

# AZ ERKÖLCS

ÍRTA

PROHÁSZKA LAJOS

## **ANTIK ÉS KERESZTÉNY ERKÖLCS. OSZTÁLY. ÉS ÁLLAMERKÖLCS.**

Az AKI MA az erényről beszél s ezt nem szószékről, katedráról vagy az élet egyéb nyilvános fórumairól teszi, mindig azzal számolhat, 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-émlék. 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 látnok 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 mer^lelki érzékenységünk ennek ellenére is fokozódott s irtózunk a hamis szólamoktól és a fellengősségtől, inkább nem is beszélünk róla, vagy pedig olyan érték jelzőket 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 bizonytalán a leglesújtóbb ítéletszámba megy.

Ha az erénynek ezt az árnyékéletét látjuk, lehetetlen nem gondolkodnunk azokra az időkre, amikor nemcsak erkölcsi és vallási szabálykönyvek

írták elő, hanem magának a valóságnak vérkeringésében volt, amikor az emberi együttélésnek úgyszólván magasabb létezőmódként jelentkezett és ezért mindenkire egyformán vonzóerőt gyakorolt. A görögség számára az erény — legalább is történetének klasszikus korszakában — tudvalevőleg a férfiaság legszebb kiteljesedését jelentette, amelyre a közösség minden tagja versengve törekedett. Az *arefē*, amely szóban és tettben nyilvánult, a görög életben *agaima*, dísz volt és egyúttal *timé* is, a megbecsülésnek, az emberi méltóságnak forrása. S hasonlóképpen a császárság kora előtti Róma is a virius-ban a férfias derekasságnak és állhatatosságnak eszményét látta, tehát annak, amit Livius úgy fejezett ki: *fortia agere et páti*. Ezért származtatja Cicero is a *virtus-t* a vír-ből, lévén ennek legjellemzőbb vonása éppen a *fortitudo*, 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 glóriája fogja körül: ezért éppoly vonzó és cselekvésre ihlető, mint annakelőtte.

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 semmiesetre sem pusztán a kereszténység sajátos értékfelfogásában gyökerezik. Már a görögség erkölcsi életkörében fordulat következett be, amikor Sokrates 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 tuda-

fában tükröződött. A filozófia azonban ettől fogva már az erkölcsi eszméikedésnek ezt az útját járta. Aristoteles 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 törli 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 non érit, nisi recta fuerit voluntas*, mondja ebben az értelemben Seneca (Épp. mór. XV. 3). Ez a felfogás természetszerűleg nem maradhatott hatástalan magára az erkölcsi életre sem.

Sokszor rámutattak már a keresztény erkölcsiségnek főleg a sztoikusok erkölcsstanával való rokonságára. Nem kétséges, hogy formailag a keresztény erkölcs egészen az erkölcsiség bensővé tételének abban az irányában fejlődött tovább, amelyet a görög filozófia megkezdett s ugyancsak folytatta ennek életgyakorlatát is, amely kiváltképpen a szenvedélyek leküzdésében látta és érvényesítette az erényes magatartás heroizmusát. Van azonban emellett 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 esetenként ennek éppen legnagyobb bizonyoságtételeit 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 antiknépeknek 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 bizonyval mélyen emberi volt. Ezzel szemben a keresztény

erkölcsiséget épp a szeretetből fakadó önzetlenség, önátengedés, sőt önmegtágadás 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 Achilles 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 dicsőtelen 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 természetsszerűleg 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 érületi aszkézist, amely nem követelte és nem is mutatta fel a heroizmusnak olyan tündöklő példáit, aminőket a kereszténység első századai szolgáltatottak, ellenben sikerült a lelki megigazulás szándékát a külső világi étellel 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 engedelmisségben 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 szol-

