgál, ugyanakkor a másiknak okvetlenül kárára van. Nem munkálkodhatom egyszerre a saját népem érdekén és az egész emberiség javán is, ahogy a liberális-humánus politikának erkölcstana hirdette. Az emberiségnek egy nemzetet menteni meg, miként még a mi Széchenyink hitte, e szerint a felfogás szerint tehát képtelenség: ha a saját fajtánk ügyét szívvel-lélekkel szorgalmazzuk, múlhatatlanul összeütközésbe kell kerülnünk más népek érdekével; a politika harc minden eszközzel s ezért nyilván igaza van Proudhonnak, amikor azt mondja, hogy aki humanitásról beszél, rá akar szedni bennünket, mivel csupán imperialisztikus szándékait takargatja vele.

A népi abszolutizálásnak ez a hatalmi-politikai kiaknázása támogatást kapott azután azáltal, hogy a kulturális hanyatlás kérdését, amelyet Gobineau romantikus elméletét felelevenítve a faji hanyatlással fűztek össze, széltében lelkiismereti kérdéssé tették. Ismét a világháború volt az, amely a nyomába szegődő gazdasági és társadalmi felfordulással és végül Európa szellemi és politikai elsőbbségé-

nek megszűntével időszerűsítette azokat a sötét jóslatokat, amelyeket történetfilozófusok és szociológusok idestova már egy század óta hangoztattak az európai kultúra elkerülhetetlen végéről, az uralkodó fajok pusztulásáról és a végképp iparosodott társadalmaik felbomlásáról. Ez a vég, íme most szinte látható közelségbe került. A védekező ösztönök tehát természetszerűleg működésbe léptek, s politikusok, társadalmi vezetők, népegészségügyi szakemberek, még többször azonban dilettánsok és fantaszták ajkán felfakadt az aggodalmas-dacos kérdés: valóban úgy kell annak lennie, miként Gobineau megjósolta, hogy a fajkeveredés és a demokratikus egyenlőség ássa meg kultúránk sírját, s nincs semmi lehetőségünk vérünk megtisztulására és egy új nemességnek kiválására?

Nietzsche, még többször azonban a félreértett Nietzsche eszméi kezdtek most hatni a felsőbbrendű ember kifajzásáról. Aki keresi a küzdelmet, a kalandot, a merész próbát, mivel benne látja az élet értelmét, fokozatosan felemelkedhetik az új nemességi lajtorján; aki pedig a boldogság, a nyugalom és a rend fészke után sóvárog, lesüllyed a tömeg homoktengerébe s névtelen, haszontalan porszemként tengeti életét. A részvét és a könyörület ezek iránt a páriák iránt teljességgel felesleges, sőt erkölcstelen dolog; az egyetlen jótétemény, amelyet érdemes gyakorolni velük, csak az lehet, hogy hagyni kell őket, hadd pusztuljanak el. Az igazán nemes vért ellenben tisztán kell tartani. Az új erkölcsi tábláknak legelső parancsa: ne keveredj össze fajilag alsóbbrendűekkel. A második parancs ehhez kapcsolódik: emlékezzél mindenkor az átöröklés törvényeire. A harmadik pedig így szól: ápold néped benntermett hagyományait. A fajnak, az átörökléssnek és a népiségnek ebben a hármasságában gyökerezik azután az eugenikának és a nemzetnevelésnek egész bonyolult új rendje, amely a legapróbb részletig szabályozza, hogy kik köthetnek házasságot egymással, hogy minő magatartást kell tanúsítani az öröklődő bajban

szenvedők iránt, hogy az egészséges gyermekáldás miképp biztosítható s hogy milyen eszközöket szükséges alkalmazni a jellem- és a közösségi nevelés sikere érdekében a régebbi, merőben intellektuális képzéssel szemben, amely a faji ösztönöket és erkölcsi szokásformákat egyaránt elrontotta. Mert a faj üdve most mindeneknél előbbre való. Csakis a tiszta, romlatlan vér válthat meg bennünket új, magasabbrendű életre; csakis általa és benne nyerhetjük el a halhatatlanságot. Annak a keresztény tanításnak a helyébe tehát, amelyet azután utóbb a polgári-liberális erkölcs is magáévá tett, hogy minden egyes emberi lélek mérhetetlen fontosságú s mindenkor személyesen felelős, most a radikálisan új tanítás lép az egyes ember semmiségéről és jelentéktelenségéről és a pusztán faji továbbélésről. Nietzsche mellett Darwin, Marx és Kierkegaard eszméi térnek vissza és keverednek egymással közvetlenül és közvetve ebben a faji hitvallásban és ethoszában. Darwin tana a létért való küzdelemről és a természetes kiválasztásról, amely a legderekabbaknak és a legjobban alkalmazkodni tudóknak felülkerekedését hirdeti, itt a faj életrevalóságának, harciasságának, keménységének és egy, ebben a tekintetben példaszerű új vezető rétegnek sürgetésében ütközik ki. Ebbe a biológiai tanításba olvad azután bele Kierkegaard metafizikai-vallásos gondolkodásának alapmotívuma az Isten megtestesülésének, emberré válásának történetileg egyszer végbement tényéről, amely itt a fajban mint egyetlen és végső valóságban tapasztalható. Végül a marxi szociológia hatása annyiban nyilvánul, amennyiben az egyes embernek itt is fel kell olvadnia a közösségben, amelyet éppen a faj képvisel, úgy, miként amott a proletariátus.

2. BIOLOGIZÁLT ERKÖLCS.

Nemcsak minden embernek, hanem bizonnyal minden nemzedéknek is újra kell küzdenie erkölcséért. A mai nemzedéknek ez a küzdelme tagadhatatlanul nehezebb is, mint bármikor azelőtt volt. A faji ideológiával és erkölcsével a hanyatlást igyekszik feltartóztatni, amit más szóval úgy mondhatunk, hogy a történet folyamatosságát akarja biztosítani. 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. Az ember ezzel egy jövő nélküli állapotnak küszöbére kerül, ahol azonkívül, hogy a faj érdekét szolgálja, nincs sok tennivalója. Ily módon valóban elmondható, hogy a fajban élünk, mozgunk és vagyunk, csakhogy ez a létünk, mozgásunk és állapotunk egy hajszálnyival sem múlja felül a puszta biologikum körét. Ezért van ennek a faji erkölcsnek mitikus-vallásos taglejtései ellenére is szembeszökően nihilisztikus vonás az arcán. Ezt a nihilizmusát mindenáron leplezni is törekszik, kiváltképpen azzal, hogy azt, aminek természetszerűleg történeti jellege van, tehát amit időbeli kiterjedésében szoktunk meghatározni, a térbeliség kategóriájába állítja át. A fajnak időtlen tenyészetében nincs története; ámde van élettere. Élete terének biztosításában a faj visszahódíthatja azt, amit a történeti idő kategóriájában elvesztett. S mivel az erősebb, a kitartóbb, az életre és terjeszkedésre képesebb fajnak nagyobb élettérre van szüksége, a hatalmi politika a faji kérdésbe szükségképpen a nyersanyagokért és a piacokért való

kíméletlen, ádáz marakodást oltotta bele. Azok az egyetemes eszmék és elvek, amelyeknek nevében eddig a népeknek egymás melletti életét erkölcsileg szabályozni, politikailag és gazdaságilag pedig kiegyenlíteni sikerült – aminő a vallás, az ész, a történet s végül a humanitás volt, – ezzel végképp érvényüket vesztették, s a világ csupa apróbb-nagyobb, egymással vonatkozásban nem álló élettérre bomlott szét, ez életterek birtokáért pedig a népek egymást kölcsönösen elpusztítani igyekeznek. Erkölcs, lovagiasság, jog? Merő „ideológiai" felépítmény, amely az embernek az illúziókban való kedvteléséből származik. A mai embernek nincsenek többé ábrándjai, tehát szétfoszlatja hajdani „ideológiáit" is. Nyílt szemmel, a valóság iránti józan érzékkel felismeri, hogy a transzcendens, majd az immanens megkötések sora után az utolsó hatalom, amely engedelmessége és áldozatkészsége ösztöneit még fel tudja ébreszteni a nélkül, hogy evégből igazolására szükség volna, pusztán biológiai természetű: a vérnek és az élettérnek kényszerítő hatalma.[3] Ám az emberi természet, úgy látszik, már megváltoztathatatlanul csüng az „ideológiákon". Az egymás után levetett, isteni és emberi törvényű ideológiákra most bio- és geopolitikai ideológiát alakít ki magának. Innen magyarázható az a felfogás és törekvés, hogy miként egy fajnak vagy népnek társadalma természetszerűleg annak a derekasságnak mértéke szerint tagozódik, amelyet az élete teréért vívott harcban tanúsít, úgy a népek és fajok egymás közti viszonyát is a harciasság szelleme döntse el, ami más szóval azt, jelenti, hogy nem egymás mellett, hanem egymásnak alávetve kell élniök. A társadalom osztályai vagy rétegei a természet rendje szerint népekből állanak elő: a hierarchia élén helyezkednek el a tisztavérűek s fokozatosan alájuk rendelődnek a kisegítő- és a szolganépek és fajok A liberalizmus „humánus" politikája ezt a természetes, mert biológiai feltételekben

gyökerező rendet felforgatta a gyöngéket és hitványokat a kiválókkal egyenrangúvá tette, sőt a vezetést és a hatalmat is mindinkább kezükre játszotta. Az összes értékek elértéktelenedését, ami ennek következménye volt, a természetes rend helyreállításával kell jóvátenni.

Mindamellett a faji eszmetan egyáltalán nem oly egyszerű és világos, mint ahogy tiszta vitális szerkezete és a természetre meg a természetességre való állandó hivatkozásai alapján vélhetnék. Sőt inkább erősen problematikus, szövevényes és ellenmondásokkal tarkított elmélet ez, amelynek elfogadásához és a valóságba való átültetéséhez meglehetős reménytelenség szükséges. Boldog, nyugodt, harmonikus korszakok semmi esetre sem támaszkodnának rá. Arról ne is szóljunk, hogy tiszta faj éppen a biológia és a fajelmélet megállapításai szerint a valóságban nincs is, ez éppúgy az eszmények közé tartozik, akárcsak a rousseau-i természetes ember, s meghatározásai alkalmából minduntalan nem-biológiai természetű szempontok érvényesülnek, aminő a nyelv, a hagyomány, a szokás. Akik élnek vele, maguk is jól tudják ezt, és ezért inkább csak határfogalomnak tekintik, amely jó arra, hogy a nemzeti eszme jegyében alakult állam kereteit szétfeszítse s a népi terjeszkedésnek ilyen történeti korlátokat többé nem ismerő új rendjét eszmeileg megalapozza. A faj igazi jellemzője – bármily paradoxonszerűen hangzik is – inkább nemzetfelettisége, amely a megnövekedett politikai hatalomnak biztosítéka. A faj valamilyen újfajta Internacionálé, akárcsak a kommunizmusé (s talán ezért is áll oly homlokegyenest ellentétben vele), csakhogy emez keresztmetszetben jelentkezik, mivel a világ minden országában élő proletároknak osztályöntudatára számít, amaz pedig inkább hosszmetszeti jellegű, a történeti állam határain kívül élő népi szórványokat szólítva fel öntudatos egyesülésre.

Mindennél azonban jobban érdekelnek ezúttal bennünket magának a faji erkölcsnek anomáliái A faji eszmét, mint említettük, kiváltképpen a hanyatlás tünetei ellen állították sorompóba, a biológiai-kulturális elfajulásnak igyekeztek gátat vetni vele azok a politikusok, akiknek lelkét égették a múlt világháború utáni nacionalizmus túlkapásai s az alattuk sínylődő népüknek politikai, gazdasági és kulturális szempontból egyaránt kilátástalan sorsa. Győzelemre segítve az eszmét, kétségkívül gyökeresen megváltoztatták a növekedésnek, az alkalmazkodásnak és a létezésnek valamennyi értékét. A fejlődés célja nem a haladás többé. A haladás, kiváltképpen mint az értelmességben való haladás, mint szellemi kiművéltség, mint természetünk alsóbbrendű, ösztönös részén való uralkodás, a polgári kornak volt bálványozott hite. A faji politika ezzel szemben azon a meggyőződésen épült és sikereit is jórészt ennek köszönhette, hogy a polgárságnak és a polgári fogalmi világnak egyszersmindenkorra, visszahozhatatlanul vége van. A szellemi, az intellektuális értékek helyébe épp ezért a vitális, a bio- és geopolitikai értékek lépnek. A fejlődés értelme a fizikai erőnövekedés, a vérbeli megújhodás és a térbeli gyarapodás. Ez a hatalom alapja, a szellem csak „felépítmény", tehát csak másodrangú jelentősége van. Íme ebből az első, a fejlődésben mutatkozó anomália: a politikai és a kulturális szempontoknak meghasonlása egymással. A politika: megerősödés a faj fizikai ellenálló képességének és térbeli gyökérverésének biztosításával csak kulturális hanyatlása árán érhető cl. Nyilvánvaló ebből, hogy minden olyan kísérlet, amely ezeket a biológiai alapokat etizálni törekszik s a fizikai növekedést a jellemerő és az akarat növekedésének tünteti fel, a merő naturalizmuson nem jut túl. A jellem e szerint valóban csak a bőrnek vastagsága és a csontoknak keménysége, *l'espessissure de la peau et dureté des os,* ahogy Montaigne mondta, önkénytelenül felaggodalmaskodik azonban ezek

után a kérdés bennünk: vajon nem erősebb-e ebben az erkölcsiségben a ressentiment a polgársággal és intellektuális erkölcsével szemben, mint a faji és kulturális hanyatlás feltartóztatásának a vágya? S vajon ez a ressentiment s mindazok a felhangok, amelyek még zengenek benne: az irigység, a féltékenység, a káröröm, a harag és a megtorlás szándéka, – nem szintén hanyatlási jelenség-e?

Hasonlóképpen vagyunk az alkalmazkodási értékek terén is, amelyek kiváltképpen a munka megokolásában fejeződnek ki. A megváltoztatás és átszervezés szándéka itt is a polgári világ munkaethosza ellen irányul. A polgári kapitalizmusban, mint ahogy erre korábban rámutattunk, a haszon halmozása érdekében visszaszorult a munkának lelki és erkölcsi célja az anyagi-gazdasági célja mögött. A tipizálás, a standardizálás, a normalizálás, a szériákban való gyártás mind a munkának ezt az elgépiesedését, lelketlenné válását, örömtelenségét árulja el. Most a faji eszmetan azzal, hogy a munka elé kollektív feladatot tűzött ki, ha nem is lelki, de mindenesetre erkölcsi jelleget és ezzel újra értelmet adott neki. Az ember újra szerves kapcsolatba került a munkájával, s tudta, hogy nemcsak azért dolgozik, hogy keresményével be tudja tömni a maga és övéinek a száját. Ez mindenesetre olyan eredmény, amely egymagában is figyelemre érdemessé tenné ezt a faji eszmén nyugvó politikát. Ámde mégsem fakad öröm ebből a munkából. Nem is fakadhat, mivel a gyűlölet a forrása. Benne is a gyűlölet puritanizmusa nyilvánul meg, amelyről már volt egyszer szó, s amely ebben az esetben azt követeli tőlünk, hogy csak dolgozzunk, minél többet dolgozzunk, hogy ezzel a közösségnek, a saját fajtánknak felülkerekedését biztosítsuk. A fegyverkezési ipar termelési irama ennek beszédes tanúsága. Végeredményben tehát ugyanaz a munkaethosz érvényesül itt is, mint a liberális polgári kapitalizmusban, csak mintegy fordított célzattal. Amott a munka a tőke érdekének, itt a népi vagy faji közösség hatalmi érvényesülésé-

nek eszköze. Ez a munka nyilván éppoly kevéssé „nemesít", mint amaz. A munka politizálása következtében az ember továbbra is a munka rabszolgája marad. Ebben rejlik éppen az alkalmazás anomáliája. A munka motiválása alapjában megváltozik, hogy ezzel a hanyatlás jelenségeinek gátat lehessen vetni. A hanyatlás azonban mégsem szűnik meg, mert továbbra is megmaradnak a régi munkaethosznak jegyei: a gyorsaság, a racionalizáltság, a tömeggyártás, általában a munkának ideget tépő, egyéniséget elfojtó jellege. Valóban olyan tehát ez a faji erkölcs, mint Pénelopé köntöse: amit nappal szőnek rajta, éjjel újra felfejtik.

És végül maguknak a létezési értékeknek anomáliája. E tekintetben azt a különös jelenséget észlelhetjük, hogy amikor a faji eszmetan a hanyatlásnak legjellemzőbb motívuma és egyúttal kábítószere, a halálvágy ellen veti latba minden erejét, ugyanakkor a faji közösségért a végsőkig való odaadást, a benne való teljes felolvadást követelve az egyénről, maga is egészen telítődik kései romantikus, sőt éppenséggel dekadens ízű halálvággyal. Az egyéni létnek nincs jelentősége; akkor a legjobb neki, akkor örvendezzen, ha fajáért odadobhatja magát, mint a hindu hívő a dzsaggernati bálvány elé. Kétségtelen, hogy a fajszeretet a hősiességnek páratlan példáit hívta életre mindenkor a múltban s természetesen éppúgy létrehozza ma is. Ne feledjük azonban, hogy a halálmegvetés csak az ifjúi lélekből fakad fel ösztönös és mindent magával sodró erővel; ahol ellenben szuggesztió kelti fel tömegek lelkében, s azonkívül még a közállapotok is nyomasztók kevés vigaszt nyújtók, örömtelenek, ott a halálmegvetés igen könnyen átcsap a halálvágyba. Gyönge lelkek szoktak belemenekülni a veszélybe: ez éppen a reakciójuk arra, ha erejüket meghaladó feladatok elé kerülnek. Az egyes embernek a fajért és a fajban való alámerülése ilyenkor a misztikus áldozat jellegét kapja s a személyes léttől és felelősségétől való megváltásnak tűnik fel. A politika ezt a hitet annyiban tudatosan

gerjeszti és ápolja is, amennyiben az életnek egész körét általában kezdetlegesíteni, ősi, „archetipikus" szokásformákhoz és intézményekhez visszavinni iparkodik. E szerint a világ új rendjének hajnalhasadását az emberiség polgárosodás előtti korszakára való visszaemlékezés biztosítaná leginkább. Ez az archaizálás és való visszaemlékezés biztosítaná leginkább. Ez az archaizálás és mitizálás azonban, amikor az emberiség őskorának szellemét akarja feleleveníteni, ismét meghökkentő ellentétben van azzal az új machiavellizmussal, amely ezt a faji politikát jellemzi, s amely egyáltalán nem törődik azzal, hogy a hatalmának öregbítésére alkalmazott eszközei minő következményekkel járnak más fajokra és népekre, noha ezek is, mint az emberiség tagjai, ugyanannak az archaikus hagyománynak lehetnek őrzői, akárcsak jómaga.

A népi önzésnek ebből a szertelen formájából származik azután az a létezési mód, amelyet manapság autarknak szoktak nevezni. Valamelyes fokú önzés a közösségekben kétségkívül éppoly természetes, mint az egyénekben: a régi szólam, hogy aki megkülönböztetés nélkül mindenkivel békében akar élni, legjobban teszi, ha lemond önnönmaga életéről, gyakorlati bölcsességet fejez ki. Az autarkia elve azonban ezt a természetes, mert az önfenntartás ösztönében gyökerező önzést szigorú elzárkózássá és önelégültséggé sűríti, mégpedig avégből, hogy az ilyen egyén vagy közösség felszabadulva másoktól való függésétől, utóbb könnyebben rájuk tudjon terpeszkedni. Ez az autarkia nyilván a XIX. század folyamán a tudomány, az erkölcs, a gazdaság, végül pedig a művészet körében végbemenő autonomisztikus törekvéseknek[4] a létezés síkjára való átvitelét, ontologizálását jelenti, s előbb politikai és gazdasági irányban érvényesült, innen azonban hamarosan behatolt a szellemi élet tájaira is. Az erkölcsi autarkia tehát a politikai-gazdasági autarkiának, röviden: az erkölcs politizálásának és ökonomizálásának következménye. Az

erkölcsi létnek ez az autark formája viszont éppen a faji eszmére támaszkodván, egy egészen sajátos, újféle farizeizmusnak vált kútfejévé. Az az ártatlan természeti tény ugyanis, hogy valaki valamilyen fajnak vagy népnek kötelékébe beleszületik, olyan mérhetetlen büszkeséggel, önelégültséggel, sőt éppen hübrisszel tölti el lelkét, hogy ezzel már nem is járhat egyéb, mint más népeknek és fajoknak megvetése, utálata, gyűlölete. Ma naponkint számtalanszor elhangzik a krisztusi etikától megbélyegzett farizeus szólam, mindenesetre egy kissé a faji etika íze szerint alakítva: Hálát adok neked Istenem, hogy nem zsidónak vagy hottentottának teremtettél, mint ím ezt itt... S valljuk csak meg, mindnyájunkban megvan egy kissé a hajlam faji ideológia nélkül is, hogy ilyen farizeus-módra valljuk meg nemzetiségünket. Ugyan ki nem volna büszke arra, hogy francia, hogy angol, hogy spanyol vagy hogy magyar? A népük köréből kikívánkozóknak általában igen csekély a száma; sokkal gyakoribbak azok, akiknek a nemzeti öntudattól túlzottan is dagadozik a keblük. Az egyetemes keresztény etika azonban tudvalevőleg szembehelyezkedett ezzel a felfogással: az ember értékét nem az dönti el, hogy görög-e vagy zsidó, hogy szabad-e vagy szolga, hanem inkább az, hogy megtartja-e Isten törvényét. (Szt. Pál, Róm. 10, 12.) S ezt az individualizált erkölcsi mértéket tette magáévá és követte a polgári-liberális erkölcs is a tolerancia-elvében, azzal a különbséggel, hogy nem a kinyilatkoztatásból merítette, hanem természetjogi alapokból fejlesztette ki.[5] Kétségtelen, hogy a népi vagy faji öntudatnak és önelégültségnek ezzel a felkeltésével és ápolásával a népi vagy faji erkölcsben is érvényesül valamelyest az individualizálás, amelynek híján bármilyen erkölcs valóban üres szó, *flatus vocis*. Aki vérségére büszke, ezzel végül is egyéni értékét akarja hangsúlyozni. Ámde ez mégis csak valamelyest sikerül. Mert mihelyt ez a népi vagy faji öntudat más népeknek és fajoknak megvetését, gyűlöletét idézi elő, menten

megszűnik az individualizálás. A faji gyűlölet sohasem individualizált, hanem mindig személytelen. Valóban az ősi, kezdetleges ösztönöknek felülkerekedését jelenti s épp ezért az erkölcsöt is megfosztja individualizáltságától. Legjobban kitűnik ez az újabb anomália a faji erkölcsre nézve annyira jellemző kollektív felelősségi elvnek és ennek alapján a kollektív megtorlásoknak alkalmazásából, amely egyáltalán nem egyeztethető össze az autarkia elvével és a belőle folyó népi és faji öntudattal és büszkeséggel. Vagy méltó-e egy büszke és öntudatos néphez, hogy kétségtelenül erkölcsi beszámítás alá eső tettekért az egyéni felelősséget átharítsa arra a rendszerre, amely politikai létének formát ad? A faji idolum ma világszerte emberáldozatokat követel. Az orosz forradalom idején kezdtek először lábra kapni a megtorlásnak kollektív módjai, ekkor jött újra divatba a túszok szedésének barbár szokása és városok meg falvak, osztályok meg néprétegek megbüntetése egyesek bűneiért, s azóta hellyel-közzel már mindenütt élnek ezekkel a módszerekkel, anélkül, hogy számot vetnének demoralizáló hatásukkal. Nem az érzület esik latba, sem a magatartás módja, sőt még csak az sem, hogy milyen megfogható eredményt ért el valaki tettével, hanem pusztán az, hogy milyen néphez, fajhoz vagy osztályhoz tartozik, minő politikai pártnak vagy csoportnak meggyőződését vallja, néha éppenséggel már az is, hogy milyen hagyományokhoz ragaszkodik, vagy hogy milyen nevelésben részesült. Magának a valamilyen közösséghez való tartozásnak véletlen vagy természeti ténye elég lehet, hogy pálcát törjenek felette, hogy tulajdonából kiforgassák vagy éppen életére törjenek. Újabb bizonysága ez is annak, hogy ha erkölcsi tekintetben valahol egy lépést hátrafelé tesznek, ezt szerte e világon könnyebben és hamarább utánozzák, sokszor egészen másféle motívumokból is, mintsem állhatatosan kitartanának a már egyszer elért – s mily nehezen elért! – erkölcsi fokon.

3. SZÁMÍTÁS ÉS KALAND.

Ámde a faji eszme „a világra tüzet bocsátott és ez meggerjedt". A nélkül hogy bárminemű összehasonlítást kockáztatnánk, pusztán külső hatására és elterjedésére nézve bízvást azt mondhatjuk, hogy a kereszténység fellépése óta nem volt még egy olyan eszme, amely a nagy tömegeket ennyire megejtette volna, mint ez. Hódító erejét lépten-nyomon tapasztalhatjuk, nemcsak ott, ahol nyílt vallomást tesznek mellette, hanem olyan népek körében is, amelyek elvileg ellene foglalnak állást és továbbra is a politikai humanitás eszméjét hirdetik. Ez a hatás különösképpen – s ezt nyomatékosan hangsúlyoznunk kell – erkölcsi téren mutatkozik; mellette valóban eltörpülnek a politikai rendszerek különbségei. Rohamos terjedésében egymásután elborítja a világon mindenütt a polgári erkölcs formáit: talán azért, mert korunknak minden megnyilvánulása előmozdítja érvényesülését, de talán csak azért is, mert sehol nem mutatkozott az elvénhedt polgári humanitással egyenrangú eszme, amely ennek helyére léphetett és a faji eszmével a versenyt felvehette volna. Mert a faji eszme bizonnyal széttördeli a régi erkölcs törvény tábláit: lendületét nem is a törvény, hanem a hit biztosítja. Az a hit, amelyet az értelem egyáltalán nem, vagy csak alig támogat: credo quia absurdum.

De ez a hit csodákat művelt már eddig is. Egyesítette és összeforrasztotta a népileg, fajilag, társadalmilag, gazdaságilag, pártok, világnézetek és műveltség szerint teljesen széttagolt, már-már anarchikus tömegeket úgyannyira, miként ilyen arányban soha azelőtt egyetlen eszmének sem sikerült. Ma népek és fajok újra szemben állnak egymással gyilkos háborúban, de magukon belül egységes és elszánt meggyőződés élteti őket. Ezért gyilkosabb is ez a háború

minden előzőnél. De ugyanakkor a középszerűek, az átlagemberek hősiességének is olyan csodáit idézte fel, hogy mellettük szinte elhalványodnak a múlt idők nagyjainak emlékezetes tettei.[6] Számba jöhetnek-e itt a moralista aggályai, hogy az az eszme, amely e hősi áldozatokra ihletett és sarkalt, nem tiszta vizű forrásokból fakadt? Szabad-e azt latolgatnia, hogy a nagy tömegek önszántukból hozzák-e ezeket az áldozatokat, vagy pedig a mai élet körülményei miatt az a sorsuk, hogy áldozatok legyenek? S épp ezért van-e értelme, ha azt az óhajtását nyilvánítja ki, hogy vajha a nagyobb hősiességgel több belátás és több józanság is járna?[7] A világ mindenesetre tanul a hősiességnek ezeken a példáin, amelyek immár nemcsak a harcmezőkön, hanem feldúlt otthonokban és a földönfutókká váltak seregeiben is nőnek, és edződik rajtuk. A polgári érzelmességnek és kedélyességnek ezzel mindenesetre végleg magva szakadt. A faji erkölcs kemény és kérlelhetetlen.

A jövő ígérete rejlik-e benne? Ki tudná megmondani. Lehet, hogy megtisztul, lehiggad s elszakadva a gyűlölet gyökereitől, nemcsak a politikai együttélésnek és a társadalmi tagozódásnak, hanem egyszer még magának az erkölcsiségnek is új szellemét és színét fogja biztosítani. Gyökeres módosulásai nélkül persze ez alig látszik lehetségesnek. De lehet az is, hogy tovább mélyíti a gyűlöletet és az ellenségeskedést, hogy feláldoztatja velünk mindazt, ami évezredeken át emberi létünknek alapot, értelmet és öntudatot adott, beteljesítve ezzel az Írás szavát: a Sátán majd megrostál titeket. Egyelőre még csak azt állapíthatjuk meg, hogy sarkaiból kiforgatta a világot.

JEGYZETEK
VI. A hit, amely hegyeket mozdít.

---

[1] Így kivált F. Meinecke: *Weltbürgertum und Nationalstaat.* 6. Aufl. München–Berlin, 1922. Oldenbourg.

[2] L. erről a szerzőnek *Hagyomány – Nevelés – Jövő* című két beszédét. Budapest, 1941. Egyetemi Nyomda. 15. sk. p.

[3] Helmuth Plessner részletesen feltárja a modern embernek ezt az ideológiákból való kiábrándulását, okait s szükségképpi, elmaradhatatlan eredményét, a vitális-biológiai világnézet kialakulását és elhatalmasodását. (*Das Schicksal deutschen Geistes im Ausgang seiner bürgerlichen Epoche.* Zürich–Leipzig. 1935. Max Niehans Verlag. Főleg 88., 135. sk. p.) Nicht ein allgemeines Sittengesetz, nicht ewige Werte führen das Handeln, keine allgemeine Menschennatur trägt es mehr. Die normlos gewordene Entscheidung hat nichts mehr über sich, sondern nur noch etwas vor sich: eine konkrete Lage, die gemeistert sein will. Und sie hat hinter sich keine allgemeinen Rückgriffmöglichkeiten und Rechtfertigungen aus abstrakten Idealen mehr, sondern nur noch eine massive Realität: das Volk und seinen Selbsterhaltungstrieb. (141. 1.) A kiábrándulást Plessner egyetemes világfolyamatként írja le, rámutat azonban azokra a körülményekre, amelyek miatt Németországban fokozottabban érezhető volt és súlyosabb válságot idézett elő. – V. ö. továbbá Wilhelm Röpke: *Die Gesellschaftskrisis der Gegenwart.* Erlenbach–Zürich, 1942. Eugen Rentsch. 18. sk. p. és Henri Massis: *Les idées restent,* Lyon, 1941. H. Lardanchet. 223. sk. p.

[4] Ez a folyamat voltaképpen még a XVIII. század végén indult meg Kanttal: a tudomány autonóm a vallással és a metafizikával szemben, amihez azután a XIX. század hozzáfűzte az erkölcstől és a művészettől való autonómiát, továbbá rendre megvalósította az elvet az egyes tudományokon belül is. Hasonlóképpen az erkölcs „öntörvényű" s ezért független a vallástól, a művészettől, a gazdaságtól; a gazdasági élet viszont független az erkölcstől, a vallástól és a politikától. A művészi autonómiát tudvalevőleg a *l'art pour l'art* elve fejezi ki legtisztábban. Mindez tiszta elvi harc formájában folyt le. A politikában ellenben az autonomisztikus törekvések szükségképpen hamarosan autark törekvésekként jelentkeztek, vagyis azokra a területekre, amelyre nézve sikerült a felszabadulást (az autonómmá válást) előidéznie, menten rá is települt és a maga képére és hasonlatosságára alakította őket. így az erkölcsöt is.

[5] A faji erkölcs ma több helyütt az államerkölcs képében jelentkezik, ami azt jelenti, hogy a politika emeli tekintélyi rangra, ennek a politikának viszont a faji abszolutizálás ad mintegy vallásos kenetet. Az államerkölcs azonban már újkori eredetében a természetjoggal homlokegyenest ellentétes forrásból fakadt s vele ellentétben fejlődött is. A faji erkölcs ebben teljességgel folytatja szándékait. Ennek bizonyságául ld. Július Binder: *Staatsraison und Sittlichkeit.* Berlin. 1929. Junker u. Dünnhaupt. 35. p

[6] Már a múlt világháború hatása alatt írja Lucien Romier (*L'homme nouveau. Esquisse des conséquences du progrès.* Paris, 1929. Hachette. 98–99. p.): On ne pense que nos arrière grands pères eussent commis le quart des imprudences que commet aujourd'hui, sans même y prendre garde, l'être le plus paisible, homme ou femme... Cette bravure... nous l'avons vue briller sur les champs de bataille de la grande guerre. oú les milliers d'actes héroiques ont égalé, sinon surpassé, parmi des horreurs que n'avait jamais connues l'histoire, les faits de courage que l'historien d'autrefois enregistrait comme une exception... Les vertus dont se prévalait jadis le soldat de carrière, ont été exigées du plus humble civil. – Érdemes számba venni néhány francia írónak az 1940. évi összeomlás után kialakult felfogását erről az újfajta hősi morálról, így pl. Drieu La Rochelle úgy jellemzi ezt az új embertípust egyszer már említett könyvében (*Notes pour comprendre le siècle.* Paris, 1941. Gallimard, 159. p.), mint aki „s'est formé de la convergence de tous ces éléments; le combattant de la Grande Guerre formé dans les Sturmtruppen ou l'aviation, devenue l'acharné des corps francs, le terroriste-assassin de Rathenau; le boy-scout, le Wandervögel errant de maison de jeunesse en maison de jeunesst jusqu'á l'autre bout de l'Europe, vers le salut inconnu; l'homme de main communiste; l'homme des villes neurasthénique excité par l'exemple des fascistes italiens aussi bien que par celui des gangsters américains, des mercenaires des guerres de Chine, des soldats de la Légion étrangère." Mégis lelkesedik érte, mert leszármazottja – úgymond – a százéves háború hőseinek, a spanyol conquistadoroknak, az angol puritán úttörőknek, a napóleoni háborúk marcona katonáinak, s ezért a test és a lélek összhangja nyilvánul benne, az az összhang, amely a polgári racionalizmus térhódítása következtében mindinkább kiveszett belőlünk. – Hasonlóképpen Henry de Montherlant is ez új hősi erkölcs szószólójául szegődik (*Le solstice de Juin.* Paris, 1941. B. Grasset), továbbá Marcel Belvianes is (*La fin d'un monde.* Paris, 1943. Édirions Balzac). – V. ö. ezekkel szemben Henri Massis megfontolt állásfoglalását: *Les idées restem.* Lyon, 1941. Lardanchet. 66., 214., 243. p.

[7] Sans intelligence la vertu la plus héroique sert les passions collectives, qui ferment les yeux de l'homme. Edmond Privát: *Le choc des patriotismes. Les sentiments collectifs et la morale entre nations.* Paris, 1931. Alcan. VII. 1. – V. ö. Huizinga: *A holnap árnyékában.* Ford. Garzuly M. Budapest, 1938. Egyet. nyomda („Heroizmus" c. fejezet 131. sk. p.).

VII. A MEGDERMEDT TÜNDÉRKERT.

1. THE MAN-EATING WOMAN.

A háború erkölcsromboló hatásáról már sokat írtak Thuküdidésztől kezdve azokig a modern szociológusokig, akik a múlt világháború tanulságait igyekeztek levonni ebből a szempontból. Nemcsak a gyökértelen és jobbára amorális nagyvárosi tömegek lelkét telíti meg cinizmussal és kegyetlenséggel, nemcsak a parasztságot forgatja ki hagyományaiból és fokozza önzését és mohóságát a végsőkig, hanem megszédíti azokat a köröket is, amelyektől ha már nem természettől, legalább neveltetésüknél fogva finomabb erkölcsi érzéket és jobb érzést szoktunk elvárni. Ezt a lezüllést, ha nem lehet is menteni, de mindenesetre meg lehet érteni a háborús nélkülözésekből és a nincstelenségből, az idegeknek állandó feszültségéből és a kiállott aggodalmakból; majd a háború nyomába szegődő rendetlenségből, a vagyoni eltolódásokból, s ugyanakkor egész néprétegek elszegényedéséből, a tekintélyek lejáratásából, az ízlésnek és a szexuális életnek megzavarodásából, a munkának és a szórakozásoknak elfajulásából és még számos hasonló tényből, amely régi, de mindig újra megismét lődő megfigyelés szerint temetője szokott lenni az erkölcsiségnek és viszont előmozdítója annak, hogy sírjából a legaljasabb emberi ösztönök burjánozzanak. Talán éppen a háború fokozott fegyelmének reakcióját kell látnunk abban, hogy kívüle és utána az emberi fenevad mindenkor sokkal leplezetlenebbül mutatkozik meg, mint magának a háború viselésének folyamán. Ezért nyilván igazat kell adnunk Sorokin megállapításának, hogy következményeit tekintve egy rossz béke állapotát is még mindig jobbnak kell minősítenünk egy megnyert háborúnál, mint ahogy kétségkívül nincs az a politikai vagy társadalmi

elnyomás sem, amely a fejlődés egyenletes menete érdekében nem volna üdvösebb a forradalmi úton kivívott szabadságnál.[1]

Hát még ahol két oly pusztító háború torlódik egymásra, mint a múltkori világháború s alig negyedszázad múlva ez a mostani, amely már forradalmakból született és határozottan a forradalom módszereivel is folyik. Valóban nem csodálható, ha ilyen végzetes helyzetben az erkölcsi élet teljességgel biológiai keretek közé szorul, s belátható időn belül alkalmasint nem is fog másként végbemenni. Puszta biológiai szükségletek határozzák meg ma az emberi magatartást és a primitív ösztönzéseket legfeljebb csak még primitívebbek gátolják. Ezt természetesen lehet erkölcsi újjászületésnek is nevezni, gyökeres szakításnak az intellektuálisan túlfűtött, ösztönileg elgyengült erkölcsiséggel, mint ahogy ma az emberiségnek jókora hányada csakugyan annak tekinti is. A faji erkölcs csupán példa erre a felfogásra, mindenesetre ma a legnyomósabb és leghatékonyabb példa, de találkozhatunk hasonló meggyőződéssel még másféle eszmei alapokon is. Viszont kétségkívül van olyan nézet is, hogy ez a primitivizálás inkább az erkölcsi életnek teljes elvadulását jelenti, minden magasabbrendű emberi értéknek végleges pusztulását, esetleg – a jobbik esetben – átmeneti állapotot, visszafejlődést, amelyet le kell küzdenünk, hogy idővel ismét megpillanthassuk az erkölcsiségnek tisztultabb arculatát.

De akár újjászületést, akár elvadulást lát is valaki ebben a háború előidézte „egyszerűsítésben" – a szerint, hogy a hitnek vagy pedig a kritikai belátásnak sáncaiból tekinti –, mindenesetre olyan jelenségekkel kell ma nap nap után számot vetnie, amelyek nemcsak erkölcsi életünknek, hanem valóban az emberi természetnek gyökeres megváltozásáról tanúskodnak. A túlcsorduló gyűlölet politikája erkölcsiségünknek olyan tájaira is kihat, amelyeknek eredeti rendeltetésük szerint, de hagyományosan is, semmi közük sincs hozzá, sőt inkább úgy szoktunk tekinteni rájuk, hogy ellensúlyozásául, enyhítéséül,

esetenkint éppenséggel tagadásául szolgálhatnak, mint aminő a szerelemnek és a családi életnek a köre, a női és a gyermeki léleknek a világa, továbbá a divatnak, a szórakozásnak, a társas érintkezésnek és az ízlésnek a formái. Egyszóval és általában tehát az a birodalom, amelyre a női szellem szokta rányomni sajátos bélyegét, amely a nőiség jegyében keletkezik, amelyet a nő alakít és mindenkor ő uralkodik is rajta. S bármily szűk is látszólag ez a női hatáskör, természete szerint az életnek valóban minden rétegébe beleágazik és a legtávolabbi rögeit is – legtöbbször észrevétlenül – a saját véráramába tudja kapcsolni. Az erkölcsiség finomabb vonásait, még akkor is, ha a férfilélek hozza létre, a női lélek ápolja és gyökerezteti meg.

Ennek tulajdoníthatjuk, hogy hajdanta éppenséggel a női erényességen mérték egy korszak erkölcsét. A római íróktól, kivált Tacitustól származó s utóbb szállóigévé lett ezirányú nyilatkozatok nyilván többet fejeznek ki egyszeri népi tapasztalásnál, de nem foghatók fel pusztán a férfiuralmi akarat megnyilvánulásainak sem, ahogy a női nemi szabadságjogok esküdt hívei szeretik magyarázni.[2] S vajon elér hetetlen bálvánnyá vagy üres bábbá tette-e Schiller a nőt, amikor jórészt éppen az antik humanitás hatása alatt azt hirdette róla, hogy hozzá kell mindig fordulnunk, valahányszor a tisztesség és az ízlés dolgaiban eligazodást keresünk? Mindenesetre jellemző, hogy félszázad múlva Dosztojevszkij „Raszkolnyikov"-jának kéjenc Szvidrigajlovja már egyáltalán kétségbe vonja a női tisztesség lehetőségét is: hízelgéssel – így vélekedik – még egy Vesta-szüzet is el lehet csábítani. S amikor a gyilkos Raszkolnyikov – a saját nővéréről lévén szó – felháborodik ezen a kijelentésen, gúnyosan vágja a szemébe: maga idealista, maga széplélek, maga Schiller!

A női erkölcsiségnek abban a fejlődési sorában, amely a mai helyzetet eredményezte, Schiller és Dosztojevszkij felfogása valóban két jellemző fordulópontot fejez ki. Bizonnyal Schiller korában sem

volt minden nő a tökéletesség eszményi megtestesülése. A nők javarésze általában minden korban fent és alant egyformán elmosódott lelkű; erényességük is átlagos, inkább csak kívülről rájuk tapadt, konvencionális, belül ellenben rendszerint mindenféle primitív, ösztönös kis gonoszságok ágaskodnak bennük. Valóban nem kell hozzá sem a késői sztoikusoknak, sem Szent Pálnak vagy némely egyházatyának ressentiment-ja általában mindaz iránt, amiből a nemiség levegője árad, hogy felismerjük a nőknek ezt a gonoszkodó természetét, amelyről már ősi mítoszok szóltak; tudatában voltak ennek minden kornak derűs bölcsei is, amikor kézlegyintéssel tértek napirendre felette. S kétségkívül akadtak a nőknek ez átlagos nagy tömegén kívül mindenkor olyan nők is, akikről Diderot szép szava szerint valóban csak szivárványba mártott tollal lehetne írni. Ámde a kezdődő polgári felvilágosodásnak egyik nagy vágya az volt éppen, hogy kivétel nélkül minden nő ilyen legyen: méltó a szivárványba mártott tollhegyre. Moralisták és nevelési elmélkedők versenyt értekeztek ekkor egymással arról, hogy miképp lehet értelmének kimővelésével, felvilágosításával kivetkőztetni a nőt hagyományos gyarlóságaiból. Meggyőződésük volt, hogy ebben a tekintetben is századok mulasztásait kell jóvá tenni, de előbb-utóbb sikerülni fog felemelni a nők általános színvonalát. Schiller sem a női nem iránti vak rajongásból idealizált, hanem mert bízott az egész emberi nem nevelhetőségében és mert kiváltképpen az anyának és a hitvesnek az alakja lebegett a szeme előtt, akiben a női ösztönösség valóban női ösztönösség valóban kifinomul és megszentelődik. Eszményítésében tehát egy egész korszak hite és akarata fejeződik ki. S nem szabad megfeledkeznünk arról sem, hogy az a női princípium, amelyről e kor írói – humanisták és romantikusok – oly áradozva írtak, voltaképp a saját teremtő természetükben lakozott. Ezt vetítették ki és tulajdonítottak kozmikus értelmet neki, amikor a nőt eszményítették.

Ám a szellemileg kiművelt és kifinomult lelkű nő, aki méltó párja a felvilágosodott férfinak, nemcsak tiszteletben részesül a hajdani elnyomása helyett, hanem hamarosan felébreszti a férfiak galantériáját is. A felvilágosodás kora tudvalevőleg egyszersmind a galantéria kora is. A forradalommal uralomra kerülő polgárság a XIX. század első felében mindkét törekvést átveszi és folytatja, hozzákeverve a saját „erényeit", a puritán üzleti szellemet s valamiféle lapos érzelmességet, amelyeknek egyre fokozódó érvényesülésével mind hazugabbá vált a nemeknek egymáshoz való viszonya. S a polgári ethosznak e hazug idealizmusa ellen, amely a század közepe felé már általánossá vált, irányul éppen Szvidrigajlov cinikus nyilatkozata Dosztojevszkij regényében. Egy új korszak meggyőződése fejeződik ki ebben is: a kezdődő kiábrándulás koráé. A fennen hangoztatott női tisztesség eszerint merőben üzleti portéka, amelynek ára van, akárcsak a gyapotnak, s mint ez, a kereslethez meg a kínálathoz igazodik; épp ezért a férfiaknak minden hódolata és minden széptevése is csupán álca, amely mögött nyers csábítási szándékuk rejtőzködik.