gáltatták. S bizonyos 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 asketikus 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 aggálycskodás 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 pusztá félelemből történt és ezért mind nyugösebbnek és örömtelenebbnek tűnt 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 „Liebe zu seinen Feinden“ — und schwitzt dabei.<sup>1</sup> 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 cbarizmájuk 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 erénnyel és a hagyományos, meggyökeresedett 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 valóságáról 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 tekintély! elv érvényesítésében csúcsosodott ki. A keresztény morál tehát, amely a legbensőbb érületi morálként indult, a kulturális viszonyok alakulása folytán mindinkább merőben tekintély! morállá változott; az Egyház, mint a hitbeli megigazulás intézménye, egyszersmind a legfőbb erkölcsi fórum is és ezért tagjainak széles tömegei, ha nem igazi keresztényi 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 pusztá gátlások termékénél alig is volt több, mégis ugyanakkor megadta az erkölcsi kérdésekben szolidáris állásfoglalásnak és ezzel a kölcsönös erkölcsi ellenőrzésnek 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 erkölcsi ségnek különféle megnyilvánulásmódjait legalább is formailag bizonyos egyöntetűsége 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 mindamellettt különböző fejlődési jelenségek együttthatásának eredménye is lehet. Magának a tekintélyi tényezőnek csorbulása is rendszerint arra vezethető 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 anélkül, hogy bármelyiknek is egyetemes kötelező érvénye volna, a tekintélyi gátlások alól felszabadult lelkiismeretet pedig a legnehezebb újra megkötni.

## UDVARI ÉS POLGÁRI ERKÖLCS.

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, takarékoságot, 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 egymásközi 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 előjogok függvényévé vált. Így alakult ki az újkor elejétől fogva, 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 távolságtartás 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 igazságosság-



nál 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 renaissance 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: emeből 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 bizonytalannal rendkívüli mértékben kicsiszolódtak és hajlékonyá váltak, de velük az egész erkölcsiség elformalizálódott, merő külsőséggé, környezeti terméké, a szónak legrosszabb értelmében konvencióvá vált. Nem meglepő, ha ennek az udvari morálnak világos szemű képviselői 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. /X társadalmi fejlődésnek későbbi demokratikus iránya mindenesetre megszorította ennek a morálnak a hatáskörét; némileg módosította és bizonyosan színtelenebbé is tette; mindamelllett ez a maga vonzóerejét napjainkig sem veszítette el. Nemcsak bizonyos hivatáskörök őrzik, hanem az a tulajdonképpen amorf réteg, amelyet közönségesen „felsőbb tíezernek“, 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 típu-

sát 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 ilymódon modern állam és kapitalisztikus gazdasági rend s hasonlóképen az őket hordozó társadalmi rétegek is sokszoros érintkezésben, egymásfelé térülésben, sőt egymásra utaltságban fejlődnek, mégis megjelenési formáik más-más szellemtől tanúsognak. Ez a különbség pedig kiváltképen 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<sup>2</sup> — 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 kifejtének. Ennek a munkateljesítménynek pedig megvan a maga teljesen megfelelő mértéke: a pénz. A polgári morál ezzel sajátos 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 élnetlenség, 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, kiváltképen 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 bölcseséget; a termelés és elosztás racionális megszervezése lép az igazságosság helyébe; az önuralom

pillanatnyi alkalmazkodóképességé, 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 a maga kódexét is innen próbálta igazolni. Aíár a korai kapitalizmus idejében gyakran találkozunk a vagyongyűjtés indokolásában a természet jogi 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.<sup>3</sup> S hogy a protestantizmusnak, főleg pedig a kálvinizmusnak szelleme a szinte határtalan munkálkodásnak szigorú követelésével és ugyanakkor a világi 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.<sup>4</sup> Ez a bibliai jámborságból és üzleti szellemből össze-szótt sajátos erkölcsiség, amely eredetileg inkább csak szektárius körökben (főleg a puritánoknál, pietistáknál, metodistáknál) volt otthonos, s amely a vagyongyűjtést tekintette legfőbb életcélnek, amellet azonban a legteljesebb, szinte garasoskodó igénytelenséghez ragaszkodott, a XVIII. századtól kezdve azután mindinkább rányomta bélyegét a polgári életformára általában. Ettől fogva öltötte fel az erény az épületesség jellegét, ami azután azt a későbbi romantikusok és esztéta lelkek előtt mint „nyárspolgári erényességet“ már eleve gyanússá és ellenszenvenné teszi. De ebből az épületes célzathól 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 a sutba kerül és nem marad más, csak a munka felfokozott irama s az egymásiránt ellenséges indulatot tápláló kapitalista meg a magát kizsákmányoltnak érző proletár. Tudvalevő, hogy ezt a fordulatot a XIX. század hozta meg, amikor azonban már a kíméletlenebb zsidó üzleti morál is közrehatott az erkölcsi életforma alakításában.

## FELEKEZETI ERKÖLCS ÉS ÉSZERKÖLCS.

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 tekintély! erkölcsiség ellen irányult s 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 késő középkorban találkozunk, a skolasztika nagy képviselőinél éppúgy, mint a franciskánus mozgalomban. Tulajdonképen 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 fakasszák, mégis a mozgalom, amelyet megindítottak, végezetül ismét a tekintély! erkölcsnél kötött ki és ebben legfeljebb az ószövetségi zsidó törvényt tette hatékonyabbá/’

Egészen más utat járt e tekintetben a filozófiai erkölcsstan, amely a tekintély! 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 észszerű felismerésre, kritikai belátásra alapítja. Kétségtelen, hogy az érdeklődés homlokterében ez a racionális irányú erkölcsstan állt, és ez a körülmény főleg abból magyarázható, hogy az újkori erkölcsi eszmélkedés a sztoikus etika recepciójával kezdődik. Az úgynevezett természetes erkölcsstan, 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.<sup>6</sup> Ezen a rendszeren belül azonban a természetes erkölcsstan 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 erkölcsstan felé tájékozódott. Így főleg a francia felvilágosodás írói, élükön Pierre Bayle-lei, aki még tiszta logikai evidencián nyugvó erkölcsstanra törekedett és végül a szenzualistákkal, akik azt már a kísérleti fizika módjára vélték megszerkeszthetőnek (mint pl. Helvétius: *faire une morale comme une physique expérimentale*).

A természetes tudományok rendszerébe illeszkedő eme racionalisztikus ízű erkölcsstan mellett 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 (*moral sense*) fakasztják az erkölcsiséget; Hume és Smith Adám 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, szubjektíválja: szerinte a természet nem valami kívülről hozzánk szóló, észszerű, vagyis egyetemes és változhatatlan törvények rendje, hanem inkább az emberiség elvesztett paradicsoma s a morál éppen a bennünk élő, olthatatlan vágyódás utána. Felfogásbeli egyöntetűségről mindamellettt itt is éppoly kevésbé beszélhetünk, mint a tiszta racionális erkölcsstan körében, sőt a különbségek számottevők. Az emocionális erkölcsstan is legelőbb teológiai, majd metafizikai céllal

lépett fel: az előbbit Pascal, az utóbbit Shaftesbury képviselte. Ámde az érzelmi erkölcsnek éppen szubjektivebb jellegéből szinte önként következett, hogy az elmélkedés erre a szubjektív forrásra támaszkodva mindinkább merőben pszichológiai irányba tért: Hunié erkölcstana már ezt a fordulatot jelenti, Rousseau pedig tudvalevőleg az egész erkölcsi életet és ennek valamennyi kérdését éppenséggel a történeti fejlődés szemszögéből tekinti. Ahogy tehát a racionális erkölcstan végeredményben természet-tudományi 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 tekintetben inkább meg-egyeznek, mint az erkölcsi megismerés kérdésében, bár eltérések itt is meg-állapíthatók. Az általános felfogás a boldogságban kereste az erkölcsiség tartalmi jegyét, majd az észszerűség 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, eszté-  
tikai értékeléséből folyt, hogy itt a boldogság mindinkább a tökéletesség-  
nek, az emberi lét teljességének, perfekciójának, az egyéni erők és képes-  
ségek 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 élvez-  
zetekben merítette ki. Ez az egyéni boldogság-eszmény azután a felvilágo-  
sodás íróinál mindinkább szociális jelleget öltött; az észszerűség mellé az  
erkölcsiség tartalmaként a felvilágosodásnak másik vezető eszméje, a  
humanitárius szempont került és ezzel az erkölcsiség egyre korlátlanabban  
a hasznossági irányba térült. Az erkölcsiség célja és egyúttal mértéke a  
minél szélesebb rétegeknek minél nagyobb boldogsága: *the greatest hap-  
piness of the greatest number* (Bentham).