A „felvilágosult" polgári nemzedékek századunk elejéig ebben a felfogásban nőttek fel. Erre késztette őket mindenekelőtt környezetük viselkedése, erre a társadalmi megegyezés, de ugyancsak a kiéltségnek akkori divatja is; ezt táplálta bennük a jogászi gyakorlat légköre, nem utolsó sorban pedig ezt sugalmazta nekik az irodalom, a színház és a népszerű filozófia. Természetes volt tehát, ha a női típus is e felfogásnak megfelelően alakult. A nők széltében az emancipáció jelszavait hangoztatták s szellemi felszabadulásuk próbakövét éppen a férfiakkal való egyenjogúsításuk kivívásában látták. Siker is koronázta tudvalevőleg ezt a törekvésüket. Győzelmüknek mégsem volt szárnya, mert a férfiakhoz való viszonyuk egyáltalán nem változott meg vele korábbi

„elnyomott" helyzetükhöz képest. A nő egész élete ezután is csak a férfi körül mozog, gazdaságilag pedig továbbra is csak úgy tőle függ, mint azelőtt. Igen jellemző e tekintetben, hogy még sohasem esett annyi szó előnyös „partikról", mint most, a polgári világ köreiben, a nők szellemi és vagyonjogi felszabadulása idején; de bizonnyal annyi csípős megjegyzéssel sem találkozunk korábban írók és moralisták részéről a nők megvásárolhatóságára nézve, mint ekkor. Az üzleti elv tehát kiegyezkedik az emancipációs törekvésekkel. Ennek ellenére sem hajlandó a nő most elejteni a ránézve jól bevált romantikus hagyatékot: továbbra is számít a férfiak lovagiasságára, ezután is elvárja, hogy benne a nőt tiszteljék és hódoljanak neki. A galantéria odatársul az üzleti gondolkodáshoz és az emancipáció üres jogi formalizmusához. Ezek az alapjában össze nem illő elemek gyakran tragikus helyzetbe is sodorják a nőt, még többször azonban csak arra szolgálnak, hogy alantasabb természete kerekedjék felül. A családjogi törvényalkotást és joggyakorlatot mégis ettől kezdve mindenütt ez a hármas mozzanatból összerótt felemás szellemiség árasztja el és ennek hatását máig érezzük.

Ezek a közvetlen előzmények határozták meg a nő mai erkölcsét. A múlt világháborúban a nőemancipációs mozgalom hathatós támogatást kapott azzal, hogy a férfiak távollétében a nők első ízben léptek nagyobb arányban a helyükre, munkájuknak nagy részét most ők vállalják, s ez természetesen nemcsak önérzetüket növelte, hanem hagyományos, még beléjük nevelt gátlásaik pusztulásával is járt. Főként ez az utóbbi körülmény az oka annak, hogy a polgári osztálynak háború okozta gazdasági összeroppanásával a nő is lelki egyensúlyát vesztette. A változás nyilván túlságosan gyorsan jött, nem volt már idő a lépésről-lépésre való alkalmazkodásra. A nőnek polgári

társadalmi és gazdasági süllyedésén kívül még csak fokozta a helyzet eltorzulását a háború nyomában jelentkező férfihiány. A nők már azelőtt is mindig felülmúlták számbelileg a férfiakat; most, hogy a helyükre kerültek, nem elégedtek meg kivívott állásaikkal, meg azzal, hogy aggszűz-álmok szerint éljék „szabadságukat”, hanem minden erkölcsi féket elvetve, olyan rohamot indítottak a férfinem ellen, amely szemérmetlenségben és az eszközök válogatás nélküli alkalmazásában valóban párját ritkítja. Ebből magyarázható azután, hogy a galantéria és a kurtoázia, a felvilágosodás-kori és a romantikus szerelemnek ez a hagyatéka, amelyre a nők utóbb is mindig számot tartottak, most jóformán teljesen kiveszett, vagy legfeljebb olyan kezdetleges és durva formáival találkozunk, amelyek ennek a magatartásmódnak őskorára emlékeztetnek. Elvégre nem is lepődhetünk meg ezen; ahol a nő leveti minden méltóságát és úgy viselkedik, mintha az utcára kívánkoznék, ott lovagiasságot nem is igen várhat a férfitól. Lovagiasság már legfeljebb csak az újfajta nőiség eltűrésében, a hozzá való alkalmazkodásban mutatkozik. Evégből mindenesetre előbb egy kis metafrázisára van szükség. Csakhogy szamárfővel ma nem a tündér Puck varázsolja el a jámbor halandókat, hanem minden nő osztogatja, aki szabadságjogait élvezi. Be kell csak pillantanod a mai töméntelen alantas mulatóhely valamelyikébe: ha férfit látsz ott, biztos lehetsz, hogy nő vitte el oda.[3]

A mostani világháború még csak fokozottabban és kiterjedtebben mutatja ezeket a jelenségeket. A férfiak munkahelyein ismét nők állanak, sőt hovatovább már a vérengzésből is kiveszik részüket. Szabadságuk szinte korlátlan, gátlástalanságuk már-már a férfiakét is felülmúlja. Viselkedésük ennek megfelelően cinikus, kihívó és orcát-

lan: épp ezért jobb érzésű férfi vagy nő, aki nem vesztette még el teljesen az ízlését és az ítélőképességét, nem is tud másként tekinteni a mai átlagnőre, mint mélységes undorral és szégyenkezéssel. Napjaink regényirodalmában sűrűn találkozhatunk ennek az undornak kifejezésével a mai nő erőszakoskodásával és tolakodó nemiségével szemben. Az állatvilágból ismeretes tény, hogy ha valamely állatfaj nagyon elszaporodik, kezd a környezetére nézve tűrhetetlenné válni. A nő, úgy látszik, ma jutott el ebbe a biológiai állapotába.

Önkénytelenül is felvetődik ezért a kérdés: mi történt hát a két háború közti időben, hogy a dolgok idáig fejlődhettek? Fájdalom, ugyanaz, mint az erkölcsi életnek egyéb terein: a gyűlölet ösztöne kerekedett felül a józan belátáson. Ezzel a nők is a forradalmiság útjára léptek. Ma az egész női világ körében forradalmi átalakulás megy végbe, amelynek különbözők a megnyilvánulásai, de ugyanaz a hatása, mint más forradalmaké: a nyers biológiai rétegbe szorítja alá az emberi tevékenységnek minden magasabbrendű formáját.

Itt is akadnak ugyan szószólók, akik a női léleknek ebben a primitivizálódásában előnyt, nagyobb őszinteséget, erkölcsi újjászületést látnak, vagy legalább is átmenetinek tekintik azt s lezajlása után az emberileg is teljesebb női típus megjelenését várják.[4] Mindezek azonban feledik, hogy forradalmi szabadságokból és gyűlöletből sohasem változik meg előnyére sem az életnek, sem az erkölcsnek arculata, hanem mindig csak visszaesés származik ebből a már egyszer felülmúlt állapotba. Aligha akad ma ember, aki kétségbe vonná a nők felszabadulásának jogosságát, ha ez művelődésükre, gazdasági, társadalmi és fokozatosan politikai helyzetük emelésére vonatkozik. Nem lett volna-e szebb s a nők természetes hivatásához és múltjához mindenesetre méltóbb, ha ma, amikor nyugati kultúránk minden

berendezkedésében amúgy is omladozik vagy máris összeomlott, a felvilágosodás régi programjához híven művelődésük mértéke szerint küzdenek ezekért a jogaikért, s inkább mérsékelik a férfiak forradalmi őrületét, semhogy alattomosan kiélezzék a nemi harcot ellenük, sansculottes-ok módjára szítva ezzel a felfordulást. A forradalom mindig egyoldalú, szűk szemlélet, amely az egésznek érdekét sutba dobja. A nők is évtizedes hangos követelődzéseikkel lelkileg mindinkább eltömegesedtek; a múlt világháború óta a nő már csak tömeg. A tömeg pedig, mint ismeretes, nyers ösztöneitől vezérelve abban az arányban rombol, ahogy követeléseit teljesítik. Ma az a helyzet – s erre nézve az élet a példák garmadáját kínálja –, hogy a nő a férfit pusztán kihasználni törekszik. Kihasználni erkölcsileg, nemileg, anyagilag; kihasználni emberi erejét és gyöngéit egyaránt, ha pedig ez nem sikerül, akkor hozzá való viszonyát menten anarchikus ösztöneinek felülkerekedése jellemzi. Lehetséges, sőt valószínű, hogy ezek az anarchikus gerjedelmek azelőtt is mindig megvoltak a nőben, de erkölcsi szokásformáink meggátolták elterpeszkedésüket. Ma ellenben a szabadság örve alatt leplezetlenül törnek elő. S a két évtized alatt, amely a múlt világháborútól a mostaniig eltelt, komoly kísérlet sem történt abban az irányban, hogy a nőket – ha már felszabadulásuk előtt nem ügyeltek erre, legalább utána – önmaguk ellenőrzésére neveljék. Ne firtassuk ezúttal, hogy ez a felszabadulás nemi téren is helyes és megokolható-e. Tudjuk, hogy ez igen nehéz kérdés, mellette éppúgy felsorakoztathatók az érvek, mint ellene. De tegyük fel, hogy a nő nemi felszabadításával az erkölcsi fejlődésnek helyesebb és egészségesebb útjára léptünk, s bízzunk az optimistákkal együtt mi is abban, hogy a szertelenségek lehiggadásával ki fog bontakozni a tökéletesebb női típus. Akkor is meg kell állapítanunk, hogy ebben a mai átmeneti-

nek tekintett állapotában a női lélek elképesztő tökéletlenségében mutatkozik meg, s nemcsak az erkölcsi romlottságnak, hanem az ízléstelenségnek is olyan látványát nyújtja, hogy az ember egyelőre kelletlenül és aggodalommal gondol a közvetlen jövőre: mire lehetünk elkészülve a féktelen női tömegek részéről a mostani háború után, ha majd a megfogyatkozott férfiak serege hazatér, s vajon mi várható attól a nemzedéktől, amely ennek a találkozásnak lesz a gyümölcse? Talán ezután valóban már csak kentaurok fogják benépesíteni a világot, ha a múlt világháborúban és az utána születettek nemzedéke ilyen újabb katasztrófát zúdíttatott az emberiségre, aminő ez a mostani? A finomabb érzésű nők, akiknek száma mindig csekély volt, ma meg különösen elapadt, nem vehetők tekintetbe, mert ismerve a korszellem, a divat és a balítéletek hatalmát a női lelken általában, nem fognak ellenállni az átlagosoknak híg áradatában. Ezek az átlagosok, akiket főleg a nagyvárosi élet ma mintegy futószalagon termelve szériákban ont, szuggesztiójukkal mindinkább behatolnak még távoli vidéki zugokba is, és észrevétlenül – előbb puszta külsőségekben, utóbb már felfogásukban és magatartásukban is – magukhoz hasonítják a jobb lelkű nőket. Ily körülmények közt önkénytelenül felfakadhatna bennünk is az a kívánság, amellyel a kis Philine pajkoskodik a *Wilhelm Meister*-ben: Bár inkább fákról lehetne lerázni ezután a gyermekeket… Valóban, semhogy ilyen anyák hozzák őket a világra.

A gyűlöletnek abba a tengerébe tehát, amely ma végigzúdul a világon, a nők is beleárasztják lelkük iszapos hullámait, s hogy a pusztulás annál biztosabb legyen, sietve rombolják le a régi gátakat. A gyűlölet pedig – fentebb mondtuk – megváltoztatja a természetet. A női természet is ma mélyreható elváltozáson megy át, jórészt talán már meg is változott. Régi erényeinek nyomát sem találjuk, vagy ha maradt belőlük valami, olyan kihívó módon nyilvánul, hogy kételked-

nünk kell őszinteségében. Így ahol a szeretet és a gyengédség mások szemeláttára tüntet, ahol felvonul az utcán és a szórakozóhelyeken, ott aligha van okunk nagyon lelkesedni érte: ez nem arra vall, hogy a nemek belsőleg közelebb kerültek volna egymáshoz, hanem inkább csak aphrodisiacum gyanánt akar szolgálni. Az alkalmazkodásnak, a türelemnek és az áldozatkészségnek jellemzően női erényei sem emelnek éppen fel, mert ma a legtöbb esetben önző és alacsony indítékok fakasztják, holott mindenkor csak a két nemnek egymáshoz való viszonyában, egymás létének kölcsönös kiegészítésében van értelmük. Személyesebb kapcsolata a világgal és létének ösztönösebb biztonsága, amivel emberileg mindig felette állt a férfinak, ma szintén eltorzultan mutatkozik, mivel intellektualizálódása következtében amaz mindinkább közönséges élmény- és kalandvággyá vedlik át, emez pedig – s ez itt az intellektualizmus paradoxona – az ösztönösség mímelésére készteti. Az otthon erényeiről azután ne is szóljunk: ezeket már a múlt világháború női nemzedéke sem igen gyakorolta, a mai már nem is ismeri. Azok a tulajdonságok viszont, amelyekre mint modern női erényekre szeretnek hivatkozni, inkább csökevények, kendőzött hibák s legtöbbször ezeknek úgynevezett „túlzott kompenzációiból" fejlődtek is ki. A női természet gyökeres megváltozása különösen e tipikus női hibák terén feltűnő. Sokszor rájuk sem lehet ismerni, annyira átformálódva jelentkeznek hajdani megnyilvánulásaikhoz képest. Megfigyelte már valaki a modern nők legénykedésében az örök női piperézkedés fogásait? Csakhogy a pillangó helyett most a bábot kapjuk. Úgy látszik, a mai nő azt hiszi, hogy már csak illetlen férfiszokások káprázatával tudja a férfiak érdeklődését felkelteni. Vagy ki eszmél rá a modern nő aktivitásában a régebben annyit megrótt nyelvelő, szapuló, cselszövő hajlamára? Bizonyára senki sem kívánja, hogy a nő keleti tétlenségben éljen s csupán fondorlatokban érvényesítse aktivitását. A mai társadalmi és gazdasági

viszonyok közepett azt is természetesnek találjuk, ha az otthona körén kívül is tevékenykedik. De miért kell ennek az aktivitásnak annyira terjednie, mint számos pókfajnál, ahol a nőstény párzás után felfalja a hímet?[5] Ezért ami hajdan csupán nyűgösködés, makrancosság volt, most legtöbbször kegyetlenségben nyilvánul. A modern nő láthatólag örömét leli abban, sőt valósággal fitogtatja, hogy mindenért szívesen lelkesedik, kutyákért és eszmékért egyaránt, csak éppen azzal bánik halálos ellenségként, aki természetes társa. Aki körülnéz, elképedve állapíthatja meg, hogy az esetek száma e tekintetben ma egyre feltűnőbben szaporodik: a kis házi gyötrelmek helyébe, amelyeket régi házi bölcsek megadással viseltek, ma a furfangosan kiagyalt kínzásoknak valóságos rendszere lépett. Miért? kérdezhetné a holdbeli ember, ha földünkre tekint. Talán mert ez a korszellem általános iránya s más tereken is hasonlóan nyilvánul meg? Vagy mert az átlagos nő szívéből örökké kikívánkozó apró gonoszságok felszabadulva lavinává nőttek s most elsöpréssel fenyegetnek? Kétségtelen, hogy ha a nő egyszer igazán gonosz, nincs az a férfi, aki a gonoszságban versenyezni tudna vele. Úgy látszik, Szent Pálnak és a régi egyházatyáknak a szexualitás iránt érzett ellenszenvük ellenére is igazuk volt, amikor a nőtől, mint az ördög megtestesülésétől megfutamodtak. De igaza van Montherlant-nak is, amikor egyik hősnőjében, Solange-ban azt példázza, hogy a közönséges lelkű nő, mihelyt nyeregben érzi magát, menten komisszá válik s úgy kezd intézkedni, mint aki tudatosan halad a fentebb említett pók-matriarchátus felé... Csodálkozzunk-e ezek után, ha a nőnek ártatlanabb hibái is ma aggasztó formákat öltenek s annyit emlegetett hazudozási hajlama nyílt szemérmetlenségben, kotnyelessége alantas szórakozások keresésében nyilvánul? Azok a moralisták tehát, akik annyit siránkoztak azon, hogy a nő nem tud megváltozni, mert a férfiak önzése és hatalmi balítéletei lenyűgözve tartják, most, hogy végre felszabadult a hagyo-

mányos erkölcs járma alól, változásával valóban meg lehetnek elégedve. De vajon meg vannak-e elégedve azok a vénkisasszonyok és csalódott nők is, akik félig bosszúvágytól hajtva, félig idealizmusból küzdöttek a nők felszabadulásáért? Valójában most nem ők szabadultak fel, hanem azok, akik korábban is mindent learattak előlük: a ravaszok, a körmönfontak, a zsákmányra lesők, a közönségesek, egyszóval a női kalózoknak és a dúlóknak hada, amely most fölényesen nevetve kettős fegyverrel: régi kiváltságaival és ugyanakkor új szabadságjogaival is felvértezve vonul fel a férfiak ellen, s példáival a nőknek nagy tömegeit csábítja követésre, közöttük olyanokat is, akiket természetük egyáltalán nem hajlamosít erre.

2. A SZIGET IS ELSÜLLYED.

Ily körülmények között érthető, ha a férfiak közül azok, akikből a mai élet sem tudta végképp kiölni a finomabb érzést, lassankint passzív rezisztenciába szorulnak, mintegy érdektelen szemlélőkké válnak. De ez a férfiaknak is csak törpe, szinte elhanyagolható hányada. Többségükben ellenben méltó párjai a mai nőknek. Látóhatáruk csak addig terjed, ameddig vágyaik, vágyaikat pedig azok a nők igazgatják, akiknek eszményeit a képeslapok borítéklapján hétről-hétre a világ minden táján egyformán láthatod. És mégis... A szerelem egyre ritkább, örömeire és bánataira egyaránt ráborította a mai élet a szemfedőt. Ez természetesen nem azt jelenti, mintha az emberek ma talán kevésbé érintkeznének nemileg, mint azelőtt, sem azt, mintha azok az erők, amelyeket a lovagi, majd a polgári világban a szerelem kötött le, ma parlagon hevernének, hanem csupán a szerelem bensőségének pusztulását kell értenünk rajta. Azok a kevesen, akik a passzivitásba menekülnek, akárcsak a hajdani anachoreták a pusztába, hogy miként ezek a testi kísértésektől, úgy ma a támadó nőből áradó lelki

közönségességtől megóvják magukat, rendszerint a szellemiségbe, esetenkint a gyermekkor emlékeibe „szublimálják" ezt a bensőség utáni vágyukat. Nem lehet mondani, hogy ez éppen természetes megoldás volna és hogy mindenkire nézve egyformán gazdagodást jelentene, mert végeredményben a két nem egymáshoz való viszonyának bensősége ad az életnek metafizikailag horgonyt. E viszony megszentelésében, amely ezt a bensőséget jelképezi, mély gondolat rejtőzik, amelyet semmiféle szellemiség nem old fel, de nem is pótol. Ezek a „menekvők" azonban – ismételjük – aránylag kevesen vannak, sőt egyre kevesebben... Ámde a nagy többség is szerelemtelenül él. Az a pokoli szenny, amely a múlt világháború óta a nemi élet terén felkavarodott, s amelyet semmiféle okoskodás nem tud eltüntetni, arra vall éppen, hogy a nagy tömegek a végre elért nemi felszabadulás ellenére is szerelmileg mélységesen kielégítetlenek. A tisztavízű források nem szokták földalatti patkányjáratokban keresni lefolyásukat; csak a kielégítetlenség keserűsége és fájdalma visz bele a kicsapongásba, csak az éhínség tesz falánkká – lélekben is. Ennek a szerelmi csődnek okai ma már megszaporodtak. Az egyik okára már az előző fejezetekben rámutattunk: a gazdasági élet eszeveszett hajszája, a munka és a pénzszerzés irgalmatlan robotja nemcsak hogy időt nem hagy a mai embernek a szerelemre, hanem minden erejét is kiszívja, úgyhogy a szerelemben legfeljebb pillanatnyi feledést, mámort, de nem emberi tartalmat keres. A szerelem is, életünk többi tevékenységéhez hason lóan, amerikanizálódott, futószalagra került, tehát minden örömét vesztette. Egy másik okát a mai nő viselkedésében kell keresnünk. A nő is amerikanizálódott, ami azt jelenti, hogy a prepubertásnak, az úgynevezett dackorszaknak szellemi szintjen sztereotipizálódott világszerte.[6] Ennek következtében vált úrrá rajta az az erkölcsi szédület, amelyet az előbb kíséreltünk meg jellemezni, s amely a két nemnek

egymáshoz való közeledését és alkalmazkodását mindig újra meghiú sítja. A sport is, amelyet jámborabb polgári formáiban még a közelmúltban a korai nemiség leküzdésére ajánlgattak nekünk moralisták és pedagógusok, túlzásaiban, főleg azóta, hogy a verseny és a militarizmus szelleme hatalmasodott el rajta, nem kedvez a szerelem útjainak. A sport is, mai életünk számos egyéb jelenségéhez hasonlóan, annak a puritanizmusnak kifejlődését segíti elő, amelyről már az előzőkben szóltunk, rámutatva, hogy inkább csak a mai élet örömtelenségének, színtelenségének és szellemtelenségének erkölcsi takarója. A puritanizmus légkörében azonban a szerelemnek meg kell fulladnia, mert éltető képzeletét olyan aszkézis köti le, amely egyáltalában nem az élet túlságos bőségéből, hanem inkább fonnyadtságából, vértelenségéből ered. S ezt a szerelmi vértelenséget fokozza a mai irodalom is, azzal, hogy a képzeletnek legkifinomultabb, legagyafúrtabb eszközeivel is szétrombolni iparkodik éppen a képzeletet a szerelemben. Sajátos jelenség ez, s az irodalomnak korunkbeli hatására mindenesetre mélyen jellemző, hogy miközben mai életünk minden térén ösztönösödik, ösztöneink pedig mind ősibb, azaz mind kezdetlegesebb formákban nyilvánulnak meg, éppen leghatalmasabb ösztönünk, a szerelem – vajon visszahatásképen-e, vagy talán inkább a sors gúnyos taglejtését kell látnunk ebben? – elvesztette ösztönös erejét s az embereknek nagy tömegeiben felszorult a tudatosság felsőbb rétegeibe. S ez a tudatosság, amelyet leginkább éppen az irodalom táplál, ölte meg. A mai regényirodalom úttörői, nyomukban követőik és utánzóik seregével azon fáradoznak, hogy – kiváltképpen a pszichoanalízis tanaitól sugalmazva – megfosszák a szerelmet minden romantikus illúziójától, hogy kimutassák benne a puszta biológiai tényt, hogy ez magában véve mennyire nevetséges és megalázó, ami pedig túlmegy rajta, amivel képzelődésünk és ábrándjaink körülag-

gatják, mennyire unalmas, haszontalan és közönséges. Nem csodál ható, ha az a nagy tömeg, kivált az ifjúság és a nők köréből, amely ezeket az írókat rossz lelkiismerettel és kellő intelligencia nélkül, inkább kíváncsiságból, hiúságból és nagyképűségből olvassa, hovatovább rájuk hangolódik, teljesen elfásulva tekint a szerelemre, ha pedig mégis belesodródik, a csókban közömbösségét vagy unalmát lesi, az ölelésben pedig gyilkos ösztöneinek feltápászkodását. Mert a szerelem, úgy látszik, valóban nem élhet meg „romantikus" ihletei nélkül, különösen differenciáltabb lelkiség és olyan bonyolult gazdasági rend esetén, amely természetes célratörésében meggátolhatja. Ahol tehát elfojtják, ott – a pszichoanalízisnek ebben nyilván igazat kell adnunk – álcázva vagy rejtett utakon furakodik elő. Ma alkalmasint a politika az a terület, ahol ezek az erotikus illúziók, jogos birodalmukból kiszorítva, érvényesülni törekednek. Kétségkívül nem a hagyományos értelemben, szerelmi kapcsolatoknak a politikai életbe való beleszólalásaként, hanem éppen a politikába átlényegülve, vagyis: magának a politikai tevékenységnek kifejtéséből származik ebben az esetben az az élmény, amelyet egyébként csak a szerelem romantikus illúziói nyújtanak. A hatalom mámoráról már eddig is szoktunk beszélni; arról is biztosítottak már bennünket, hogy ez a mámor felér a szerelem gyönyörűségeivel, sőt felül is múlja azokat. Nemcsak antik mítoszok emlékeztetnek erre, hanem Heliogabalus óta számos történeti egyéniség sorsával is példázza. De megfigyelte már valaki a propaganda hatásait a szolgalelkűek nagy tömegeiben? Ha igen, tapasztalhatta, hogy a szónoki megnyerésnek régi, még a szofisták által kidolgozott, de a modern ember ízléséhez alkalmazott fogásai, a hang dallamossága és árnyalatai, a merész alakzatok és átmenetek használata, a logikus érvek halmozása, majd a robbanásszerűen odadobott következmény mennyire az erotikus izgalomhoz hasonló lelki állapotot idéz elő a mai tömegekben. De ezek még aránylag ártatlan bakugrások.

Továbbhaladva ezen a nyomon, azt a AZ feltevést kell megkockáztatnunk, hogy a mai kor háborús és forradalmi szörnyűségei nyilván nem utolsó sorban azért múlják felül az összes korábbiakat, mert az emberiség nagy tömegei szerelmi életükben is kielégítetlenek s bennük valamiféle kárpótlást keresnek. Ez azonban már a pszichopatológia körébe esik, s a gondolatot nem folytatjuk, különben kételkednünk kellene az emberi nem jövőjében.

A szerelem azonban végeredményben a családért van, s csak viszonylag kaphat önálló jelentőséget is az emberi életben. S állapítsuk meg mindjárt: a család a szerelem kimúlása és a női természet megváltozása ellenére is még fennáll. Fennáll, noha közössége hovatovább valóban már csak a hétvégi kirándulásra szorítkozik. Az az egyre nagyobb arányú propaganda, amely a családot idejét múlt és nevetséges intézménynek igyekszik feltüntetni, sőt azok a megszüntetésére irányuló merész kísérletek is, amelyek felett ma már nem lehet teljességgel napirendre térni, mind nem volnának még aggasztók. Aggasztó a polgári családi együttélésnek az a realitása, amely szemünk láttára folyik. Itt is bekövetkezett az amerikanizálódás, nem is annyira gazdasági, mint inkább kényelmi okokból, főként pedig a személyes erkölcsi felelősség alól való kibúvásból. Az amerikai társadalomban tudvalevőleg igen gyönge a családi érzés, mint ahogy ott az erkölcsöt általában inkább csak rendőrségi kérdésnek tekintik. Összefügg ez az életnek minden irányú fokozottabb racionalizálásával, amely lenyűgöző hagyományok híján ott könnyebben lehetséges; összefügg a nemi erkölcsről való felfogásukkal, amelyre nézve már említettük, hogy az amerikai nő sajátos helyzetéből következett; s végül összefügg egy újabb keletű mozzanattal: a születésszabályozás ismeretének elterjedésével, amely mindkét félnek nagyobb nemi szabadságát biztosítva, a családot legalább is ebből a

szempontból feleslegessé tette. Mindhárom tekintetben az egész civilizált világ Amerika nyomdokába lépett, versenyre kelt vele, sőt hamarosan felül is múlta. Ezt pedig elősegítette itt még egy körülmény: az államnak egyre fokozódó beleavatkozása a család belső életébe. Ami azelőtt merőben a *patria potestas* jogkörébe tartozott, arra az állam ma mindinkább kiterjeszti hatalmát. Az első lépés e tekintetben tudvalevőleg kulturális érdekből történt, az általános tankötelezettség bevezetésével, s ez a felvilágosodást és a népi jólétet mindenesetre hathatósan előmozdította, de ugyanakkor megszüntette a család hagyományos gazdasági egységét. Ezt követte a szekularizációs politika jegyében a családnak polgári jogi alapra való helyezése, ami a jogegyenlősítést előidézte ugyan, de a családot szükségképpen vallásos gyökereiben tépázta meg. Végül katonai érdekből végbement a legerősebb állami beavatkozás: az állandó katonai készenlét szüksége és a huzamos háború viselése miatt a házastársakat minduntalan elszakítják egymástól, a gyermekeket pedig spártai módra már egészen korán kiragadják a családból meg az iskolából, hogy közös táborozásokban és ifjúsági alakulatokban katonai szellemben neveljék őket, ami az állam hatalmának öregbítése s talán az egyéni jellemnek ellenállóvá tétele érdekében is üdvös lehet, a családot ellenben mindenképpen alapjaiban rázkódtatja meg. A családi köteléknek ez a lassú, szinte észrevétlen szétmállása veszedelmesebb, mint ha forradalmi úton szüntetnék meg, mert ezzel ellenállásának erői is megbénulnak. Ha ez a folyamat végül is teljesedik, nemcsak egy erkölcsileg mindeddig semmi mással nem pótolható, kultúránk történeti kezdetéig visszanyúló közösségi alakzat menne veszendőbe, hanem ennek következménye lenne az ember érzelmi életének határtalan elszegényedése is. Egyelőre még beláthatatlan, hogy az ár sodra hova visz. Tüneti kezelések azonban semmi esetre sem szüntetik meg a bajt, sőt alkalmazásukkal az említett körülmények között valóban

úgy járunk el, mintha nem tudná jobb kezünk, mit művel bal kezünk. így a családi szaporodás sürgetése és minden eszközzel való előmozdítása merő politikai vagy faji érdekből; ugyanakkor pedig a sarjadéknak még egészen zsenge életkorban való kiszakítása a család köréből, szintén állami érdekből, nemhogy fokozná a család életrevalóságát és etikumát, sőt inkább letöri. Ha a nő életének és egészségének kímélése nem szeretetből és emberiességből, hanem önző kényelemből és kicsinyes anyagi érdekből történik, ezt erkölcsi felfogásunk jogosan ítéli el és az ellene megindult küzdelem is bizonnyal jogosult.[7] De az ördögöt Belzebubbal űzzük ki, ha a gyermekáldást viszont politikai érdekből sürgetjük. Nemzeni aligha lehet más fajnak vagy népnek gyűlöletéből. De miért kell akkor a népesedési politikát hatalmi motívumokkal támogatni és a gyűlöletből parádét csinálni? Nyilván itt is összeütközik az egyéni erkölcs a ma érvényes közerkölccsel és kibékítésüknek egyelőre másként, mint a feltétlen egyéni alárendelődés megkövetelése által, úgy látszik, még nem tudjuk a módját. De bármiként alakul is ez a viszony a jövőben, ha a közerkölcsnek gyűlölet a forrása – s amíg a népi elkülönülést nyomatékosan hangsúlyozzuk, pszichológiai szükségszerűséggel mindig hajlani fog erre – parancsaiból nem származhatik erkölcsi újjászületés semmilyen téren. Ezért fenn kell tartanunk a hagyományos keresztény morál tanítását: a családi élet megerősödése is csak az egyéni erkölcsiség megtisztulása révén érhető el

Vajon a családi élet bomlottságának és a fokozott állami beavatkozás ma még durva formákban érvényesülő hatásának kell-e tulajdonítanunk a mai gyermek lelkének különös, sokszor ijesztő alakulását, vagy pedig ennek előidézésében erkölcsfeletti, metafizikai erők, mondjuk: az új nemzedéknek virtuálisan jelentkező szelleme működik már közre? Maradjunk csak az előbbinél, mert ez ránk nézve minden-

esetre megfoghatóbb. Sokszor megállapították már, el is töprengtek az okán, hogy minden gyermek úgyszólván kivétel nélkül kedves és elbájoló, mégis annyi az elviselhetetlenül otromba, buta és rosszlelkű ember. A legkedvesebb gyermek is csak a lelketlen tömeget szaporítja, ha felnő. Spencer óta közhely, hogy minden gyermekben egy kis vadember lakozik. Ő maga még bizakodó szemmel tekintett erre a kis vademberre, meg lévén győződve, hogy ha tapintattal és liberálisan közeledünk hozzá, nem fog felülkerekedni rajtunk. De a pszichoanalízis felfedte nekünk, hogy a gyermeknek ezek a vad ösztönei egyáltalán nem olyan ártatlanok, s nem is ősi állapotunk maradványai, hanem éppen a civilizáció megkötéseiből származnak. Azóta a gyermeki világ nem az őszinteség tündérkertje többé. Nemcsak az elemző lélektan tudományos művelői iparkodnak buzgón felfedni a gyermeki lélekben a gyűlölet komplexusait, hanem a regényirodalom is a múlt világháború óta mind gyakrabban ebbe a rejtett és bizarr világba merül alá, amelyre a felnőttek már nem emlékeznek, s amelyet maguk a gyermekek önkénytelenül képzeletük maszkjaival és fabuláival takarnak el. Sőt a regényírók képe erről a gyermeki „édenről" legtöbbször még megdöbbentőbb, mint a hivatásos lélekelemzőké és álomfejtőké, mivel a gyermekkornak ezt a kietlen zűrzavarát nem értelmezni törekednek, hanem csupán konkrét megnyilvánulásaiban tárják fel, és ezen a jogon mélyen meggyökeresedett erkölcsi és ízlésbeli „tabuinkat" még kíméletlenebbül foszlatják szét, mint amazok.[8] Ily módon a gyermekkor világa is, amelyről – azóta, hogy Rousseau felfedezte – a polgári romantikusok oly érzel mesen és meghatón tudtak írni, ez a mesebeli sziget is, amelyen a mindenből kiábrándult és mindenbe belefáradt mai ember olykor még ki szokott kötni, hogy ott szépségről és tisztaságról álmodozzék, a szerelemhez és a családhoz hasonlóan menthetetlenül odaveszett, elsüllyedt: már az elménknek sem telik többé öröme benne. De lega-

lább emberileg talán közelebb kerültünk ezzel a gyermeki lélekhez, s mert látóbbak, egyszersmind megértőbbek is lettünk? Aligha. A tüskék mindenképpen szúrnak, még ha bimbók tövén rejtőzködnek is. Lehet, sőt valószínű, hogy ezek a tüskék azelőtt is mindig ott voltak a gyermeki lélek mélyén, de mert nem láttuk meg őket, nem is hittünk létezésükben. Most ellenben, hogy felfedeztük őket, mintha maguk a gyermekek is lépten-nyomon figyelmeztetnének rájuk, mintha maga a valóság is sietne az irodalom igazolására. Talán a kezdeti idők zavarosan kavargó, még alkalmasint embertelen, ősi ösztönvilága tápászkodik fel újra ebben a ma felserdülő embernemzedékben? Vagy valóban a gyermekek természete változott volna meg, mint ahogy a felnőttek lelki tengelye is kifordult sarkaiból? Mindenesetre a gyermeki és a serdülő lélek ma évjáratról-évjáratra kezdetlegesebb, tompább, borzasabb; tevékenysége és intelligenciája sokszor csupán „idegességben" mutatkozik meg. Egyre több ma a lelkileg sérült, az ismeretes gyermekkori hibák és csínyek nem ritkán a bűntett határát érintik. Mind gyakrabban fordul elő, hogy a szülők tanácstalanok gyermekeikkel szemben, nevelőiknek pedig nemcsak a lelki betegségek felismeréséhez, hanem gyógymódjaikhoz is jól kellene érteniök, ha valamiképpen hozzájuk akarnak férkőzni. Ámde hozzáférhetetlenek. Nemcsak önfeledten védekeznek, megbújva meseviláguk sáncai mögé, vagy spontán módon, mint a serdülés riadt éveiben a felnőttek iránt tanúsított ellenséges indulatukkal, hanem tudatosan is, s éppen ez az, ami ma leginkább megdöbbent és zavarba ejt. Megtévesztő képességük vetekszik a hisztérikusukéval, s egészen ennek a bajnak a tüneteit is mutatja. Korán tudatosak, túlságosan is korán, ezért szomorúak és koravének, semmi sem lepi meg őket, közömbösen és hála nélkül elfogadnak mindent és semmire sem kíváncsiak, legkevésbé a felnőttek világára. Azelőtt éppen ez az ösztönös kíváncsiságuk ellensúlyozta tőlünk való elzárkózásukat, ennek révén férkőzhettünk

hozzájuk s tudtuk belenevelni őket a felnőttek társadalmába. Ma ez a lehetőségünk jórészt megszűnt, nincs velük többé igazi lelki érintkezési pontunk, legfeljebb az, ami erkölcsi fejlődésüknek valóban nem valami hathatós előmozdító tényezője: a gépi technika személytelen alkotásai és a velük standardizált életformák. Ez még az egyetlen terület, amely a felnőttek világából a gyermek és ifjú figyelmét ma tartósan le tudja kötni. Erre visszavonulva éli fejlődésének sajátos kalózéletét, a nélkül, hogy a mélyebb személyes hatásnak szükségét érezné, vagy ezzel akárcsak törődnék is, legfeljebb filmszínészekről, sportbajnokokról, a repülés kolomposairól és gyilkosokról mintázza emberi eszményeit. Bizonnyal innen is ered későbbi műveletlensége. A mai felnövekvő nemzedékben ez a műveletlenség éppenséggel meghökkentő, s a felvilágosodás kora óta annyi áldozattal megszervezett köznevelési rendszerünknek végső csődjét láthatjuk benne. Pesszimisztikus lelkek ezért nem is haboznak a végső következmény könyörtelen levonásától: érdemes-e egyáltalán foglalkozni ezzel a mai fiatal nemzedékkel, amely „lépésben menetel, kórusban beszél és csoportban gondolkodik", s amelynek szellemi érdeklődése akkor sem fog túlterjedni a futballmeccseken, a mozin, az újságon meg a rádión, ha majd felnövekedik?[9] A gyermek erkölcse végeredményben tehát hű tükörképe a felnőttek átlagos mai erkölcsiségének még akkor is, ha egyébként ellenséges indulattal telik meg irántuk. Ebbe a gyűlölettől felbolygatott, esze-járásában és törekvéseiben kificamodott világba mindenesetre beleillik, noha épp ezért kevés reményt hagy bennünk közvetlen jövőnk kedvezőbb alakulása iránt. A gyermek nincs többé, legalább is a régebbi értelemben. Megszüntette az átöröklési tényezőknek és a környezeti hatásoknak szinte kísérteties

összejátszása. S a bajt csak fokozza, hogy ma többet tudunk a gyermeknek a természettől kapott sötét osztályrészéről, mint talán kellene, de még mindig nem eleget ahhoz, hogy biztos segítő kézzel nyúlhatnánk bele élete alakításába. Ez éppen a mai gyermek szomorúan fonák helyzete.

3. AZ ÍZLÉS BAKUGRÁSAI.

Az egyetemes elváltozás közepett, különösen pedig utolsó hitünknek és lelki menedékünknek, a gyermeki világnak elsüllyedése után mit várhatunk az erkölcsiségnek kevésbé szilárd halmazállapotú megnyilvánulásaitól, a közízlésnek, a társas érintkezésnek, a divatnak és a szórakozásoknak mai formáitól? Valamikor – még nem is olyan régen, mindenesetre a múlt világháború előtt – egyetlen szóval fejeztük ki azt a törekvést, amely az erkölcsiségnek mindezeket a megjelenési módjait a kultúremberiség körében áthatotta: humánum. Tegyük mindjárt hozzá, ez a humánum tagadhatatlanul sokszor hazug volt céljában és megnyilvánulásaiban egyaránt. De bármenynyire megkopott is a fénye a polgárság üzleti világában, bármennyire merő látványossággá vedlett is át, úgyszólván a polgári jólét fitogtatásának eszközévé, azt az egyik vonását, amely még az antik ókorból származott rá, sohasem vetkőzte le egészen: dísz volt, ékesség, amely az embert megkülönböztette a többi élő lénytől és kiemelte a barbárságból. De már a múlt világháború szembeötlő változást idézett elő e téren, azóta pedig, kiváltképpen a háború újraéledésével és kiterjedésével ez a változás még mélyebbre hatolt. Humánumról szó sincs többé, a gyűlölet itt is elvégezte munkáját. Ez azonban természetesen itt sem hirtelen ment végbe, hanem fokozatosan. A látványosságból, amivé az ízlés és az érintkezés, a divat és a szórakozás világa már az

utolsó polgári nemzedékek körében lefokozódott, előbb „dinamizmus" lett. A húszas éveknek nyugtalan vérű, felbolygatott idegzetű embere, ha nem tudta érvényesíteni ezt az egyensúlyából kizökkent tevékenységi ösztönét[10] politikai radikalizmusban vagy a gazdasági konjunktúra kihasználásában, akkor az ízlés és a divat terén csapott fel újítónak, a szórakozás és a társas érintkezés módjait igyekezett minden áron hagyományos megkötéseiből kiforgatni, azaz „demokratizálni". Az eltömegesedés ekkor kezdett az erkölcsi életnek ezeken a terein nagyobb arányban mutatkozni, kiváltképpen a stílusok és a formák zűrzavarában és azoknak az ösztönöknek rendetlenségében, amelyeket ezekkel éppen civilizálni törekszünk. A választékosság eltűnt e világról, otromba bizalmaskodás, szemérmetlen és tapadó tolakodás, hányaveti előkelősködés terpeszkedik helyébe. Mindenkinek egyformán módja és alkalma van most nemcsak beleszólni az ízlés dolgaiba, hanem tevékenyen is részt venni alakításában; annak is, akit sem a hagyományai, sem a műveltsége, sem a képességei nem jogosítanak fel erre. A népesség alja, az anyagi és szellemi értelemben egyaránt nincstelenek, akikből kivált a nagyvárosi tömegek toborzódnak, tudvalevőleg azelőtt is mindig az erkölcsiségnek ezek miatt az inkább esztétikai jellegű megnyilvánulásai miatt irigykedtek a felettük álló, műveltebb rétegekre; ezek szúrtak nekik leginkább szemet, ezekért voltak dühösek rájuk és forradalmi megmozdulásaik alkalmából természetszerűleg ezeket igyekeztek legelőbb eltörölni a föld színéről, vagy – ami itt ugyanazt jelenti – elsajátítani, magukra ölteni. Most maguk a műveltek és kiváltságosak is kezükre jártak ebben, amikor felületességből, félelemből, szabadosságból vagy szociális rajongásból szakítva hagyományaikkal, hozzájuk hasonultak e nemű igényeikben. Ezzel az alulról és felülről egyszerre végbemenő forradalommal olyan pusztítás ment végbe az ízlés terén és a vele összefüggő életkörben, aminőt a kultúremberiség már kétezer éve nem látott. A dinamizmus

mindent elsöpört, csupán az alsóbbrendűeknek „inferioritási komplexusa" maradt meg, s nyilván ennek köszönhetjük, hogy a siker lett az ízlés birodalmában is az egyetlen mérték, még akkor is, ha nyilvánvaló szélhámosság vagy éppen bűnszövetség szentesítette.[11]

Ámde ha az emberiség politikai vagy erkölcsi anarchiában talán elél is egy darabig, az egymással való érintkezés anarchiáját huzamosabb ideig nem bírja ki. Így történt meg most itt is a harmadik lépés: a dinamizmusra való visszahatásképen megindult a harmincas évek elejétől kezdve ennek az egész életkörnek megkötésére irányuló törekvés. Ez éveknek általános helyzetéből érthetjük, hogy ez a megkötés itt is, mint az erkölcsiségnek egyéb terein, a politika felől következett be. De ebből magyarázhatjuk egyúttal azt is, hogy diktatórikusan, az ízlés és a divat, a személyes érintkezés és a szórakozás formáinak szabványosításával ment végbe. Az igényeikben felfokozott és úrhatnámságra rászoktatott tömegeket nem lehetett többé, de nem is volt ajánlatos számon kívül hagyni: ezért a szabványosítás természetesen az ő szintjüknek megfelelően történt.[12] Azóta az üdvözlési formáktól kezdve a művészet adagolásáig, az öltözködéstől kezdve a hétvégi pihenőig mindent egyformán cselekszünk, viselünk és élvezünk. Ennek a tömegek megnevelése szempontjából bizonnyal megvan a kiváló fontossága, kivált ott, ahol a régi népi szokások és a népi művészet alapjára helyezkedik; de tagadhatatlan, hogy egyszersmind elsekélyesítette, sőt elektelenítette az erkölcsiségnek és az ízlésnek hagyományos formavilágát. Azóta építjük a mozit az antik görög templom, a keresztény templomot pedig bérkaszárnya stílusában, a nélkül, hogy általános megütközést keltene; azóta sípládázik az áhítat pillanataiban keletkezett zene mindenki lakásában, miközben eszik, fecseg vagy a körmét piszkálja, és süllyedt az irodalom még a puszta szórakoztató giccsnél is mélyebbre: sznobok portékájává; s azóta hatalmasodott el az emberek közötti érintkezésben a pihenés

idejére szervezett tömegszórakozásnak cimboráló stílusa. A gyűlöletet ennek ellenére sem tudta kiirtani a szívekből, sem a társadalmi osztályokéból, sem a népekéből: ennek tanúbizonysága éppen a jelenlegi háború. A tempó és a ritmus még nem jelent stílust, mint ahogy az erkölcs formáinak szabványosítása sem pótolja az erkölcsi tartalmat.