## ÁLLAMMORÁL.

Az erkölcs elméleti megalapozásának e különböző kísérletei szükség-  
kép kihatottak magára az erkölcsi életre is. Közvetlenül azzal, hogy tuda-

tossá tették annak egységtelenségét. Mert egységről ekkor már valóban nem lehetett többé szó. A keresztény morál felekezetre bomlott szét, ez viszont az udvari és a polgári morál sajátos irányjai és átmenetei szerint alakult; bennük alapján összeférhetetlen célok tudatosítás nélkül éltek egymás mellett, vagy pedig megalkudtak egymással, ami az érzékenyebb lelkiismeretiek számára szükségkép konfliktus forrása volt. Ebből a szempontból az erkölcsi elmélkedésnek az a törekvése, hogy az erkölcsiségnek valamilyen egységes alapot keressen, úgyszólván tünetszerű arra, hogy az összeférhetlenségre ráeszméltek s azon segíteni akartak. Ámde akár az észautonómia elvi alapjára helyezkedett ez az elmélkedés, akár a pszichológiai vagy a szociális szempontot érvényesítette, mindenképen 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 Sokrates-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 álszenteskedőnek tekintették. Értethető, 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 „Leviathan“ 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 szerződészerűleg társulva, közakaratot teremt, amely ettől fogva azután valósággal személyes hatalomként működik. Az állam törvényei ennek a közakaratnak 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 jogállamratörekvés 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, úntig ismeretes. De ettől fogva az állam, az életnek és a kultúrának egyre újabb meg újabb területére terjesztve ki hatalmi körét, az erkölcsi életet is mindinkább behálózta a maga szervezetével, ezt úgyszólván ennek függvényévé tette, ezzel pedig az erkölcsiség kérdéseit legnagyobb részben a jogi, társadalmi, sőt gazdasági oldalra toltá át.

A XIX. század ezt a sok tekintetben kétesértékű örökséget vette birtokába. Erkölcsi formáit, amelyek 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 össze-  
 ötvözni — 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 folya-  
 matnak ma vagyunk éppen tanúi. Előidéző okai közt bizonytalán 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.

## POLGÁRI ERKÖLCS.

### TÁRSADALOM, NEMZEDÉKEK, INTÉZMÉNYES FORMÁK.

A XIX. századot általában a polgári morál fénykorának szoktuk tekin-  
 teni. 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,  
 természetesen egyre szélesebb rétegekre nyomja rá a maga sajátos élet-  
 formáját. Alsóbb és felsőbb osztályok e tekintetben egyaránt megérik a  
 hatását és akarva-nemakarva hozzáigazodnak.

Ámde a polgári életfelfogásnak és erkölcsnek ez a térfoglalása egyálta-  
 lán nem folyt le egyenletesen. Már a polgárságnak mint osztálynak előre-  
 törése sem történt mindenütt egyszerre és azonos ütemben. Ennek általá-  
 ban 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 ennél a szoros összefüggésnél fogva, amelyet a gazdasági élettel muta-  
 tott, a sajátos polgári erkölcsiség is szinte természetesen nemzeti külön-  
 ségeket öltött s ahol később alakult ki, ott a történeti fejlődésnek újabb  
 tényezői is meghatározták szerkezetében. Emellett a XIX. századi polgár-