A női lélek sajátos otthona: a szerelem és a család, a gyermek és az ízlés birodalma, amelyen a férfi-ember megfogódzkodva, mint egy szirten az óceán közepén, el szokta felejteni metafizikai magánosságát és új erőt, megnyugvást meg hitet szokott meríteni, elsüllyedésével leginkább elárulja mai létünk teljes bizonytalanságát. Lehet, hogy a mai ember éppen előle menekült a háborúba: olykor a látszólag kisebb dolgoknak van döntéseinkben is nagyobb súlyuk, kivált ha ezek a döntések tudatunk mélyebb rétegeiben folynak le, ahová okainkkal és érveinkkel már nem követhetjük lépésüket. A hadi gépezet megindítása, a nagy felvonulások, az életre-halálra való küzdelem, az ideghá ború, – mindez, úgy látszik, még mindig nagyobb bizonyosságot ad a mai embernek, jobban megköti, megfoghatóbb célokat jelöl ki neki és boldogabb jövőt festeget képzelete falára, mint ahogyan ez ránézve mai erkölcsiségünk folytatása felől ígérkezik. Régi ismeretes mondás szerint az államok belső feszültségeik elől szoktak háborúba kitérni. Ha ez csak valamelyest talál, akkor a mai emberiség bizonnyal metafizikai nyugtalansága elől menekült ebbe a világháborúba, amely ily módon valóban a kétségbeesés háborúja, a mindenből kiábrándult, végképp gyökértelenné vált ember háborúja. Kibotorkálás belőle és igazi győzelem épp ezért csak magának e háborút előidéző erkölcsiségnek – a gyűlölet erkölcsének – legyőzéséből származik. Ha a kultúremberiségnek még történet van szánva, előbb-utóbb ennek is el kell következnie.

JEGYZETEK
VII. A megdermedt tündérkert.

[1] „A bad peace is better than a good quarrell"; – „revolution is a bad method for the improvement of the material and spiritual conditions of the masses." Sorokin: *The sociology of Revolution.* Philadelphia and London. 1925. Lippincott. 14. 12. p. – Hasonló értelemben nyilatkozik Huizinga is: *A holnap árnyékában.* Ford.: Garzuly M. Budapest. 1938. Egyet. Nyomda. 158. sk. p.

[2] V. ö. B. Russel etc: *Our changing morality.* A symposium. New-York. 1930. A. & Ch. Boni. l. 246 et passim.

[3] Montherlant megjegyzése (*Le démon de bien,* 1937). Kivételes nők. akik a férfinak igazi társai és tiszteletét megérdemlik. természetesen most is akadnak; többségük azonban. a nagy „átlag" az új női morált árasztja s a következőkben csakis erről a típusról lesz szó.

[4] *Rilke* azt írja például: Das Mädchen und die Frau. in ihrer neuen. eigenen Entfaltung. werden nur vorübergehend Nachahmer männlicher Unart und Art und Wiederholer männlicher Berufe sein. Nach der Unsicherheit solcher Übergänge wird sich zeigen. daß die Frauen durch die Fülle und den Wechsel jener (oft lächerlichen) Verkleidungen nur gegangen sind um ihr eigenstes Wesen von den entstellenden Einflüssen des anderen Geschlechtes zu reinigen... Eines Tages (wofür jetzt. zumal in den nordischen Ländern. schon zuverlässige Zeichen sprechen und leuchten). eines Tages wird das Mädchen da sein und die Frau. deren Namen nicht mehr nur einen Gegensatz zum Männlichen bedeuten wird. sondern etwas für sich. etwas. wobei man an keine Ergänzung und Grenze denkt. nur an Leben und Dasein.–: der weibliche Mensch. (*Briefe an einen jungen Dichter.* Leipzig. 1929. Insel-Verl. 40. p.) – V. ö. még Bertrand Russel: *Marriage and morals.* London. 1932. G. Allén and Unwin. 167. sk. p., továbbá Esther Harding: *Der Weg der Frau.* Eine psychologische Deutung. Übers. v. Lucy Heyer. Zürich. 1943. Rhein-Verlag 407. p.

[5] „You absorb. absorb. as if you must fill yourself up with love. because you've got a shortage somewhere". így szól Paul Miriamhez D. H. Lawrence *Sons and lowers* c. önéletrajzi regényében. (Part II. Chapt. IX.)

[6] Maguk az amerikaiak is elismerik. hogy a szerelem halódásának oka jórészt ebből ered. L. Florence Guy Seabory: *Stereotypes.* (Az *Our changing morality* c. gyűjteményes műben. New-York. 1930. A. and Ch. Boni. 222. p.

[7] V. ö. erre nézve Ernst Michel okos fejtegetéseit (katolikus álláspontról): *Die moderne Ebe in Krisis und Erneuerung.* Mainz. 1937. Matthias Grunewald-Verlag. 57. p.

[8] A gyermek- és ifjúkornak ezekről a regényábrázolásairól már sokat írtak. de inkább pszichológiai. mintsem erkölcsi szempontból. Kiváltképpen pedig elsikkadt az. hogy itt újabban egészen új erkölcsi szemléletről van szó. Ez a kérdés egyszer behatóbb vizsgálatot érdemelne. A fordulat – amennyire magam meg tudom állapítani – André Gide-del kezdődik. aki *Les Faux-monnayeurs*-jében (1925) először tárta fel a mai gyermek amoralitását meghökkentő kietlenségében. S ahogy ez a könyv a tárgyával és művészi technikájával egyaránt forradalmat idézett elő a regényírás terén. azonképpen forradalmat jelentett abban a tekintetben is. hogy írója a gyermeki léleknek ezt az ősvadonát nem kívülről szemléli: részvéttel. mint a romantikusok. objektíven. mint a naturalisták. hanem teljesen belehelyezkedik. valósággal otthonosan érzi magát benne. vagyis sutba veti az erkölcsnek minden hagyományos mértékét. a kereszténytt éppúgy. mint a polgárit. s maga is amorális. akárcsak a tárgya. csakhogy intellektualizálja ezt az amoralitást itt is. meg amott is. Ezzel az intellektualizálással válnak nála a legvalószínűtlenebb helyzetek és tények is valószerűekké. Ki ne emlékeznék. ha olvasta a regényt. arra az elképesztő jelenetre. amikor a tizenhárom éves Georges Molinier könyvet lop az utcai könyvárustól s azt az ismeretlen. aki rajta kapja ezen a műveleten. a könyvet megveszi neki s akiről utóbb kiderül. hogy a tulajdon nagybátyja. azzal fenyegeti meg: „Si vous racontez á mes parents l'histoire du livre. je dirai que vous m'avez fait des propositions." Valószínűtlen és célzatosan ocsmány megegyezés ez kétségkívül. mégis mindenki érzi mögötte a lelki valóságot: a háború után felserdülő nemzedéknek határtalan cinizmusát. amelynek szellemét a mindennapi tapasztalás más természetű tények egész sorával igazolja. Ezzel szemben korunk másik nagy művészi varázslójának. Thomas Mann-nak a Gide regényével majdnem egyidejű novellája: *Unordnung und frühes Leid* (1926). bár a tárgya szerint a gyermeki világról szól. mégis ennek rajza a cselekménynek csak kisebbik. epizodikus része. rajta át ellenben ugyanakkor az egész háború utáni korszak inflációktól vonagló. társadalmi egyensúlyát vesztett és erkölcseiben megbomlott középosztályának

történetileg is hű képe elevenedik meg előttünk. Ennek a felnőtt társadalomnak az élete folyása éppen a „rendetlenség", s ez idézi elő a felnövekvő sarjadékban a „korai bánatot". Ennek a felnőtt társadalomnak egyik könnyelmű tagja ugyanis egy házi táncmulatság alkalmából, amelyen az apró népség is a maga módján részt vesz, lelkiismeretlen bolondozásával valamiféle torz vonzalmat ébreszt a házigazda négyéves kislányában, amit a gyermekek dadája így mond ki hímezetlenül a maga tájszólásában: „Es verhält sich an dem, daß bei dem Kind die weiblichen Triebe ganz uhngemein lepphaft in Vorschein treten." Mann is intellektualizál tehát, akárcsak Gide, mögötte is Dosztojevszkij meg a pszichoanalízis vonul fel, s ha nem olyan célzatos is, mint amaz, erkölcsi tényei nem kevésbé megdöbbentők. – Azóta ebben a kettős irányban alakult ki a gyermekség regény ábrázolása: az egyik oldalon az imaginárius rajz, a tiszta lélektani helyzetek sűrítése, úgyhogy ennek következtében a gyermeki őstermészetnek úgyszólván sterilizált képét, kapjuk; a másik oldalon pedig az inkább naturalisztikus jellemzés, ahol a mai élet általános elesettsége és hisztériája, a társadalmi bajok és a szülők eredendő terheltsége határozza meg a gyermeki romlottságot. Mégis szempontunkból az előbbi irány a fontosabb, mert itt mutatkozik legérezhetőbben az erkölcsi szemléletmódnak említett új fordulata. E tekintetben csupán Jean Cocteau: *Les enfants terribles* (1929) és Richard Hughes: A *High Wind in Jamaica* (1929) c. regényére kell hivatkozni. A naturalisztikus ábrázolásra viszont bőviben lehetne munkákat idézni, ha nem mind olyan művészi is, mint a Th. Manné. Ld. erre nézve: J. Calvet: *L'enfant dans la littérature française de 1870 á nos jours.* Paris, 1930. F. Lanore; Adolf von Grolman: *Kind und junger Mensch in der Dichtung den Gegenwart.* Berlin, 1930. Junker und Dünnhaupt; W. R. Hicks: *The school in English and German fiction.* London, 1933. Soncino Press; Mándy Stefánia: *A gyermek a magyar regényirodalomban,* Budapest, 1941. Szerző kiad.

[9] Így legutóbb René Benjamin: *Vérités et rêveries sur l'éducation.* Paris, 1941. Plon. 124. sk. p. (A szövegben közölt idézet: 219. .)

[10] *This life of smart and futil activity,* ahogy e háború utáni korszak erkölcsének egyik leírója, Patrick Balfour találóan mondja (*Society Racket.* A critical survey of modern social life. Leipzig, 1934. Tauchnitz. 220. p.).

[11] An element of admiration for the successful crook is no new product; but it is only in modern society that the gangster, or his social equivalent, has been openly received, admitted to the inner councils, proclaimed from its housetops, and there certified to the world O. K.! Balfour: i. m. 231. p. – V. ö. ezzel Lucien Romier találó jellemzését a Hollywood által sugalmazott tömegízlésről: Déjá l'imagination populaire, dans le monde entier, épouse les „créations artistiques" d'Hollywood: la „star" de Californie enseigne irrésistiblement aux femmes berbères des tribus algériennes comme aux ouvrières de Sheffield ou de Milan la manière de découvrir leurs genoux et d'accorder un baiser. Hollywood, ses milliards, son luxe prestigieux, ses romans, ses villas, ses „studios" immenses oú l'on fabrique en série des modèles d'élégance, de passión, d'humour, de plaisir, de cambriolage, d'assassinatet mérne de vertu pour la consommation universelle, – Mecque des foules sujettes de l'écran! (*L'homme nouveau.* Esquisse des conséquences du progrès. Paris, 1929. Hachette. 110. p.)

[12] Találóan mondja Duhamel a moziról: C'est un divertissement d'ilotes, un passe-temps d'illetrés, de créatures misérables, ahuries par leur besogne et leurs soucis... Un spectacle qui ne demande aucun effort, qui ne suppose aucune suite dans les idées, ne soulève aucune question, n'aborde sérieusement aucun problème, n'allume aucune passión, n'éveille au fond des coeurs aucune lumière, n'excite aucune espérance, sinon celle, ridicule, d'être un jour „star" á Los Angeles... J'affirme qu'un peuple hébété par des plaisirs fugitifs, épidérmiques, obtenus sans le moindre effort intellectuel, j'affirme qu'un tel peuple se trouvera, quelque jour, incapable de mener á bien une oeuvre de longue haleine et de s'élever, sí peu que se soit, par l'énergie de la pensée. *(Scènes de la vie future.* Paris, 1930. Mercure de France. 58–59. p.). Mindez bízvást elmondható a gépiesített szórakozásoknak többi formájáról is.

VIII. GYÖTRŐDŐ ÚJ VILÁG.

(Vallásos megújhodás. Heroikus erkölcsiség. Filozófiai erkölcstan.)

Valamely kor erkölcsiségéről szólva mindig csak az átlagot jellemezhetjük. Ebből érthető, hogy ez a tényleges erkölcsrajz sohasem lehet vigasztaló vagy éppen felemelő. Az erkölcsiség átlaga éppen átlagjellege miatt szükségképpen mindig alatta marad az eszménynek. Az igazi erkölcsi értékek úgyszólván más égöv alatt nyílnak. Kétségkívül elérhetjük őket, nincsenek tőlünk csillagvilágok távolságában, mégis általában messze élünk tőlük és csak odapillantgatunk feléjük, esetleg vágyódunk is utánuk, mint ahogy vágyódunk szép tájak után, de csak kevés embernek jut osztályrészül, hogy meg is lássa ezeket a szép tájakat. Platónnak a barlangról szóló híres hasonlata valóban híven kifejezi ezt az örök emberi helyzetet: háttal ülünk a Jónak, csak a barlang falán elsuhanó árnyékait látjuk és le vagyunk bilincselve. Lebilincsel ez a földi valóságunk, elsősorban ösztöneink kígyózása, azután az a kor, amelyben élünk.

És mégis: minden korban akadnak olyanok, akik igyekeznek megfordulni ebből a háttal ültükből és leláncoltságukból, noha véresre sebzik vele tagjaikat. Az emberiség nem süllyedhet olyan mélyre, hogy még a kárhozat végső gyűrűjéből is ki ne ragyognának tiszta szemek, amelyek felfelé tekintenek. A mai világ sem kivétel e tekintetben, sőt bízvást azt lehet mondani, hogy minél léhábbnak és erkölcstelenebbnek látszik az átlag, annál előnyösebben emelkedik ki ebből a sötét háttérből a kevés kivételnek az erkölcsiség újjáteremté-

sére való komoly és bátor törekvése. Ebben a törekvésben, amelynek nyomai mindjárt a múlt háború után mutatkoztak, eleinte kétségkívül egy kissé túltengett a misztikus és szétfolyó sóvárgás. Sokszor híjával volt még a világos célkitűzésnek, sőt mintha egyelőre benne is ez évek általános expresszionisztikus stílusa nyilvánult volna s ezért majd a Kelet formáihoz fordult, majd új középkorról beszélt, majd naturalisztikus, majd humanisztikus irányban keresgélt, majd egészen radikális utakra tért. Csak az évtized vége felé mutatkozott e téren bizonyos tisztulás és ekkor az utak is elváltak.

Közvetlen közelről szemlélve ez a tapogatódzás az erkölcsiség új lehetőségei felé bizonnyal merőben és visszavezethetetlenül újnak látszik. Mintha áthidalhatatlan ellentétek választanák el az erkölcs hagyományos formáitól és gyökereit végképp a nagy szakadék innenső oldalának talajába akarná bocsátani. A túlságos közelről való szemlélet azonban általában hamis képet ad s különösen ebben az esetben megtévesztő. Az erkölcsi életben lehet elposványosodás vagy fellendülés, lehetnek fordulatok és válságok, módosulások és átalakulások, de soha sincs teljes és végleges szakadás olyan értelemben, hogy az erkölcsiség kialakult formáit teljesen letörülnék a történet és a lélek képéről, akárcsak szivaccsal a tábláról, s ezután merőben új írás kezdődnék. Ha valahol, akkor bizonnyal éppen az erkölcsi élet terén élnek legszívósabban az egyszer kijegecesedett formák; de még ha maguk a formák változnak is, él valamiféle örök erkölcsiség vagy legalább is a vágy utána s a változó formák csupán ennek az örök erkölcsiségnek különböző megnyilvánulásai gyanánt tekinthetők. Nem önkényesen és nem is véletlenül történt, hogy a mai erkölcs képének ebben a felvázolásában az antik erkölcsön kezdtük a tárgyalást s a keresztény erkölcsnek, az újkori felekezeti és osztályerkölcsnek, az államerkölcsnek, különösen pedig a polgári erkölcsnek bemutatása után tértünk rá a tulajdonképpeni mai állapot jellemzésére. Ami itt

talán első tekintetre felesleges történeti visszanyúlásnak tetszett, az most, éppen az örök erkölcs szemszögéből nézve, a mai erkölcs állományának tűnik fel. Bármely más ága a kultúrának függetlenebb a maga múltjától, mint az erkölcs; tudományban, művészetben, politikában, gazdaságban és technikában, sőt ezeknek világnézeti alapjaiban is megérthetjük a jelent, ha csupán a közelmúlttal szemben határoljuk el; itt a ma arcának jellemzéséhez valóban elég, ha háttérként a tegnapit vagy legfeljebb a tegnapelőttit idézzük. Az erkölcsben ellenben ma is benne él egész múltja, az antik erkölcsiség formái éppúgy, mint a kinyilatkoztatott erkölcsé, az ősrégi népi tapasztalásból leszűrődött erkölcsé éppúgy, mint az udvari vagy a polgári erkölcsé. Benne él akkor is – sőt talán akkor leginkább –, ha ki akarja szakítani gyökereiket, mint ahogy az éppen ma történik. S ha mindezek nem érvényesülnek is egyforma mértékben, s hatásuk olykor talán észrevehetetlen, mégis valamiképpen jelen vannak, ha másként nem, mint az erkölcsiség mindenkori állományának mélyebb rétegei. Ez a rétegezettség természetesen egyáltalán nem jelent valaminő kőzetszerű egymásra rakódást, abban az értelemben, mintha az egyik réteg formái elborítanák a másiknak talán már megmerevedett formáit – bár ez is előfordul –, hanem inkább keveredést, hullámzást árul el, mint ahogy a tengernek vagy magának a tudatnak rétegei állandó mozgásban és áramlásban vannak. De csakis ebből érthetők az erkölcsi élet reneszánszai, a gyakori visszanyúlás az erkölcsiség mélyebb rétegeibe és a törekvés régibb formáinak megelevenítésére. Ezért ha a kultúra többi ágában a formák változása valóban legtöbbször végleges felváltást jelent, akkor az erkölcsi élet terén ez inkább a régibb és bevált formákhoz való visszatérésben nyilvánul.

Ez a törekvés volt tapasztalható a múlt világháborút követő években is, mégpedig kiváltképpen három irányban. Az egyik, és

bizonnyal a legkiterjedtebb irány, a vallásosság megújhodásából eredt. A világháború nagy lelki megrázkódtatásai, a szembetalálkozás az élet és a halál nagy kérdéseivel, az általános létbizonytalanság és az ésszerű haladásban való hit összeomlása a mélyebben érzőkben világszerte felébresztette a vágyat a vallásosság ősi forrásai után. Sokan azok közül, akik a polgári korszakban gyöngeségből, közömbösségből vagy éppen csak a szabadgondolkodás divatjából eltávolodtak a vallástól, most visszataláltak hozzá. S ha ez a visszatérés közvetlenül metafizikai szükségletből fakadt is, magának a vallásos megkötésnek és a vallásos formák fegyelmező erejének múlhatatlanul ki kellett hatnia az erkölcsi életre is. Ez pedig elsősorban a katolicizmus körében következett be, ahol a megkötés mindenkor erősebb volt és szinte magától értetődött. Ehhez járult még az a külső, bár azért egyáltalán nem lebecsülhető körülmény, hogy a katolikus egyház tekintélye a puszta védekezés, a háttérbeszorulás és a tehetetlenség hosszú évtizedei után ismét nagymértékben megnövekedett és megszilárdult. A lélek és a kultúra egyetemes összeroppanásában az egyház volt az egyetlen hatalom, amely rendületlenül állt, tanításának és szervezetének hagyományos egységében és zártságában, ennek pedig nyilvánvalóan ellenállhatatlan vonzóerőt kellett gyakorolnia mindazokra, akik az általános zűrzavarból kivezető utat kerestek. Tagadhatatlan előnyben volt a katolicizmus más felekezetekkel és hatalmakkal szemben azzal is, hogy a háború után mindenütt megerősödött nemzeti érzést elmélyítve, ezt most is, mint két évezredes életében mindenkor, összhangba tudta hozni az európai közösségbe való beletartozás tudatával. E tekintetben csak arra kell gondolni, hogy minő vérszegény homunculus-szülemény volt az örök Róma eszméjével szemben a nemzetfelettinek létrehívott népszövetség intézménye. Egyetemes szemléletmódjával a katolicizmus a megváltozott politikai és társadalmi feladatokhoz is aránylag könnyen tudott alkalmazkodni, vagy

legalább is megtalálta az ezekhez vezető utat. De mindezeket a körülményeket jelentőségben felülmúlta a katolicizmusnak belső szellemében való megújhodása. A polgári kényelmesség és racionális megalkuvások helyébe, amely a háború előtt a katolikus életet is ellaposította, most friss lendület lépett, és a vezető, irányszabó szellemi élet, amely idestova két évszázadon át az egyházon kívül, sokszor vele ellentétben nyilvánult, most lassankint ismét bevonult a maga régi bástyáiba. Katolikusnak, azaz szent hagyományok őrzőjének és ugyanakkor modernnek lenni azóta nem lehetetlen többé; aki megkísérli, kevésbé kockáztatja most, hogy ultramontánnak bélyegezve egyszerűen számba sem veszik; a szabadgondolkodás általában idejét múlta s az ellenfelek is most már más fegyverekkel küzdenek. Ez a katolikus szellemi fellendülés különösen a latin népeknél példaszerű, például a háború utáni Franciaországban és Olaszországban, ahol irodalomban és művészetben a legkitűnőbb szellemek a katolikus eszme harcosaivá szegődtek s e tekintetben nem jelentéktelen sugalló hatást gyakoroltak éppen a műveltek körére az általánosan ismert „megtérések" (*Claudel, Péguy, Papini*). Ámde a régi hitnek új élettel való megtelítése másutt sem hiányzott. Bizonnyal jelentős része volt ebben a most új erővel meginduló liturgikus mozgalomnak, amely éppen a korábbi moralizálgató célzattal szemben az istentiszteletet s főleg középpontját, az eucharisztiát tette az életalakítás alapjává. Ennek a liturgikus gondolatnak pedig azzal, hogy ismét élményszerűvé igyekezett tenni az Istennel való vérrokonságunkat, természetszerűleg ki kellett áradnia az erkölcsi élet minden irányába.[1] Mégis helytelen volna túlbecsülni mindezeket a jelenségeket és nem látni meg a fellendülés mögött a még most is közömbös, sőt ellenséges tömegeket, a kiváló szellemek mögött a pusztán csak odacsatlakozókat és a megtérők mögött azokat a keresőket, akik csalatkozva az egyházba vetett kezdeti reményeikben,

még csak messzebb estek tőle, vissza a közömbösségbe vagy pedig valamiféle újpogányságba. Azt azonban, amit a fennálló viszonyok között el lehetett érni, a katolicizmus bizonnyal elérte, s azt senki józanul nem is remélhette, hogy a krisztusi tökéletesség eszményét a mai eltorzult lelkű emberiségben ismét általánossá lehet tenni.

Nehezebb helyzetben voltak a protestáns felekezetek, amelyek sokkal szorosabbra fűzték viszonyukat a polgári racionális kultúrával s ennélfogva ennek összeomlását is sokkal inkább megérezték. Ebből érthető a protestáns felekezetek kezdeti tanácstalansága; sokan már – főleg a lutheránus teológusok körében – a protestantizmus végső felbomlásáról beszéltek és a külső kép igazolni látszott ezt a sötét jóslatot. Mindamellett lassanként itt is megindult a küzdelem az új vallásosságért, bárha kétségtelen, hogy ez az élet erkölcsi újjáalakítására kevésbé hatott ki. Az eucharisztia misztériuma, amely a katolicizmusnak a megújhodás erejét adta, itt hiányzott; az egyházi szervezet gyöngesége, a személyes vallásos tapasztalásra való ráhagyatkozás és a protestálás szelleme pedig minden egységes törekvést eleve lehetetlenné tett.[2] Ezért a megújulás kísérletei is inkább szektárius irányban nyilvánultak. A háború előtt uralkodó liberális-racionalisztikus szellemű teológiával, főleg pedig ennek moralizmusával szemben két oldalról indul meg a visszahatás. Az egyiket az ú. n. dialektikus teológia képviseli, amely most a vallásosságnak metafizikai elmélyítését kísérli meg. Az igazi vallásosság pusztán az isteni kegyelemnek és a bűnbocsánatnak tényében vethet horgonyt, s mindaz, ami földi, ezzel gyökeres, áthidalhatatlan ellentétben áll. Az ószövetségi Prédikátor könyvének szavára szeretnek evégből hivatkozni: „Isten a mennyekben van, te pedig a földön, azért kevésbeszédű légy." Minden emberi kultúrtevékenység, ennélfogva minden erkölcsi fáradozás is végeredményben semmis és értéktelen; az örök viszonylagosságok süllyesz-

tőjéből az ember sohasem léphet ki, élet és halál egyformán csak erre figyelmezteti, s ezért az üdvösségnek egyetlen útja csak az Isten igéjében való eleven hit lehet. Azt ellenben, hogy mit kell tenni, sem a vallás, sem az erkölcstan nem állapíthatja meg, ez mindig a pillanatnyi helyzet követelményétől függ; de éppen az Isten és az ember közt fennálló végtelen távolságnál fogva nincs olyan helyzet, amikor cselekvésében az ember Istennek akaratát teljesíthetné, tehát minden cselekvés tulajdonképpen kockázat (*Wagnis*). Kierkegaard tanítása elevenedik itt fel újra a lét kétségbeejtő bizonytalanságáról és paradoxonairól, amelyek elől csak úgy kínálkozik menekvés, ha az ember az abszolút létnek, Istennek ölébe veti magát, ott azonban nem remélhet lelkiismereti megnyugvást, hanem csupán esettségének öntudatosulását. Ezért a dialektikus teológia nem is erkölcsileg fokozni, hanem csupán létében felrázni törekedett az embert. S hogy ezt nagy mértékben sikerült is elérnie, arról tanúskodik az a visszhang, amelyet főleg a teológián kívülállók széles rétegeiben keltett. De az ellenmondás sem maradt el, elsősorban éppen a miatt a közömbös megítélés miatt, amelyben az erkölcsi feladatokat részesítette. Vele szemben, de éppúgy a korábbi racionalisztikus teológiával szemben is, egy pietisztikus irányú mozgalom erősödése vált a húszas évek végével mindinkább érezhetővé. A pietisztikus szellem sohasem apadt el végleg a protestantizmus körében; a XIX. század folyamán is ki-ki-ütközött, ha nem általánosan s nem mindig nyíltan és azonos értelemben is. Most ellenben, az erkölcsi élet egyetemes süllyedése idején, a vallásos élet bensővé tételének az az útja, amelyet a pietizmus mindenkor járt, sokak szemében a megújhodás egyetlen, végső lehetőségének tűnt fel. Ha ez az új pietizmus nem csatlakozott is szorosan e mozgalom történeti formáihoz, mégis lényegében ugyanazt a célt tűzte maga elé, mint emezek: az embernek az áhítatos hitélet és a jámbor tevékenység által való újjáteremtését. Hogy a

protestantizmus belső megszilárdulását ez a mozgalom elősegítette vagy egyáltalán elősegítheti-e, ezúttal ne feszegessük; de hogy az erkölcsiség tisztulásához most is, mint mindig, valahányszor csak fellépett, nagy mértékben hozzájárult, arról sok jel tanúskodik.[3] Külön illik megemlékezni ebben az összefüggésben Spranger kezdeményéről, amely filozófiai természetű ugyan, szellemében és következtetéseiben azonban egészen a protestáns kereszténység talaján áll, amikor az emberi lét végső hallgatag feltevéseiből indulva ki, előbb egy immanens, merőben „élményszerű” vallásosságot hámoz ki és ennek révén azután feltétlen transzcendenciák érvényességének elismeréséhez szárnyal fel. Kiemelkedik ez a törekvés a vallásosság megelevenítésének mai kísérleteiből azért, mert Spranger is – miként másfél századdal ezelőtt Schleiermacher – a lelkükben hitetlenekhez, a mai élet „hívő hitetlenjeihez” szól, még pedig úgy, ahogy talán Pascal óta nem szóltak az emberi létről, esendőségéről, s ennek ellenére is végső reményeiről; mert a vallásos indítékok kitapogatásában követett eljárása – noha nem teológus és tartózkodik is a teológiai állásfoglalástól – sok tekintetben rokon azzal, amit a katolikus teológia *analogia entis*nek nevez s ma különösen ismét szívesen alkalmaz; s végül azért is, mert ennek a sprangeri eligazodásnak, ennek a „világot átfogó áhítatnak” jellemzően erkölcsi célzata és ereje van: úgy és abban a bizonyosságban élünk és cselekszünk, hogy a halálnak nincs létünk és magatartásunk értékére nézve jelentősége, hogy e világon, bár fonákságai kimeríthetetlenek, végezetül mégis csak az igaz ügy diadalmaskodik, s hogy állandóan két világ peremén járunk és lelkiismeretünk az a fogantyú, amelyben megkapaszkodunk, hogy le ne szédüljünk a két oldalról is fenyegető szakadékba. Tehát Spranger is hősi erkölcsöt tételez fel s épp ezért hivatkozik oly szívesen Nagy Frigyes és Kant példájára; szándékai szerint azonban ez az immanens erkölcsiség megszentelődik és elmélyül éppen a vallásosság által,

ezzel pedig szükségképpen ismét a pietizmus szelleméhez közeledik.[4] Mindamellett itt is számot kell vetni azzal a ténnyel, hogy ezek a megújhodási törekvések hatalmas tömegekhez el sem érhetnek, mivel e tömegek pusztán névlegesen tartoznak a protestáns egyházak kebelébe, vagy pedig már végleg el is szakadtak tőlük.

Az erkölcsiség feltámasztásának e vallásos irányú kísérletei azonban nemcsak a hivatalos egyházakon belül folynak. Találkozunk velük az „egyéni" valláskeresőknek a háború óta egyre növekedő táborában is. Mindjárt a húszas évek elejének egész Európában végighullámzó Dosztojevszkij-kultusza is elsősorban ebből a misztikus sóvárgásból fakadt s hovatovább egészen szektárius jelleget öltött. A vallásosságnak abban az immanens, földi, evilági irányában, amelyet Dosztojevszkij képvisel, a hagyományos kereszténység szelleméből mindenesetre már alig akad valami. De még jobban eltávolodnak tőle azok a törekvések, amelyek majd a buddhizmus irányában tájékozódnak, majd antik vagy északi mítoszokat elevenítenek fel, majd pedig a merő élményben látják a vallásosság lényegét.[5] Mindezek a törekvések kétségkívül az erkölcsiség alakítására is kihatottak, azonban inkább a zűrzavar képéhez tartoznak, mintsem hogy ebből a tisztulás útját jelezhetnék.

Az új erkölcs keresésének második irányát röviden a rá leginkább jellemző heroizmus eszményével jellemezhetnők. Erről beszélni ma még igen nehéz, mivel itt még egészen kialakulatlan, szervezetlen, inkább csak csirában jelentkező szándékokról van szó. Már az előbb jelzett misztikus-vallásos törekvések némelyike is ebbe az irányba volna foglalható, vagy legalább is átmenetet jelez feléje, így főleg az, amelyik Dosztojevszkij nevét írja zászlóján. Ámde ez a Dosztojevszkij-kultusz a húszas évek vége felé mindinkább elerőtlenedett. Ellenben változatlan fénnyel, sőt egyre kiáradóbban ragyog ebben az irányban Nietzsche neve. Nem kevés ma azoknak száma,

akiknek az ő illúziótlan heroizmusa jelenti nem a mai élet erkölcsi zűrzavarából való megváltást, de mindenesetre a vele leszámolást, a rajta való győzedelmes felülemelkedést. Azt a magatartást, amely elfogadva, elviselve ezt a zűrzavart, sőt egész lendülettel beléje vetve magát, mégsem merül el benne, hanem inkább felszabadul és megerősödik általa. Kétségtelen, hogy a nietzschei égbolt sötét és tragikus. A mai élet nagy ellentétei és feszültségei cikáznak rajta mint villámok: a szörnyű tudatosság és a kétely, a gépiesség és a nyugtalanság, a magány és a gyökértelen tömeglét, és közöttük kell az embernek emelt fővel helytállani, ez éppen ennek az új, heroikus morálnak követelménye. Ebben a légkörben egy kissé nehéz a lélegzetvétel, mint nagy hegyek ormán. Csupa szakadék és örvény köröskörül és ezenkívül a pillanatról-pillanatra beleszédülök látványa ijesztget. S a szívben nincs már semmiféle hit vagy remény: nekünk is előbb-utóbb bele kell szédülnünk, de amíg lehet, fenn kell maradni az ormon, mert ezzel az ember önmagának tartozik. Valóban némileg pogány szem kell hozzá, hogy valaki ennek a sorsnak így, félelem nélkül arcába tudjon nézni. Mintha Akhilleusznak és a görög tragédia hőseinek bús-vidám halálba elszántsága kelne itt új életre. Ebből érthető, hogy a hősiességnek ez a foka a mai nietzschei morálkeresők közt is aránylag ritka s inkább csak az irodalomban nyilvánul, mint az életben; magában az életben pedig megindult a kiegyezkedés a legkülönbözőbb irányban. Így szövetkezik a nietzschei erkölcsszemlélet a marxizmussal, a világproletariátus forradalmasításában keresve a hősiesség lehetőségét; így alakul át a fasizmusban és a nemzeti szocializmusban a népi erő misztikus kultuszává, ugyanakkor mindennemű racionális „tervelésben" adva módot a hősiesség gyakorlására, a gazdasági önellátáson és a közigazgatáson kezdve, a szokásformáknak és a műveltségnek szabályozásán át egészen a faji kitenyésztésig. A morál itt tehát voltaképpen stratégia, úgy, ahogy már Nietzsche a felsőbbrendű emberben

elképzelte, de most nem az egyénnek, hanem a közösségnek, olykor éppen a tömegnek arcára szabva. Főleg a nemzeti szocializmus erkölcsében látható tisztán a nietzschei eszméknek beáramlása, sőt ennek hordozói is elsősorban éppen a Nietzschétől ihletett ifjúsági mozgalomból nőttek ki.[6] Ebből érthető ennek az erkölcsnek harcias állásfoglalása a kényelmes polgári „részvénytársasági" erkölccsel, a zsidó szellemmel és némileg a kereszténységgel szemben is. Ennek az erkölcsnek végső gyökerei éppen nem erkölcsiek, hanem létbeliek, metafizikaiak, „egzisztenciálisak" s alapjában minden érték csak eszköz benne az önmegváltásra: erről tanúskodik éppen mitikus elemekkel sokszorosan átszőtt volta.

Ez a heroikus erkölcs egyelőre még túl van „a jó és a rossz határán". Hogy vajon a jövőnek valamilyen megoldására vezet-e, ma még eldönthetetlen. Az azonban már kétségtelennek látszik: a jövő életet csak heroikusan lehet majd élni, a legkisebb, a legjelentéktelenebb, a tömegben felolvadt embernek is. Ezt a heroizmust követeli az embertől már ma egyre növekvő mértékben nemcsak az élet, hanem az erkölcsnek is úgyszólván minden tényezője, nem utolsó sorban maga a kinyilatkoztatáson alapuló vallásos erkölcsiségé is. Európának valóban csak ebben az irányban van még ígérete. Ebből a szempontból a nietzschei amoralizmus azért, mivel ismét fogékonnyá tette a polgári kényelemben eltespedt vagy a polgári kényelem utáni mohó és irigy vágyban megromlott emberiséget a hősi élet iránt, csak termékenynek nevezhető, minden „pogánysága" ellenére is.

Végül az erkölcs megújítását célzó törekvéseknek harmadik iránya az etikai elmélkedés körében bontakozik ki. A filozófia ma általában realisztikus irányú; ez a szándék nyilvánul talán elsősorban éppen az erkölcsi gondolkodás terén is. Ezért a múlt századnak merőben formális etikájával szemben, ahogyan kiváltképpen a kanti és a Kant nyomdokain járó erkölcsfilozófia képviselte, most egy tartalmi,

„materiális" etika programja alakul ki. Ez a materiális etika nem elégszik meg azzal, hogy a cselekvésnek valamilyen egyetemes és szükségképpi „törvényére" utal a nélkül, hogy konkrét célját pontosabban meghatározná, hanem jelezni kívánja azt is, hogy miben álljon az az erkölcsi cselekvésmód, amelyre törekedni kell. Ez a kérdés első tekintetre egyszerűnek látszik; holott éppen mai erkölcsi életünk és erkölcsi eszmélkedésünk bonyolult volta következtében egyáltalán nem az. Mert végeredményben ilyen tartalmi erkölcstanokat korábban is mindig ismertünk: a „legfőbb jó", a *summum bonum* kérdése az ókortól kezdve állandóan foglalkoztatta az erkölcsi elmélkedést, a kinyilatkoztatott vallások erkölcsi szabálykönyveinek pedig nemcsak mindenkor tartalmi jellege volt, hanem ezek rendszerint még az erkölcsi életnek kazuisztikájává is kibővültek. Mindezeket a tartalmi erkölcstanokat a kanti kritika egyszersmindenkorra semmivé tette – vagy legalább is úgy vélte, hogy sikerült semmivé tennie – azzal, hogy kimutatta viszonylagosságukat, úgy fejezve ki ezt, hogy apriori lehetetlenek. Az egész XIX. század folyamán az a felfogás uralkodott, hogy tartalmában is minden idők számára egyetemesen érvényes erkölcsi szabálykönyv nincs, ha tehát az erkölcsi parancs feltétlen kötelező jellegét mégis óvni akarjuk, az csak formális lehet, ahogy éppen a kanti törvény kifejezi: cselekedjél mindenkor úgy, hogy cselekvésed szabálya egyetemes törvényhozás szabályául szolgálhasson. S a Kantba kapcsolódó századunk eleji értékelméleti vizsgálódás is alapjában ezen az ösvényen maradt: van két világ, az abszolút, megingathatatlan értékeké s az egészen viszonylagos és változó valóságé. Az utóbbit közelebb vihetjük ugyan, sőt közelebb is kell vinnünk az értékekéhez – ez a „kell" éppen az értékeknek hozzánk intézett felszólítása –, de végeredményben soha el nem érhetjük, az értékek a valóságon kívül, elérhetetlen magasságban honolnak, nem is léteznek, csak a létezés eligazodásául szolgálhatnak. Mindezek után a régiek

mellé valamilyen új tartalmi etika felállítása, amely az erkölcsi cselekvés célját akár a boldogságban és ennek különböző árnyalataiban, akár a humanitásban, akár a tökéletességben állapította volna meg, valóban felesleges és meddő vállalkozás lett volna.

Az új tartalmi etika nem is ezt a célt tűzi ki, hanem elfogadva a kanti erkölcsi apriorizmusnak, vagyis az erkölcsi parancs egyetemességének és feltétlenségének elvét, ezt mégis, a valóságban akarja felfedezni. Erre nézve kétségkívül a pozitivisták körében is történt már valamelyes kísérlet, amikor az egyetemes erkölcsi törvényt az erkölcsiség néprajzi és szociológiai vizsgálata alapján akarták megközelíteni. Még századunk elején a francia Frédéric Rauh ennek az erkölcsi tapasztalásnak közvetlen elemeiben véli feltalálni a kanti apriorit. Az erkölcsi parancs eszerint szükségképpiséget fejez ki, mert megszeghetetlen, de nem egyetemes, hanem hely, idő és körülmények szerint változik, sőt teljességgel individualizált. Az erkölcsi értékmegvalósítás mindig egészen egyéni teremtő folyamat s belőle ismerjük meg éppen az erkölcsi törvényt. Ez az álláspont nyilván relativizmus, de jogosan mondták róla, hogy objektív veretű relativizmus, mert az erkölcsiséget viszonylagossága ellenére sem szolgáltatja ki a szubjektív önkénynek.[7] E kísérlet azonban szükségképpen eredménytelen maradt; a tényleges erkölcsi formák kaleidoszkópjából soha sem lehet kihámozni azt, ami „kell". Ez csak akkor lehetséges, ha pontos lényegvizsgálatnak, úgynevezett fenomenológiai elemzésnek vetjük alá azokat az élményaktusokat, amelyekkel az erkölcsi értékekre irányulunk.

S erre az útra lépett még a világháború éveiben megjelent irányjelző művében[8] Max Scheler. Vállalkozásának érdekessége és egyúttal korszakos jelentősége éppen abban rejlik, hogy ő is, akárcsak Kant, a tudatból indul ki, ámde ebben nem a pusztán formális kategorikus imperativust fedezi fel, hanem inkább az erkölcsi értékek-

nek egész rendjét, egy tartalmi jellegű, objektív, sőt abszolút birodalmat, amely számunkra közvetlenül, éppen erre az értékrendre való ráirányulás aktusaiban van adva. Aki él és cselekszik, szükségképp mindig többre vagy kevesebbre becsül, helyesel vagy rosszal, választ vagy elvet, szeret vagy gyűlöl *valamit*; mégpedig nem észbelátás, hanem érzelmi, emocionális mozzanatok működése alapján. S ebben rejlik Scheler etikájának másik úttörő vonása. Az érzelmi-alogikus életből fakasztja az erkölcsiséget, úgy azonban, hogy ugyanakkor összekapcsolja az objektív, egyetemes és változatlan értékrend megnyilvánulásával. Ezt a két oldalt eddig mindig külön-külön tekintették és összefüggést nem láttak köztük. Aki érzelmi erkölcsiséget hirdetett, ezt az ember testi-lelki alkatától tette függővé, tehát a merő ténylegesség körében maradt, empirikus etikát szerkesztett; aki pedig valamilyen apriori jellegű, vagy egyetemes és feltétlen erkölcsi törvényt keresett, az észismeréshez fordult, így maga Kant is, amikor minden érzelmet mint puszta empirikus forrást kiküszöbölni igyekezett az erkölcsiségből és a tiszta akaratot is a „praktikus ész" elveiből származtatta le. Scheler ezzel szemben jogosan hivatkozik arra, hogy van emocionális apriori is, hogy éppúgy beszélhetünk tiszta szeretetről és gyűlöletről, tiszta becsülésről és elvetésről, tiszta törekvésről és akaratról, mint ahogy beszélni szoktunk tiszta, azaz apriori megismerésről. A lélek emocionális rétegei úgyszólván azok a csápok, amelyekkel az értékek felé kinyúlunk és az értékmegérző aktusok egyszersmind értékfeltáró aktusok is, sőt ezeknek puszta létében az értékek rendje magamagát nyilatkoztatja ki. Ezzel, hogy a szubjektív lelkiségen belül az objektív értékek rendjének jelenlétére mutatott rá, Scheler kiküszöbölte az erkölcsiségnek puszta pszichológiai vagy biológiai magyarázatát (amelybe egyébként minden tartalmi etika elkerülhetetlenül belesodródik) és mégis a valóság körében maradt. Épp ezért itt megszűnik az az ellentét, amely a formális etika alapfel-

fogása szerint lét és érték (*Sein–Sollen*) közt fennáll. Scheler utal arra, hogy a tiszta értéknek a léttel szemben való követelményén kívül a létnek is van az értékkel szemben követelménye, s e kettőnek egyensúlyozni kell egymást (*Einheit einer Soll-S e i n s* forderung).[9] Ez most nyilván egészen más szemléletmód érvényesülését jelentette, amely gyökeresen elütött az újkorra általánosan jellemző erkölcsi racionalizmusétól. Itt a valóság telítődik meg értékkel, s akárcsak az antik világban, ennek a valóságnak különböző értékfokozatai tárulnak fel; s ha ez nem teljes, ez nem az értékek rendjének valaminő fogyatékosságára vall, hanem csupán arra, hogy a történeti fejlődésnek nem sikerült még ezeket az értékeket teljességükben megvalósítania. Az értékek tényleges megjelenésének viszonylagossága semmit sem von le az értékrend feltétlen jellegéből; csak az értékbecslés változik történetileg, de maguk az értékek lényegükben függetlenek e becslésnek minden változásától.

A háború utáni etikai emelkedésnek nincs oly iránya vagy ága, amelyre e scheleri materiális etika programjának termékenyítő hatása valamiképpen ki ne áradt volna. Lehet állást foglalni ellene s állást is foglaltak, főleg kantiánusok, de kitérni előle többé lehetetlen: e tekintetben szerepe vetekszik épp a kanti erkölcstannal. Maga Scheler a személyiség etikájává igyekezett kidolgozni ezt az emocionális apriorizmust; ebből, továbbá abból a körülményből, hogy programjában sok tekintetben Szent Ágoston tanára nyúlt vissza s egyébként is közeledett a katolicizmus erkölcsi álláspontja felé, érthető, hogy főleg a háború utáni katolikus újjáébredésre hatott ösztönzően. Viszont protestáns részről a német idealizmus hagyományait folytatva Eduard Spranger dolgozta ki szintén a személyiség etikáját, amely egyenletességével Schelernek e tekintetben csak torzóban maradt kísérleteit messze túlszárnyalja. Etikája a szó szoros értelmében humanisztikus jellegű, de van egy sajátos új jegye, amely kitünteti régebbi korok

humanizmusával szemben: t. i. a lelkiismeret fokozott érvényesülése. Már az emberi életformák jellemzésében kidomborodik nála a lelkiismereti motiváció: ezért nem is vesz fel külön erkölcsi életformát, az erkölcsiség szerinte minden értékterületen megtelepül és közrehat a személyiség sajátos magatartásmódjának, élete irányának szervezésében. De azóta is minden munkájában és egész sereg etikai tanulmányában foglalkozott a lelkiismeret problémájával, általa keresve eligazodást a népi erkölcsnek és a kollektív felelősségnek ma oly nehéz és politikailag megterhelt kérdésében. A személyes lelkiismereti felelősség fenntartása és követelése a kollektív erkölcsiség ténykedéseiben is, avatja Sprangert ma kiváltképpen humanistává. De a humanitáseszme képviselője azért is, mert az emberi élet teljessége az eszménye ma is, mint ahogy az volt Humboldt, Petrarca vagy Cicero napjaiban. Mindenesetre ismét új vonást hoz be ebbe az eszménybe azzal, hogy az életnek ezt a teljességét korunk változó szellemének megfelelően már nem az általános emberiben látja, hanem sajátos irányból is elérhetőnek véli: az életformák az élet teljességének (vagy legalább is az utána való törekvésnek) éppen ilyen eszményi humánus típusai.[10]

Nálunk Pauler Ákos jutott el más kiindulási alapokból ugyan, de eredményében a Schelerével szintén sokban rokon etikai felfogásra. Nem maradt el azonban a materiális etika kísérlete ateisztikus irányban sem; az erkölcsnek nietzschei problematikussá tevéséből kiindulva és a scheleri ösztönzéseket felfogva, Nicolai Hartmannak az újabb idők legnagyobb szabású etikáját sikerült megalkotnia, amely az erkölcsi jelenségnek és az erkölcsi értéknek beható lényegszemlélete alapján végső kihangzásában teljességgel a heroizmus erkölcsét hirdeti és az embert teszi meg teremtővé.[11] Mindezeknek a kísérleteknek tüzetesebb tárgyalása azonban már nem az erkölcs, hanem az etika fejlődésének képébe tartozik. Említésükre itt csupán azért kellett kiterjeszkedni, mert jellemzően tanúskodnak róla, hogy napjaink

etikai elmélkedése általában megegyezik az új erkölcs keresésének irányaival.

A világ tehát gyötrődik és tapogatózva keresi az erkölcsiség új lehetőségeit. Valamilyen általánosan megnyugtató megoldásra egyelőre még gondolni sem lehet, ezt meghiúsítja már a keresésnek sokfelé elágazó, sokszor merőben ellentétes iránya. Ezért korai és kockázatos volna bárminő jóslásba bocsátkozni arra nézve, hogy mit várhatunk; itt már nem a tudomány, legfeljebb az egyéni hit szava szólhat. De ha a jelek nem csalnak egészen, két általános prognosztikus tételt talán mégis meg lehet kísérelni. Valószínűnek látszik ugyanis, hogy az erkölcsi életnek valamilyen általánosabb szabályozását az erkölcs hagyományos tekintélyi tényezőinek kezdeményezéséből már alig lehet remélni; az élet bekövetkezett eltömegesedése már csak szervezeti szabályozást enged meg, ez pedig felülről, kívülről jönne és az erkölcs magját nem érintené. Ezért igazi és egyetemes újjászületés csak belülről, valóban a lélek emocionális rétegeiből fakadhat, úgy, ahogy az antik világnak a kereszténységbe való átmenete idején fakadt. S mindjárt ezzel függ össze második megjegyzésünk. A mai társadalmi fejlődés láthatólag az osztálytalan társadalom irányában halad; hogy ez vajon az európai társadalom végső felbomlásának jele-e, vagy pedig átmenet egy emberileg igazságosabb állapot felé, nem tudhatjuk. De feltehetjük, hogyha ebben a helyzetben bekövetkezik az erkölcsi élet tisztulása és új formáinak kialakulása, ez nem lehet többé típusmorál, aminő az antik görög vagy az újkori udvari-arisztokratikus erkölcs volt, sem pedig merőben individualisztikus, aminő a polgári erkölcs volt, hanem valami a kettő között, talán valóban hasonló a kora-középkorihoz: szolidaritásra épülő s mégis olyan, amely az egyéni lelkiismereti döntésnek is teret enged.[12]

[1] Kitűnő áttekintést ad erről a háború utáni katolikus mozgalomról a Friedrich Schneider szerkesztésében megjelent munka: *Bildungskräfte im Kalholizismus der Welt seit dem Ende des Krieges.* Freiburg i. Br. 1936. Herder. – V. ö. még Josef Liener: *Die Zukunft der Religion.* I. Bd. Psychologie des Unglaubens. II. Bd. Der neue Christ. Innsbruck–Wien–München, 1935. Tyrolia-Verlag.

[2] L. Eduard Spranger: *Das deutsche Bildungsideal der Gegenwart in geschichtsphilosophischer Beleuchtung.* Leipzig, 1931. Quelle und Meyer. 41. p.

[3] V. ö. Fritz Mund: *Pietismus – eine Schicksalsfrage an die Kirche heute.* 2. kiad. Marburg, 1938. Spener-Verlag. Meg kell itt jegyezni, hogy ez az új pietizmus, továbbá a fentebb említett dialektikus teológia nem az egyetlen mozgalom a mai protestantizmus körében, amely a vallásos élet újjáteremtése érdekében fáradozik. Ezekre itt főleg éppen széleskörű hatásuk miatt tértünk ki, de mellettük még számos más irányú kísérlet is említhető volna (így pl. az Albert Schweitzer, Emil Brunner, Paul Althaus nevéhez fűződő törekvések). Ezekre nézve L. Reinhold Groos: *Wertethik oder religiösc Sittlichkeit.* München, 1933. Chr. Kaiser. (Forschungen zur Geschichte u. Lehre des Protestantismus. 6. Reihe, Bd. II.) – V. ö. még Helmuth Plessner már egyszer idézett kitűnő könyvét: *Das Schicksal deutschen Geistes im Ausgang seiner bürgerlichen Epoche,* Zürich–Leipzig, 1935. Max Niehans. 49. sk.

[4] Eduard Spranger: *Weltfrömmigkeit.* Leipzig, 1941. Leopold Klotz.

[5] L. ezekről a szerző dolgozatát: *Vallás és kultúra.* Bpest, 1928. (Minerva-könyvtár 13.) 36. sk. p.; továbbá Hans Zbinden: *Wege zu schöpferischer Freiheit.* Arbeit, Bildung, Glauben in unserer Zeit. Bern, 1941. Verlag Hallwag, 160. sk. p.

[6] V. ö. Hermann Schwarz: *Nationalsozialistische Weltanschauung.* Freie Beiträge zur Philosophie des Nationalsozialismus aus den Jahren 1919–1933. 2. kiad. Berlin, 1933. Junker & Dünnhaupt. 97. sk. p.

[7] Frédéric Rauh: *L'expérience morale.* Paris, 1903. Alcan. – V. ö. Georges Gurvitch: *Morale théorique et science des moeurs.* Paris, 1937. Alcan. 130. sk. p.

[8] *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik.* 3. kiad. Halle a. d. S., 1927. M. Niemeyer. (Első kiadása 1916-ban jelent meg, de részleteket már korábban, 1913. és 1914. évfolyamában közölt belőle a Husserl-féle Jahrbuch für Philosophie u. phänomenologische Forschung).

[9] Scheler i. m. 602. p.

[10] L. Eduard Spranger: *Lebensformen.* 7. kiad. Halle a. d. S., 1930. Niemeyer. Megjegyzendő azonban, hogy Spranger nem minden tekintetben teszi magáévá a materiális etika programját. – V. ö. *Közerkölcs és személyes erkölcsiség.* Előadás a bp.-i Pázmány P. Tudományegyetem aulájában. Bp. 1936. Egyet. Nyomda.

[11] Pauler Ákos: *Bevezetés a filozófiába.* 4. kiad. Bpest, 1943. Danubia. – Nicolai Hartmann: *Ethik.* Berlin, 1926. Gruyter.

[12] Erre nézve sok képzelgéssel találkozunk, olykor egészen naiv formában is, Nik. Berdjajew (Bergyajev) könyvétől kezdve (*Das neue Mittealter,* Darmstadt, 1927. Reichl. egészen legújabban Hans Zbinden műveig, *Die Moralkrise des Abendlandes,* Bern, 1941. Herbert Lang & Cie. 59. sk. p.

Kísérő írás

Orosz Gábor: *A mai élet erkölcse* írásáról, kiadásáról, fogadtatásáról *

1. *„ellenállási mű”*[1]

A 20. század első felének legismertebb és legjelentősebb magyar kultúrfilozófus–pedagógusa[2] terjedelmesebb esszékötetének jelentős részét valószínű 1942. második felében, döntően 1943-ban írta.[3] Az

> *„újra felgyúlt világ háború-”*jának[4]

az európai erkölcs folyamatában tetten érhető okait kívánta megadni, és a

> *„gyilkos háborúban”*,[5]
> a *„szörnyűvé vált világban”*,[6]
> a *„háború erkölcsromboló hatás-”*át[7]

fogalmazta meg. A háború utáni időkre utalva az elkerülhetetlen romlás pesszimizmusnak lemondó hangján szólt.

Az okok pontos megjelölése előtt indokoltnak tartotta vázlatosan megrajzolni az erkölcs alakulásának történeti folyamatát.

---

* A Kísérő írásként közölt tanulmány rövidített formában, hasonló címen megjelent: *A tanárok tanárának lenni… tanulmányok Szabó László Tamás 70. születésnapjára* – Szerkesztette Pusztai Gabriella–Fenyő Imre–Engler Ágnes; Debreceni Egyetem Felsőoktatási Kutató és Fejlesztő Központ, Debrecen, 2012. 315–342. p. – A jelen publikációban Prohászka Lajos: *A mai élet erkölcse* című kötetből az idézéseknél, illetve a hivatkozásoknál a feltalálási helyet az esszékötet online változatára utalva adtuk meg.

[1] Laczkó Miklós: *Egy nemes konzervatív kultúrfilozófus – A kultúrfilozófus Prohászka Lajos.* – Történelmi Szemle 1998. 3–4. szám 277–298. p. – Laczkó Prohászkáról és rá hivatkozva írta: *„A világháború előtti és alatti években, a demokrácia és a demokratikus rendszerek válsága, az új diktatúrák, s az őket kísérő, szinte elsöprő erejű antihumánus áramlatok közepette… egyensúlykereső hanyatláselmélete egyre élesebb kultúra- és erkölcskritikai színezetet vett fel, növekvő kételyek kezdték ki a kiút lehetőségébe vetett reményeit, s gondolatvilágát mind sötétebb pesszimizmusba fordították. Erről tanúskodott… átfogó erkölcskritikai munkája, A mai élet erkölcse, melyet… nem alaptalanul, saját 'ellenállási művének' tekintett.”* – Laczkó nem adta meg azt a forrást, ahol Prohászka „ellenállási művének” nevezte *A mai élet erkölcse* esszékötetét.

[2] Prohászka Lajos (1897–1963) – Brassóban született; egyetemi tanulmányait Budapesten, a Magyar Királyi Tudományegyetemen végezte. Ott is doktorált (1920). A berlini Collegum Hungarcumban és külföldi egyetemeken tanult. – Az Egyetem Pedagógia Tanszékén fizetés nélküli tanársegéd; könyvtáros volt a Széchényi Könyvtárban, majd az Egyetemi Könyvtárban. Habilitációi után előbb Pécsett, majd a budapesti Pázmány Péter Tudományegyetemen oktatott; a budapesti tudományegyetem a pedagógia professzora lett (1937). A Magyar Tudományos Akadémia levelező tagjává választották (1939). A Magyar Filozófiai Társaság tagja; titkára és az Athenaeum főszerkesztője (1931–1940); a Magyar Paedagogia Társaság tagja, 1940–1949 között elnöke és a Magyar Paedagogia folyóirat főszerkesztője volt. – 1949 decemberében a VK. Miniszter rendelkezési állományba helyezte; megfosztották akadémiai tagságától és teljesen kiszorították a tudományos és a pedagógiai életből. 1963-ban halt meg. – Életrajza részletesebb adatait ld. Prohászka Lajos.

[3] Ld. részletesebben alább *A könyv írásának és kiadásának körülményei* fejezetet.

[4] Prohászka Lajos: *A mai élet erkölcse* 116. p. – Az esszékönyv idézett szövegei az online formátumából másoltak. Az idézetek és a hivatkozások feltalálási helyének megadása a könyv online szerkesztett formátuma oldalszámával történt. A kérdéses rész megtalálását segíti az online formátum elejéhez szerkesztett Tartalomjegyzék.

[5] u. o. 180. p.

[6] EKK (Egyetemi Könyvtár Kézirattára) Ms F 103/XIV/27 – Prohászka Lajos Bisztray Gyulának – 1944. április 6.

[7] Prohászka Lajos: *A mai élet erkölcse* 184. p.

„Nem önkényesen és nem is véletlenül történt, hogy a mai erkölcs képének… felvázolásában az antik erkölcsön kezdtük a tárgyalást s a keresztény erkölcsnek, az újkori felekezeti és osztályerkölcsnek, az államerkölcsnek, különösen pedig a polgári erkölcsnek bemutatása után tértünk rá a tulajdonképpeni mai állapot jellemzésére.[8] *Ami itt talán első tekintetre felesleges történeti visszanyúlásnak tetszett… az örök erkölcs szemszögéből nézve, a mai erkölcs állományának tűnik fel. Bármely más ága a kultúrának függetlenebb a maga múltjától, mint az erkölcs; tudományban, művészetben, politikában, gazdaságban és technikában, sőt ezeknek világnézeti alapjaiban is megérthetjük a jelent, ha csupán a közelmúlttal szemben határoljuk el; itt a ma arcának jellemzéséhez valóban elég, ha háttérként a tegnapit vagy legfeljebb a tegnapelőttit idézzük. Az erkölcsben ellenben ma is benne él egész múltja, az antik erkölcsiség formái éppúgy, mint a kinyilatkoztatott erkölcsé, az ősrégi népi tapasztalásból leszűrődött erkölcsé éppúgy, mint az udvari vagy a polgári erkölcsé. Benne él akkor is – sőt talán akkor leginkább –, ha ki akarja szakítani gyökereiket… S ha mindezek nem érvényesülnek is egyforma mértékben, s hatásuk olykor talán észrevehetetlen, mégis valamiképpen jelen vannak, ha másként nem, mint az erkölcsiség mindenkori állományának mélyebb rétegei. Ez a rétegezettség természetesen egyáltalán nem jelent valaminő kőzetszerű egymásra rakódást, abban az értelemben, mintha az egyik réteg formái elborítanák a másiknak talán már megmerevedett formáit – bár ez is előfordul –, hanem inkább keveredést, hullámzást árul el, mint ahogy a tengernek vagy magának a tudatnak rétegei állandó mozgásban és áramlásban vannak. De csakis ebből érthetők az erkölcsi élet reneszánszai, a gyakori visszanyúlás az erkölcsiség mélyebb rétegeibe és a törekvés régibb formáinak megelevenítésére. Ezért ha a kultúra többi ágában a formák változása valóban legtöbbször végleges felváltást jelent, akkor az erkölcsi élet terén ez inkább a régibb és bevált formákhoz való visszatérésben nyilvánul.”*[9]

„A gyűlölet elindította… a háborút.”[10]

Hiszen

„A gyűlölet… s mindaz, ami összefügg vele: a harag és a bosszúvágy, az irigység és a féltékenység a háborúknak vagy a forradalmaknak… pszichológiai motívumául tekinthető. A politika alakította, irányította, mérsékelte vagy szította mindez ideig a népek lelki életének ezt a bugyborékoló, gőzölgő, perzselő láváját, amely épp ezért a háborúk vagy a forradalmak idejére kiáradt a politikumon kívül más területekre is…”[11]

A 2. világháború idejére – az előző korokhoz képest – a gyűlölet, az erkölcs és a politika összefüggése alapvetően megváltozott. Már

„…nem a politika alakítja és irányítja többé a gyűlöletet, hanem fordítva: a gyűlölet formálja a politikát” és mivel *„a politika formálja az erkölcsöt”*,

---

[8] Ld. alább *A könyv szerkezete* fejezetet.

[9] Prohászka Lajos: *A mai élet erkölcse* 213–214. p.

[10] u. o. 161. p.

[11] u. o. 138. p.

ezért a gyűlölet formálja az erkölcsöt is.[12]

„...a gyűlölet még minden ellenségeskedést megelőzően erkölcsi értéket kapott. Magának az ellenségeskedésnek pedig a gyűlölet nemcsak ható oka,... hanem a célja is... azt mondhatnók, hogy... avégből harcolunk egyre hevesebben, hogy mind jobban és leplezetlenebbül gyűlöljünk."[13]

A század elején az

„...emberiség bizonnyal metafizikai nyugtalansága elől menekült... a világháborúba, amely ily módon valóban a kétségbeesés háborúja, a mindenből kiábrándult, végképp gyökértelenné vált ember háborúja."[14]

„A... második világháború idején... mintha elérkeztünk volna odáig, hogy nemcsak a kultúrának, hanem magának a kultúrát hordozó életnek is meg kellene szűnnie, legalább is a mi történeti tájainkon."[15]

A század háborúinak embert pusztító sajátosságait észlelve és átélve mélységesen pesszimista gondolatokat fogalmazott meg a 2 világháborút követő időszakra, az emberiség jövőjére:

„...bármiként fordul is a világ sora, még ha a... háború befejeztével tényleg megvalósulna is a sokat emlegetett új rend és esetleg évtizedekre szóló béke köszöntene ránk, kétségtelen, hogy maga ez a háború és nem kevésbé a rá való konok és könyörtelen készülődés annyira átalakította az egész emberiség életét, mégpedig nemcsak a politikai életét, hanem a tudományos és a technikai, a művészeti és a vallási, a jogi és a gazdasági és nem utolsó sorban éppen az erkölcsi életét is, hogy ennek nyomait nem fogja már többé kitörölni onnan egy esetleg még oly hosszú és egyetemes fellendülést előidéző béke sem."[16]

„Csöppet sem valószínű, hogy ez a háború lesz majd az utolsó, mint ahogy azok remélik, akik mentségeket keresnek valóban hajmeresztő borzalmaira."[17]

A háború megítéléséről és a háború erkölcsöt pusztító, leépítő következményeiről az 1945 utáni beszédeiben, s egyéb írásában hasonlóan vélekedett, mint 1943-ban. A jövőképének beteljesedését látta ezekben az években. A 20. században a

---

[12] Prohászka Lajos: *A mai élet erkölcse* 138–139. p. – *A gyűlölet erkölcse* című esszé szövegében egy szillogisztikus következtetés helyezkedik el. A könyv lapjainak tartalmára utaló felzet-megnevezésekben olvasható a következtetés két premisszája: 1. A gyűlölet formálja a politikát. 2. A politika formálja az erkölcsöt. (139. és 140. p. felzet). A konklúzió nem olvasható a könyv szövegében, de az – a premisszák igazsága esetén – logikai szükségszerűséggel következik a megfogalmazott premisszákból: A gyűlölet formálja az erkölcsöt.

[13] u. o. 138. p.

[14] u. o. 209. p.

[15] u. o. 164. p.

[16] u. o. 137. p.

[17] u. o. 136. p.

„*világrengések sora*”,[18]
a „*két világháború szörnyű élménye*”[19]
„*a… háborús technika borzalmas pusztító eszközei*”[20]
„*az embertelenség sűrű éjszakája*”-nak élménye[21]

következtében

„*…a háborútól és a forradalmaktól letarolt emberi lélek végképp elveszti hitét a kultúrában és a barbárság árnyaitól való rettegés súlyos lidércnyomásként nehezedik rá.*”[22]

Shaftesbury etikájáról 1944–1945-ben írt, de 1947-ben megjelent tanulmányában hasonlóságot látott a 17. század végi 18. századi eleji Anglia/Európa és a 20. századi Európa társadalmi helyzete, feszületségei közt:

„*Olyan korban élt* [Shaftesbury], *amely belső feszültségben és külső mozgalmasságban egyaránt alig maradt vissza mai életünk nagy válsága mögött, ez legfeljebb csak a mainál szűkebb térre szorítkozott. Ekkor is életformák, sőt világrendek cserélődtek ki, ekkor is egy immár túlérett, lehetőségeiben kimerült kultúrát, a középkorit, végképp kiszorított egy keletkező új kultúra, a modern, amelynek körvonalai azonban a kortársak előtt egyelőre még nem rajzolódtak ki világosan, inkább csak a változás külső jeleit, a pusztító háborúkat és forradalmi eseményeket tapasztalták közvetlenül… ez a kor a háborúk és a forradalmak kora volt, Európa akárcsak ma, romokban hevert és a fizikai dúlásnál is szörnyűbb hatása volt a lelki téren végbement pusztulásnak. A gyűlölség, a bosszú, a megtorlás szelleme terpeszkedett el a világon s alakította a maga ízlése szerint az erkölcsiség megnyilvánulásait.*”[23]

A kétségbeesés hangján kiáltott fel 1946. május 18-án a Magyar Paedagogiai Társaságot újjászervező nagygyűlés elnöki megnyitó előadásában:

„*…a vihar végigszántott rajtunk. Pusztítása szörnyűbb volt, mint balsejtelmünkben hittük volna. Visszaemlékezve az átéltekre valóban úgy vagyunk, mint a Rousseau említette együgyű anyóka, aki megindultságának nem tudott másként kifejezést adni, amikor az Isten házába lépett, mint egy óh, óh sóhajtással. Belőlünk is a pusztulásnak*

---

[18] EKK. Ms F 103/II./8 – Pedagógiai elméleti tanulmányok – *Szemközt a semmivel* hn; én. [Bp. az 1950-es évek eleje] 10 p. – kézirat.

[19] EKK. Ms F 103/IV/8 – Tudományos előadások – *A szenvedés problémája és a nevelés* – Budapest, 1947, 36 p. – gépirat – Az elnöki megnyitóbeszéd elhangzott az Magyar Paedagogiai Társaság 1. közgyűlésén (53. nagygyűlésén) 1947. október 18-án – In: *A korszellem és a nevelői felelősség – a Magyar Paedagogiai Társaságban elhangzott beszédek* 109–122. p.

[20] Prohászka Lajos: *Történet és kultúra.* (Az Egyetemi Nyomda kis tanulmányai 1.) Egyetemi Nyomda, Budapest, 1946, 5. p.

[21] Prohászka Lajos: *Demokrácia és humanizmus* – Magyar Paedagogia, LIII–LV. évf. 1944–1946, 1–2. sz. 1. p. . – In: *A korszellem és a nevelői felelősség – a Magyar Paedagogiai Társaságban elhangzott beszédek* 99–109. p. – A tanulmánynak megfelelő beszéd elhangzott 1946. május 18-án a Magyar Paedagogiai Társaság 52. ú. n. újjáalakuló és az alapszabály-módosító, tisztújító nagygyűlésén.

[22] Prohászka Lajos: *Történet és kultúra* 3. p.

[23] Prohászka Lajos: Shaftesbury – A self-control eszthetikája – Panthenon, 1947, 36., 71. p. – A Prohászka Lajos munkásságáról szóló írások egyike sem foglakozott eddig ezzel a tanulmánnyal.

ez a megrázó élménye úgy hiszem csak egyetlen sóhajt fakaszthat: Úristen, ne sújtsd már tovább szegény hazánkat!
Mert romokban hever ma körülöttünk a világ, ami talán még nem volna végzetes baj, vigasztalhatnók magunkat azzal, hogy nemzedékünk és a közvetlenül utánunk jövőknek, úgy látszik, nem adatott meg, hogy örökölt javak közt éljünk, magunknak kell megmutatnunk, mire vagyunk képesek, megszerezve azt, amire szükségünk van. Csüggesztőbb az a kép, amely az erkölcsi élet pusztulását tárja szemünk elé, mert ennek – sajnos – még nem vagyunk a végén, sőt a dolog természetéből érthetően belátható időkig még további romlással kell számolnunk. Világjelenség kétségkívül ez is, de minőségileg vagy éppen fokozatilag egészen sajátos magyar árnyalata van, talán természetünk, talán történeti helyzetünk miatt. A kellő mértéktartás és az önérzet hiányának olyan lesújtó példáit láthattuk az elmúlt években, s láthatjuk még ma is a magyar glóbus minden szegletében, hogy ezekhez foghatóval akár tipikus voltukat, akár tömeges előfordulásukat, akár távolabbi hatásukat tekintjük, egyetlen más nemzet körében sem találkozunk. Ezért is oly dicstelen a bukásunk: a tragikumnak, mely megnemesíthette volna, még csak a lehelete sem férkőzött hozzá. A moralistát és a karakterológust ez az elszomorító tapasztalás mindenekelőtt előidéző okai miatt érdekli…"[24]

2. **A megírás indokaiból**

Az esszékötetben elmaradt az esszék megírásának indoklása. Prohászka Lajos röviddel a könyv nyomdába kerülése után kezdte el írni tanulmányát Shaftesbury etikájáról.[25] Ebben az értekezésében már határozottabban megfogalmazta miért foglalkozott ezekben az években etikai kérdésekkel, indokolta írása keletkezésének okát. Szövege végén jelezte munkája megírásának idejét: 1944. június–1945. május.[26] Az itt megfogalmazott filozófia–írói célja *A mai élet erkölcse* esszéi keletkezésének megismerését is segítheti.

Prohászka Lajos a Halasy-Nagy József[27] 1946. november 7-én Szegedről írt levele[28] után küldhette el Pantheon[29] folyóiratnak a Shaftesbury-tanulmány

---

[24] Prohászka Lajos: *Demokrácia és humanizmus* 1. p.

[25] Prohászka Lajos: *Shaftesbury – A self-control esztétikája* 35–72. p.

[26] A *Shaftesbury…* tanulmány 90 oldalas kézirata végén a megírás pontosabb dátuma: 1944 június–1945. május 22. pünkösdhétfő. – EKK Ms F 103/XVI – Az 1944. májusában befejezett kéziratszöveg megegyezik a publikált szöveggel, ahhoz a kiadásáig nem történt hozzáírás, változtatás. A könyv és a tanulmány tartalmi problémáinak azonossága miatt a *Shaftesbury…* tanulmányban az előbb született könyv megírási szándékairól, írói feladatairól és a megjelent recenziók (1945. szeptember illetve decemberében, 1946(?) december) egyes felvetéseivel kapcsolatosan előzőleg írt értelmező magyarázat olvasható. – *A mai élet erkölcse* írásának és kiadásának idejéről; a recenziókról részletesebben ld. alább *A könyv írásának és kiadásának körülményei*, illetve *A kötet fogadtatása* részeket.

[27] Halasy-Nagy József (1932-ig Nagy József) (1885–1976) filozófus, egyetemi tanár; filozófiával, filozófiatörténettel és filozófiai művek fordításával foglalkozott – A budapesti Magyar Királyi Tudományegyetem görög–latin szakán tanult, filozófiai doktorátust szerzett (1903–1907); Kiskunhalason a református főgimnázium tanára volt (1905–1919); Budapesten az Erzsébet Nőiskola Polgári Iskolai Tanárképző Intézetben pedagógiát és filozófiát tanított (1919–1921); Pécsett a Magyar Királyi Erzsébet Tudományegyetem filozófia tanszékén oktatott (1921–1940), közben az egyetem rektora (1923/1924) és a Bölcsészettudományi Kar dékánja is volt; Szegeden a Magyar Királyi Horthy Miklós Tudományegyetemen a filozófia professzora (1940–1948), közben a Bölcsészettudományi Kar dékánja (1942/1943), illetve az országgyűlésben az Egyetem felsőházi képviselője volt (1942–1944); rendelkezési állo-

szövegét. S az a Panthenon filozófiai folyóirat első és egyetlen számában 1947. június 2-án jelent meg.

„*Az erkölcsiség mibenlétének vizsgálata, az emberi cselekvés és magatartás rugóinak, irányainak és formáinak felderítése mindenkor a legizgatóbb kérdések egyike volt. Az erkölcsiség maga az ember… az egész ember, tevékenységének és életmegnyilvánulásainak valamennyi ágával… Az ember mindig érdekes s ezért azok is, akik vele új szempontból foglalkoztak, mindig számot tarthatnak érdeklődésünkre… ma, amikor a kanti kötelesség-etika formalizmusának ellensúlyozására világszerte mozgalom folyik az erkölcsiség pszichológiájának, nevezetesen emocionális feltételeinek mélyebb megvilágítására, és ebből egy új tartalmi etika szerkesztésére* [jelentkezik törekvés, ilyenkor az erkölcs kérdéseivel foglalkozni], *nem lehet időszerűtlen feladat… Shaftesbury… útját állni iparkodott… az erkölcsi elvadulásnak.… az ízlés hatalmát hirdette és a jó erkölcsnek emberi szépségére, megnyerő voltára figyelmeztetett... Ma újra ugyanaz a helyzet* [mint Shaftesbury korában], *csak még kiszélesedett arányokban. A világ –, s megint elsősorban az európai világ – egyik legszörnyűbb történeti válságát éli át és ez… egyúttal erkölcsi válság is. Az erkölcsiség régi kötelékei meglazultak, lépten-nyomon tapasztalhatjuk a lelkiismeret kialvását, helyette pedig felszabadult a lélek alvilágának valamennyi gonosz ösztönű élősdije. Ahol nyíltan hirdetni merik az erkölcsiség új törvényeként a személyes erkölcsiség ellentétét a közerkölccsel, ott az emberek közötti érintkezésben nem is lehet várni egyebet, mint a gyűlölet erkölcsének felülkerekedését. Ahol emberi cselekvéseket nem az érzület vagy a szándék, de még csak nem is a siker alapján ítélnek meg, hanem a lehetőleg minél hangosabb propaganda mutatványaiból, ott lehet-e csodálkozni, azon, hogy a jó ízlésnek nyoma veszett és az erkölcsiség finomabb megnyilvánulásai egészen elparlagiasodtak? S ahol a szórakozásoknak és a sportnak olyan durva formái kaptak lábra, mint aminőket manap széltében tapasztalunk, s bennük nemcsak a nagy tömegek, hanem a társadalomnak minden rétege, maguk a nők is gyönyörűségüket lelik, ott meglephet-e bennünket, ha az erkölcs és az ízlés mértéke elveszett és az egész élet hangja nyerssé vált?...*

A jó ízlés… [az] *elesett korokban az erkölcsiségnek… hatalmas mementója. Mert ha… elveszítjük a mértéket önmagunk iránt, akkor minden más dolog iránt is csakhamar el fogjuk veszíteni.*”[30]

Az erkölcsi vizsgálódásait neveléselméleti programjával is összekapcsolta. A kutatásairól készített, s az Egyetemnek leadott rövid beszámolójában munkája egyik irányát jelölte meg várható terveként: az etikai vizsgálódásaival, nézeteivel neveléselméletének megalapozását kívánta majd megtenni.

---

mányba helyezték, és kényszernyugdíjazták. (1948); a kitelepítés elöl Hajdúszoboszlóra költözött, ott halt meg.

[28] EKK Ms F 103/XI/72 – Levelek – Prohászka Lajosnak írt magyar nyelvű levelek – Halasy-Nagy József Prohászka Lajosnak – Szeged, 1946. november 7.

[29] A folyóirat impresszuma: Pantheon – Filozófiai tanulmányok – 1 – A Szegedi Egyetem Filozófiai Intézete kiadása, 1947 – A Pantheon füzetei a szegedi tudományegyetem Filozófiai Intézetének költségén időhöz nem kötött sorrendben jelennek meg. – Szerkesztője és kiadója dr. Halasy-Nagy József a szegedi egyetemen a filozófia ny. r. tanára és a Filozófia Intézet igazgatója.

[30] Prohászka Lajos: *Shaftesbury – A self-control esztétikája* 70–72. p.

„Egy rendszeres etika megírásán dolgozom. Ez irányú munkálataim még régebbi évekre nyúlnak vissza. Abból a meggyőződésből indulva ki, hogy minden erkölcsi spekuláció a tényleges erkölcsi élet vizsgálata nélkül a levegőben lóg, előbb ezt a kérdést kellett magamnak tisztáznom. Ezirányú tanulmányaim eredményét mutattam be 1945-ben megjelent 'A mai élet erkölcse' című munkában. Az erkölcs filozófiai megalapozásában eltérek az eddig uralkodó kanti iránytól, de némileg a Brentano iskola (Scheler, Nic. Hartmann nálunk Pauler)[31] *felfogásától is. Ezirányú törekvésem előtanulmányairól adtam számot 'A platonista Cicero' című, 1942-ben megjelent dolgozatomban,*[32] *s ezt a célt szolgálta 1945-ben készült, de a mostoha viszonyok miatt még eddig meg nem jelent 'Shaftesbury' című tanulmányom is.*[33] *Az említett etikának még nagyon a kezdetén vagyok, ezért többet nem jelenthetek róla. Előreláthatólag több év munkáját fogja igénybe venni, s tervem szerint egész irányában és szellemében alapul szolgálhat egy későbbi, az erkölcsi nevelés elméletét kifejtő műnek."*

ny. r. tanár"[34]

E terv megvalósításával olyan neveléselmélet (kultúrpedagógia) születhetett volna, melynek hatását a nevelés, a közoktatás gyakorlatára nem fogadhatták el az 1945 után hatalomra készülődő, majd kerülő kommunisták. Nem, mert az nehezen összeegyeztethető lett volna a szocialista pedagógiával, annak is a Szovjetunióból hűséggel átvett, lemásolt és 1948/1950 után Magyarországon egyedül engedélyezett és bevezetett fordításos változatával.[35]

---

[31] Franz Clemens Brentano (1838–1917) – német filozófus; Max Scheler (1874–1928) – német filozófus, filozófiai antropológus, szociológus; Nicolai Hartmann (1882–1950) – német filozófus; Pauler Ákos (1876–1933) – a 20. század elejének egyik legjelentősebb magyar filozófusa – Prohászka Lajos tanára, majd támogatója, ő volt habilitációjának egyik opponense a Pázmány Péter Tudományegyetemen.

[32] Prohászka Lajos: *A platonista Cicero* (Értekezések a filozófiai és társadalmi tudományok köréből V. kötet 11. szám) – Magyar Tudományos Akadémia, Budapest, 1942, 71 p. – Prohászka Lajost 1939. május 12-én a Magyar Tudományos Akadémia nagygyűlése az Akadémia levelezőtagjává választotta. 1941. október 20-án tartotta az Akadémián székfoglaló előadását, melynek címe: *A platonista Cicero.* – A beszédet követően Kornis Gyula (1885–1958) köszöntötte őt. – Kornis Gyula: Kultúrfilozófia és neveléselmélet – Prohászka Lajos – Üdvözlő beszéd a M. T. Akadémián tartott székfoglalója alkalmából (1941. október 20-án) – In: Kornis Gyula: Tudósfejek – Franklin Társulat, Bp., 1942. 32–33. p.

[33] Ld. 23., 29. jgy. – A tanulmány 1947-ben jelent meg.

[34] EKK. Ms F 103/VIII/5/3 – Az egyetemi oktatásügyre vonatkozó tanszéki javaslatok; Universitas militans. – Valószínű az Egyetem kérésére megfogalmazott tudományos terv szövegének piszkozata. Dátum nincs a dokumentumon. A szövegben szereplő időmegjelölések alapján valószínűsíthető, hogy a szöveg 1946-ban, vagy 1947 elején készült. – Az ELTE Egyetemi Levéltárban nem találtuk meg Prohászka tudományos tervének szövegét.

[35] Az 1956. október 1–6 között Balatonfüreden megtartott Pedagógus Konferencia második napján *A tudománypolitika kérdései* vitát bevezető előadásban ifj. Zibolen Endre (1914–1999) a magyarországi pedagógiai élet 1945 utáni jellemzésénél az 1950-t követő időszakot a steril fordítás korszakának, a citatológia korának nevezte. – *Balatonfüredi Pedagógus Konferencia: 1956. október 1–6. – rövidített jegyzőkönyv* [szerkesztők: Szarka József (1923–), Zibolen Endre, Faragó László (1911–1966)] – Pedagógiai Tudományos Intézet/ Jegyzetsokszorosító, Budapest, 1957, 77–78. p.

3. **A könyv írásának és kiadásának körülményei**

A könyv első részét adó – 130 oldal – szövegeket, Prohászka Lajos még az 1930-as évek végén kezdte el írni. Közvetlenül *Az oktatás elmélete*[36] című könyvének befejezése után. Nyári pihenése hetei alatt Olaszországban fogott hozzá egy etikai kérdésekkel foglalkozó tanulmányhoz. Ezt a munkát Budapesten is folytatta,[37] de rövidesen megszakította az írását (lehet, hogy letisztázta az addigiakat). Valószínű a megsokasodott egyetemi elfoglaltsága, a Magyar Paedagogiai Társaság elnöki teendőihez kapcsolódó feladatok teljesítése, az Akadémia tagjává választásból adódó köteles-

---

[36] Prohászka Lajos: *Az oktatás elmélete* – Országos Középiskola Tanáregyesület, Budapest, 1937, 244 p. (Pedagógiai Szakkönyvek 2/a kötet)

[37] EKK Ms F 103/XVI – *A mai élet erkölcse* – m., kézirat 256 p. – A kézirat borítólapján középen Prohászka Lajos írásával egymás alatt: 1938. Riccone – Budapest; 1943 Málnásfürdő – Budapest. – Prohászka 1937. július–augusztusában volt az olaszországi Rimini közelében található Riccione tengerparti fürdőhelyen. Ez 2 leveléből is tudható:

EKK Ms F 103/XIV/ 18 – Prohászka Lajos Bisztray Gyulának – Budapest, 1937. július 8.

> *„Kedves jó Gyulám,*
> *meleg hangú és kedves soraidat hálásan köszönöm. S különösen köszönöm, hogy anyámra is gondoltál – neki valóban a legnagyobb öröm, bár nekem is bizonyos felszabadulást és függetlenséget jelent. Nyugalmasabb révet azonban egyáltalán nem, sőt ahogy az évek múlnak, azon veszem észre magam, hogy egyre kevésbé vagyok a magamé.*
> *Az elmúlt héten úgy szólván naponként megfordultam a könyvtárban (amely eléggé sivatag), de sajnálattal nélkülözlek... Vasárnap én is útra kelek valószínűleg Velencébe, vagy Riccionoba (még nem is tudom), ha arra vinne utatok, örülnék, ha találkozhatnánk... szerető öleléssel köszöntlek*
>
> *régi híved és földid*
> *Lajos*"

Bisztray Gyula (1903–1978) irodalomtörténész, könyvtáros, egyetemi tanár – kora ifjúságától kezdve Prohászka egyik legkedvesebb erdélyi származású barátja, „földije" volt; az 1920 évek elején könyvtárosként együtt dolgoztak; kölcsönösen tudtak irodalmi és tudósi munkálkodásaikról; ismerték, látogatták egymás családját (Bisztray édesanyja Aradon élt, illetve a Bisztray család Budapesten – bélyeggyűjtés); rendszeresen megküldték egymásnak a megjelent könyveiket. – A Prohászkától kapott leveleit Bisztray rendezve adta be az EKK-ba. A levelek az egyik legfontosabb források Prohászka életével kapcsolatosan.

Prohászkát 1937. július 1-én nevezte ki Hóman Bálint (1881–1951) vallás és közoktatási miniszter a Pázmány Péter Tudományegyetem Bölcsészkarára egyetemi nyilvános rendes tanárnak. Ebből az alkalomból köszöntötte őt levélben Bisztray Gyula. – A levében az Egyetemi Könyvtárról esik szó. Röviddel előbb Bisztray Gyula is ott dolgozott.

MTA Kt (Magyar Tudományos Akadémia Kézirattára) Ms 4286/89 – Prohászka Kornis Gyulához – Riccione, 1937. augusztus 10.

> *„Kegyelmes Uram!*
> *Amikor a várt, de nem remélt kinevezés megjött, első gondolatom Exellenciád volt, akinek iránt am való nagy jóságát tapasztaltam ezúttal is...* [Prohászka július második felében utazott el Budapestről] *kis helyet reméltem, de mióta Mussolini Riccionet Tusculánumául választotta, a jelentéktelen hely egyre lármásabb és 'mondainebb' lett. Igaz nem sokat törődöm vele, korán kelek. 1-2 órát dolgozom, azután a tengerben nagyokat úszom, délután ismét dolgozom és korán lefekszem. A didaktikának már az utolsó fejezeténél tartok, ősszel remélem megjelenik, az első fele már nyomás alatt van. Abban bízom, hogy megfogja nyerni Exellenciád tetszését és így kis absolvációt kapok, ha a mai erkölcsről szóló dolgozatomat nem is nyújtom még át szeptember elején... hálás köszönetem ismételt kifejezésével vagyok mélyen tisztelő hálás híve*
>
> *Prohászka Lajos*"

Kornis Gyula (1885–1958) nagy tekintélyű professzora volt a Pázmány Péter Tudományegyetemnek. Az 1935/1936-os egyetemi tanévben az egyetem rektori tisztségét töltötte be. Prohászka habilitációjánál ő volt egyik segítőn támogató bíráló. Később, 1940 után baráti viszony alakult ki köztük. (Ld. 130. igy.) – Prohászka levelét megelőzően Kornis „kitüntető üdvözletét" küldte a még Budapesten tartózkodó Prohászkának. – *Az oktatás elmélete* megjelent 1937-ben (ld. 36. jgy.). A könyv utolsó fejezete: *Oktatás és világnézet.*

A mai élet erkölcse kéziraton Riccione, 1938 nyara szerepel kezdési helyül és időpontul, de más forrás nincs arra, hogy Prohászka Lajos 1938-ban járt volna Riccioneben. – A kéziratot – egyéb tanulmányok nyomtatott vagy kézzel írt dokumentumaival együtt – valószínű Prohászka Lajos adta be az Egyetemi Könyvtár Kézirattárának. *A vándor és a bujdosó* kézirat borítójára írtak szerint azokat a könyvtárba 1958. VI. 1-én vették át. A dokumentumok katalógusszámainak egymást követése ugyancsak a dokumentumok egyszerre történő beadást valószínűsítik. Akkor, vagy közvetlenül megelőző időben írhatta *A mai élet erkölcse* kéziratra a keletkezés időpontját. – A fentebb közölt 2 levél alapján bizonyos, hogy 1937 nyarán járt Riccioneben, és 1937-ben megjelent *Az oktatás elmélete*. Ezért valószínű, hogy 1937 nyarán Riccioneben kezdhette el *A mai élet erkölcse* szövegének írását. 1958-ban pontatlanul emlékezhetett a könyv tanulmányai írásának kezdési időpontjára.

ségei s magánélete – számára addig ismeretlen lelki terheket jelentő – eseményei egyaránt részesei lehetettek halasztó tettének.[38] Talán Kornis Gyula biztatására vette elő az erkölcsről megkezdett tanulmányát, s vitte magával 1943 nyarán Erdélybe, ahol betegsége miatt a kényszerűen meghosszabbodott tartózkodása közben folytatni kezdte az értekezését. Azon év őszi hónapjaiban már Budapesten szerkesztette könyvé az előbbi években megfogalmazott és több esszével tovább bővített szövegét.[39] Az esszékönyv kézirata valószínű még 1943-ban az Egyetemi Nyomdába[40]

---

[38] 1939. május 12-én az Akadémia levelezőtagjává, 1940. május 25-én a Magyar Paedagogiai Társaság elnökének választották. Több szakmai társaság vezetőségi tagja lett. – Az egyetem Bölcsészkarának tagjaként doktori és habilitációs eljárások bírálója, és évek óta a Középiskolai Tanárvizsgáló Bizottság tagja (vizsgáztató) volt. – Költözködtek; megházasodott, és évekig tartó bírói eljárás után tudott elválni feleségétől; meghalt az édesanyja. V. ö. 162. jgy.

[39] 1939 után Kornis (1885–1958) közvetlenül a politikai életben már nem vett részt. Elhúzódott a szélsőséges jobboldali (fasiszta) törekvésektől. Prohászka Lajossal gyakran együtt dolgoztak az egyetem kari tanácsának különböző bizottságaiban. Prohászka megjelenése előtt átolvasta Kornis könyvének (*Tudomány és társadalom*) kefenyomatát. Tudósi viszonyuk, személyes kapcsolatuk jelentősen megváltozott, bensőséges lett.

Az erdélyi Málnásfürdőn történtekről Prohászka említést tett egyik levelében Bisztray Gyulának.

EKK Ms F 103/XIV/26 – Prohászka Lajos Bisztray Gyulának – Budapest, 1943. november 7.

> *„Kedves jó Gyulám!*
> *...Remélem jól vagy s kedves otthonodban is minden rendben van...*
> *Magam bizony nem jól viselkedem. Még nyáron Málnáson kifogtam egy paratifuszt, s ez nemcsak ott kinzott meg hetekig, hanem még most is nyögök alatta. Hozzá szereztem még egy influenzát is.*
> *... szeretettel ölellek*
>
> *régi igaz barátod*
> *Lajos"*

A könyv kéziratának 256 oldala két határozottan elkülöníthető részből tevődik össze (I. rész 127; II. rész 144 oldal). Az elválás a könyv V. fejezete – *Az erkölcs politizálása* – szövegénél történik. – A II. rész – valószínűleg annak írása kezdetén – 1-es kezdőszámmal indul, és 144-ig folyamatosan számozódik. A kézirat egészének lapjait csak a könyvvé szerkesztéskor, 1943 őszén számozták be az 1-256. oldalig. Így lett eggyé az I. és II. rész. – A szerkesztés után az 1–144. oldalig, az eredeti beszámozás (tollal írt számjegyek) változtatás nélkül maradt. A II. résznél az első beszámozás számjegyei fölé kékceruzával íródtak a kéziratszöveg könyvvé szerkesztésének megfelelő számjegyek. – A kéziratszöveg I. részénél csak a fejeztek kaptak címet, a fejezetek nem tagolódnak esszékre. Ugyanakkor a II. rész már a kéziratban is, a fejezeteken belül esszékre tagolódik. Itt az esszék címei megegyeznek a könyv esszéinek címeivel. A kézirat fejezetei (hasonlóan a könyv fejezeteihez) kékceruzával, római számokkal beszámozva tagoltak. – A kéziratszöveg I. részének fejezetcímei gondosan a lap közepére helyezettek. A II. résznél a címek legtöbbször a lapok baloldalára kerültek. – A kéziratban semmiféle jelzés, vagy olyan szöveg nincs, ami a könyv oldalainak felzetében olvasható (a felzet szövegei bizonyosan a nyomdai munkálatok során kerültek a könyvbe; ez azt valószínűsíti, hogy Prohászka Lajos személyesen jelen volt a könyv szövegének tördelésénél). – A jegyzetek a kéziratban lábjegyzetek. A könyvnél a végén végjegyzetekként fejezetenként tagoltan olvashatók. A kézirat jegyzetei a nyomdai munkálatok előtt közvetlenül, vagy a munka közben az első résznél irodalommal kiegészültek (Pl. II. fejezet 1. jgy.). A jegyzetekben megnevezett irodalmaknál a IV. fejezte 6. jegyzetében történik a nyomdai munkálatok befejezése előtti időben legutolsónak megjelent irodalomra hivatkozás: „…Kornis Gyula… *Tudomány és társadalom. A tudomány szociológiája*. Budapest, 1944. Franklin. II. köt. 486. sk. p." – A kézirat írásképe fegyelmezett, könnyen olvasható. Különösen gondos, és kevés javítás figyelhető meg a kézirat I. részében. A könyv VII. fejezetének kéziratában – az egészben, de különösen az első oldalakon, a *The man-eating woman* című esszé szövegében – lényegesen több javítás, áthúzás található, mint a kézirat többi oldalán. – A mai élet erkölcse kézirata és a fenti források nagy valószínűséggel bizonyítják, hogy a könyv szövegét különböző időben írta Prohászka Lajos. A II. rész írásának megkezdése előtt tervezte meg a könyv szerkezetét. – A 2. világháború embert (kultúrát és erkölcsöt) pusztító élménye feltehetően motiválta a könyv II. részének megírását és a könyv kiadatását. E részek esszéinél figyelhető meg pesszimizmusának felerősödése. Az itt olvasottak elmélyült gondolkodásra, önvizsgálatra késztetik a mindenkori olvasókat, s eredményeznek megrendülést, olykor rettenetet.

[40] A Magyar Királyi Tudományegyetemi Nyomda Magyarország legrégibb ilyen intézménye. Alapját az esztergomi nagyprépost által 1577. évben vetette meg. A Nagyszombatba elkerült nyomda az uralkodó 1584-i rendelete után virágzásnak indult mert a könyvnyomdai szabadalom királyi jog volt, és az ily szabadalommal nem bíró nyomdákat bezárták. Az 1500-as évek végén a prímás a fennhatósága alá tartozó intézményt a jezsuitáknak adományozta; ezek alatt működve, 1655-ben a Pázmány Péter által felállított nagyszombati jezsuita egyetemhez csatolták. A Jézus Társaság feloszlatását követően a nyomdát is a királyi egyetemnek adományozták és az egyetemmel együtt Budára költöztették. Budán a nyomda több kiváltságos szabadalmat nyert. Berendezése egyre gyarapodott. Kiadványai, a tankönyveken kívül, felölelték tudományok minden ágát, s a szépirodalmat is. – A 19. század második felétől a nyomda az egyetemi alap tulajdonaként a vallás- és közoktatási miniszthereknek volt alárendelve. A két világháború között jelentőségében az ország első nyomdájának egyike volt. 1925–1926-tól a nyomda három területen szervezte meg működését: nyomtatásban, könyvkiadásban, könyvkereskedelemben. A második világháború után a kormány rendelkezése alá került az Egyetemi Nyomda. Törekvés történt arra, hogy a Nyomda a Pázmány Péter Tudományegyetem Bölcsésztudományi Karához kerül-

került, és 1944 márciusában befejeződött annak nyomtatása is.[41] Ám terjesztése, Prohászka Lajos reménye és várakozása ellenére, nem kezdődött el 1944-ben.

A könyv írásának, nyomtatásának, visszatartásának, majd terjesztésének eseményeire utalások olvashatók Bisztray Gyulának írt leveleiben. Barátja új kötetét megköszönve 1942 közepén még a saját műve készületéről írt csak:

„…*magam még nem értem meg az aratást…*"[42]

Újabb levelében, 1943. november elején, kétkedő reményét fogalmazta meg új könyve közeli megjelenéséről:

„*Sajnálom, hogy most már két vaskos opuszodat nem viszonozhatom legalább eggyel: remélem, hogy karácsonyra kifut az erkölcs pszichológiájáról szóló munkálatom, de bizony az Egyt.*[Egyetemi] *Nyomda nem előzékeny, február lesz belőle mire elküldhetem… Igazat írtál Gyuluskám: esendő, hitvány, utolsó kukacok vagyunk.*"[43]

Az Egyetemi Nyomda 1944-ben is halogatta a kinyomtatott könyv megjelentetést. Így áprilisban már lemondóan szomorú volt:

„*…ebben a szörnyűvé vált világban… Figyelmedet viszonzatlanul kell* [hagynom] *ezúttal is. Könyvemet az ENy.*[Egyetemi Nyomda] *tanácsosabbnak tartja, ha nem hozza ki, így készen kinyomva koporsóba kerül és várja az eltemetését. Így is jó.*"[44]

---

jék. 1945. április 27-i Kari Tanács ülésén „Alföldi [professzor] javasolja az Egyetemi Nyomdának karunk alá rendelését kérve, hogy az Egyetemi Nyomda elnökét, alelnökét, a megürült int. biz. tagjait az Egyetem embereiből válasszák ki." (ELTE Levéltár – BTK jkv. 8/a 50. k. – 3. rendkívüli, ezidei 7. jkv.) Bár a Nyomda akkori igazgatója (Máté Károly) is szívesen vette volna, ha Nyomdát az Egyetemből kiküldött vezetőség alá rendelik, a tárgyalások a VKM-mal 1946 nyarának közepéig elhúzódtak, mégis a Nyomda Egyetem mellett tartásának próbálkozásai az Egyetem szempontjából sikertelenek voltak. (ELTE Levéltár – BTK jkv. 8/a 50. k. – 1945 évi 10. és 1946 évi 13. jkv.) Új igazgató (Bóka László – 1910–1964) került a Nyomda élére. Az Egyetemi Nyomdát 1948-ban államosították és működését csak más néven folytathatta tovább. A nyomdát 1950-ben elköltöztetették az egyetem épületéből, átszervezték és egyesítették azt a Dohány utcában működő Forrás Nyomdai Műintézet és Kiadóvállalattal, rövidesen a kiadói és terjesztői jogosultságát megvonták. Ezzel a nagyhírű Egyetemi Nyomda működése hosszabb időre megszűnt/szünetelt.

[41] EKK Ms F 103/XIV/37 – Bisztray Gyula a Kézirattárnak beadott Prohászka dokumentumokon kívül mellékelte azoknak a könyveknek a jegyzékét, amiket Prohászka Lajostól dedikálva kapott. Leírta a dedikációk szövegét is. *A mai élet erkölcse* című könyvet 1945-ben kapta. A dedikáció szövege: „*Bisztray Gyulának régi igaz barátsággal Prohászka Lajos*". A dátum nélküli dedikációhoz Bisztray 1945-re utalva megjegyezte: „*Pólyaszalag szerint: Ez a könyv 1944 márciusában már készen volt, de csak most jelenhetett meg.*".

[42] EKK. Ms F 103/XIV/25 – Prohászka Lajos Bisztray Gyulának – Budapest, 1942. május 30.

Prohászka Lajos MTA székfoglaló tanulmánya: *A platonista Cicero* 1942-ben jelent meg (ld. 32. jgy.). Bisztray 1937-től a Magyar Szemle Társaság főtitkára volt, s tudnia kellett a tanulmány megjelenéséről. – Prohászka az 1942–1944-es években a Magyar Paedagogiai Társaság főtitkári teendőhöz kapcsolódó tanulmányain (beszédein) és a Magyar Filozófiai Társaság folyóiratában az Athenaeumban megjelent rövidebb írásán kívül nem írt hosszabb esszét, nem jelentett meg könyvet. Ezért nagyon valószínű, hogy az 1942 májusi levelében történt utalása a későbbi beérő tudományos-irodalmi munkásság „aratása" *A mai élet erkölcsé*nek problémáival való foglalkozásra, annak megírására (továbbírására), kiadására vonatkozott.

[43] EKK. Ms F 103/XIV/26 – Prohászka Lajos Bisztray Gyulának – Budapest, 1943. november 7. – Prohászka köszönőlevele Bisztraynak az *Író és nemzet* című könyve megküldéséért. A levelében az előző évben küldött Bisztray-könyvre és találkozásaik (közös bélyegezés) elmaradására is utalt.

[44] EKK Ms F 103/XIV/27 – Prohászka Lajos Bisztray Gyulának – Budapest, 1944. április 6.

Ismerte-e Prohászka a „tanácsosabbnak tartás" tényén kívül az Egyetemi Nyomda(!) kiadást elhalasztó indokát? Kapott-e, vagy sejtett-e bármilyen magyarázó érvelést döntésükre? Valószínű. – 1945-öt követő időben a könyv megjelentetésének 1944-es megtagadását, majd a terjesztés megkezdését a Magyarországon bekövetkező „kedvező politikai változással (felszabadulással)" magyarázták, és megfogalmazták azt is, hogy az Egyetemi Nyomdán kívüli politikai erők tiltották meg/el az 1944-es forgalmazását. Ezt az állítást semmi féle bizonyító forrás nem igazolja. Sokkal valószínűbbnek tűnik az, hogy az Egyetemi Nyomda vezetése, elsősorban Máté Károly[45] a nyomda irodalmi igazgatója volt az, aki Prohászka életének védelmében, meghurcoltatása elkerülése miatt tartotta vissza (raktározta) a könyv kinyomtatott köteteit a nyomda egyetemi épületének pincéiben. – Vagyis 1944 első hónapjaiban kinyomtatták ugyan *A mai élet erkölcsé*t, de a terjesztését nem kezdték meg. Az Egyetemi Nyomda a könyv kiadásának megtagadásával – elhalasztásával – kiadói jogát érvényesítette. Így a könyv létezéséről nem tudhattak, a könyvet sikerült titokban tartani(?), vagy legalább is, az ország német megszállását követő hónapokban, a politikai hatalom figyelmének ráirányulását elkerülni.[46]

A könyvet kinyomtatták, de a terjesztés elmaradt 1944-ben, 1945 nyár eleji hónapjaiban az árusítást megkezdték. Rövid időt után azonban a kötet tiltó indexre került. A Nyomda kérésére az indexről levették ugyan, de a mű terjesztését megtiltották. Az eladott példányokat nem gyűjtötték be, a kinyomtatott példányokat nem semmisítették meg, azokat az Egyetemi Nyomda egyetemépületi pincehelységeiben őrizték ismét.[47] Az

---

[45] Máté Károly (1896–1987) irodalom- és sajtótörténész. – Pécsett doktorált sajtótörténetből (1925); egyetemi oktató Pécsett, majd Budapesten; mindkét egyetem magántanára, 1947-től a budapesti egyetem professzora; részt vett Pécsett a Minerva c. folyóirat szerkesztésében; 1934-től a Királyi Magyar Egyetemi Nyomda irodalmi igazgatója. – 1946. május 18.-án a Magyar Paedagogiai Társaság 52., a 2. világháború utáni újjáalakuló nagygyűlésén a Társaság rendes tagjává választották. A Társaság 1946. évi december 21-én tartott felolvasóülésén, Prohászka elnöklete mellett olvasta fel *Sajtó és nevelés* című székfoglaló előadását (megjelent: Magyar Paedagogia 1944–1946 1. sz. 32–38. p.) – Prohászkával már az 1920-as évektől ismerték egymást. A Minerva folyóirat 1932–1935-ös évfolyamai három részletben közölte Prohászka legnagyobb hatású esszéfüzérét *A vándor és a bujdosó*-t, ami mint könyv, 1. kiadásában a Minerva-könyvtár 50. darabjaként 1936-ban volt olvasható.

[46] Vö. erre vonatkozóan Zibolen Endre: *Megjegyzések – Prohászka Lajos az MPT 1946-os újraindulásának körülményeiről* – In. *A Magyar Pedagógiai Társaság százéves jubileuma alkalmából rendezett tudományos ülés előadásai* – Neveléstörténeti füzetek 10. – Országos Pedagógiai Könyvtár és Múzeum, Budapest, 1992, 70. p.

[47] A könyvindexet „az Ideiglenes Nemzeti Kormány által 1945. január 20-án, Moszkvában megkötött fegyverszüneti egyezmény 16. pontja írta elő. Az egyezmény értelmében 1945. február 26-án született meg az Ideiglenes Nemzeti Kormány 530/1945. M. E. számú rendelete" arra vonatkozóan. „A jogszabály végrehajtására összeállított és 1945. április 23-án megjelenő, az Ideiglenes Nemzeti Kormány 1330/1945. M. E. rendelete értelmében, 15 napon belül kellett végrehajtani a nyomdatermékek kivonását. Az indexre tett művek első jegyzéke 1945 augusztusában jelent meg, s még a nyár folyamán, az Ideiglenes Nemzeti Kormány irányítása mellett, a Szövetséges Ellenőrző Bizottság (SZEB) megfigyelője jelenlétében megindult az első nagy kampány a könyvek begyűjtésére." 1946-ig I–IV jegyzék készült (az I. jegyzéknek egy 2. javított kiadása is volt). – Az indexek közreadásának történelmi, politikai és társadalmi hátterét, a jegyzékek könyveinek, nyomdai termékeinek tartalmi ismertetését, a begyűjtés, majd megsemmisítés körülményeit tárgyalja Sipos Anna Magdolna: *Index librorum prohibitorum a demokratikus Magyarországon (Könyvindexek 1945–1946)* című tanulmánya a Könyvtári Figyelő, 53. évfolyam, 2007. 3. számában

eseményekről Prohászka Lajosnak 1946-ban(?) Hajnal István[48] bölcsészkari dékánnak írt levélfogalmazványából részletesebb leírás olvasható. A levél megírásának körülményeire utalásból az is megtudható, hogy milyen következményei voltak a könyvvel kapcsolatos 1945-ös eseményeknek 1946-ban a Pázmány Péter Tudományegyetem Bölcsészkarán, illetve azok hogyan hatottak Prohászkára, helyzetére az Egyetemen.[49]

„Néhány hónapja jelent meg A mai élet erkölcse című könyvem az Egyetemi Nyomda kiadásában. E könyv már 1944. március közepén teljesen kinyomva készen volt. De mivel élesen állást foglaltam benne a nemzeti szocializmussal és ideológiájával szemben, s kimutattam, hogy ép az erkölcsi élet terén milyen pusztítást idézett elő, a könyv az akkor bekövetkezett fordulat miatt nem jelenhetett meg, hanem az Egyetemi Könyvtár pincéjébe került.

A viszonyok változása következtében azonban a könyvet – mivel megjelenését anyagi érdekei is sürgették, ez év tavaszán [az Egyetemi Nyomda] *saját kezdeményezéséből újra cenzuráztatta, tekintve, hogy a cenzura a maga egészében jóváhagyta, a nyár elején forgalomba hozta.*

A könyv kb. három hónapig zavartalanul terjedhetett is. Legutóbb azonban a kiadó arról értesített, hogy valamely vidéki marxista feljelentésre könyvem újra cenzura alá kerül s el lehetek készülve rá, hogy egy, a szocializmusról és erkölcsről szóló fejezet miatt indexre kerül. S csakugyan megtörtént az a furcsaság, hogy az a munka amely határozottan a hitlerizmus és a nyilasság ellen íródott – rákerült a fasiszta szellemi termékek listájára. Utóbb azonban a kiadónak – ismét saját kezdeményezésű – utánajárására a könyv az indexről lekerült, de további terjesztését az említett bizottság betiltotta. Könyvem tehát akár csak egy évvel ezelőtt, újra a Nyomda pincéjébe került.

Mindez a legutóbbi napokban ment végbe. Az hogy a kifogásolt 'Szocializmus' fejezet más helyzetben és helyzet számára készült, s hogy az akkori idők irányához képest a mozgalomnak aránylag enyhe megítélését tartalmazza, mivel a szociális programjá-

---

(http://epa.oszk.hu/00100/00143/00064/68.htm). – Az adott időszakra (1944–1945) az Egyetemi Nyomda munkanaplói nagyon hiányosan találhatók, levelezésének dokumentumai nincsenek meg a Magyar Országos Levéltár Egyetemi Nyomda fondjában.

[48] Hajnal István (1892–1956) történész, egyetemi tanár, Magyar Tudományos Akadémia tagja – a budapesti egyetemen történelem-földrajz szakán végzett; Lipcsében is tanult; hosszabb ideig levéltárakban dolgozott; a Pázmány Péter Tudományegyetemen az újkori egyetemes történeti tanszék professzora lett (1930); bölcsészkari dékán volt (1944–1947); megfosztották akadémiai tagságától és nyugdíjazták (1949).

[49] Az Egyetemi Levéltárban a Bölcsésztudományi Kar Tanácsa 1946/1947-es egyetemi tanév őszi hónapjaiban tartott ülések jegyzőkönyvei hiányosak. Az olvasható jegyzőkönyvekben nem történik utalás arra, hogy Prohászka Lajos mentesítését, visszahívását kérte volna a Karon szervezendő II. Filozófiai Tanszék betöltési javaslatát készítő bizottságból. (ELTE Levéltár BTK tanácsi jkv. 1946. október 3. II. rendkívüli ezidei 3.(?) és az 1947. január 31. IV. rendes, ezidei 7. közti jegyzőkönyvek, vagyis az ezidei 4. 5. 6. tanácsülések jkv.-ei, melyből 1. rendes és 2. rendkívüli – közben történet meg a II. Filozófiai Tanszék betöltése, amelynek a vezetője Fogarasi Béla lett. – Ezek egyikén, valószínű a 4-en olvashatták fel Prohászka bizottsági tagság alóli felmentését kérő levelét. – A Dékáni iroda iratai mutatókönyvében nem találni Prohászka Lajos levelére utaló bejegyzés. Lehet, hogy el sem küldte Hajnalnak a tervezett levelet? – 1946. október 3. és 1947. január 31. közötti időszak alatt történtek, történhettek a könyvvel kapcsolatos események az Egyetem Kari Tanácsában. – A Dékáni Hivatal iratainak mutatókönyvében egy bejegyzés arról tájékoztat, hogy Lukács György professzor kikérte és elvitte a II. Filozófiai Tanszék betöltésével kapcsolatos iratokat. Azok visszajutatásáról nincs bejegyzés a mutatókönyvben. Lehetséges, hogy az elvitt iratok között voltak a Kari Tanácsi jkv-ek és a Javaslattevő Bizottság szövege is. Nem kizárt, hogy Prohászka Lajos Hajnal István dékánnak írt levele a 4. tanácsülési jegyzőkönyvhöz volt csatolva, de az is lehetséges, hogy Prohászka szóban jelezte kérését a dékánnak és ő, vagy a dékán mondta el a kérését a tanácsülésen.)

nak feltétlen elismerése mellett csupán a materialista ideológiáját vetem el: ezt a cenzurán egyáltalán nem méltatták figyelemre. Nem tekintettek arra sem, hogy ugyanakkor amikor a szocializmust elítélem, igen élesen bírálom a polgári erkölcsöt is, élesebben mint ahogy az akkori marxisták bármelyike nyilvánosan tenni merte volna: hogy volt bátorságom kommunista írókat idézni, vagy róluk elismerés hangján szólni (pl. a francia Malrauxról, vagy az esszéista Emmanuel Berlről) s hogy könyvem végső kihangzásaként egy osztálytalan társadalom erkölcséről szólok. Pusztán egy-két kiragadott élesebb szólam alapján némítottak el, holott ugyanakkor a marxisták egészen szabadon hirdethetik felfogásukat és bírálhatják azokat, akik nincsenek velük egyazon nézeten. A legnagyobb mértékben antidemokratikusnak kell minősítenem azt az eljárást, amely egy tudományos munka szerzőjébe, akit semmiféle propaganda szándék nem vezet visszafogja a szót pusztán azért, mert az kényelmetlen (hiszen aránylag szűk réteghez szól a munka mindössze 2000 példányban jelent meg).

Mindez az én személyes ügyem, nem terhelném elmondásával Dékán Urat, ha nem függene össze a szóban forgó üggyel. Könyvem felszabadítása érdekében ugyanis éppen a tanszéki kérdésben való érdekeltségem mellett egy lépést sem tehettem, még közvetve sem. A történtek után azt hiszem egyszersmind érthető az is, hogy az előadói tiszt betöltésére ezután teljesen alkalmatlan vagyok. Abban az esetben ugyanis, ha javaslatomat a tanszék betöltésére nézve a pártok jelöltjei mellett kedvező értelemben szerkesztem meg, az a gyanú fog rám esni, hogy azt azért teszem, hogy a pártokat könyvem iránt engedékenységre birjam, ha pedig olyan kritikával illetem a jelöltek munkásságát, hogy az a bizottságot ítéletében vagy a Kart szavazatában esetleg kedvezőtlenebb állásfoglalásra hangolná, az a vád fog éppen a pártok réséről érni, hogy ressentiment indított a rajtam esett sérelem miatt, nem pedig az objektív bírálat szándéka.

Felesleges talán hangsúlyoznom, hogy e lépésem egyáltalán nem jelenti a Tek. Karral való szolidaritás megtagadását, de a marxista pártok ellen sincs semmi éle. Pusztán az az érzés késztet rá, hogy <u>becsülettel</u> ezt a dolgot többé a történet után nem vállalhatom. Ilyen fontos ügyben javaslatételt <u>szabadon</u> csak az tehet, akinek megvan legalább is az 'egyenlő játék' szabadsága.

Tisztelettel kérem Dékán Urat, méltóztassék ezt az elhatározásomat tudomásul venni és a Tekintetes Karnak bejelenteni.

Fogadja Dékán Úr őszinte tiszteletem kifejezését"[50]

Kritikusabb kérdések **1944**-ben

a. **A faji eszme és a nemzetiszocializmus**

---

[50] EKK Ms F 103/VIII/19 – Universitas militana – Prohászka Lajos Hajnal István (1892–1956) bölcsészkari dékánnak – gépirat (3 p.), piszkozat, dátum és aláírás nélkül. – Prohászka Lajost nem jellemezte az, hogy az ellene intézett kritikákra, vagy személyes támadásokra – különösen írásban – reagált volna. *A mai élet erkölcse* könyve kiadásával kapcsolatos események azonban nagyon sérthették igazságérzetét. – André Malraux 1901–1976; Emmanuel Berl 1892–1976. – Az Egyetemi Levéltárban a Dékáni Hivatal iratai között Prohászka Lajos Hajnal István dékánnak írt, a levélfogalmazványnak megfelelő tartalmú levél nem található. A hivatal mutatókönyvében sincs jelzés olyan levélről.

A kötet egészétől idegen a nemzetiszocializmus politikáját megalapozó gondolat, gondolkodás. Prohászka nagyfokú határozottsággal fogalmazta meg kétségeit a VI. fejezet – *A hit, amely hegyeket mozdít* – esszéiben. Itt írt a 20. században egyre inkább érvényesülő, elterjedő faji eszméről és annak elhatalmasodásáról a politikában.

> *„A faji eszme az erkölcsiség politizálásának, amely a gyűlölet egyetemessé válását előidézte… romantikus szellemű alibije… a gyűlölet erkölcsi nihilizmusát biológiai mítoszba menti át… alibi, mert… egyfelől ezzel a mítosszal a mai élet borzalmai ellen akar felvértezni… másfelől ugyancsak ennek a mítosznak a nevében ezeknek a borzalmaknak elkövetésére izgat. A gyűlölet minduntalan kivillantja mögüle a fogát, s ha a fajiságot e gyűlölet eszmei igazolásául használják…* [akkor] *természetes és elkerülhetetlen következménye…*[annak,] *…a faji eszme az európai polgári korszak nemzeti, eszméjének közvetlen leszármazottja… a faji erkölcs… a történeti erkölcs végét jelenti… a fajnak egyedülvaló életével… minden történet megszűnik. A faj élete csak tenyészet lehet, történetelőtti vagy történetalatti fokon, az idő dimenzióinak belátása nélkül, de nem történet.”*[51]
>
> *„A faji erkölcs kemény és kérlelhetetlen.”*[52]

A faji eszme által meghatározott politikai cselekvést a 19. századi népi, és az állameszme mítoszából vezette le. Érvelésében egyaránt kritikai állásfoglalást fogalmazott meg a Nyugat-európai liberális-humanisztikus erkölcsi magatartásról és a Keletközép-európai szélsőséges antihumánus erkölcsiségről. Az utóbbi eszmék népeiről írta:

> *„…a humanitásnak és a humánus-liberális politikának…* [ezeknek a] *népek egymás közti érintkezésében nincs egyáltalán semmiféle értelme: viszonyukat nem az erkölcsiségnek személyre szabott kódexe, hanem egyes-egyedül az erő pecsételi meg. Légy álnok, ravasz, hitszegő – mondja ez az új népi erkölcs –, csapd be embertársadat, feltéve hogy nem a te fajtádból való, amikor és ahányszor csak tudod: ha siker koronázza tettedet, a történelem igazolni fog, ha ellenben dőre erkölcsi aggályaid miatt alulmaradsz, áruló vagy a népeddel szemben, s elvesztvén vele együtt életed lehetőségeit, megszűnnek erkölcsi spintizálásaid is. Azzal, hogy az abszolutizált népi létnek politikai értelmet adtak, szükségképpen relatívvá kellett válnia a népi erkölcsnek, hiszen kétségkívül minden nép más élettörvényeknek hódol, s ami az egyiknek előnyére szolgál, ugyanakkor a másiknak okvetlenül kárára van… a hit pótolja a belátást…”*[53]

Ennél az új, szélsőségekhez kapcsolódó fajiságra utaló erkölcsiség politikájánál,

---

[51] Prohászka Lajos: *A mai élet erkölcse* 164; 165; 171. p.

[52] u. o. 181. p.

[53] u. o. 168. és 171. p.

„…a nemzeti szocializmus erkölcsében látható tisztán a nietzschei eszméknek beáramlása, sőt ennek hordozói is elsősorban éppen a Nietzschétől ihletett ifjúsági mozgalomból nőttek ki.”[54]

Darwin, és Kierkegaard eszméi mellett Marx eszmeiségéhez is hozzákötötte a Kelet-Közép-Európában egyre inkább uralomra kerülő politikát. Véleménye szerint Marx az erkölcsnél az egyénnel szemben a csoport meghatározó jelentőségét hangoztatta. Összevetve a fajiság és a kommunizmus erkölcsét megállapította:

„A faj… újfajta Internacionálé, akárcsak a kommunizmusé (s talán ezért is áll oly homlokegyenest ellentétben vele), csakhogy emez keresztmetszetben jelentkezik, mivel a világ minden országában élő proletároknak osztályöntudatára számít, amaz pedig inkább hosszmetszeti jellegű, a történeti állam határain kívül élő népi szórványokat szólítva fel öntudatos egyesülésre.”[55]

„…az életben… megindult a kiegyezkedés a legkülönbözőbb irányban. Így szövetkezik a nietzschei erkölcsszemlélet a marxizmussal, a világproletariátus forradalmasításában keresve a hősiesség lehetőségét; így alakul át a fasizmusban és a nemzeti szocializmusban a népi erő misztikus kultuszává, ugyanakkor mindennemű racionális 'tervelésben' adva módot a hősiesség gyakorlására, a gazdasági önellátáson és a közigazgatáson kezdve, a szokásformáknak és a műveltségnek szabályozásán át egészen a faji kitenyésztésig.”[56]

A faji eszméjű erkölcsiségnél

„Az egyéni létnek nincs jelentősége; akkor a legjobb… [az egyénnek, és] *akkor örvendezzen, ha fajáért odadobhatja magát… Az egyes embernek a fajért és a fajban való alámerülése ilyenkor a misztikus áldozat jellegét kapja s a személyes léttől és felelősségétől való megváltásnak tűnik fel. A politika ezt a hitet… tudatosan gerjeszti és ápolja is…”*[57]

„A faji… [eszmei bálvány, ködkép] *ma világszerte emberáldozatokat követel. Az orosz forradalom idején kezdtek először lábra kapni a megtorlásnak kollektív módjai, ekkor jött újra divatba a túszok szedésének barbár szokása és városok meg falvak, osztályok meg néprétegek megbüntetése egyesek bűneiért, s azóta hellyel-közzel már mindenütt élnek ezekkel a módszerekkel, anélkül, hogy számot vetnének demoralizáló hatásukkal. Nem az érzület esik latba, sem a magatartás módja, sőt még csak az sem, hogy milyen megfogható eredményt ért el valaki tettével, hanem pusztán az, hogy milyen néphez, fajhoz vagy osztályhoz tartozik, minő politikai pártnak vagy csoportnak meggyőződését vallja, néha éppenséggel már az is, hogy milyen hagyományokhoz ragaszkodik, vagy hogy milyen nevelésben részesült. Magának a valamilyen közös-*

---

[54] Prohászka Lajos: *A mai élet erkölcse* 222. p. – Nietzsche filozófiájának, gondolatiságának csak közvetett, távoli kapcsolatát állítja a nemzetiszocialista eszmékre épülő nácizmus politikájával.

[55] u. o. 173. p.

[56] u. o. 221. p.

[57] u. o. 176. p.

séghez való tartozásnak véletlen vagy természeti ténye elég lehet, hogy pálcát törjenek felette, hogy tulajdonából kiforgassák vagy éppen életére törjenek."[58]

b. **A népiség**

Első tanulmányát a népi művelődési eszménynek a nevelésben jelentkező kérdéseiről Prohászka 1935-ben írta a Magyar Paedagogia folyóiratban.[59]

„Az utóbbi időkben... egyre gyakrabban és mind több oldalról kifejezésre jut az a kívánság, hogy a műveltségnek tisztán és kizárólag a népi eszmény jegyében kell alakulnia... a nemzetnevelés, az állampolgári nevelés jelszavai csak szinonimái annak a törekvésnek, ami többé-kevésbé bevallottan, de végső eredményében egyformán a politikai célzatot akarja érvényre jutatni..."[60]

„A szűkebb értelemben vett népi műveltség és a tágabb értelemben vett humánus műveltség eszményei között... ellentét nincs, csak egymást kiegészítés vagy fokozatosság."[61]

Ekkor a népiség nevelésben jelentkező szerepe történeti vázlatának bemutatása után elsősorban a felmerülő fogalmak (népiség, népi műveltség/művelődés, humanisztikus műveltség/művelődés) tartalmának logikai megközelítésű analízisét igyekezett megadni.

1940-ben a Magyar Paedagogiai Társaság nagygyűlésén elmondott beszédében részletesebben foglalkozott a hagyomány nevelési szerepével.[62] Már ekkor erőteljesebben figyelmeztetett a fajiság, a faji eszme indokolatlan elhatalmasodásának veszélyére. Ismételten szólt azokról a törekvésekről, melyek a nevelés gyakorlatában a népiségnek meghatározó (minden mást kirekesztő) szerepet kívántak adni. A népi hagyomány szembeállítását az európai humanisztikus műveltséggel indokolatlannak és tévedésnek tartotta. Hibásnak és veszélyesnek ítélte az iskolában a humanista művelődési hagyomány erőszakos lecsökkentését, annak indokolatlan mértékű korlátozását az un. népi műveltségből tanítási anyaggá emelt ismeretekkel. A magyarországi nevelés gyakorlatában évszázadok alatt alakult hagyományától történő veszélyes eltérésnek vélte, ha a képzési feladatokat elsődlegesen (csaknem kizárólag) a népi hagyományokból/kultúrából kívánnák

---

[58] Prohászka Lajos: *A mai élet erkölcse* 179. p. – *A hit, amely hegyeket mozdít* fejezet *Biologizált erkölcs* című esszéje 179. oldalán a felzet „Kollektív megtorlások" megnevezést kapta.

[59] Prohászka Lajos: *Népiség és műveltség* – Magyar Paedagogia, XLIV. évf. 1935, 7–8. sz. 131–140. p.

[60] u. o. 132. p.

[61] u. o. 131. p.

[62] Prohászka Lajos: *Nevelés és hagyomány* – Magyar Paedagogia, XLIX. évf. 1940, 2. sz. 97–119. p. – A beszéd elhangzott: 1940. május 25-én a Magyar Paedagogiai Társaság nagygyűlésén, ahol a Prohászka Lajost a Magyar Paedagogiai Társaság elnökének választották (elnök 1949. április 2-ig). – In: *A korszellem és a nevelői felelősség – a Magyar Paedagogiai Társaságban elhangzott beszédek* 44–60. p.

megadni. Határozottan szólt a népiség és az indokolatlanul megerősödő szélsőséges, irracionális sajátosságokkal telített nacionalizmus kapcsolatának nagyon káros, s a politikai érdekek irányába hajló veszedelemének lehetőségéről.[63]

> *„A kétféle hagyománynak, a humanisztikusnak és a népinek… merev szembeállítása és ennek a szembeállításnak komoly érvekkel való támogatása…* [kérdéses]. *Vajon csakugyan úgy van, hogy… nemzeti műveltségünkben… kétféle hagyomány élne egymás mellett úgy, hogy az egyik tagadja a másikat, s ez betegített volna meg és sodort volna válságba bennünket? …vajon indokolt dolog-e emiatt szembehelyezni a népi hagyományt az egyetemes európai 'humanisztikus' hagyománnyal?"*[64]

> *„…a világháborúval bekövetkező* [időszakban]*… A népi gondolat… a nacionalizmusnak politikai fegyverévé tétetett… a hagyományok… irracionális bomlási folyamatával egyidejűleg egy tudatosan szított népi ideológia kialakulásának vagyunk tanúi, amely… irracionális erőkre támaszkodik, s ezeket használja ki… nem szórványos és elszigetelt, hanem széltében elterjedt jelenséggel állunk szemben… újabban nálunk is egyre növekszik azok száma, akik a népi hagyományt jogtalanul és helytelenül szembehelyezik az egyetemes európaival… a népi gondolat egyáltalán nem népi eredetű, hanem… egyetemes mozgalommal van… dolgunk…"*[65]

Az orosz íróknál már a 19. század végén a szélsőséges negatív érzelmek jelentkezése figyelhető meg a nemzeti/népi sajátosságok ábrázolásában:

> *„Gyűlölet mindazzal szemben, ami nem-orosz, ami 'idegen', ami európai s főleg latin, s viszont valósággal vallásos felolvadás a saját népiségében, mint az emberinek egyetlen igazi megjelenésében. Itt, ebben a teljességgel emocionális élménykörben fogant az az új értékelés, amely a népiséget mindenek fölé helyezi…"*[66]

---

[63] A Magyar Paedagogiai Társaság elnöke a Társaság évi nagygyűlésein az alapszabályzatnak és a hagyománynak megfelelve az adott időszak magyarországi nevelés/iskolai gyakorlat valamely jelentős sajátságáról elméleti/nevelésfilozófiai megalapozottságú beszédet tartott. A beszéd témáját mindig az elnök választotta meg. – Az 1930-as évek második felében – a népi írók művelődéspolitikai szándékai hatására is – erőteljesen jelentkeztek olyan törekvések a közoktatásban, mely szerint az iskolákban a latinos-humanista művelődési agyagot, képzési feladatokat fel kell váltsa egy a népi/paraszti műveltségből/kultúrából vett iskolai tananyag, képzési feladatrendszer. Ennek a pedagógiai törekvésnek egyre ismertebb személyisége volt Karácsony Sándor (1891–1952 – *A magyar észjárás és közoktatásügyünk reformja* című munkája 1939-ben jelent meg), de a népi írók legtöbbjétől – más-más következetességgel és gyakran módosult indoklással – sem volt idegen a „népi művelődés" gondolata. – Valószínű, hogy Németh László (1901–1975) írásaiban ugyancsak erőteljesebben megtalálható népiség gondolatai miatt is tartózkodott tejesíteni Prohászka Lajos az író megkeresését, és az 1930-as évek első felében nem írt tanulmányt Németh Válasz című lapjába. (Vö. Békés Márton: *Egy kapcsolatfelvétel kisérlete – Három ismeretlen Németh-levél Prohászka Lajoshoz* – Kortárs, 53. évfolyam, 2009, 7–8. sz. – http://epa.oszk.hu/00300/00381/00139/bekes.htm) – Prohászka 1945 után ugyancsak elhúzódott Karácsony Sándor gondolataitól és tartott annak az egyetemi hallgatók körében jelentkező népszerűségétől (EKK. Ms. F 103/XV/8. – Levelezés – Prohászkának írt levelek ismeretlenektől – 1948. március 22-én kelt levél). – Karácsony Sándor a Debreceni Egyetem pedagógia professzora volt. A hallgatók közötti népszerűségét jelzi, hogy a Pázmány Péter Tudományegyetem Bölcsészkarán az 1945/1946-os tanévében a Kari Tanács ezidei 12. ülésén, 1946. június 27-én, tárgyalta az ifjúság beadványát: „Az ifjúság beadványt intézett a Karhoz, amelyben kéri, hogy a Kar tegye lehetővé, hogy Karácsony Sándor professzor Karunkon előadást tartson." (ELTE Levéltár – BTK jkv. 8/a 50. k.) – A tanács nem hozott érdemleges döntést és nincs tudomásuk arról, Karácsony professzor tartott volna előadást a Pázmány Péter Tudományegyetemen.

[64] Prohászka Lajos: *Nevelés és hagyomány* 100–101. p., 104. p.

[65] u. o. 102. p., 103. p.

[66] u. o. 102. p.

Másrészt:

> *„…a német idealisták… módfelett túlbecsülve népük történeti hatalmát, benne akarták látni az isteninek végső és legteljesebb megnyilvánulását, s azt hirdették, hogy vele új korszak virrad az egész emberiségre. A népiségnek és a népi hagyománynak ez az abszolútizációja… történetellenes, sőt éppenséggel hagyományellenes is. Aki egyszer erre az útra lép, nem ismer többé mást, mint a népi abszolútumot és a jelen történeti pillanatot…”*[67]

Kritikusabb kérdések **1945**-ben

a. **A szocializmus és a forradalom**

A szocializmus kérdésével külön foglalkozott a könyv III. fejezetének első esszéjében Prohászka. A szocializmus eszmeiségét, és az abból sarjadó törekvéseket besorolta a 19. század utolsó harmadától Európában erőteljesebben jelentkező, majd eluralkodó irracionális gondolati hullámok, megoldási lehetőségek közé.[68] Kialakulásában és sajátosságaiban

> *„A szocializmus… egészen e világi, ’immanens’, akárcsak a polgári liberalizmus… az emberi boldogságnak minél hathatósabb előmozdítására törekszik, mindenekelőtt az élet anyagi alapjainak biztosítása által… az emberi egyenlőségnek elvont elvére támaszkodik, s noha kiszélesíti azt, mert nemcsak az emberi szabadságjogoknak, hanem egyszersmind a vagyonnak elosztásában is érvényesíteni kívánja… az elv sikere érdekében éppúgy a felvilágosítás eszközeihez folyamodik, mint a liberalizmus… a liberalizmus nyomdokain halad, s az az arcvonal, amellyel szemben a küzdelem folyik, gyakran közös.”*[69]

> *„…Marx… részben a korábbi utópisztikus elméletekre, részben pedig a tényleges szociális mozgalmakra támaszkodva a szocializmust ’tudományossá’ tette. Ez a ’tudományos’ jellege pedig főleg három elven sarkallott. Először: a történeti fejlődés materialisztikus szemléletén, amely az erkölcsi, vallási, általában az egész szellemi életet merőben gazdasági tényezők függvényének vallotta. Másodszor: a fennálló polgári-kapitalisztikus társadalmi rendnek nemcsak kíméletlen, hanem valósággal megsemmisítő bírálatán, amely e rendnek önmagától való felbomlását történeti-dialektikus szükségképpiségnek nyilvánította. Végül harmadszor: az osztályharc elméletén, amely a proletariátus részére e felbomlás erőszakos siettetését követelte. Ezzel öltött a szocializmus javarészben negatív jelleget s idézte elő a társadalomban úgyszólván az állandó forradalom érzetét.”*[70]

---

[67] Prohászka Lajos: *Nevelés és hagyomány* 106. p.

[68] Prohászka Lajos: *A mai élet erkölcse* 69–78. p.

[69] u. o. 69. p.

[70] u. o. 70–71. p.

„…a szocializmus… az egész erkölcsi életet fokozódó mértékben radikalizálta. Már maga a materialisztikus történetszemlélet is szükségképpen erre vezetett, amikor az erkölcsiséget merő gyomorkérdéssé tette.”[71]

„…bekövetkezendő földi paradicsom ígéretével, azzal a szólammal, hogy nincs mit veszteniök, csak a bilincseiket, ellenben egy világot nyerhetnek… egy pozitív utópia mögött a feneketlen gyűlölet, az uszítás, a lázadás és a felforgatás szándéka… egy újfajta szolidaritásnak összekovácsolójává [lett], *amely mindazt, amit az emberi szellem létrehozott, elvakultan polgárinak minősítette s csupán azért, mert polgári, eleve halálra ítélte. A marxi szocializmus igazi jelképe ezért valóban nem a munka, ahogyan fennen hangoztatta, hanem inkább a fenyegetőleg felemelt ököl.”*[72]

„Az osztályszolidaritáson belül minden egyéni megmozdulásnak el kell némulnia, ezzel pedig természetszerűleg együtt járt az egyéni erkölcsi felelősségérzet megfogyatkozása. A felelősséget most átveszi – s ez ismét jellemző ennek az osztályszolidaritásnak személytelen és elvont természetére – a szervezet.”[73]

„A forradalom mindig egyoldalú, szűk szemlélet, amely az egésznek érdekét sutba dobja.”[74]

„…valahányszor… a történet folyamán a nagy tömegek cselekvőleg léptek fel vagy éppen hatalomra jutottak, áldatlan hatásuk kevésbé a pillanatnyi szenvedély-sugallta erőszakos rombolásban mutatkozott, mint inkább abban, hogy alacsonyabb életformáikat, kezdetlegesebb szokásaikat és meggyőződéseiket észrevétlenül rányomták a magasabb művelődési fokon állóknak mindenkor vékonyabb rétegére. A szocializmussal is ez történt meg.”[75]

b. **A tömeg**

A 19. és a 20. században a tömeg jelentős, egyre meghatározóbb lett az erkölcséletében. A kötet esszéinek szinte mindegyikében megfogalmazódott Prohászka félelme és személyes elhatárolódása az erkölcsöt jelentősen alakító új erőtől.

„…irtózik az igazi humanista… a tömegtől, az életnek a tömeg ízlése szerint való berendezésétől, egyáltalán mindattól, ami csak valamelyest is emlékeztet a tömeg létére. Sőt e tekintetben annyira megy, hogy ellenszenvvel, vagy legalább is hűvös tartózkodással viseltetik a közösségi létnek természetes tényezői iránt is: nem akar felolvadni sem a családban, sem a társadalmi osztályban, sem a nemzetben, mert még tőlük is félti egyénisége szabad érvényesítését.”[76]

---

[71] Prohászka Lajos: *A mai élet erkölcse*. 73. p.

[72] u. o. 72–73. p.

[73] u. o. 74. p.

[74] u. o. 192. p.

[75] u. o 74–75. p.

[76] Prohászka Lajos: *Korszellem és nevelői felelősség* – Magyar Paedagogia, LI. évf. 1943, 4–5. sz. 193–207. p. – A tanulmány szövegének megfelelő beszéd elhangzott 1943. február 20-án a Magyar Paedagogiai Társaság 50 éves jubileumi nagygyűlésén – In: *A korszellem és a nevelői felelősség – a Magyar Paedagogiai Társaságban elhangzott beszédek* 88–98. p.

A polgári erkölcsi élet visszavonhatatlan pusztulása végső okát a században észlelhető tömeglét jelenségeinek kiszélesedésében (nagyvárosi életmód, életstílus elterjedése), a tömegek uralomra jutatásában jelölte meg. Az elbizonytalanító társadalmi robbanások – forradalmak – zűrzavarának és pusztításának tényeit, a bármikor ismételten bekövetkező felfordulás veszélyének érzetét ugyancsak az uralkodásra, politika hatalomra kívánkozó és törő tömegek megerősödésében látta. Arisztokratikus-konzervatív attitűdjét leginkább a tömegről írt mondatai érzékeltetik; a tömeg jellemzésnél használt kifejezései pontosan jelzik a tömeg iránti negatív attitűdjét:

„...*lelketlen tömeg*..."
„...*éretlen tömeg*..."
„...*gyökértelen tömeglét*..."
„...*anarchikus tömeg*..."
„...*irracionális tömeg*..."
„...*közömbös... ellenséges tömeg*..."
„...*amorális nagyvárosi tömeg*..."
„...*mindig fogékony tömeg*..."
„...*gátlás nélkül*[i]... *tömegár*..."
„...*tömegek mohó keze*..."
„…*a tömeg... alaktalan, amorális, mohó, állati massza.*"[77]

Véleménye szerint:

„…*az embereknek nagy tömege, a természet gyári terméke mindig önző és hitvány lesz*..."[78]

„*A tömeg... nyers ösztöneitől vezérelve abban az arányban rombol, ahogy követeléseit teljesítik.*"[79]

„*A népesség alja, az anyagi és szellemi értelemben egyaránt nincstelenek, akikből kivált a nagyvárosi tömegek toborzódnak*…"[80]

„ [Ahogy az 1. világháború] …*véget ért, az ember megszűnt önmagához, korábbi formájához hasonlítani, s már* csak *tömeg volt.*"[81]

„...*gyakori züllés*... [amikor] *művelt emberek otthagyva életkörnyezetüket, erőszakosan kiszakadva belőle, forradalmi bujtogatóknak, tömegámítóknak csapnak fel. A háború utáni forradalmi mozgalmakban, de főként a bolsevizmusban nem ritka azok*

---

[77] Prohászka Lajos: *A mai élet erkölcse* – a fenti szavak feltalálási helye sorra: 202; 148; 221; 180; 133; 216; 184; 146; 114; 133; 110. p.

[78] u. o. 81. p.

[79] u. o. 192. p.

[80] u. o. 207. p.

[81] u. o. 110. p.

száma, akik hit és meggyőződés nélkül, pusztán kétségbeesésből, azért, hogy éppen valamibe megfogózzanak, vetették magukat a szélsőségek karjaiba."[82]

„*Annak, hogy ma nagy tömegek… a gyűlölet erkölcsét követik, jelentékeny részben oka az is, hogy a legutóbbi félszázadban az erkölcsi élet egyre szabadosabbá vált.*"[83]

„*Az igényeikben felfokozott és úrhatnámságra rászoktatott tömegeket nem lehetett többé, de nem is volt ajánlatos* [az 1. világháborút követően] *számon kívül hagyni: ezért a szabványosítás természetesen az ő szintjüknek megfelelően történt.*"[84]

„*A köznapi ember s a tömeg is, amely kiváltképpen az ilyen köznapi emberekből áll, szereti, ha más gondolkodik helyette, ugyanakkor pedig elhitetik vele, hogy mindez az ő érdekében történik, s aki más úton jár, annak szándékai természetesen önzők, haszonlesők, a közre nézve károsak, gyűlölni és elpusztítani őt… éppoly szükséges, mint amilyen erkölcsös cselekedet… a vezényszavas erkölcsiség… depresszív erkölcs.*"[85]

„*A kommandó felment mindennemű töprengéstől és felelősségtől… a tömegek lelki megdolgozását elvégzi a propaganda, ezt rögtön, még mielőtt bármilyen megfontolás közbe ékelődhetnék, nyomon követi a kommandó, hogy ezután újra fellépjen a propaganda s igazolja a cselekvés helyességét… A kommandó nemcsak az erkölcsi cselekvés indítékait adja meg, hanem a mértékét is… Azt akarják, hogy ne térjünk el egyéni lelkiismeretünk sugalmai avagy belátásunk mértékei szerint egy hajszálnyira sem attól, amit vezényelnek nekünk…*"[86]

„*A politikai pártdogma néhány tételbe sűríthető, ezt a modern szofisztikus propaganda azonban úgy tudja ügyesen csűrni-csavarni, a példátlan eseményekre mindig fogékony tömeg szájíze szerint hol ellapítani, hol megnöveszteni, hogy valamiképpen mindig az ellentétét is magában foglalja. A politikai erkölcsnek valóban sikerült elérnie a lehetetlent: az ellenmondás elve nem érvényes itt többé, még csak a kijelentés pillanatában sem.*"[87]

„*…az opportunizmusnak legdurvább fajtája, a meggyőződés nélkülieknek tömeghitegetése… végeredményben mindig sodródást* [jelent] *rosszabból mind rosszabb helyzetbe s végül valamilyen feneketlen szakadékba.*"[88]

A tömegjelenségekkel, a tömeggel kapcsolatos tartózkodó ellenszenve már előbb, a Magyar Paedagogiai Társaságban elmondott beszédeiben, és a beszédekből készült tanulmányaiban is megfogalmazódott.

„*…a tömegek… győzelmesen foglalják el a szellemiség végső őrhelyeit is, gátlást nem*

---

[82] Prohászka Lajos: *A mai élet erkölcse* 119. p.

[83] u. o. 143. p.

[84] u. o. 208. p.

[85] u. o. 150. p.

[86] u. o. 148. p.

[87] u. o. 146. p.

[88] u. o. 147. p.

ismerő rohamukban elsöpörve azt a vékony réteget, amely… a humanisztikus európai hagyomány hordozója volt… a tömegeknek… az előrenyomulása…nemcsak a hatalom birtokáért folyik, hanem egyúttal a művelődés javaiban való részesedésükért is… [a tömegek] *a művelődésben puszta eszközt látnak arra, hogy kivívott új hadállásaikban megerősödjenek, s hogy ez kiszolgálja egészen vitális érdekeiket…* [a] *tömegek jórészben már maguk is hagyományaikat vesztették s mindennemű megkötöttség híján rendszerint kész prédái zabolátlan eszméknek…* [Így adódik] *a művelődésnek teljességgel irracionális-pragmatisztikus értékelése, amely a társadalmi felülkerekedés vágyából fakad.*"[89]

„A világ mértéke… a középszer, az átlag. Ennek fokozása jó középszerré, jó átlaggá, ami éppen az iskola legfőbb hivatása, mindenesetre többet ér az egyéni kiválás szempontjából is, mint a nagy koncepciókra, ideológiákra való helyezkedés, mert ezek a tömegek kezébe jutva rendszerint csődbe viszik a világot."[90]

A technikától megmámorosodott tömegember művelődési, iskoláztatási igényeit észlelte az 1940-es évek elején. Törekvések a mindenkire egységesen kiterjedő művelődésre és az iskolák feletti népi(?), állami rendelkezésre Prohászka beszédeiben/tanulmányaiban olyan gondolatok megfogalmazását eredményezték, amely kérdések a 2. világháború utáni évek Magyarországán a köznevelés- és közoktatáspolitika alapvető problémái közé kerültek.

„…a nagy tömegek nem fognak eltűnni ebből a világból a háború után sem, mohó és alacsonyrendű hatalmi, művelődési és szórakozási igényeikkel; nem fog megszűnni ekkor sem a technika uralma és vonzása… [nem ér véget] *az emberi munkának ipari, különösen gépipari irányban való felhasználása és a vele járó felületi, utilitárius-pragmatikus gondolkodás és értékelés sem. Itt, ebben az irányban nyílnak a nevelőnek feladatai… anélkül, hogy a meddő ábrándozás hínárjába tévedne: tűzzön ki, magvasabb, szellemibb célokat, ösztönözzön tisztultabb eszményekre, mint aminőeket a tömegember, a technikától megmámorosodott és az iparosodás iramában elfogult ember pusztán magától elérhet. A korszellem tényleges és visszafojthatatlan törekvéseinek ebben a megnemesítésében, átszellemítésében rejlik éppen a nevelő mai felelőssége, nemcsak önmagával, hanem a rábízott nemzedékkel szemben is.*"[91]

„…ha sokat forgolódunk az ismereteknek és a készségeknek olyan köreiben, amelyek elősegítik az életben való érvényesülésünket… azt jelenti, hogy… most már általánosan azt becsüljük többre, amiért nemrég még csupán a kevésbé műveltek tömege lelkesedett."[92]

„…a nagy eszmékkel… történni szokott, ha tömegeket bolygatnak fel, hosszú időbe telt, míg ezt a fellobbanást felváltotta a lehiggadás és a termékeny munka. Kezdetben

---

[89] Prohászka Lajos: *Nevelés és hagyomány* 102–103. p.

[90] Prohászka Lajos: *Apró munka a nevelésben* – Magyar Paedagogia, L. évf. 1941, 3–4. sz. 159. p. – A tanulmány alapját adó beszéd elhangzott 1941. május 24-én a Magyar Paedagogiai Társaság 49. nagygyűlésén (Megemlékezés a Jézus-Társasága megalakulása 400 éves, és Herbart halálának 100 éves fordulója alkalmából) – In: *A korszellem és a nevelői felelősség – a Magyar Paedagogiai Társaságban elhangzott beszédek* 74–85. p.

[91] Prohászka Lajos: *Korszellem és nevelői felelősség* 202–203. p.

[92] u. o. 206. p.

csak zűrzavar, meghasonlás, erőszak és pusztulás kísérte terjedését s ez különösen a művelődési intézmények sorsán mutatkozott meg, mert ahol az új… gyökeret vert, az iskolák megszűntek, vagy színvonaluk mélyen aláhanyatlott."[93]

„*Az osztályellentétek ma… nem oly áthidalhatatlanok. De megvannak, s ha egy ábrándosan elképzelt társadalmi és művelődési egység miatt kijátsszuk őket egymás ellen, nemhogy megszüntetnők, sőt inkább fokozzuk feszültségüket. Egyáltalán: minden olyan kísérlet, amely a társadalmi egységet a művelődés egységével akarja megteremteni, csakis a műveltség színvonalának süllyedésével járhat… kultúránk és műveltségünk… eltömegesed*[ik.]"[94]

Prohászka Lajos munkássága, és életének 1945 utáni alakulása, de a magyarországi köznevelés- és oktatástörténete szempontjából is különös jelentősége volt a Magyar Paedagogiai Társaság 1946. május 18-án, a Társaság háború utáni újjászerveződő nagygyűlésén (52. nagygyűlés és első közgyűlés – alapszabály-módosítás és tisztújítás; Prohászka lett ismételten a Társaság elnöke) mondott beszédének.[95] A tömegekről pesszimistán szólt ismét, és a politika által hangoztatott magyarországi demokratikus átalakítás kétségesnek tartott tényei közzé próbálta beilleszteni az általa képviselt és fontosnak tartott humanista nevelés, humanitás eszméjét, s talán remélte annak az iskolai gyakorlatban történő megvalósítását. A beszédet követő politikai indíttatású, a személyét támadó eseménysor részévé lett azoknak a történéseknek, amellyel Prohászkát kiszorították a magyarországi pedagógiai–filozófiai életből.[96]

„*…a tragikus humanitás…* [körülményeihez tartozik, hogy] *az iskola sok tekintetben… belefutott a tömegpropaganda vájataiba…*"[97]

„*Ha humanizmusról ma még egyáltalán szólhatunk, ez csak* szociális humánizmus *lehet. A szeretetet, minden szociális humánum alapj*[a]*… tömeg az ember akkor – akár a tetején van a társadalomnak, akár az alján, akár vagyonos, akár vagyontalan, akár egyedül áll, akár csoportba tömörül –, ha szabadulni iparkodik attól, hogy maga gondolkodjék és maga érveljen, mivel helyette éppen a 'tömeg' végzi el ezt, lehetőleg emocionális formában. Ezért is sodródik az ember, ha tömeg, végletből-végletbe: a tömeg homlokegyenest ellentéte a humánumnak, amely nem ismer végletet, mert*

---

[93] Prohászka Lajos: *Apró munka a nevelésben* 145. p.

[94] Prohászka Lajos: *Nevelés és hagyomány* 118–119. p.

[95] Prohászka Lajos: *Demokrácia és humanizmus* 1–10. p.

[96] A nagygyűlés előzményeit, a beszéddel kapcsolatos vitát és eseményeket részletesebben ld. Orosz Gábor. *Bevezető Prohászka Lajos A szenvedés problémája és a nevelés előadási szövege közléséhez.* – Magyar Elektronikus Könyvtár (2008). – 1949. november 29-én az „újjáalakult" Magyar Tudományos Akadémia első közgyűlésén, Prohászka Lajos az Akadémia „tanácsadó testületének tagja" lett, azaz akadémiai tagságától megfosztották; a Bölcsészkar 1949. december 12-i, ezidei 2. ülésén bejelentették, hogy Ortutay Gyula (1910–1978) Vallás és Közoktatási Miniszter Prohászka Lajost rendelkezési állományba helyezte (ELTE Levéltár BTK jkv. 8/a 52. k.); 1950-ben a belügyminiszter feloszlatta (betiltotta?) a Magyar Paedagogiai Társaságot; a Magyar Tudományos Akadémia Tudományos Minősítő Bizottsága 1952. július 31-én kelt levelében értesítette Prohászkát, hogy tudományos fokozatra méltatlannak minősíti (EKK Ms. F 103/X/3/41).

[97] Prohászka Lajos: *Demokrácia és humanizmus* 5. p.

minden csupa mérték benne… a szociális humanizmus programja… nevelési program: ránevelni a tömegeket emberhez méltó életre, ami más szóval azt jelenti: ránevelni a tömegeket arra, hogy emberként gondolkodjanak s ne hányódjanak szüntelenül különböző szuggesztióknak kiszolgáltatva végletek között. Feltétlenül többet jelent ez puszta öntudatosításuknál: erkölcsi felelősségtudatuk felébresztését kell inkább értenünk rajta."[98]

„*Ma… a társadalmi tömegek már jórészt racionalizálva vannak, ami azt jelenti, hogy szokásformáikat, ösztönös becslésüket elvesztették, ámde mégsem gondolkodnak… A tömegek…* [esetében elfogadható viselkedés biztosításának] *ma már különböző racionális szervezeti formái, apparátusai, technikái alakultak ki, s ezekből egyáltalán nem a pedagógiai szeretet árad, hanem a politikai akarat.*"[99]

„*A tömegtársadalom… türelmes és megfontoltató formálását, szocializálását tekintem a demokráciára való nevelés humánus formájának… a* legszociálisabb *emberi magatartás… a megértés… ahol nem tudjuk megérteni egymást emberileg és emberként, ott megszűnik minden közös munka, de minden közösség is.*"[100]

Prohászka Lajos, a könyvet ért baloldali támadások *A mai élet erkölcse* esszégyűjtemény kiadási történetének körülményeire és a kiadást akadályozó okokra utalt Eduard Sprangernek[101] háború után írt levelében.

„*Ezúttal magamról is jelenthetem: életben maradtam én is. Ehhez természetesen rögtön hozzá kell fűznöm: amilyennek a viszonyok manapság tűnnek, kételkednem kell, javamra szolgál-e ez bármiben. Természetesen pokoli nyűg volt két teljes hónapot a pincében tölteni különösen itt, a Várban, ahol a pincék – mint a kripták – olyan nyirkosak…*
Mégsem ezt volt legnehezebb elviselni, hanem a mély megalázást, ami mindezzel együtt járt, és amit – másfél esztendeje mindig újra éreznem kell – még egyre fokozni lehet.
Helyzetemet a karon… sejteni fogja. Súlyos pozícióharc ez, amelyet konok politikai eszközökkel vívnak. Természetesen jó adag ellenszenv is közrejátszik benne…
Ami a munkát illeti? Igen, próbálkozom vele még akkor is, amikor a megszálló csapatok házról-házra jártak, és elvittek bennünket az utcákat takarítani és a hidat helyreállítani. De minden akadozik, előbb az infláció miatt, most az abnormális drágaság következtében. A mai erkölcsről szóló könyvemet, amely még 1944-ben elkészült, de most jelenhetett meg, a rendőrség csakhamar lefoglalta egy, a szociális mozgalmakról szóló fejezete miatt. A marxista pártok, mondták, nálunk még nem elég erősek, hogy az olyan éles bírálatot, mint az enyém el tudják viselni. Azóta még csak

---

[98] Prohászka Lajos: *Demokrácia és humanizmus* 8–9. p.

[99] u. o. 9. p.

[100] u. o. 10. p.

[101] Eduard Spranger (1882–1963) német filozófus és pszichológus – Prohászka Lajos az 1924/1925-ös egyetemi tanév első félévében a berlini Collegium Hungaricumban tanult. Az egyetemen Spranger előadásait hallgatta és megismerkedett vele. A tanítványi kapcsolatból kollegiális viszony lett. Spranger többször járt Magyarországon is. Életük végéig leveleztek egymással. – Mikonya György. *Egy barátság töredékei – Prohászka Lajos és Eduard Spranger levelezése 1926–1963 között.* – In. *Kutatás és képzés* – Nyíregyházi Főiskola Pedagógusképző Kara, Debrecen–Nyíregyháza, 2010, 53–64. p.

egy alkalommal mertem humanizmusról és demokráciáról[102] *szólni, de akkor is rögtön megtámadtak. Ebből megítélheti helyzetemet.*"[103]

Az indexről lekerülő, de terjesztésre nem engedélyezett könyv raktáron maradt példányaiból Prohászka kért, és kapott köteteket. Azokat ő személyesen juttatatta el az érdeklődőknek, vagy ajándékozta el, talán még a későbbi években is. Előfordult, hogy jóváhagyó engedélyével került ki egy-egy példány a Nyomda raktárából.[104]

---

[102] Prohászka Lajos: *A demokrácia és humanizmus* előadására ld. 21., 109. jgy.

[103] Részlet Prohászka Lajos Eduard Sprangernek 1946. október 25-i keltezésű leveléből. – A levelet közzétette, fordította Zibolen Endre: *Megjegyzések – Prohászka Lajos az MPT 1946-os újraindulásának körülményeiről* – In: *A Magyar Pedagógiai Társaság százéves jubileuma alkalmából rendezett tudományos ülés előadásai* – Neveléstörténeti füzetek 10. – Országos Pedagógiai Könyvtár és Múzeum, Budapest, 1992, 68–69. p. – A levél eredeti német nyelvű példánya a Koblenzi Szövetségi Levéltárban található.

[104] Erre a tényre utal 3 levél1946/1947-ből:

Fülöp Lajos levele Mándy Stefániának – Zengővárkony, 1946. október 12. – *Fülöp Lajos levelezése V. kötet* 1945–1950 – Budapest, 2001, 145. p. – 1798. levél.

> „*Köszönettel visszaküldöm Prohászka könyvét... megszerettem, szeretném ha itt volna a kezem ügyében, hogy máskor is hozzányúlhassak, – példány tudom van belőle, nem tudna Hamvas* [Béla] *útján szerezni egyet, vagy nem akadna Pr.*[ohászká]*-nál heverő? S még valamire megkérem, olvasom valahol, hogy mostanában a 'Történet és kultúra' című könyvecskéje jelent meg az E.*[gyetemi] *Ny.*[omda] *kiadásában, úgy is ott megy el a bolt előtt kérem vegye meg s hozza el, amikor jönnek. Egyébként kijegyeztem a könyv utalásaiból kisebb publikációit, s majd írok valamelyik könyvkereskedőnek, hogy küldje el őket. Csak 'A vándor és a bujdosó' van meg nekem...*"

Fülöp Lajosnak Mándy Stefániához írt levele más részletét és Mándy Stefánia recenzióját Prohászka könyvéről ld. *A kötet fogadtatása* fejezetben.

Fülöp Lajos levele Mándy Stefániának – Zengővárkony, 1946. december 8. – *Fülöp Lajos levelezése V. kötet* 1945–1950 – Budapest, 2001, 161. p. – 1809. levél. – Hamvas Béla (1897–1968) – író, filozófus – Prohászka Lajos: *Történet és kultúra* – ld. 20., 122. jgy.

> „*A Prohászka könyveket vártam, mivel azt írta 'most azonnal mégis fel fogom adni'. Kérem is, legyen szíves megküldeni őket, aggodalomra semmi ok, itt nem bontanak fel semmit, könyvet még Pesten sem...*"

Fülöp Lajos levele Prohászka Lajosnak– Zengővárkony, 1947. március 1. – EKK MS. F 103/XI/57 – Levelezés – Prohászka Lajoshoz írt magyar levelek

> „*Kedves Barátom,*
> *ma – végre! – megjött Mándy Stefániától, amiről még nov. elején írtam, hogy átadtam néki továbbításra. Szeptemberben Pesten járva, elhoztam tőle a Mai élet erkölcsét s olvasása után megkértem, szerezze meg nekem valahogy az E. Ny-tól, s más kisebbet is, amihez könyvkereskedés utján, gondolom nehéz hozzájutni. Ő aztán megírta, hogy elmondta neked levelemet, s Te oly kedves voltál, s ideadtad a kívántaknak egy részét.*"

Fülep Lajos (1885–1970) – művészettörténész, művészetfilozófus, református lelkész, egyetemi tanár, a Magyar Tudományos Akadémia levelező tagja – egyetemi tanulmányait Budapesten végezte, közben újságíróként is dolgozott; 1904-ben, illetve 1906-ban tanulmányutat tett Párizsban, majd 1907-től állami ösztöndíjjal Firenzében tanult, itt kisebb megszakításokkal 1913-ig élt; 1913-ban rövid időre Rómába költözött, 1914-ben tért haza – 1914-től rendszeres résztvevője volt Vasárnapi Kör üléseinek, az 1917-ben megalakult Szellemi Tudományok Szabadiskolájának tanára volt, a Tanácsköztársaság idején a budapesti egyetem olasz tanszékén egyetemi tanár lett – 1916-ban beiratkozott a református Teológiai Akadémiára, ahol 1918-ban szerzett lelkészi képesítést – a Tanácsköztársaság bukása önkéntes száműzetésbe vonult és vidékre költözött, ahol különböző településeken szolgált református lelkészként; állomáshelyei Medina (1920–1921), Dombóvár (1921–1922), Baja (1922–1927) és Zengővárkony (1927–1947) voltak; ebben az időszakban is résztvevője a kulturális életnek, az 1930-as években a pécsi egyetem tanára volt, művészetfilozófiát, esztétikát és olasz irodalmat tanított – 1946-ban kinevezték a Pázmány Péter Tudományegyetem olasz tanszékének egyetemi tanárává, majd az Eötvös Collegium oktatója is lett. 1948-ban megválasztották a Magyar Tudományos Akadémia levelező tagjává elsősorban oktatási és tudományszervezési kérdésekkel foglalkozott; 1951-ben az Eötvös Loránd Tudományegyetem művészettörténet tanszékének vezetőjévé nevezték ki, mely tisztségét tíz éven át viselte.

Mándy Stefánia (1918–2001) költő, műfordító, művészettörténész – 1936–1941 között a Pázmány Péter Tudományegyetem művészettörténet–pedagógia–pszichológia szakos hallgatója, ahol bölcsészdoktori diplomát szerzett (*A gyermek a magyar regényirodalomban*); Auschwitzbe deportálták (1944); megbízott előadóként proszemináriumokat vezetett esztétikából és művészettörténetből a Bölcsészkar pedagógiai tanszékén, ahol a tanszék professzora 1949 végéig Prohászka Lajos volt (1945–1949). – Mándy Stefánia férjével, Tábori Béla (1907–1992) filozófus, műfordítóval lakásukon művészekből szellemi munkaközösséget alakított ki és az ott rendszeres megtartott „csütörtöki beszélgetések"-ről Fülep Lajosnak is tudomása volt, megismerkedett a Tábori–Mándy házaspárral is, akikkel levelezett.

4. **A könyv szerkezete**

A könyv I–VIII. fejezetben rendezett (4–229. p.). Minden fejezet új oldalon kezdődik. A fejezetek – a VIII. fejezet kivételével – több esszére tagolódnak: I/4; II/5; III/3; IV/3; V/3; VI/3; VII/3; VIII/1. Így a könyv 8 fejezetben 25 esszéből építkezik.

A könyv esszéfüzérének I. és II. fejezete (4–67. p.) a 19. és a 20. századi erkölcs életéből a történetileg meghatározók (hagyományként rétegezetten jelen lévők) vázlatát adja. A III. fejezet (68–107. p.) esszéi a 20. század első két évtizedének, az 1. világháborút közvetlenül megelőző évek erkölcsi életéről íródtak. Csak a könyv IV. fejezetében (108–136. p.) olvasható esszék jutnak el az 1. világháborút követő és a 2. világháborút közvetlenül megelőző évek erkölcsiségének leírásához, vagyis közvetlenül a „mai élet erkölcsének jelenségeihez", majd a V. VI. és VII. fejezet (136–211. p.) esszéi foglakoznak „a mai élet" egyes (semmiképpen sem teljes), meghatározó módon és tipikusan új (jellemzően új) erkölcsi sajátosságainak bemutatásával. A VIII. fejezet (212–229. p.) egyetlen esszéje – „*Gyötrődő új világ*" – gondolatok a jövő lehetőségeiről. Ennél az esszénél a szöveg oldalainak felzetében történt megnevezések mellett a könyv „Tartalom"-ban (1945-ös kiadás 239–240. p.) a VIII. fejezet címénél tartalmi tagolást adó visszautalás történik az esszére: Vallásos megújhodás, Heroikus erkölcsiség, Filozófiai erkölcstan. (A könyv online szövegében, a VIII. fejezet címénél és a Tartalomjegyzékben egyaránt olvashatók az esszé tartalmi tagolására utaló megnevezések.) – A 25 esszé szövege különböző terjedelmű.

Az esszék írási idejéhez viszonyítottan – rétegezetten – **a múlt** (hagyomány), **a jelen** és **a jövő** erkölcsisége egyaránt „megjelenik". A könyv írásának időszakát („mai életet") megelőző, a múltból hagyományozott erkölcsiséggel 12 esszé; a könyv írása időszaka („mai élet") erkölcsiségével ugyancsak 12 esszé; a jövő erkölcsiségének lehetőségével 1 esszé foglalkozik. – A online könyv terjedelmi tagoltsága az „mai élet erkölcsének" idősíkjában: múlt (hagyomány) 4–107. p. 103 p; jelen 108–

1945 tavaszán–nyarán a könyv 1 példányát – Prohászka Lajos engedélyét követően – Kiss Árpád is az Egyetemi Nyomdától kapta meg. Vö. a 133. jgy.-hez tartozó szöveget.

Prohászka Lajos könyve egy példányát 1953. IX. 23. dátumozással dedikálva ajándékozta el

„*Molnár Józsinak sok szeretettel Lajos bácsi*".

A keresztnév azonossága és az íráskép alig közelítő hasonlósága ellenére is kicsi a valószínűsége annak, hogy Prohászka volt a könyvadományozó. Ezekben az években nagyon megfélemlítve, visszahúzódva, betegen élt már; az adományozói bejegyzés sem jellemző stílusára. – A dedikált könyv inkább csak azt igazolja, hogy a terjesztés tiltása ellenére sem volt teljesen ismeretlen a könyv a későbbi évek során. Lehettek új olvasói. Nagyon kevesen.

211. p. 103 p; jövő 212–229. p. 17 p.[105] *A mai élet erkölcse* könyv tartalma terjedelmének „időtagoltsága" is mutatja Prohászka Lajos konzervativizmusát: a jelenben a múlt, a hagyományok meghatározó fontosságúan léteznek.

5. **A kötet fogadtatása**

Az esszékötetet a német megszállás megszűnte után, 1945 nyár elején kezdték árusítani. A forgalmazás ideje – a könyv gyors indexre kerülés és ezzel a bolti terjesztés megszüntetése miatt – nagyon rövid volt. A kinyomtatott példányok jelentős száma nem került eladásra. Ennek ellenére több recenzió jelent meg a műről. A folyóiratokban olvasható vélemények közlése a Magyarok[106] című folyóirat 1945 szeptemberében kezdődött. Szigeti József[107] recenzióját Kiss Árpád[108] hosszabb értékelő írása követte az

---

[105] Az időtagoltság alapján a szövegterjedelmi arányok az 1945-ös kiadásában is hasonlóak, mint az online könyvnél. – A szövegterjedelmi arányok vizsgálatánál a jegyzetek terjedelmi adatainak figyelembevételét indokolja, hogy azokban a források feltalálási helyének megadásán kívül olvashatók az esszék szövegeit kiegészítő idézetek, gondolatok. – *A mai élet erkölcse* könyv tartalma terjedelmének „időtagoltsága" is mutatja Prohászka Lajos konzervativizmusát: a jelenben a múlt, a hagyományok meghatározó fontosságún léteznek.

[106] Magyarok folyóirat – 1945. január 20-án indult a debreceni Ady Társaság elhatározása alapján. 1946 augusztusáig Debrecenben és Budapesten szerkesztették Kéry László (1920–1992) vezetésével, majd 1947-től a szerkesztést Kolozsvári Grandpierre Emil (1907–1992) vette át. A szerkesztőbizottság tagjai voltak Bóka László (1910–1964), Juhász Géza (1894–1968), Tolnai Gábor (1910–1990) és Zelk Zoltán (1906–1981) is. A lap közölte a Nyugat folyóirat nemzedékinek, az Újhold folyóirat tagjainak, s az akkor beérő írók műveit egyaránt. A Magyarokban is publikált: Szabó Magda (1917–2007), Örkény István (1912–1979, Mándy Iván (1918–1995), Nemes Nagy Ágnes (1922–1991), Karinthy Ferenc (1921–1992), Hubay Miklós (1918–2011), Pilinszky János (1921–1981).

[107] Szigeti József (1921–2012) – filozófus, esztéta, Baumgarten-díjas (1949), a Magyar Tudományos Akadémia tagja (levelező: 1961; rendes: 1987), egyetemi tanár (1961), művelődési miniszterhelyettes (1957–1959) – 1939-ben érettségizett, majd beiratkozott a Pázmány Péter Tudományegyetemre, ahol 1944-ben szerzett bölcsészdiplomát. Egyetemi évei alatt az Eötvös Kollégium tagja volt. 1944 és 1945 között a bécsi Collegium Hungaricumban tanult. 1948-ban Londonban vett részt posztgraduális képzésben. – 1945-ben középiskolai tanárként kezdett dolgozni. 1946-ban a Pázmány Péter Tudományegyetem filozófia tanszékére került, ahol rövidesen egyetemi docens lett. Az egyetem 1950-es átszervezése után is az egyetem oktatója maradt, előbb az esztétika tanszék tagja, majd az I. számú filozófiai tanszék vezetője (1971–1990) volt. 1991-ben ment nyugdíjba. – 1951-ben a filozófia tudományok kandidátusa, 1959-ben az akadémiai doktora lett. – Előbb a MTA Filozófiai Intézet munkatársa, majd igazgatója (1959–1968), a Magyar Filozófiai Szemle főszerkesztője (1961–1969) volt. – Szigeti József: *Intellektuális önéletrajzom. A szellemi ébredezéstől a társadalmi hivatásra ébredésemig 1921–1948.* – Eötvös József Könyvkiadó, Budapest, 2000, 482 p.

[108] Kiss Árpád (1907–1979) – neveléstudós, egyetemi magántanár, Magyarország 1945 utáni éveinek egyik legjelentősebb közoktatás-politikusa – A Pázmány Péter Tudományegyetemen francia–német szakos tanári oklevelet szerzett (1932), bölcsészdoktor (1935). Balassagyarmaton gimnáziumi tanár (1932–1939). – 1939. október 24-től a debreceni Királyi Tisza István Tudományegyetem Tanárképző Intézete Gyakorló Gimnáziumának szakvezető tanára. 1944-ben az Országos Közoktatási Tanács előadója lett Budapesten. Az 1945. április 16-án alapított Országos Köznevelési Tanácsnak, 1945. július 13-ától, annak ideiglenes szüneteltetéséig (1948. október 31) megbízott igazgatója volt. Közben a Vallás- és Közoktatási Minisztérium folyóiratának, a Köznevelésnek szerkesztője (1946. szeptember 1.–1948. december). – Tagja lett a Magyar Paedagogiai Társaságnak. Az 1947 őszén megnyíló budapesti Pedagógiai Főiskolán is tanított. Az Országos Neveléstudományi Intézetet didaktikai részlegének vezetője volt. – Az Országos Neveléstudományi Intézet megszüntetése (1950. április 29.) után, 1951. október 17-én Kistarcsára internálták. Szabadulása után általános iskolai és tanítóképző intézeti tanár. Részt vett és felszólalt a Balatonfüredi Pedagógus Konferencián (1956 október 1–6). 1956-tól a Pedagógiai Tudományos Intézet munkatársa, majd az Országos Pedagógiai Intézet főiskolai tanára és nyugdíjaztatásáig, 1976 őszéig, a Didaktikai osztály vezetője. Kiemelkedő részt vállalt a magyar neveléstudomány nemzetközi kapcsolatainak megteremtésében és ápolásában, főként az International Association for the Evaluation of Educational Achievement-tel (IEA) mérésekkel kapcsolatos munkákban. Elnöke volt a Magyar Pedagógiai Társaságnak. (1974–1979). – Kiss Árpád és Prohászka Lajos személyes ismeretségét nemcsak az Országos Köznevelési Tanácsban történő együtt dolgozásuk, hanem az alább közölt Kiss Árpád levél, és egy, Prohászka Lajos szétszórt szakkönyvtárában fellelt Kiss Árpádtól Prohászka Lajosnak dedikált tanulmány különnyomata igazolhatja. Az 1957-es és 1958-as évben mindketten tagjai voltak az Magyar Tudományos Akadémia Pedagógiai Bizottságának. Ugyanakkor bizonyosnak tűnik, hogy Kiss Árpád nem tartozott Prohászka Lajos közvetlen szakmai társaságába. Különösen nem az 1956 utáni évektől.

Embernevelés[109] – a magyar Pedagógusok Szabad Szakszervezetének[110] lapja – 1945 egyik decemberi számában. Végül a Magyar Paedagogiában[111] Mándy Stefánia[112] támogató-véleménye volt olvasható.

„A MAI ÉLET ERKÖLCSE
Prohászka Lajos könyve. Egyetemi Nyomda. Budapest, é. n.

Nehéz feladat Prohászka Lajos új könyvéről írni. Nemcsak mert témája, a mai élet erkölcse, annyira elevenbe vág, annyira mindenki problémája (kinek persze csak megélt, kinek meg az eszmélkedésben is állandóan jelenvaló problémája), hanem elsősorban azért, mert Prohászka Lajos tudósi és emberi súlya, jelentősége mindenképpen megkívánná, ha egyszer komoly kérdésben szavát hallatja, komolyan felfigyeljünk rá, s ha ellenvetni valónk akad, fejtegetéseit nyomról-nyomra követve állítsuk szembe az ő tételeivel a magunkéit, nem érve be a fő pozíciók könnyen felületesség és dogmatizmus látszatát keltő megjelölésével. De a mai viszonyok között nem marad más választás, mint vállalni a kényszerű rövidség minden ódiumát. Mert polemikus megjegyzések nélkül aligha jut túl e könyvön s ha már-már etikátlan volna e megjegyzések kurta, tételes fölvetése, merőben etikátlan teljes elhagyásuk.

A könyvet végig olvasva, az első benyomás kielégülhetetlenül hágy. Az erkölcs mai formái nagy freskószerű képekben tárulnak elénk, nyugodt de mégis belső izgalom tüzétől villódzó színekben, biztos összefoglaló vonalakban. S az összefoglaló vonalak,

---

[109] Embernevelés a Magyar Pedagógusok Szabad Szakszervezetének tudományos igényű elméleti folyóirata. 1945 szeptemberétől 1949 augusztusáig jelent meg. Első szerkesztője, 1945–1948 között Kemény Gábor (1883–1948) tanár, neveléspolitikus – Egyetemi tanulmányait a budapesti Magyar Királyi Tudományegyetemen és a kolozsvári Ferenc József Tudományegyetem végezte, 1906-ban szerzett görög–latin szakos középiskolai tanári, majd bölcsészdoktori oklevelet. 1908–1918-ban a tordai gimnázium tanára, közben 1912–1913-ban Párizsban a Sorbonne hallgatója volt. Klasszika-filológiai és pedagógiai előadásokat hallgatott. Részt vett a francia gyermektanulmányozók előadásain. 1918. évi októberi polgári demokratikus forradalom idején Torda-Aranyos vármegye főispánja lett. 1920-tól ismét gimnáziumi tanárként tanított. 1922-től elbocsájtották, és egészségi állapota, főként megromlott látása miatt nyugdíjba kényszerült, attól kezdve Budapesten élt és irodalmi tevékenységével szolgálta a pedagógia érdekeit. 1945 után a magyarországi köznevelés átalakításán dolgozott. A Vallás- és Közoktatásügyi Minisztérium nevelésügyi főosztályának vezetője, a Magyar Pedagógusok Szabad Szakszervezetének elnöke, az Országos Köznevelési Tanács alelnöke volt. 1946-ban a Magyar Paedagogiai Társaság rendes tagjának választották. – Az Embernevelés 1946. szeptember–októberi számában támadta Prohászka Lajost az 1946. május 18-án elmondott *Demokrácia és humanizmus* című beszédéért. (Kemény Gábor: *Őszinte beszélgetés Prohászka Lajossal a demokráciáról és humanizmusról* – Embernevelés, III. évf. 1946, 7–8. szám, szeptember–október, 260–262. p.). – Munkásságában összefonódott a politikus és a tudós szerepe, a társadalomalakító és a valóságot megismerő, kutató szerep. (Vö. Golnhofer Erzsébet: *Hazai pedagógiai nézetek 1945–1949* – Iskolakultúra, Pécs, 2004, 42. p.)

[110] 1945 januárjában létrejött a pedagógusokat tömörítő egységes szakszervezet központi szervezete. A szervező- és intézőbizottság elnöke Béki Ernő (1913–2010) volt. A Magyar Pedagógusok Szabad Szakszervezete (MPSzSz) 1945. február 2-án alakult meg. Főtitkár: Béki Ernő, aki a Pázmány Péter Tudományegyetemen 1936-ban szerzett magyar–német szakos középiskolai tanári diplomát; 1937 óta Magyar Kommunista Párt tagja, és előbb az Ideiglenes Nemzetgyűlésben, majd az Országgyűlésben képviselője is volt. Részt vett az Országos Köznevelési Tanács munkájában. – A MPSzSz jogelődjének tartotta az 1918. december 30-án Somogyi Béla (1868–1920) elnökletével megalakult Magyarországi Tanítók Szakszervezetét, s újra kívánta éleszteni a Tanácsköztársaság 1919 augusztusában betiltott szervezetének hagyományait. 1945-ig a közszférában nem működhettek szakszervezetek, csak szakmai egyesületek. – Az MPSzSz célja volt, hogy a pedagógusokat, és a különböző pedagógusi szakmai egyesületek tagjait is egységes pedagógus szakszervezetbe tömörítse. Az egyesülések – gyakran erőszakos módon – megtörténtek. Így a MPSzSz jelentős szerepet játszott a régi egyesületek, társaságok felszámolásában. – A MPSzSz kezdettől fogva MKP-hoz állt közel. Egyre inkább a MKP nevelési, közoktatási törekvéseinek első megszólaltatója, támogatója lett, és az MKP (majd az MDP) szakmai és ideológiai, politikai meggyőzésének fórumként igyekezett funkcionálni. (Vö. Golnhofer Erzsébet i. m.)

[111] A Magyar Paedagogia a Magyar Paedagogiai Társaság folyóirata volt. Az 1892-ben induló szakmai folyóirat 1947-ig a Társaság lapjaként jelent meg. A Társaság mindenkori elnöke a lap szerkesztését, annak tartalmi sajátosságait meghatározóan figyelte, bár a lap technikai szerkesztését a Társaság tisztikarának egy másik tagja végezte szerkesztőként. A folyóiratnak legtöbbször évi 12 száma jelent meg. – 1946-ban egyetlen, 1944–1846-os összevont számot adtak ki. Ekkor a Társaság elnöke Prohászka Lajos volt és a szerkesztést Faragó Lászlóval (1911–1966) közösen végezte.

[112] Mándy Stefánia (1918–2001) költő, műfordító, művészettörténész – életének adataiból ld. 104. jgy.

színek nem esnek az árnyalatok rovására. A képek gazdag élete, telítettsége helyenként egyenesen lenyűgöző. Honnan hát mégis a kielégítetlenség? A művészet fogalmaiban szólva – ezek talán könnyebben gyújtanak fényt –: onnan, hogy Prohászka erkölcs-panorámáján igazi kompozíciót csak az egyes képekben találni, az egész azonban megkomponálatlan. Valahogy úgy, ahogyan Balzac „Comédie Humaine"-ciklusnak[113] *minden egyes tagja önmagában zárt és kerek remekmű, de a ciklus egysége csak utólagos egységbelátás, közös tárgyi-tartalmi vonások alapján s nem a mindent átható, konstruktív művészi kategóriák következménye. Művész és kompozíciós elv mindkét esetben cserbenhagyták egymást.*

Ám a tudomány szférája nem azonos a művészetével, bármily szívesen hangoztatják is az esztéták és esszéírók, a kettő, legalább a szellemtudományokban meglevő, megbonthatatlan egységét. Tudományos mű belső értéke sohasem dőlhet el azon, hogy jól proporcionált-e[114] *az anyaga s milyen a stílusa. Prohászka művében sem stiláris és kompozíciós problémáról van szó, hanem tisztán elméletiről, arról, hogy miért nem találta meg a jól látott és jól leírt erkölcsi formák szubsztanciáját, közös hordozóját, azt, ami ebben is, abban is benne rejlik és egységgé változtatja különbözőségüket. A könyv egyik fejezetében szó esik a szocializmus, elsősorban a marxi szocializmus erkölcsre gyakorolt hatásáról. A kép kétségtelenül torz, karikatúraszerű; az osztályharc gondolata valóban ilyenné is alakíthatja nagy tömegek morálját, de nemcsak ilyenné és elsősorban nem ilyenné. A szocializmus éthoszaként elfogadni pedig nevetséges volna. S ha valaki kételkednék még, hogy Prohászka alaposan félreérti a marxizmust, vessen egy pillantást az ide vágó jegyzetre, s láthatja majd, mint idézi jólélekkel Werner Sombart*[115] *hírhedt könyvét a „Proletarischer Sozialismus"-t,*[116] *mely szerinte szigorú tárgyilagossággal ejti meg a marxizmus kritikáját. Szigorú tárgyilagos kritika egy ressentimenttől*[117] *duzzadó könyvben! Oly elvakult író könyvében, aki abbeli igyekezetében, hogy a maga radikalizáló ifjúságát minél gyökeresebben megtagadja, még a marxizmus legobjektívebb, szenvedélyétől leginkább megkímélt, logikai-ismeretelméleti pozícióit is megengedhetetlen és minősíthetetlen módon*

---

[113] Honoré de Balzac (1799–1850) – francia regényíró, a francia realista regény megteremtőinek egyike – Balzacban 1834-től kezdett kialakulni a nagy regényfolyama, az *Emberi színjáték* (*Comédie Humaine*) terve: ebben visszatérő szereplők voltak, és erősen vagy lazábban a ciklus minden regényének cselekménye összefüggött. 1841-ben *Emberi Színjáték* gyűjtőcímet kapott, 95 hosszabb-rövidebb regényt és elbeszélést tartalmazó prózafolyamának előbb a Társadalmi tanulmányok címet adta. Ezen belül három ciklusba rendezte regényeit: Erkölcsi tanulmányok, Filozófiai tanulmányok és Elemző tanulmányok.

[114] proporcionált = arányos.

[115] Werner Sombart (1863–1941) német közgazdász és szociológus, egyetemi tanár – fiatalon radikálisan baloldali, meggyőződéses marxista volt; előbb a breslaui egyetemen (1890–1906), majd a Berlinben tanított, 1918–1938 között a berlini egyetem oktatója volt; 1922-ben Magyarországon is járt. (*Kapitalizmus és szocializmus* címmel 1922 november 9-én tartott előadást Budapesten.) – Korai írásai marxista művek; az 1900-as évek elején megjelent könyveiben bemutatta a modern kapitalizmus sajátosságait (a gazdasági élet és a modern kor; a luxus és a kapitalizmus, a háború és a kapitalizmus; szocializmus és a szociális mozgalom); az 1920-as évek elején fordulat következett be gondolkodásában, műveiben „romantikus nacionalista" szemléletmód jelentkezett, ami párosult egy un. konzervatív forradalmisággal; a németségről írt könyvei és viszonya a német nemzetiszocializmushoz, ma is bizonytalanná teszik Sombart megítélését; a nácizmussal sokáig nem került szembe, de 1938-ban az emberről írt antropológiai tartalmú könyvében már világosan elhatárolódik a náci faji elméletektől.

[116] Werner Sombart: *Der proletarische Sozialismus (Marxismus)* – 10. neugearbeitete Auflage der Schrift „Sozialismus und soziale Bewegung" – I. Die Lehre; II. Die bewegung. – Verlag Gustav Fischer, Jena, 1924, 424. p., 477. p. – Werner Sombart: *Sozialismus und soziale Bewegung im 19. Jahrhundert: Nebst einem Anhang: Chronik der sozialen Bewegung von 1750–1896.* – Verlag Gustav Fischer, Jena, 1896, 143 p. – Sombart 2 művét is az 1946-os III. számú könyvindex-jegyzék könyvei közt említi Sipos Anna Magdolna *Index librorum prohibitorum a demokratikus Magyarországon (Könyvindexek 1945–1946)* című tanulmányában: *Deutscher Sozializmus* (Berlin, 1934); *Wir Deutsche in der Welt* (Berlin, 1937).

[117] ressentiment = haragtartás, eltitkolt neheztelés.

igyekszik „szétzúzni". (Talán elég a hozzáértők emlékébe idézni csak, miként interpretálja egy Max Weber[118] *a polgári szociológusok kétségtelen legnagyobbja, teszem a marxi 'Naturgesetze der kapitalistischen Produktion' fogalmát s mint ugyanazt Sombart!) Azonban nem akarunk a marxizmus fogadatlan prókátorává válni Prohászkával és Sombarttal szemben. Csak azért idéztük e helyet, mert Prohászka nyilvánvalóan filozófiai-világnézeti állásfoglalása a szocializmussal szemben, nem marad módszertani következmények nélkül. Jól tudjuk: világnézet és módszer elvileg elválaszthatók egymástól. Pszichológiailag azonban már kevésbé. Mert ha egy módszer segítségével esetleg világnézetünk alapjait megtámadó eredményeknél lyukadunk ki, alighanem könnyebben hagyjuk ott a kényelmetlen módszert, mint a kényelmes, beidegzett világnézetet. E kényelmetlen módszer, mely egyedül vezetne a tárgy igazi átértéséig, jelen esetben a társadalmi al- és felépítmény szigorú egymásrautaltsága volna. S ezt Prohászka még csak heurisztikus elvként sem használja! Akadnak persze könyvében (néha rendkívül találó és finom) utalások az erkölcs és a társadalmi gazdasági szubsztrátum kapcsolatára, – hogyne akadnának, mikor a puszta „anyag", a merőben tárgyi összefüggések kényszere is erre sodor –, de az utalások puszta utalások maradnak s nem lesznek a kutatás módszeres vezérelvévé sehol sem. Pedig csak így derülne ki, hogy a látszólag tökéletes heterogén erkölcsi tendenciák egyedüli közös szubsztanciája a gazdasági alépítmény determinációjában keresendő, a kapitalista társadalomban, fejlődésének meghatározott szakaszain, s hogy ennek a társadalomnak eldologiasodott kapcsolatai jelentkeznek a morálban, a szellem ezen, a termelőviszonyokhoz talán legközelebb maradó tartományában, ahol aztán átszíneződnek és bonyolultabb formákat öltenek, de mindig felismerhetően viszonyulnak 'eredetijükhöz'. S így tekintve megváltozna legalább részben, az egyes erkölcsi jelenségek értelme, jelentése, hisz nem a részek tartanának most már többékevésbé kibetűzhetően az egész jelenség felé, hanem éppen fordítva: az egész feltárt jelentése értelmezné az egyes jelenségeket. (Megoldódna elsősorban, aminek módszertani nehézségét Prohászka mintha nem is érezné, mint keletkeznek, vagy hogyan férnek meg egymással a különböző erkölcsi formák, problémák, mire itt még célozni sem lehet!)*

Ez a módszer azonban egyértelműen a szocializmus világnézete felé vezetne, ami ellen Prohászka idealizmusa tiltakozik. De hová vezeti őt ez az idealizmus? Egyrészt a legsötétebb pesszimizmusba: csak kétszer írja le, de valójában a legtöbb gondolatmenet végére odaírhatná a jellemző mondatot: 'a gondolatot nem folytatjuk, különben kételkednünk kellene az emberi nem jövőjében' (191. l.). Másrészt meg a fennálló valósághoz való görcsös ragaszkodáshoz, mert, ha ez az ideákon mérve kétségbeejtő is, még mindig jobb az elkövetkezőnél. Így lesz a mai kultúra, ha luxustermék is, a másokkal való szolidaritás hiányának terméke, önmagát igazoló luxus. És így bukkan fel a közhelyigazságok magától értetődő hangsúlyával e tétel: 'kétségkívül nincs az a politikai vagy társadalmi elnyomás sem, amely a fejlődés egyenletes menete érdekében nem volna üdvösebb a forradalmi úton kivívott szabadságnál'. (167. l.) De milyen kultúra az, amely éppen alapjában, a morálban, nem tud valódi kultúra lenni? S miféle 'fejlődés egyenletes menete érdekében' üdvösebb az elnyomás a forradalmi szabadságnál? Hiszen az osztályelnyomás, egy osztály monopolizált hatalma éppen a fennálló állapotok megörökítésére szolgál, vagy arra, hogy a kiváltságos osztályt, ha

[118] Max Weber (1864–1920) – német szociológus, közgazdász, egyetemi tanár.

lehet még előnyösebb helyzetbe jutassa, s mindkét törekvés kerékkötője, sőt lehetetlenítője a legelemibb társadalmi fejlődésnek. Az a mozgás, amit Prohászka a kisebbség által a többség rovására történő osztályelnyomás állapotában 'egyenletes fejlődésnek' néz, nevén nevezve felfelé ívelő osztályharc, az elnyomottak állandó intenzíválódó harca elnyomóik ellen.

Az a gondolati tisztaság, következetesség, végtelenül finom és árnyaltan értékelő intuíció, mely Prohászka valamennyi művét (az itt tárgyaltat is) minden tévedése ellenére oly messze kitünteti a hazai filozofiában, kétségtelenné teszi, hogy Prohászka megismerésének korlátai nem egyéni, hanem osztálykorlátok, s művének immanens kritikája e ponton szükségszerűen túlvezet önmagán, átcsap a tudományszociológiai elemzésbe. Csak ez mutatható meg igazán, hogyan hamisodik meg a szubjektíve pártatlan becsületesen és őszintén megélt idealizmus az objektív társadalmi-történeti valóságban s miért nem találhatja el soha e valóság lényegét. S a morál síkján: miért marad fogva a legheroikusabb ethosz is a felebaráti szeretet, a közeli szeretetének kategóriájában, akkor, amikor mai életünk egyetemes kategóriájának – Nietzschetől kölcsönzött, de nem egészen az ő értelmében használt szóval – a 'Fernstenliebe'-nek, a távoli, még el nem érkezett, de már útban lévő szeretetének kellene lennie.

SZIGETI JÓZSEF"[119]

Azzal, hogy Szigeti József, recenziójában a könyv egy jegyzetére hivatkozással Sombart Prolaterischer Sozialismus „hírhedt" könyvére utalón az „elvakult" Sombart eszmeiségéhez kötötte Prohászka Lajos könyvét, azzal Prohászkát is hozzásorolta, hozzákapcsolta a német nemzetiszocializmussal bizonytalan, a 2. világháború utáni időben már elvakultnak tartott gondolkodókhoz, s mindenképpen elválasztotta, kirekesztette őt az un. magyarországi antifasiszta és ezzel a demokratikus értelmiségiek köréből. Szigeti egyáltalán nem vette figyelembe azt a tényt, hogy a könyv egyéb fejezeteinek jegyzeteiben Prohászka ugyancsak említette Sombartot, s annak egy, a 20. század elején írt, a baloldali gondolkodású szociológusok körében is elismert könyvét.[120] – A recenzió írója Prohászkának a német nemzetiszocializmus gondolatisághoz közelítését sejtette azzal is, hogy a könyvről írva Nietzschére asszociálva fejezte be gondolatait. – Ezt a vélekedést erősítette meg Prohászka Lajos A vándor és a bujdosó című könyvének az 1950 évektől egyre inkább jellemzővé lett megítélése/elítélése, s mindazon történések (köztük Prohászka Lajosnak 1945 után a Magyar Paedagogiai Társaságban elmondott két beszéde), melyek hozzájárultak ahhoz, hogy Prohászka Lajos egyetemi tanárt rendelkezési állományba helyezték, megfosztották az akadémiai tagságától, majd az

---

[119] Szigeti József: *A mai élet erkölcse* – Magyarok, 1945. szeptember, I. évfolyam 3. szám, 140–142. p.

[120] Prohászka könyve I. fejezet első esszéjében – *Mai erkölcsünk hagyományos rétegei* fejezet *Méltóság és szeretet* esszéjében – a 3. és 4. jegyzetben (a könyv 16. és 17. p. illetve a 219. p. jegyzetei közt) Werner Sombart: *Der Bourgeois* (3. kiad. München–Duncker& Humblot, Leipzig, 1913, 282. sk., 307. sk. ll.) könyvét adta meg forrásként. Hasonlóan ezt a Sombart könyvet ajánlotta a II. fejezet *A polgári erkölcs*, *Társadalom, nemzetek, intézményes formák* esszé 1. jegyzetében (a könyv 27. p., illetve a 221. p. jegyzetei közt).

1950-es évek elejére teljesen kiszorították őt a magyarországi filozófia és pedagógia alkotógondolkodói közül.[121]

Szigeti József saját életére, munkásságára történő visszaemlékezésében Prohászka Lajos: A mai élet erkölcse könyvéről 1945-ben írt recenzióját – a „szigorú" harcos marxista kritikáját – napjainkban is helyesnek ítélte. Tette azt mindazzal együtt, hogy könyvbírálata következményeiben hozzájárult az egyébként „értékes könyv" szerzőjének a magyarországi tudományos életből történő eltávolításához. Következetesen megtisztították a magyarországi szellemi életet az „antimarxista" gondolatoktól, gondolkodóktól.

„Prohászka Lajos A Mai Élet Erkölcse című újhegeliánus idealista dialektikán alapuló értékes könyvét például a Magyarokban (45 szeptemberében) a marxizmusról adott képtelen állításai ellenére, a Werner Sombarttól kritikátlanul átvett nézetét szigorúan feltárva, jelentőségének megfelelően, lelkiismeretesen, objektíven értékeltem, ám amikor ugyanazon Egyetemi Nyomda, amely a Prohászka könyvét kiadta, nekilátott egy antimarxista sorozat megindításának Kis Tanulmányok címmel, akkor éles bírálattal illettem a sorozat tendenciózusságát, amely sem modern nem volt, sem igazi gondolatanyagot nem adott, hanem retrográd ideológiát terjesztett. Hogy mit és hogyan, azt elég pontosan mutatja meg a ma divatos (a Horthy-korszakban még joggal outsidernek tekintett) Hamvas Béla[122] tanulmánya. Hamvas 'száz könyvet akar átmenteni az 'ostromlott világból' az épülőbe'."[123]

Az év első felében megjelent Prohászka-könyvről már 1945 végén olvasható volt Kiss Árpád kritikai véleménye a pár hónappal előbb induló Embernevelés című folyóiratban.

„Prohászka Lajos: A mai élet erkölcse
(Budapest, Egyetemi Nyomda, 1944.)

Prohászka Lajos, a budapesti egyetemen a pedagógia tanára 1944-ben könyvet ír korának erkölcséről. Nyilvánvalóan aktuális kötetnek szánta, mint az a számos háborús szerző, aki a mai, a korszerű, az időszerű, a napjaink szókat már a mű címében feltünteti. Oknyomozó leírást, tárgyilagos magyarázatot, sine ira et studio[124] értékelést ígér a hivatásos tudós, cél felé mutatást – még pedig a közfigyelemnek a nevelési elméletek és gyakorlati eljárások új alapvetésére való irányítását – reméli az olvasó a

---

[121] Ld. Prohászka életrajzának adatait a 3. jgy.-ben. – Prohászka Lajos nem következetesen, de gyűjtötte könyveinek recenzióit, így Szigeti Józsefnek a Magyarok folyóiratban megjelent recenziója is gyűjteménye között található. – EKK Ms F 103/III/8.

[122] Hamvas Béla (1897–1968) – író, filozófus és könyvtáros – A 2. világháború után széleskörű szellemi aktivitásba kezdett. Az Egyetemi Nyomda kis tanulmányai címmel könyvsorozatot szerkesztett. A több mint 30 füzetet megért sorozat első kötete Hamvas saját műve, *A száz könyv* című esszé volt. Ebben, a tematikusan rendezett sorozatban jelent meg Prohászka Lajos *Történet és kultúra* című kötete is. (Prohászka Lajos: *Történet és kultúra* – (Az Egyetemi Nyomda kis tanulmányai 1.) – Egyetemi Nyomda, Budapest, 1946, 32 p. – Új megjelentetés – In: Európai Műhely II. – Szerk.: Hamvas Béla – Pannónia Könyvek – Baranya Megyei Könyvtár, Pécs, 1990, 573–601. p. – http://mek.oszk.hu/06100/06142).

[123] Szigeti József: *Párttevékenységem és Lukács Györggyel való együttműködésem kezdete* – Ezredvég, IX. évfolyam 8. szám – 1999. augusztus – Múltunk rovat.

[124] sine ira et studio = harag és elfogultság nélkül, pártatlanul; harag és részrehajlás nélkül.

szakpedagógustól. Jogos aggodalmat ébreszt a megjelenés éve: a kötetet megírni és benne becsületesen értékelni minden időben nehéz lenne; az 1944-es év azonban olyan előzetes korlátokat jelent, amelyeknek a legmegalkuvóbb írót is szorítaniok kellett. Milyen könyv tehát az, amelyik megjelenhetett és mi a sorsa a megjelent műnek?

A felvágással egyidőben végbemenő futólagos áttekintés már feleletet ad az első kérdésre. Világossá teszi, hogy a tudós és szakpedagógus kezét az író feje és szíve vezeti írás közben. Mondanivalója elé Paul Valéry[125] *egy mondatát másolja ki: az pedig az európai ember mindenből kiábrándult pesszimizmusát hangsúlyozza, amely csak a cselekvéssel és a cselekvést kikövetelt derűlátással összerázva vezethet elviselhető élethez.*[126] *Az élen előzetes állásfoglalásként idézett jelmondat, a felvetett problémák népszerűsége, a nagyobb részek kiemelt vezérszavai, a szuggesztív fejezetcímek alig engednek kétséget férni ahhoz az első benyomáshoz, hogy a könyvben az író akarja megmutatni magát. A szerző tehát megmarad a maga elé tűzött feladatkör nagyjában negatív eredményeinek közlésénél: a háborús és a háború előtti világ erkölcsét mutatja be előzetes, szubjektív értékelés alapján, az előre ismert vég tudatában. És kinyilatkoztatja egyéni felfogását a világról: abban, amit kimond, abban, amit elhallgat és abban, amit mértékül alkalmaz.*

Kérdésünk második felére – a könyv fogadtatására vonatkozólag – tudjuk, hogy az megjelent a háború közben, de terjeszkedési engedélyt nem kapott; és tudjuk, hogy a felszabadulás sem hozta meg a nagyobb nyilvánosság elé való kerülés lehetőségét: a kiadó pincéjében várja további sorsának alakulását.

Annak, aki a könyvről a nyilvánosság előtt véleményt mond, először a kényes pontot vagy pontokat tanácsos megkeresni. Nemcsak azért, mert ezek magyarázzák meg az indexre tételt két teljesen ellentétesnek látszó rendszer részéről, hanem azért is, mert bizonyos valószínűsége van annak, hogy a könyv kulcsa ezeken az ellentéteket kiváltó lapokon található.

Prohászka Lajos fél a tömegtől, fél a tömeget felszabadító mozgalmaktól, és ezt a félelmet bátran kimondja; ez az olvasó első gondolata. Aki azonban ismeri Gide[127] *véleményét az egyháznak bizonyos modern tanokkal szembeni álláspontjáról, az inkább úgy fogalmazza meg a mondatot, hogy Prohászkának nem rokonszenvesek az öntudatosuló tömegek.*

'Az egyéniség haláltusája valahol 1914 és 1918 között ment végbe s senki sem vette észre… De alig hogy megszűnt lélegzeni, éppoly észrevétlenül máris ott terpeszkedett helyében a tömeg, az alaktalan, amorális, mohó, állati massza;… a hadviselés és a

---

[125] Paul Ambroise Valéry (1871–1945) – francia költő és esszéíró.

[126] Prohászka Lajos: *A mai élet erkölcse* 4. p. – a kötet mottója:

„*Le jugement le plus* pessimiste *sur l'homme, et les choses, et la vie, et sa valeur, s'accorde merveilleusement avec l'*action *et l'*optimisme *qu'elle exige – Ceci est européen.*
(P. Valéry: Regards sur le monde actuele)"

Librairie Stcock, Delamain et Boutelleau, Paris, 1931, 30. p. – A *Regards sur le monde actuele* 1931-es kötete *Politique* fejezetében olvasható a mottóul írt szöveg. „*Az emberiség, a dolgok, az élet és az élet értékének legpesszimistább értékelése (felfogása) csodálatosan megegyezik (összefér) a tettekkel és az optimizmussal, azzal amit az élet követel – ez az európaiság.*"

[127] André Gide (1869–1951) – francia prózaíró, esszéista – Kiss Árpád valószínű Gide: *Les Caves du Vatican* (1914) regényére utalt, ami *A Vatikán pincéi* címmel 1934-ben König György fordításában jelent meg magyarul.

tömegellátás érdekében egyszer mozgásba hozott gépezetet nem lehetett többé más irányba beállítani, hanem ez most a maga nehézségi erejénél fogva is a további eltömegesítés felé hatott… Ily körülmények közt indult meg most a morálnak valóságos haláltánca, amelyhez hasonlót talán a római impérium végvonaglása óta nem látott a világ.' (106, 107. l.).

Így volt-e valóban? Volt így is. De előtte számtalan, ártatlansága miatt elhallgatott korszak nem ugyanilyen képhez vezet-e, ha a szerző éppen ilyent akar megrajzolni? A renaissance felszabadulása, a XVI. századnak a reformációt kiváltó lezüllöttsége, a harmincéves háború vagy XIV. Lajos udvara, a francia forradalom előzményei, szenvedélyes kitörései és sok utórezgése stb., stb. – nem írathatnak-e le velünk a Prohászka Lajoséihoz hasonló sorokat és fejezeteket akkor is, ha csak felületesen nézzük az említett korok erkölcseit? És ezekben a korokban jobbágyság, katonafogdosás, kényszerítő apai hatalom, a hatalmasabbnak való kiszolgáltatottság, szimónia, inkvizíció, kínvallatás, adósok börtöne – sőt rabszolgaság is odafesthetők sötét hátterül erkölcsrajzunkhoz. Mind összeférték a keresztyénségen alapuló erkölcsökkel, pedig a tömegek elnyomatásának és kevesek uralmának kísérő jelenségei.

Mi a felháborító és leverő – ha az emberi és az európai élet egészét nézzük - éppen a háború utáni években? Nyilván maga az ember. Nem a mai élet embere, hanem az egyén és a tömeg mindenütt és minden időben. Az ember kiábrándító, ha olyannak látjuk, amilyennek Prohászka Lajos a mai embert megrajzolja.

'Mikor volt még tapasztalható a hitszegésnek, a megalkuvásnak, a szellemi értékek áruba bocsátásának, a nemi perverzióknak, a gonoszság kedvéért való gonoszságnak olyan iszapos örvénylése és tajtékzása, mint ezekben az években?' – veti fel a könyv a kérdést. Bizony sokszor, nagyon sokszor. Az erénynek a képe nemcsak ma szikár, savanyú és kissé szürke…

Hogy Prohászka Lajos mindazt a sok gyötrő gondot, amit az utolsó évtized ébresztett az emberiség fölé hajló emberekben, egyetlen fő okra vezeti vissza, annak magyarázata és mentsége a gyűlölet erkölcsének tettekben megjelenő, a tömegeket magával ragadó hatása. 'Ma megtörtént az a csodával határos tény, hogy a gyűlölet még minden ellenségeskedést megelőzően erkölcsi értéket kapott. Magának az ellenségeskedésnek pedig a gyűlölet nemcsak ható oka, a causa agens-e, hanem a célja is, a causa finalis-a: azt mondhatók, hogy ma avégből harcolunk egyre hevesebben, hogy mind jobban és leplezetlenebbül gyűlölhessünk…' (133. l.).

A faji eszméhez vezet el ez az előzetes megállapítás, melynek Németországban oly tragikus hirtelenséggel kivirágzott, minden szennyes következményével hozzánk is átcsapott erkölcstelensége már védekezésre kényszerített. Álpuritanizmus és kultúrgyűlölet, az életörömről való lemondás, a középszerűség fölülkerekedése, az életet elöntő, propagandának nevezett hazugságáradat, az igazi hősiességet a gyilkos őrülettel együtt emlegető szemfényvesztés stb., stb. ellenmérge-e mindennek a faji eszme? Nem, adja meg a feleletet Prohászka Lajos tiszteletre méltó bátorsággal. 'A gyűlölet minduntalan kivillantja mögüle fogát, s ha a fajiságot a gyűlölet eszmei igazolásául használják is, sokkal inkább természetes és elkerülhetetlen következménye.' (158. l.).

Hosszú oldalak mutatják ki élesen és tiszta logikával, hogy hogyan bocsátott tüzet a világra a faji eszme, és hogy ez a tűz hogyan gerjedt meg és vált egyéneket elsodró,

családokat felbontó, vérben, könnyben, deportálásban, halálban kielégülő gyűlöletté, csak pillanatokig lélegzetvétel céljából megálló mozzanatokon át haladva önmaga elpusztítása felé.

'A faji erkölcs kemény és kérlelhetetlen. A jövő ígérete rejlik-e benne? Ki tudná megmondani. Lehet, hogy megtisztul, lehiggad s elszakadva a gyűlölet gyökereitől, nemcsak a politikai együttélésnek és a társadalmi tagozódásnak, hanem egyszer még magának az erkölcsiségnek is új szellemét és színét fogja biztosítani. Gyökeres módosulásai nélkül persze ez alig látszik lehetségesnek. De lehet az is, hogy tovább mélyíti a gyűlöletet és az ellenségeskedést, hogy feláldoztatja velünk mindazt, ami évezredeken át emberi létünknek alapot, értelmet és öntudatot adott beteljesítve ezzel az írás szavát: a Sátán majd megrostál titeket. Egyenlőre még csak azt állapíthatjuk meg, hogy sarkaiból kiforgatta a világot.' (174. l.).

Örvendetes, hogy akadt Magyarországon író, aki mindezt észre vette, még vigasztalóbb, hogy olyan is akadt, aki kimondani is hajlandó volt... A könyvnek ezek a részei a legtanulságosabbak, a legeszméltetőbbek.

A szocializmus bírálatához más úton jut a szerző, de ugyanazzal mértékkel méri, mint a faji eszmétől megszállt tömegek ideológiáját, ideológiára támaszkodó erkölcsi magatartását. Talán nem is csak azért van ez így, mert a tárgyilagosság látszatának fenntartása két irányú támadást ir elő. A tömeg itt is, ott is azokat az értékeket fenyegeti, amelyeket Prohászka Lajos ki nem mondottan a magénak tart.

'Ismeretes, hogy valahányszor csak a történet folyamán a nagy tömegek cselekvőleg léptek fel, vagy éppen hatalomra jutottak, áldatlan hatásuk kevésbé a pillanatnyi szenvedély-sugallta erőszakos rombolásban mutatkozott, mint inkább abban, hogy alacsonyabb életformáikat, kezdetlegesebb szokásaikat és meggyőződéseiket észrevétlenül rányomták a magasabb művelődési fokon állóknak mindenkor vékonyabb rétegére.' (74. l.).

Nem rokonszenves Prohászkának a szocializmus, mert a szocializmus a tömegek uralmát jelenti, és ez a marxizmus egész megítélésén meglátszik. Nem ismeri el azt sem, amit előre feltett fekete szemüvegén át is észre kellene vennie: és amit meg is kellene írnia, ha a kérdést egyáltalában felvetette.

Mit jelent az erkölcs? Nyilván a 'magasabbrendűnek, az értelmi, s akarati állásfoglalásnak az alacsonyabbrendűvel, az ösztönből és indulatból fakadóval szembeni állandó győzelmét'. A nagyobb ellenállás irányában való haladásról ismerhető fel, míg az alacsonyrendű a legkisebb ellenállás irányában sodródik. Az erkölcsi magatartás tudatos értelmi és akarati mérlegelésen alapuló tettekben ismerhető meg. Az erkölcsöt mindenkor a kielégülés felé törő ösztönös vágyak, az értelem és a kettőnek valamilyen viszonya méri. És nem kétséges, hogy a magasabb erkölcsiségnek a magasabb tudatosság, a mélyebb értelmi belátás a feltétele, akár egyéni, akár közösségi felelősségre elkövetett cselekedetről van szó. Nos, a tömegnevelés és annak egyik legnagyobb mozgatója, a szocializmus éppen ezen a téren hivatkozhatik elévülhetetlen érdemekre. Hogy a munkásság folyton növekedő tömegei kultúrigényekkel is felléphettek, hogy azok kielégítésére a megfelelő erőket mozgósíthatták, nem kis mértékben a szocializmus eredménye. De a magasabb műveltséghez szükséges magasabb életszínvonal, nagyobb anyagi jólét, a nem minden erőnket felőrlő munkaidő, a munkaadóval szembeni védettség érzése, és a felsorolt tényekben benne rejlő nagyobb

szabadság tagadhatatlanul olyan vívmányok, melyek az erkölcsi élet nemesedésére is hatottak, mégpedig következményeikben alig lemérhető módon nemesítően befolyásolták az öntudatosuló tömegek erkölcsiségét.

Lehetnek a szocializmusban olyan elméleti vagy cselekvő hatást kiváltó elemek, amelyeket a szerző vagy más is elhárít magától. Ez azonban nem jogosít fel arra, hogy ne emeljük ki az eredményeket. Mert kétségtelen, hogy azok nemesítőn is hatottak korunk erkölcseire.

De haladjunk tovább.

'Juthat-e eszébe még valakinek, hogy hét igazat is keressen ebben a modern Szodomában?' kérdezi a saját ítéletétől lesújtott szerző. Annak, aki egy kor erkölcsének megrajzolására vállalkozik, eszébe kell hogy jusson: és el is kell indulnia a keresés útján. Nem is csak számokról van szó, bár a számok sem éppen közömbösek. A számok itt nemcsak statisztikai bizonyító anyag: pontosan arról győzhetnek meg, hogy nem süllyedésről, hanem emelkedésről beszélhetünk, ha kiértékeljük őket. Az állati sorból kiemelt jobbágyok, a családban emberhez méltón egyesülő munkásházastársak, a napközi otthonokban gonddal nevelt kisgyermekek, az iskolázásnak nagyobb reménnyel átadott tanulók, munkanélküliség ellen biztosított dolgozók, az öregségükre nyugodtan gondoló fáradó emberek, asszonyok nem nagyobb biztosítékai-e a mindenkori erkölcsnek, mint azok a munkaadóknak kiszolgáltatott, parancsokkal és testi fenyítékekkel kormányzott, babonaszerű vallásossággal irányított, tudatlanságban tartott páriák, akiket olyan nehéz észrevenni a történeti élet felületén mozgó, ott a megvilágítást magukra vonó 'történeti osztályok' mögött! És az emberhez méltóbb élethez eljutottak tömegei nem elhanyagolható mennyiség vagy minőség, nem jelentéktelen szín a mai élet erkölcsrajzában sem. A negatívumot kiemelni, a nagy értékgyarapodásról nem szólni lehel írói jog, lehet saját pesszimizmusunkat árnyaló elfogultság vagy világnézeti forrásról levezethető tévedés, de tárgyilagos olvasó föltétlenül a kötet hiányának érzi.

A sokféleképpen gazdag mű még egy vonatkozásban nem igazságos: írója olyan tisztult női eszményképet hord magában, amelynek mása a földön nem található. Minthogy az eszmény elérhetetlenül magasan van, a valóságos életet hordozó és továbbadó nők megverten kerülnek ki az összehasonlításból. De milyen lesújtó és milyen keserűen általánosító a szerző ítélete! A nők szabadsága, 'szinte korlátlan gátlástalanságuk már-már a férfiakét is fölülmúlja. Viselkedésük ennek megfelelően cinikus, kihívó, orcátlan: épp ezért jobbérzésű férfi, vagy nő, aki nem vesztette el még teljesen az ízlését és az ítélőképességét, nem is tud másként tekinteni a mai átlagnőre, mint mélységes undorral és szégyenkezéssel. Napjaink regényirodalmában sűrűn találkozunk ennek az undornak kifejezésével a mai nő erőszakoskodásával és tolakodó nemiségével szemben. Az állatvilágból ismeretes tény, hogy ha va1amely állatfaj nagyon elszaporodik, kezd a környezetre nézve tűrhetetlenné válni. A nő, úgy látszik ma jutott el ebbe a biológiai állapotba.' (182. l.).

Goethénél sem talál méltóbb részletet a nő jellemzésére, mint éppen ezt: Bár inkább fákról lehetne lerázni ezután a gyermekeket... Valóban, semhogy ilyen anyák hozzák őket a világra...

A tudós írót a tömegember minden formája kihozza sodrából: és a tömeget, a minőségileg leértékelt masszát ítéli el fasizmusban és nemzeti szocializmusban, dolgozó

nőben és szocializmusban. És ha más korok kedvezőbb erkölcsi külsőben jelennek meg előtte, akkor az összehasonlítási alap nem kritikán fölülálló: a kiemelt vagy kiemelkedett minőséget méri össze a mai átlaggal.

A könyvben természetesen jóval több van, mint amennyire itt rávilágítani lehetett: jóval változatosabb az a skála is, melynek hangjai a kötet végső eredményét, az összbenyomást adják. Korunk nagy íróinak és gondolkodóinak egész sora vonul fel, idézeteiben vagy egyszerűen megnevezett tanúként. És mégsem érezzük tudományosnak sem a munkát, sem a szerző magatartását. Mintha a mű érzékeny búcsú volna, melyben a szerző saját világát, saját erkölcsi elképzelését siratná; sehol sem beszél ugyan arról, még azt sem mondja meg, mit ért erkölcsön, mégis mindenütt érezzük a le nem írt normák, az össze nem olvasztott erkölcsi világkép zsinórmértékét. Meg is találhatja minden olvasó, ha veszi magának azt a fáradságot, hogy a hiányokhoz az ellentéteket, amikhez viszonyítva a hiány megvan, egymás alá írja.

Ha mérleget készítünk, mi is rájövünk arra, hogy nem jó élni olyan korban, melyben a forradalmat állandósították, melyben a 'noli turbare circulos meos'[128] *önvédelmi fegyverét nem tiszteli már senki; a türelmes élet erkölcse azonban áldozata lett nagyobb és talán nem is haszontalan erőknek.*

A tömegek felkerülésével a felületen mozgó vékony – kultúrahordozó réteg életszínvonala valóban csökken. De nemcsak a kevesek kénytelenek a tömegízléshez alkalmazkodni, hanem a tömegek is tesznek mozdulatokat a magasabb felé. A találkozás és kiegyenlítődés egy idő múlva már nem züllesztő és nem föltétlenül a zökkenők kikerülése a célja az emberi fejlődésnek.

Az állandóra való beállítottság, a minőségi kevés, a válogatott, a már fölemelkedett védelme, a nagy igényekkel fellépő tömegek friss életigényeinek elhárítása hivatkozhatik olyan érvekre is, amelyek nem önmagukban hamisak. A valóságos tekintély tisztelete a kultúra szolgálata, az alázatosság és lemondás azonban minden időben a tekintély megismerését, kultúrába való betekintést, önismeretet és valaminek a birtoklását jelentette, valaminek, amiről áldozat volt lemondani. Ha a tömegektől ilyen magatartást várunk, ismertessük meg igazi tekintélyekkel, adjuk meg nekik a kultúrát, tanítsuk meg saját maga megismerésére, tegyük képessé arra, hogy tudjon lemondani, tehát adjunk értékeket a kezébe. Bizonyos, hogy az erkölcs sok minden tényező függvénye. Egyik kialakítója az ú. n. morális miliő. Ezt pedig a közösség sugározza magából, amelyet egyének alkotnak, egyének képviselik, melyek a közösség tagjai. Minden erővel hatni kell tehát az egyénre, emelni, nemesíteni, mind nagyobb mértékben felszabadítani kell; és minden erővel kell hatni a tömegre, amely a kettős hatás alatt nagy idő múlva talán megszűnik amorális massza lenni. A feladatot tisztán látjuk, keveset használunk azzal, ha nem szólunk róla, vagy ha kiábrándultan legyintünk, mert nem a mi esztétikánk, vagy etikánk törvényei szerint való.

Prohászka prognózisában az erkölcsi életnek csak szervezeti szabályozását látja lehetőnek: egyetemes belülről elinduló újjászületést az eltömegesedés kizár. Egy kicsit minden idő kérdése is. A jövő eddiginél magasabb erkölcsisége bizonyára nem individualisztikus lesz a szónak mai értelmében, de az egyén lelkiismeretességének is lesz része benne. A csúcsok mindig egyének maradnak, ez előjoguk mindenütt és

[128] noli turbare circulos meos (Μη μου τους κύκλους τάραττε!) = „Ne zavard a köreimet!"(Arkhimédész).

minden időben. A nagy tömegek, pedig csak törjenek mind nagyobb erővel a csúcsok felé!..

Prohászka Lajos erkölcsrajzot ad az emberről: az egyénről és a tömegről, – a férfiról és a nőről. Úgy mutatja be őket, ahogyan látja; a mai csak azért került a könyv címébe, mert példáit és jellemzéseit, típusait és idézeteit a mai korból veszi, bár bármelyik korból kiemelhette volna. Mai mozgalmakat ír le, bár bármelyik kor hasonló természetű mozgalmait hasonló mérlegen mérné. Lesújtó felfogásának mentsége saját eszményeinek magasságában keresendő, néha igazságtalan azért is, mert kétfelé kell vágnia, hogy egyfelé bizonyosan találjon. Könyvét 1944-ben írta, mikor rádöbbent arra, hogy régi világától búcsúznia kell.

Az a világ valóban eltűnőben van. Nem kétséges, hogy értékeket is temet romjai alá. Új élet, új erkölcs van alakulóban. Nem kétséges, hogy értékek is teremtődnek, hogy régi értékek újulnak meg benne.

Prohászka Lajos nehéz feladatra vállalkozott, mikor egész személyét megmutatva értékelt 1944-ben. Ezért becsületes a könyv, és bátor és becsületes könyvtől nem kell félni soha.

Kiss Árpád[129]

Nem sokkal a könyvbírálat megjelenése után Prohászka Lajos „kedves és elismerő" levélben reflektált Kiss Árpádnak kritikájára.[130] Az erre írott viszontválasz nemcsak Kiss Árpád s vele a magyarországi tanárság tisztelő viszonyát érzékelteti Prohászka s írásai iránt, de megismertet a recenzió feladatának elvállalási körülményeivel, és Kiss Árpád írás közbeni kétségeivel. Kiss levélében megerősítette azokat a gondolatait, melyeket vállalhatónak tartott recenziójában.

„***ORSZÁGOS KÖZNEVELÉSI TANÁCS***[131] *Budapest, 1946. január 27.*

Kedves Professzor úr!
Igen tisztelt Barátom!

Mikor felelek igen kedves és elismerő leveledre, akkor kétségtelenül bizonyos gyengeséget árulok el. Levelemnek ugyanis nem első célja a köszönet a szép minősítésért, hanem a megjelent és most már tőled is ismert könyvbírálatom gyalázata. Az ilyen utólagos hozzáadások pedig mindig mentegetőzés-jellegűek.

---

[129] Kiss Árpád: *Prohászka Lajos: A mai élet erkölcse* – Embernevelés, 1. évf. 1945. 3–4. sz. 147–151. p. (A recenzió szövegében az oldalszám-hivatkozások a könyv 1945-ös megjelenésének adatai.)

[130] Prohászka Lajos Kiss Árpádnak írt levele nem ismert. Arról csak Kiss Árpád leveléből van információ.

[131] Országos Köznevelési Tanács (OKT) – 1945. április 16-án az Országos Felsőoktatási és az Országos Közoktatási Tanács összevonásával hozták létre az Országos Köznevelési Tanácsot. A Tanács a köznevelés minden kérdésében a vallás- és közoktatásügyi miniszter tanácsadó (szakmai) szerve volt. A köznevelés ügyét figyelemmel kísérte, a miniszter felhívására vagy a saját kezdeményezéséből a köznevelés kérdésében véleményt nyilvánított vagy javaslatot készített. Önálló intézkedési joga a Tanácsnak nem volt, de mint tanácsadó szerv irányítóként működhetett az oktatás és a közművelődés valamennyi területén. – Kiss Árpád az OKT ügyvezető igazgatója lett. A Tanács tagja volt Prohászka Lajos is.

Mégis elmondom azt, hogy hogyan kerültem én abba a helyzetbe, hogy a művet bírálnom lehetett és kellett, talán sikerül meggyőzzelek arról, hogy a leírtaknak személyeskedés-jellege nincs.

Mint említettem egy beszélgetésünk alkalmával, a kötetet Kornis Gyula[132] *révén kapta meg Kovács Máté,*[133] *amikor még a Tanácsnál*[134] *volt. Én ott lapoztam bele, inkább a mű összeállítását, mint tartalmát tekintettem át. Mikor aztán tőled felhatalmazást kaptam arra, hogy egy példányt kérjek az Egyetemi Nyomdától, azt meg is tettem,*[135] *de olvasására azonnal nem volt időm. Közben volt az amerikai missziónak*[136] *egy teája, amelyen Kemény Gáborral*[137] *beszélgettem, többek között a Te könyvedről is. Említettem, hogy ismerem, és most készülök komolyabban átolvasni az egészet. A „Magyarok"-ban akkor jelent meg egy ismertetés.*[138] *Szó szót követett, végül is, a beszélgetés eredményeképpen, elvállaltam a bírálatnak az Embernevelés számára való megírását a nélkül, hogy a kötet tartalmát ismertem volna. Kovács Máté inkább a könyv politikai becsületességét látta, és a fasizmus elleni pompás részleteit emelte ki, de nem tért ki a kétségtelenül kényes oldalakra.*

Mikor aztán végig olvastam a kötetet – és rövid idő alatt, mert igen érdekes – nagy gondban voltam. Legszívesebben visszaléptem volna, de ez kitérés lett volna, amit nem éreztem becsületesnek. Írni pedig nem tudtam róla írni mást, mint amit éppen írtam. A könyv úgy váltotta ki belőlem az ellentmondásokat, ahogy bírálatomban következnek. Talán minden valamire is cselekvő ember így írt volna… Ha nem kívándorolnia kellene a cselekvő életből, vagy ebből az egész szép új világból, amelybe most próbálunk nemzetestül valahogy megkapaszkodni. Ez minden.

Röviden úgy fejezhetem ki álláspontomat, hogy az a másképen látónak, vagy a másképen látni akarónak az önvédelme.

---

[132] Kornis Gyula (1885–1958) – filozófus és kultúrpolitikus, egyetemi tanár, Magyar Tudományos Akadémia tagja, 1945 után rövid ideig az MTA elnöke – 1920. nyarától a Magyar Királyi Pázmány Péter Tudományegyetemen az elméleti bölcsészettan nyilvános rendes tanára, és rövid ideig a pedagógia nyilvános rendes tanára is (1931–1934); 1933/1934-es egyetemi tanévben a Bölcsészeti Kar dékánja, 1935/1936-es ünnepi egyetemi tanévben az egyetem rektora; 1927–1931 között Klebelsberg Kunó VK miniszter államtitkára; 1931–1939-i években kormánypárti országgyűlési képviselő; 1938–1939 között az országgyűlés elnöke; az Országos Közoktatási Tanács ügyvezető alelnöke, 1926–1938-ig a Magyar Paedagogiai Társaság elnöke; 1945. május 28.–1946. október 29. az MTA elnöke; 1948. január 31-én egyetemi tanárságából nyugdíjazását kérte; 1948. április 16-án lemondott MTA tagságáról, 1951. július 7-én internálták Budapestről. – Prohászka Lajosnak előbb segítője, egyetemi professzor társa, majd egyik legjelentősebb barátja volt; Prohászka haláláig segítette, anyagilag is támogatta a kitelepített Kornist. (Kapcsolatukra ld. 32., 37., 39. jgy. is.)

[133] Kovács Máté (1906–1972) – egyetemi tanár, az irodalomtudományok kandidátusa – Debrecenben magyar-francia szakon tanári és doktori oklevelet szerzett (1931). A párizsi Sorbonne-on tanult (1927–1928 és 1929–1930). Debreceni Egyetemi Könyvtárban gyakornok volt. 1938-tól az Egyetem Tanárképző Intézetének Gyakorló Gimnáziumában Kiss Árpáddal együtt tanított. 1943-ban Budapesten, az Országos Közoktatási Tanács ügyvezető igazgatójaként tevékenykedett. Dolgozott az Országos Köznevelési Tanácsban is. 1945–1947-ben a Vallás- és Közoktatásügyi Minisztériumban a pedagógiai főosztály (miniszteri osztálytanácsos), majd az elnöki osztály vezetője, államtitkár lett. 1945–1947-ben alapvető szerepe volt az általános iskola létrehozásában, az 1945 utáni magyarországi iskolarendszer átalakításában. A Nemzeti Parasztpárt tagjaként országgyűlési képviselő volt.

[134] Valószínű, az utalás az Országos Köznevelési Tanácsra történt.

[135] Vö. a 104. jgy-et.

[136] amerikai misszió – a magyarországi Szövetséges Ellenőrző Bizottság (SZEB) amerikai katonai missziója. – 1947. szeptember 15-ével hatályossá váltak az 1947. február 10-én aláírt a párizsi békeszerződés előírásai, kötelezettségei és ettől kezdve szűnt meg Magyarországon a SZEB, így az amerikai misszió tevékenysége is.

[137] Ld. 109. jgy.

[138] Ld. 106. jgy.

Meg kell mondanom, hogy eddigi egész ismert munkásságodat igen nagyra értékelem, hogy minden bizonytalanságomban a Te tiszta fogalmazásod szokott kisegíteni, és hogy sok gondolatot és indítást köszönök könyv alakban, vagy folyóiratban közzétett tanulmányaidnak. Talán azért mert így van, jutott eszembe sokszor, hogy könyveden kívül valamire még gondolnom kellett volna. Az a sokszor parancsolóan elutasító mozdulat, amivel bizonyos jelenségeket távol tartasz a Te világodtól, talán olyan seb gyógyulását segíti elő, amit az élet ütött rajtad, és amihez én kíméletlenül hozzányúltam. Nem tudom. Bizonyos, hogy nem akartam; és nem is történt meg.

Engedd meg, hogy így leírtam minden aggodalmamat, de tartoztam vele Neked és magamnak.[139]

Fogadd, kérlek, őszinte nagyrabecsülésem kifejezését.

Kiss Árpád[140]

Kiss Árpád Prohászkához hasonlóan ugyancsak a háború végén írta az 1945-ben megjelent *Az emberi felszabadulás útja* című könyvét.[141] Könyve alapgondolata a tömegek nevelésének, „nemesedésének" lehetőségéről és reményéről megegyezetek a recenziójában írtakkal. Hasonlóan szólt a Magyar Paedagogiai Társaság felolvasóülésén *Az embernevelés mai jelentése* című előadásában.[142]

„A neveléstudománynak és a nevelésnek egyetlen problémát kell... eldöntenie: az eddigi kevesektől élvezett és még kevesebbektől munkált kultúra, a civilizáció anyagi és nem anyagi természetű áldásait óhajtja-e védeni a tömeg *ellen, vagy minden módon megkísérli a* tömegek részesítését *a művelődés mindenfajta javában a kultúra és civilizáció sérelmével.*
Alig férhet kétség ahhoz, hogy a nevelőt mind hivatása, mind a jelen tényeinek helyes értelmezése habozás nélkül a probléma második felének tanulmányozására indítja...

A nevelő tisztán láthatja, hogy a tömegember elleni védekezésnek egyetlen útja van: el kell tűntetni a tömeget. *– Minden embernek emberré nevelése."*[143]

Az utolsó recenzió 1946-ban, a könyvet ért elmarasztaló bírálatok után, az egyetemi támadások, és a Magyar Paedagogiai Társaság újraindításának nehézségei, működésének elhúzódó eseményeit követően jelent meg. A

---

[139] A levél tartalma jelzi: Egyes magyarországi értelmiségi csoportok 1945 után nagyon ellentmondásosan ítélték meg Prohászka Lajos magatartását. Lelkileg sérültnek, vagy túlérzékeny embernek vélték. Ez utóbbi beállítódás, vélemény – éppen *A mai élet erkölcse* könyve megítélésével kapcsolatosan – később is elő-elő bukkan.

[140] EKK Ms F 103/VIII/5 – Universitas militans – Az egyetemi oktatásügyre vonatkozó tanszéki javaslatok.

[141] Kiss Árpád: *Az emberi felszabadulás útja* – Debreceni Könyvek, Debrecen,1945, 178 p.

[142] Kiss Árpádot 1946. május 18-án a Magyar Paedagogiai Társaság 52. nagygyűlésén (Magyar Paedagogiai Társaság első közgyűlése) az alapszabály módosítása és tisztújító nagygyűlésén vették fel a Társaság rendes tagjai közé. Az 1946. december 21-i felolvasóülésen, Prohászka Lajos elnöklete mellett, tartotta meg székfoglalóját. A beszéd szövege a Magyar Paedagogia folyóirat az évi számában jelent meg. – A nevelés/köznevelés hasonló kérdéseiről később is írt: Kiss Árpád: *Műveltség és iskola* – Akadémiai Kiadó, Budapest, 1969, 363 p.

[143] Kiss Árpád: *Az embernevelés mai jelentése* – Magyar Paedagogia, LIII–LV. évf. 1944–1946, 1–2. sz. 40; 41. p.

recenzens, Mándy Stefánia,[144] a morál és az erkölcsi eszmék alakulásának történeti áttekintésével már tulajdonképpen azokkal a következményeiben nagyon kedvezőtlen, szélsőségesen igaztalan bírálatokkal polemizált, amelyek a politikai baloldalról érkeztek. Véleménye szerint Prohászka pesszimizmusának aktuális forrása a fasizmus. A könyvben olvasható történeti vázlattal is kimutatható, hogy a szerző következetes humanizmusa szükségszerűen vezetett antifasizmusához. A fasizmusban jelenlévő gyűlölködő tömegkultusztól és irracionalizmustól való csömöre, a fasizmus iránti mély megvetése volt az oka annak, hogy figyelmen kívül hagyta a szocializmus centrumában lévő humanista szabadságtörekvéseket, hibásan írt a szocializmusról, és irtózott mindenféle tömegektől.

„Prohászka Lajos: A mai élet erkölcse. Budapest, [1944.] Egyetemi Nyomda. 240 l.

Prohászka Lajos az európai történelem legerkölcstelenebb és legembertelenebb pillanatában vállalkozott a feladatra, hogy átvilágítsa a kor sötét rétegeit és megvizsgálja egy süllyedő világ pusztulásának kórokozóit. Az erkölcs tiszta és szigorú törvényrendszeréért helytálló humanistát mélységesen megrendíti az a tragikus perspektíva, amelyben 1944 Európája visszájára fordítva minden emberi értéket és minden emberi normát, saját vesztét látszik előkészíteni.

Erkölcs és törvény. *Két olyan fogalom, amelynek megvalósult formái századunkban mindenképen bomlásnak indultak. Akármilyen vonatkozásban ejtsük is ki a szavakat, bennük megreccsen az a kispolgári butaság, a hazug iskolai prédikációk, s az egész elmúlt korszak rossz emlékű előítéleteinek bombasztikus hangja.*

A nyugtalan kutatót azonban nem riasztja el a torz asszociációk légiója. Szavait kimenti az agyongyötört nyelv káoszából és megvizsgálva jelentésüket, újból hozzáköti azokhoz a fogalmakhoz, amelyeknek kifejezői. Ez az út az etosz ősi forrásaihoz vezet. Elvezet azokhoz az időkhöz, amikor az erényt 'nem csak erkölcsi és vallási szabálykönyvek írták elő, hanem a magának a valóságnak vérkeringésében volt, amikor az emberi együttélésnek úgy szólván magasabb létezés módjaként jelentkezett és ezért mindenkire egyformán vonzerőt gyakorolt'. A görögség erénye a teljesség, a férfiasság elérésére való törekvés. Hellas aretéje és Róma virtusa még minden mellékcsengés minden félreértés nélkül egyet jelentett: a teljes emberi magatartás szóban és tettben megnyilvánuló, becsületben és bátorságban fogant egységét.

Róma végső romlottságában megfeledkezvén az eszmékről, amelyekben született és nagyra nőtt, elbukik. A kereszténység középkori erkölcsisége visszanyúl ugyan az antik erkölcs puritán és fénylő korszakaihoz, de egyre növekvő és kiteljesedő erényessége már a szív tisztaságára és alázatosságára épül. *Ez a bensőséges személyes lelkiismereten nyugvó keresztény erkölcs – amelyeknek gyökereit szintén megtaláljuk már az antikvitásban – csak a korai kereszténység korszakában képes egyértelműen irányítani az életet. Később a kulturális és társadalmi viszonyok alakulása folytán mind inkább* tekintélyi morállá *alakul át: az Egyház, mint legfelsőbb fórum kívülről szabja meg a tömegek magatartását. A belső, személyes lelkiismeret elhalkul, a*

[144] Mándy Stefánia (1918–2001) költő, műfordító, művészettörténész – életének adataiból ld. 104. jgy.

szeretet krisztusi szolidaritását felváltja tekintélyhatalmának külsőséges összetartó ereje.

Amikor a középkori életformák lassú elhalása megindul és ezzel párhuzamosan az újkor születő szelleme kezdi kibontani a maga új életformáit, az erkölcsiség válsága következik be. Majd kiforranak az új erkölcsi alapformák. A nemesi rend sajátos látszat morálja mellett kifejlődik a polgári erkölcs, amely az újkori kapitalisztikus gazdasági rend szülötte és erényessége pénzzel mérhető.

Ezekben az igazi emberi eszméktől messzerugaszkodott erkölcsi formákba robban bele a francia forradalom. Ereje megrázza és elsöpri a valóságos és álerények fennálló világát. A társadalmaknak az utolsó századokban kialakult erkölcs kódexe felborul, az ismert morálformák végleg elhalványulnak és a XIX. század sajátosan komplex arculatot ölt. A különböző erkölcsi komponenseknek e furcsa ötvözete belső kiegyenlítetlenségénél fogva lassanként szétesik és most van végleg felbomlóban *szemünk előtt. A kapitalizmus kíméletlen versenyfutása megszűnik. Vele elvész az az álhumanizmus, amely a polgári kényelem önzésében fogant.*

Végül a két világháború *döntő módon változtatja meg Európa erkölcsi térképét. A háború embertelensége az élet értéktelen, negativisztikus formáit termeli ki. Már az első világháborút követő perverzió és romlottság hosszú időre eldönti az ősi virtus, a ragyogó areté, a keresztény erkölcs szomorú sorsát.*

Európa most már csak egyféleképen heverheti ki e világégés katasztrófáját: ha megtagadja a mámor pillanatnyi szédületét és ha leküzdi a mult szenvedéseiben fogant félelmét, amely máskülönben jóvátehetetlen, öngyilkos pusztulásba kergeti. A gyűlölet erkölcsét fel kell hogy váltsa végre az őszinte, bensőséges szeretet erkölcse, amely nem ismer más mértéket, mint a lelkiismeret tisztaságát.

Ezekben a főbb vonásokban igyekeztünk ismertetni Prohászka Lajos könyvének gondolatmenetét, amelyben egy nagy tudású humanista tekint végig az erkölcsi eszmények történetén, hogy végül korának erkölcsét súlyosan elmarasztalja.

Prohászka pesszimizmusának aktuális forrása a fasizmus volt, amelynek halálos betegségét felismerte és amellyel nagy bátorsággal szembeszállt. Eredetét a háborús pszichózisok gyűlölet-erkölcsében látja. Mert a gyűlölet mérge kiváltotta a faji eszme mérgét, amely 'a világra tüzet bocsátott és ez meggerjedt'. Hiszen a faji eszme szükgségképeni konklúziója az, hogy a népeknek nem egymás mellett, hanem egymásnak alávetve kell élniök. Prohászka az emberi szellem szabadságáért harcolók mély felháborodásával utasítja vissza azt a gyűlölet erkölcsében fogant vérmítoszt, amelynek nihilisztikus karaktere nem volt képes leplezni egy nép rosszhiszemű hatalmipolitikai törekvéseit.

Imponáló biztonsággal tartja kezében Prohászka Lajos a mértéket, amellyel az európai történelem jelenségeit erkölcsileg értékeli. Csak két helyen torzul el ez a mérték – és ez a két hely tulajdonképen egy hely: polárisan egybe tartoznak, mint a mágnes két sarka. A mágnes egyik sarka a modern szocializmus, másik sarka az a góc, amelyben Kierkegaard és Dosztojevszkij problémái és etikai erőfeszítései csomósodnak. A polaritás történelmileg is érzékelhető. Ugyanakkor, amikor a modern szocializmus hadat üzent a kapitalizmusnak, hogy a társadalomban teret teremtsen az emberi szabadság számára, Kierkegaard hadat üzent az önmegnyugtató polgári álkereszténységnek, hogy az emberben teret teremtsen a krisztusi szabadság számára. Ott, ahol ez a könyv

a két pólust érinti, perspektivisztikus tévedést látunk. A tévedést annyira perspektivisztikusnak érezzük, hogy önkéntelenül felmerül a kérdés: mi volt az a szubjektív mozzanat, amely ezt a két döntő történelmi tényezőt csak torzító lencsén át teszi a szerző számára hozzáférhetővé? Az egész könyvön áttetsző etikai tisztaság és a fasizmus iránti mély megvetés, amelynek ez a fasizmus legsötétebb korszakában írt munka oly egyértelmű kifejezést ad, félreérthetetlenül mutatják, mi ez a szubjektív mozzanat: a fasizmus gyűlölködő tömegkultuszától és irracionalizmusától való csömör. Ez a megtévesztő perspektíva elzárja előle mind a szocializmusnak, mind Kierkegaard és Dosztojevszkij törekvésének centrumát: ezért sorolja a szocializmust – ennek centrumában lévő humanista szabadságtörekvéseit figyelmen kívül hagyva – a nyers tömegkultuszok közé, és ezért sorolja Kierkegaardot és Dosztojevszkijt – az irracionalizmus átvilágítóit – az irracionalisták közé.

Hogy ez a torzulás mennyire nem a könyv lényegéből fakad, utolsó mondatai is mutatják. Prohászka Lajos itt megállapítja, hogy a társadalmi fejlődés az osztálynélküli társadalom irányába halad és kétségeit áttöri a remény, hogy ez az út 'egy emberileg igazságosabb állapot felé' visz. Erre a reményre alapítja Európa erkölcsi fejlődésének prognózisát. 'Hogyha ebben a helyzetben bekövetkezik az erkölcsi élet tisztulása és a formák kialakulása' – mondja a könyv zárómondatában –, 'ez nem lehet többé típusmorál, amely az antik görög, vagy az újkori udvari–arisztokratikus erkölcs volt, sem pedig merőben individualisztikus, aminő a polgári erkölcs volt', hanem 'szolidaritásra épülő és mégis olyan, amely az egyéni lelkiismereti döntéseknek is teret enged'.

Erkölcstől elhagyatott időben bírálni a kort, s az erkölcs törvényeit és jövőjét kutatni ekkor, a szellemi ellenállásnak olyan megnyilatkozása volt, amelyet most tudunk legjobban értékelni. Hiszen visszatekintve az elmúlt évtizedekre, a tompultságnak és a passzivitásnak sivár képe tárul elénk, amelyből csak igen kevesen tudták magukat kiszakítani.

Mándy Stefánia"[145]

A recenziók a publikált szövegek sajátosságainak megfelelően átgondoltak, a politikai állapotokra, a várható közéleti hatásokra is figyelemmel levő véleményeket adtak a könyvről. A személyesebb hangú levelek, vagy naplóbejegyzés a könyv olvasójára tett intellektuális hatását közvetlenebbül, az olvasó gondolatait nyíltabban, és az érzelmeiket akár valósabban megjelenítő módon adhatták meg. A Prohászkának írt levelekben a rá tekintettel lévő viszonyulás ellenére őszintébb vélemények olvashatók.

Moór Gyula[146] levele Prohászka Lajosnak – Budapest, 1945. XI. 30.

„*Kedves Barátom!*

---

[145] Mándy Stefánia: Prohászka Lajos: *A mai élet erkölcse* – Magyar Paedagogia, LIII–LV. évf. 1944–1946, 1–2. sz. 53–54. p.

[146] Moór Gyula (1888–1950) jogfilozófus, egyetemi tanár, akadémikus – A Pázmány Péter Tudományegyetem tanszékvezető tanára (1928–1948), az egyetem rektora (1945–1946); az Ideiglenes Nemzetgyűlés tagja, s az Magyar Tudományos Akadémia ideiglenes elnöke (1945–1946) is volt. – 1948. január 1-jén nyugdíjazták. 1949-ben akadémiai tagságát is megvonták.

Nagyon köszönöm 'A mai élet erkölcse' c. munkád szíves megküldését. Gondolom, hogy találkozunk s szóval megköszönhetem.

Így címed nem tudva az egyetemre írok, s remélem elér a köszönet az engem nagyon érdeklő tárgyú szép művért.

Sokszor melegen üdvözöl igaz híved

Moór Gyula"[147]

Bisztray Gyula[148] levele Prohászka Lajosnak – Budapest, 1945. június 21.

„Kedves Lajos!

Nagy örömet szereztél legutóbbi könyved megküldésével. Kitűnő figyelmedért fogadd hálás köszönetemet. A könyvet még csak felvágtam és olvasgatom, de mondhatom így részleteiben is nagyon élvezetes és alig várom, hogy egyszuszra elolvashassam. Szigorú erkölcsbíró vagy, de a mai élet mindenre felhatalmaz. Igaz ugyan, hogy sok minden alól fel is ment…; nem filozofiai, hanem irodalmi nyelven szólva: piszok egy világot élünk!

…egyre jobban érzem, hogy eltávolodtam egykori közös világunktól. Nekem az egyetemből csak a bürokrácia jut. Tele vagyok undorral és keserűséggel…

Szép könyvedhez még egyszer gratulálok, az Isten áldjon meg kedves Lajoskám; örülnék, ha egyszer ismét találkozhatnánk.

A régi szeretettel:

Gyula"[149]

Balassa Brunó[150] levele Prohászka Lajosnak – Budapest, 1945. IX. 16.

„Kedves Lajosom!

Több ízben is kerestelek, hogy szép könyvedhez az elolvasás után is melegen gratuláljak. Légy büszke erre a könyvedre!

Érdemi mondanivalóim az élő szóra hagyom, két dolog azonban kikívánkozik belőlem: nagy örömmel tapasztaltam, hogy mennyire őszintén és melegen fordultál az Isten felé; s mennyire keserűen fordultál el a női nem felől. Ez utóbbiban azonban – úgy vélem – némi (bár érthető) túlzásod rejlik. Amit írtál aláírom s vallom magam is,

---

[147] EKK Ms. F 103/XI/149.

[148] Bisztray Gyula (1903–1978) irodalomtörténész, könyvtáros, egyetemi tanár – életéhez ld. 37. jgy. – 1934-től 1945-ig a Vallás- és Közoktatásügyi Minisztériumban dolgozott, a népművelési, majd az egyetemi ügyosztályon.

[149] EKK Ms. F 103/XI/17.

[150] Balassa (Aschenbrenner) Brunó István (1896–1979) ciszterci szerzetes, egyetemi tanár – 1912-ben lépett a rendbe; az innsbrucki egyetemen hallgatott teológiát és szerzett doktorátust (1915–1919; 1922); 1921-től az egri ciszterci gimnáziumban tanított, majd 1925-től a budapesti rendi tanárképző intézet tanára, 1933-tól igazgatója; 1935-től a székesfehérvári tankerület főigazgatója, az ottani ciszterci rendház főnöke volt – 1929-ben a budapesti egyetemen latin bölcsészdiplomát és pedagógiai doktorátust szerzett, és neveléstörténetből az egyetem magántanára volt (1931–1939) – a Vallás és Közoktatási Minisztérium osztályfőnökeként dolgozott (1939–1946) – 1947-től lelkész volt Budapesten. 1951-től 1971-es nyugalomba vonulásáig képzettségétől és hivatásától eltérő foglalkozásra kényszerült. – A Pázmány Péter Tudományegyetemen Prohászka Lajossal együtt Fináczy Ernő tanítványa volt. Együtt gondozták Fináczy hagyatékát, s adták ki mesterük poszthumusz könyvét, oktatott akkor is a pedagógia tanszéken, amikor Prohászka Lajos lett a tanszék professzora.

de azt tartom, hogy az nem a női nem hibája, hanem korunké, amely ilyen szabadosságot adott a nőknek, amit jól használni, éppen sajátos alkata miatt nem tud.

No de nem vitázom így papíron. Nem is feminista védőbeszéd, amit írtam – ne haragudj – egy jámbor nőt ajánlanék figyelmedbe és jóindulatodba…

Szeretettel ölel a viszontlátásra

Brunó"[151]

Fülöp Lajos levele Mándy Stefániának[152] – Zengővárkony, 1946. X. 12.

„Köszönettel visszaküldöm Prohászka könyvét nagy örömmel olvastam, s örömmel gondolok rá, hogy ilyen is van itt. Erről a témáról már rengeteget írtak, de ahogy az ő könyvében van végig gondolva, a logikai szerkezete és szervessége, s az ember, aki minden sorában érzik, – alle Achtung!…"[153]

Márai Sándor[154] 1945 nyarán írta naplójába:

„Prohászka könyvétől bocsánatot kell kérnem: ez becsületbeli kötelesség; a kezdeti fejezetek kompilatórikus,[155] *erkölcstörténeti vázlatai után a könyv lobogni kezd, igazi harag és szenvedély van benne. A „gyűlölet erkölcsé"-ről, a faji képlettel felfokozott, a XIX. század liberális-humanisztikus erkölcsének romjain felépített gyűlölet-pszichózisról lángoló oldalakat ír. S igaz, amit a korunkbeli nemi erkölcs betegségének lát: a kielégületlenség átalakul hatalomvággyá. Lelkes könyv, az a lelkesség van benne, melyről Aristoteles azt mondja: csak az tud lelkesíteni, aki maga is lelkesedik. A 'közömbös, mély agyak' még soha nem adtak igazi többletet az embereknek.*

Türelemmel kell olvasni, mint a példa is mutatja: nagylelkűen és türelemmel."[156]

Kerényi Károly[157] segítségével Prohászka könyve németnyelvű megjelentetést tervezte Svájcban. Próbálkozása sikertelen volt.

---

[151] EKK Ms. F 103/XI/5.

[152] Fülep Lajos (1885–1970) – művészettörténész, művészetfilozófus, református lelkész, egyetemi tanár, a Magyar Tudományos Akadémia levelező tagja – életének adataiból ld. 104. jgy., Mándy Stefánia (1918–2001) költő, műfordító, művészettörténész – életének adataiból ld. 104 jgy.

[153] *Fülöp Lajos levelezése V. kötet* 1945–1950 – Budapest, 2001, 145. p. – 1798. levél. – A levélrészlet egy fentebb már közölt levélhez tartozik, annak kezdő sorai – Fülöp Lajos Mándy Stefániának – Zengővárkony, 1946. október 12. – 104. jgy.) – Az esszékötet szerkesztési sajátosságaira ld. előbb *A könyv szerkezete* fejezetet.

[154] Márai Sándor (1900–1989) – író, költő, újságíró.

[155] kompilatórikus = önálló gondolatokat nélkülöző irodalmi/tudományos szöveg.

[156] Márai Sándor: *Ami a Naplóból kimaradt (1945–1946)* – Vörösváry Kiadó, Budapest, 1992, 76. p. – A naplónak ebben a kiadásában a bejegyzések évenkénti rendezettségben olvashatók. *A mai élet erkölcsé*ről írtak az 1945-ös év bejegyzései között található és utána röviddel egy Péter-Pál nap előtti élményét jegyezte le az író. Így feltételezhető, hogy Márai 1945. június 29-dike táján olvashatta Prohászka Lajos esszékötetét. – Valószínűnek tűnik az is, hogy *Az erkölcs politizálása* fejezetnek (131–140. p.) A gyűlölet erkölcse című esszéje, illetve a könyv azt követő fejezeteinek olvasása késztette Márai Sándort naplója bejegyzésére. A „bocsánatkérés" a könyv első részének fejezetei előtételezett megítélésére utalhat. – Az erkölcstörténeti vázlatra vonatkozóan Prohászka indoklását ld. az online könyv 213–214. oldalain illetve a *Kísérő írás* 9. jgy.-hez tartozó idézetben.

[157] Kerényi Károly (1897–1973) – klasszika-filológus, vallástörténész, egyetemi tanár, a Magyar Tudományos Akadémia tagja – erdélyi születésű, a budapesti Magyar Királyi Tudományegyetemen latin–görög szakos tanári oklevelet, majd magántanári képesítést szerzett; 1934-től a pécsi egyetemen klasszika-filológiát és ókori történelmet oktatott; a szegedi egyetem tanára és a Pázmány Péter Tudományegyetem magántanára volt; megindította és szerkesztette a Sziget című folyóiratot; az 1930-as évek végére az antik vallástörténet területén elért eredményei nemzetközileg is ismertté tették nevét; a 2. világháború végén Svájcba emigrált; Carl Gustav Junggal (1875–1961) együtt alapították a zürichi Carl Gustav Jung Intézetet – Prohászkával egyetemista

Kerényi Károly levele Prohászka Lajosnak – Tegna, 1947. október 23.

„...*Erkölcsbölcseleti műved már rég óta Rascher magyarul tudó tanácsadó-nőjénél van meleg ajánlásommal.*"[158]

6. „*The man-eating woman.*"

A mélységesen megrendülő, a felháborodott humanista Prohászka lobogó haraggal és szenvedéllyel írt lángoló, sodró fejezeteit[159] olvasva a véleményezők a kötet tartalmának jellemzésénél kérdésként fogalmazhatták meg: mennyiben tudományos elemzést, vagy csak szubjektivizmussal telített mondatokat olvasnak? Az 1945/1946-ban publikált reflexiók – figyelemmel a magyarországi politikai állapotokra, és Prohászka Lajos egyetemi és akadémikusi tisztségére – inkább a könyv szubjektivizmusára hivatkoztak, azt emelték ki. Az egyéni életérzés előtérbe állításával a leírások, elemzések kritikai gondolatait és annak következtetéseit az emberek háború utáni cselekvésére, viszonyulására, a tudatosan irányítható magatartásra – különböző politikai indítatással – tompítani, vagy teljesen legyengíteni, relativizálni, lényegteleníteni, hamisnak értékelni kívánták.

„...*Az erkölcs tiszta és szigorú törvényrendszeréért helytálló humanistát mélységesen megrendíti az a tragikus perspektíva, amelyben 1944 Európája visszájára fordítva minden emberi értéket és minden emberi normát, saját vesztét látszik előkészíteni... Prohászka az emberi szellem szabadságáért harcolók mély felháborodásával utasítja vissza azt a gyűlölet erkölcsében fogant vérmítoszt, amelynek nihilisztikus karaktere nem volt képes leplezni egy nép rosszhiszemű hatalmi-politikai törekvéseit.*"[160]

„...*a tudós és szakpedagógus kezét az író feje és szíve vezeti írás közben... a könyvben az író akarja megmutatni magát...* [nem] *érezzük tudományosnak sem a munkát, sem a szerző magatartását. Mintha a mű érzékeny búcsú volna, melyben a szerző saját világát, saját erkölcsi elképzelését siratná... szubjektív értékelés alapján... kinyilatkoztatja egyéni felfogását a világról...*"[161]

„...*a tudomány szférája nem azonos a művészetével, bármily szívesen hangoztatják is az esztéták és esszéírók...* Prohászkánál *csak...* [az] *mutatható meg igazán, hogyan hamisodik meg a szubjektíve pártatlan becsületesen és őszintén megélt idealizmus*

---

koruktól kezdve ismerték egymást és Kerényi magyarországi tartózkodásáig Prohászka szűkebb ismeretségi körébe tartozott. Prohászka humanizmus felfogásában kötődött Kerényi gondolatiságához. Az 1940-es évek végétől kapcsolatuk megszakadt.

[158] EKK Ms F 103/XI/94 – Rascher Verlag egy zürichi könyvkiadó, akkor Jung németnyelvű könyveinek kiadója volt.

[159] A megnevezés és a jelzők Márai Sándor (1900–1989), Mándy Stefánia (1918–2001) és Kiss Árpád (1907–1979) írásaiban olvashatók. – ld. 156., 145., 129. jgy.

[160] Mándy Stefánia: *Prohászka Lajos: A mai élet erkölcse* – Magyar Peadagogia 53., 54. p. – ld. 145. jgy.

[161] Kiss Árpád: *Prohászka Lajos: A mai élet erkölcse* – Embernevelés 147., 151. p. – ld. 129. jgy.

[szubjektívizmus] *az objektív társadalmi-történeti valóságban s miért nem találhatja el soha e valóság lényegét.*"[162]

Napjainkban valószínű, kevesek kételkednek mindannak igazában, amit Prohászka esszéiben az 1940-es évek közepén nemcsak megérzett, de átgondolva, elemezve megírt. A mai magyarországi olvasók sokasága ugyancsak megélte a könyv szerzőjének rossz érzéseket, szorongásokat okozó, és általa a jövő egyik lehetőségeként tartott antihumánus, elposványosodott erkölcsiség sajátosságainak kiteljesedését, valósággá fordulását. Fenntartást kifejező ellenvéleményt a női nemmel, a nők erkölcsiségével, társadalmi helyükkel, és szerepükkel kapcsolatos általánosító megállapításai válthatnak ki. Ez elfordulást, sikeres elfordítást eredményezhet a könyv egészétől. – Lehetséges, hogy az esszék írásakor Prohászka keserű, túlzásoktól sem mentes ellenséges szembehelyezkedését a női nemmel az író élettörténeti sajátosságai, különösen a könyv keletkezése utolsó időszakát közvetlenül megelőző magánéletei eseményei is magyarázzák.[163]

Prohászka nőideáljának alapját gyermek- és koraifjúsága élményiből s kedvelt szépirodalmi olvasmányaiból építette fel. Ideáltípusa a 19. század falusi, kisvárosi polgárosodó család lánya, asszonya, aki a családjában él és nevelkedik, képes saját családját, az emberi tündérvilágot, megteremteni, fenntartani és gondozni, a családtagoknak biztonságot adni.[164] A 20. század

---

[162] Szigeti József: *A mai élet erkölcse* – Magyarok 140., 142. p. – ld. 119. jgy.

[163] Prohászka barátja, az egyetemen oktatótársa volt Balassa Brunó (1896–1979) egyetemi magántanár. Folyamatosan, rendszeres gyakorisággal találkoztak a könyv írásának idején. Az 1930-as évek elején együtt látogatták a beteg Finánczy Ernőt (1860–1935). 1935-ben közösen gondozták Finánczy poszthumusz *Didaktikájának* kiadását. Balassa tudott Prohászka magánéltének legfontosabb eseményeiről. Ezért írta levelében *A mai élet erkölcse* megjelenését követően:

„*... keserűen fordultál el a női nem felől...* [Ebben] *– úgy vélem – némi (bár érthető) túlzásod rejlik... Nem... feminista védőbeszéd, amit írtam...*"

Balassa Brunó levele Prohászka Lajosnak – Budapest, 1945. IX. 16. – EKK Ms. F 103/XI/5 – ld. 150. jgy.

Általánosabb formában, de Prohászka magánéleti gondjait is beleértve utalt levelében Kiss Árpád és Bisztray Gyula:

„*... jutott eszembe sokszor, hogy könyveden kívül valamire még gondolnom kellett volna. Az a sokszor parancsolóan elutasító mozdulat, amivel bizonyos jelenségeket távol tartasz a Te világodtól, talán olyan seb gyógyulását segíti elő, amit az élet ütött rajtad, és amihez én kíméletlenül hozzányúltam.*"

„*... Szigorú erkölcsbíró vagy, de a mai élet mindenre felhatalmaz. Igaz ugyan, hogy sok minden alól fel is ment...* "

Kiss Árpád levele Prohászka Lajosnak – Budapest, 1946. január 27. – ld. 140. jgy.
Bisztray Gyula levele Prohászka Lajosnak – Budapest, 1945. június 21. – ld. 149. jgy.

[164] Nőideálja kialakulásában a családi – középen az édesanya/nagymama – élmények jelentették az alapforrást: édesanyja egyedül nevelte fiát s teremtette meg önálló, kétszemélyes családi létüket Budapest I. kerületében, gondoskodott tanítatásáról, zenei tanulmányairól; gyermek- és ifjú éveiben a nyarakat anyai rokonainál, gyakran édesanyjával együtt, a Brassó-közeli Szászveresmarton töltötte; erős érzelmekkel kötődött az erdélyi falusi környezethez, a sváb-szász polgárosodó paraszti életformához. Gyerekként, serdülőként az asszonyi családkörnyezetben központi, dédelgetett helyzetben volt. Erre lehet következetni a róla készített gyerekkori fényképekről, kamaszkori naplószerű feljegyzéseiből, rajzaiból, vagy regény- és elbeszélés- próbálkozásaiból. – EKK Ms F 103/X Életére vonatkozó dokumentumok –1 (fényképek); 7 („*Belletrisztikai experimentumok*" a., c., d./1., 8.) – Veresmarthoz, az ottani élethez kötődését különös bizonysággal mutatja egy kisebb alakú füzetbe írt/rajzolt feljegyzése álmairól, arról, hogy hol, hogyan lakna leginkább: EKK Ms F 103/X/7/11 – „Bolond kis eszme – Álmodtam 1913-tól kezdve". – 1935 nyarán volt utoljára Brassóban és Veresmarton. Akkor is az édesanyjával látogatta meg szülővárosát és gyermekkora tündérvilágának vidékét. – Anyai nagyanyja halálát követő napokban, 1919 márciusában írta naplójába:

elején, különösen az 1. világháborút követő évek után, alapvetető változások következtek be a nagyvárosi polgári–értelmiségi családok nő tagjainak magatartásában. Ezek a változások, összekapcsolódva Prohászka élete eseményeinek történésivel egyre inkább a gyermek- és koraifjúkori nőideál megvalósulhatatlanságát mutatták és súlyosodó konfliktusokkal járhattak az egyébként is visszahúzódó, szelídebb, a lányoknál talán nehezebben kezdeményező fiatal férfinál.[165] 1930-as évek végén 1940-es évek elején a magánélete eseményei a „modern, városi nő"-vel szemben negatívan elfogult, szigorúan elutasító érzéseit erősítették fel. Így 1943-ban a családi életében történtek – a megdermedt tündérvilág – alapvető okának a nőiség, a női magatartás megváltozását tartotta. Aktuális személyiségállapotának A mai élet erkölcse esszéiben történő kivetülésével is magyarázhatók, értelmezhetők a nőket, a női nemet elítélő, elutasító gondolatai.[166]

„Mintha utolsó szelíd sóhajával az én egész gyermekségemet magával vitte volna."

EKK Ms F 103/X/7/d/1– Noteszek, jegyzetek, naplók VII. füzet 1917. IX. 5.–1919 VI. 20.

[165] Egyetemistaként romantikus (álmodozón hevülő) érzelmi kötődése, kapcsolata egy férjes asszonnyal csalódással, indulatos szakítással végződött. S bár barátai néhány év múlva leveleikben a vidám és a lányokat is megnéző pajtásnak írtak, mégis inkább tartózkodó magatartásúnak vélhető. Berlinben komolyan tanult, járta az országot. A későbbi források legfeljebb csak a munkahelyi (könyvtári), kollegiális nőkapcsolataira adnak nagyon halvány és bizonytalan utalásokat. Szabadidejének jelentős részét a zene (művészien zongorázott) töltötte ki. Inkább őt „ragadták el", mint ő „hódított". – EKK Ms F 103/X/7/d/1 – Életére vonatkozó dokumentumok – *„Belletrisztikai experimentumok"* – Noteszek, jegyzetek, naplók – VI. füzet 1915. IV. 15.–1917. IX. 7., VII. füzet 1917. IX. 5.–1919 VI. 20., VIII. füzet 1919. VI. 21.–19 … V. 7.; EKK Ms F 103/XI/XIV/XV/b – Levelek (magyar nyelvű levelek).

[166] 1937-ben a Werbőczy utca 18-ból a Casino utca 2-be költöztek és 1939 májusában megismerkedett a közelben lakó Gyurmán Mártával; júniusban összeházasodtak; házasságuk sikertelen volt és hamarosan megkezdődött az évekig tartó válóperük, Prohászka nagyon nehezen élte meg, hogy felesége – válásuk bírósági kimondásáig – ragaszkodott férj nevének használatához; édesanyja 1940 márciusában súlyos beteg lett, és 1940. augusztus 2-án meghalt.

„Mama halála óta furcsa megkeményedés [van] *bennem. Erkölcs tekintetben. Addig mindig keserített*(?) *a gondolat: utolérhet valami tragikum: szépen ívelő pályámon törés áll*[hat]*… be. Elkövetek valami ostobaságot, munkafeladást vagy akár bosszút és ezzel összeroppantom az ő egész élete menetét*(?)*, sok aggodalmaskodásom, kis szertelenkedésem… önzés*[em]*… önös, csökönyös házasságom…*
Mintha tűzben megerősödtem volna… Nem szabad lesüllyednem. Állnom kell a folyamatot…
Drága Mama, boldog és büszke voltál, hogy gondoskodhatsz rólam s körbefoghatsz szereteted színeivel –, mindaddig, amíg fel nem idéztem a fergeteget s azután sodort kérlelhetetlenül a végzet felé. Anyai ösztönöddel mennyire megérezted azt előre! Hányszor emlegetted egész az utolsó napig azt a múlt évi átkos májusi napot… „akkor vesztettél Te el engem". Igen, igen és én is akkor vesztettelek el Téged… Szörnyű sivár élet, hogy az Anyát temetni kell… igen különös érzések kavarognak, keseregnek, panaszkodnak bennem… Óh, drága Mamuskám csak most látom igazán, hogy mit jelentett a Te léted az én éltem tiszta és egyenes folyása szempontjából. Hogy milyen szemérmesség és józanság fogott körül Veled és általad. Óh, hányszor zúgolódtam titkon magam ezért, nyárspolgári kicsinyességnek nevezve azt féktelen indulatomban. S pedig a Te jóságos bölcsességed volt és finom érzéked: talán tudtad és sejtetted, hogy miféle gonosz és könnyelmű szellemek rejtőznek bennem. Óh, áldott bölcsességed! Hogy féltettél a nőktől! S én ostobán „féltékenységednek" hittem, helyt adva a szóbeszédnek, hogy [nem] *tűr*[sz] *meg más nőt maga*[d] *mellett. Pedig csak az igaz önzetlen szereteted féltett. S ezt csak most* [tudom biztosan] *amikor védtelen vagyok a női tolakodással szemben. Óh, hányszor mondtad, hogy én túlságosan lágy vagyok, hogy mindent odaadok egy jó szóért, egy jó tekintetért, egy simogatásért, – testemet, lelkemet, egész magamat. S a falánk nők megérzik rám vetve magukat, mint olcsó zsákmányra. Egyszer már nagyon kárvallottam*(?)*… Drága jó Mama. Óh, védj meg hát a Te tiszta, józan szellemeddel a tolakodó nőktől, és védj meg a gyöngeségemtől, amely hisz*(?) *és ad az első tekintetre… add nekem a Te okos, tiszta látásodat. Ne nézz rám szigorúan és szemrehánnyással, hanem segítőleg és jósággal, mert most is kisgyerek vagyok…*
kapaszkodunk a dolgokba… Gyötrelmemben a dolgokhoz menekülök, teszek-veszek, lézengek velük… Óh, elhagyott lelkem, elhagyott lelkem… Nehéz, fájdalmas vonaglás ez az élet… Egyedül(?) *kell újraszületnem a természettel… Anyácskám elvitted magaddal a tavaszomat… Amióta… elment tulajdonkép*[p] *minden bennem és körülöttem közömbössé vált. Nem tudok többé gyermekmódra örülni semminek… izgulni sem tudok már semmiért. Nem érdemes minden úgyis elmúlik. S ezt talán még nem tudtam volna? Dehogynem. Csak most egészen közvetlenül érzem."*

EKK Ms F 103/X/7 d/6 – Édesanyja halála után – 1940. augusztus/szeptember elejétől; pontos dátumozással 1940. szeptember 8. és 1941. május 22. között – egy csonkított jegyzetfüzetben készült naplószerű jegyzet. – A közölt részletek rendszertelen időközönként (és dátumozott), ceruzával írt, nehezen olvasható visszaemlékező, önelemző gondolatokat tartalmazó, a gyász lelki feldolgozását segítő szövegből valók.

*

1947-ben írta Halasy-Nagy József Prohászkának:[167]

> *„Kedves Barátom!...*
> *Ami pedig a támadásokat illeti, azok pillanatnyilag lehetnek kellemetlenek és bosszantók, de nem érik meg, hogy nyugalmadat megzavarják. Ma annyi a patentírozott demokrata, hogy a fogalmi zűrzavarnak ebben a korában, semmi sem lepheti meg az embert. Ignotos fallit, notis est derisui*[168] *az ilyen egy napig élő bölcsesség. Szúnyogcsípés. A szemtelen féreg ellen nehéz ma védekezni: el kell hát tűrni fölényes nyugalommal és stoikus lelkülettel...*"[169]

Fölényes nyugalom és sztoikus lelkület soha nem jellemezte Prohászka Lajost. Inkább magába fordulón elhúzódott, legfeljebb parancsolón elhárító mozdulatot tett, és az antihumánus jelenségeket távol próbálta tartani saját világától. Dolgozni szeretett volna, de kitaszítottsága, egészsége megromlása és élete utolsó éveiben is tudósi magánossága letörte alkotó erejét. Munkássága, művei emléké, majd a feledésé lettek. Egyénisége ma már a megalkuvás nélküli tudósi magatartás példája lehet, éppen úgy, ahogyan az általa kívánt és remélt humanista eszmeiségű erkölcs és nevelés megvalósuló kiteljesedése ugyancsak valósággá lehet. Talán?

Az édesanyja sírjára készítetett síremlék (magát is anyja mellé kívánta temettetni) határozottan kifejezi az eltávozó anya személyéhez kötött tündérkert iránti vágyakozását illetve az anyja iránti kapcsolatán kívül, annak a család- és nőideálnak számára földi megvalósítása/megvalósulása lehetetlenségét. – Budapest, Farkasréti-temető 43/2 parcella 1–163 számú sír.

[167] Halasy-Nagy József (1885–1976) – ld. 27. jgy.

[168] Ignotos fallit, notis est derisui. = Megcsalja azokat, akik nem ismerik; de az ismerők csak nevetik. – Gaius Iulius Phaedrus: Fabulae Aesopiae – Liber primus – XI. Asinus et Leo Venantes.

[169] EKK Ms F 103/XI/72 – Halasy-Nagy József levele Prohászka Lajosnak – Szeged, 1946. november 7.

A szerkesztés sajátosságai

Bibliográfiai adatok:

Prohászka Lajos: *A mai élet erkölcse* – Királyi Magyar Egyetemi Nyomda, Budapest é. n. [1945], 240 p. 20x29 cm – Bibliográfia a jegyzetekben: 219–237. p.

Prohászka Lajos: *A mai élet erkölcse* – Universum Kiadó, Szeged [1991], 237 [2] p. – Universum reprint sorozat; Budapesten, a Királyi Magyar Egyetemi Nyomda által 1944-ben nyomtatott és 1945-ben kiadott mű reprintje.

A könyv online-szerkesztett formátuma az 1945-ös kiadásból készült.

Az 1945-ös kiadás szövegformátuma megváltozott. A soronkénti karakterek száma, és az oldalsorok száma eltér attól. – Az oldalak felzetiben az „oldalak megnevezése" a lapok tartalmára, vagy a szerző attitűdjeire utaló információkat közöl. Ezeket a „megnevezéseket" az online forma is megadja és a szerkesztésben követi a szerző gondolatait, szándékát; megmaradt az oldal tartalma és „megnevezése" közötti kapcsolat. (Az online formánál a Tartalomjegyzékben az esszék oldalainak „megnevezései" is, dőlt betűvel, olvashatók.)

Az online változatnál a fejezetek és a bekezdések tagolása a papírformájú kiadásokat követi! A jegyzetek az 1945-ös kiadásnál fejezetenkénti újra kezdődő a számozással és tagolással a kötet esszéi szövegének együttes közlése után találhatók. Az online könyv jegyzetei ugyancsak fejezetenkénti újra számozással, végjegyzet formájában, de közvetlenül az egyes fejezetek után, a szövegektől elkülönítetten olvashatók. Az online forma szerkesztést követve történt a kötet oldalszámozása is.– Tárgy- és névmutató sem az 1945-ös kiadású, sem az online változatú könyvhöz nem készült. Az online könyvnél jegyzet-kiegészítések, szövegmagyarázó értelmezések nincsenek. – A jegyzetekben az irodalmi hivatkozási oldalak/lapok jelölése egységesen „p"-vel történt.

A szövegszerkesztési változtatások miatt a könyv online formátumából nem lehet pontosan megállapítani sem az 1945-ös, sem a későbbi hasonmás kiadású könyv esszéi szöveg-, illetve jegyzethelyeinek oldalszámait. A könyv szövegrészeinek pontos idézésénél, az arra történő hivatkozásnál – a forrás megjelölésével – az 1945-ös, vagy a reprint kiadást, vagy az online szerkesztett szövegváltozat feltalálási adatait szükséges közölni.

Az elektronikusan szerkesztett könyv *A magyar helyesírás szabályai* – tizenegyedik kiadás, második (változatlan) lenyomatát (Akadémiai Kiadó, Budapest, 1985) követte. A görög és szláv nevek, szavak magyar nyelvű átírása (az idézetek és az irodalmi hivatkozások könyvcímei kivételével) ugyancsak az 1985-ös szabályzat szerint történt.

Prohászka Lajos: *A mai élet erkölcse* könyvének online-formátumú szerkesztésénél segítségünkre volt Pénzes Dávid egyetemi hallgató, ma már középiskolai tanár kollégánk. Köszönjük a munkáját!

A könyv online szerkesztett formáját Prohászka Lajos halála 50. évfordulóján, tisztelettel rá emlékezve küldjük a Magyar Elektronikus Könyvtárba.

Budapest (Buda), 2013. június 16.

Orosz Gábor