ság 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. Ennek következtében azonban a polgári erkölcsiség megnyilvánulásának formái is sokszor feletébb eltérők. A nagytőkés, ennélfogva a termelőeszközöknek is birtokában levő réteg (tehát a tulajdonképeni „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 profitmoralja szerint. A polgári középréteg pedig, amely a maga 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 közsolgálatiért, 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, származásánál fogva 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 *bohémé* pedig, kezdetben inkább csak a „kifütyült“ írók, művészek és könnyűvére diákok társasága, idővel nemcsak külön társadalmi kategóriává nőtt, hanem sajátos morált is jelentett: kötetlen, sokszor egy kissé cinikus életszemlélet, amelynek követői éppenséggel a korlátoltságnak és nevetségességnek megbélyegzésére alkalmazták a polgári jelzöt, bár ugyanakkor mégis fenntartották kapcsolatukat ezzel a megvetett polgári világgal. 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 *bohémé* 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 szeles rétegeire, hanem nagymértékben hatott az erkölcsi élet alakítására is. Legelőbb a nagytőkés polgárság kacérkodik vele, részben átveve a bohém életszemléletet és szokásformákat, később közvetve (leginkább az irodalom révén) ki-kiütözik 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 korakapitalisztikus korszak polgári erényeit, a szorgalmat, takarékossgot, mérsékletességet, 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 hozzá hasonlítani új társadalmi környezetükhöz, a nagytőkés polgárságnak vagy a hivatali, esetleg más szabad szellemi foglalkozási ágak 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 pusztán 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 felfelétörekvés kíséretjeként jelentkezik, hanem ugyanakkor lemenő irányban is megállapítható. Ismeretes, hogy a század folyamán egyre nagyobb arányokat öltő industrializálódás következtében éppen a kispolgárságnak széles tömegei elvesztették korábbi gazdasági alapjukat és a proletariátus életszínvonalára süllyedtek, vagy maguk is elproleiarizálódtak. Ezzel pedig erkölcsi felfogásuk és magatartásuk módja is gyökerestül 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 polgárral szemben éppenséggel ellenséges morál hatása alá kerültek. S végül mindezekben 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 második 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 megjelölésével ki lehetne meríteni. Az erkölcsiség megnyilvánulásának formáit azonban természetsszerűleg ez a nemzedékhullámzás is állandóan módosítja, ez a módosulás pedig főként akkor szembeűnő, ha egyszersmind társadalmi átrétegződéssel jár együtt. Mert hiszen minden felfelé vagy lefelé tolódtt nemzedék nemcsak a saját nemzedékének szellemét képviseli s nemcsak alkalmazkodik annak a rétegnek hagyományos erkölcsiségéhez, ahová bele-

tagozódik, hanem mindig magával hoz valamit — neveltetése vagy családi kapcsolatai révén — a korábbiak életszéléletéből 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, amellet 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 higiéniének, a tulajdonnak és a munkának intézményes szabályozásában tulajdonképen 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 kiváltképen a francia forradalomban kivitt 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 kultuszban 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 fogva meghonosodó jogi meghatározásából is: a polgár egyértelmű az állampolgárral. Ha ebben a megfogalmazásban bizonytal az a törekvés nyilvánul is meg, hogy a polgári felfogás tétessék az erkölcsiségnak egyetlen mértékévé, mégis magának az erkölcsi valóságnak intézményszerű megszervezése csakis a más rétegek és életkörök morális követelményeinek egyidejű figyelembevételével volt lehetséges. Sőt éppen ez az egyetlen 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 nehezkesebb és durvább, semhogy kiterjeszkednék a polgári erkölcsiségnak éppen a társadalmi és gazdasági feltételekből adódó bonyolult elágazódásaira és finom árnyalataira is. Ebből azonban

TÉNYLEGES JOGSZABÁLYOZÁS. AZ EGYÉNI ÖNRENDELKEZÉS ELVE nyilvánvalóan az következik, hogy a sajátos polgári morált, ahogy a XIX. században érvényesült, a jogi-intézményes oldaláról sem lehet egyértelműleg és kimerítően megfogni.

A helyzet tehát csakugyan zavarbaejtőnek 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 hagyományáiban, esetleg éppen e hagyományok halódásában. Ezt az egységes bélyegét azonban nem gazdasági-társadalmi, de nem is jogi-intézményes, hanem csupán eszmei irányból tudjuk megfogni.

### INDIVIDUALIZMUS.

E tekintetben a XIX. század polgári erkölcsét főleg három vonás tünteti ki. Ezek között az első s kétségkívül leginkább szembeszökő az individualizmusa. Az erkölcsi individualizmus bizonytalannal nem csupán a XIX. századnak és itt is éppen csak 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, ennél fogva 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 renaissance-től 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 a 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 felszaba-

dúl 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 megfelelkezünk ennek visszas 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 találónan mondták,<sup>8</sup> hogy a kalmár-szellem 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 kiütöző hatása. Magábanvéve ugyanis 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 anélkül, hogy evégből 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 érzelmi, akár tekintély! formában lép fel, épp abban rejlik a nagy előnye az individuális erkölccsel szemben, hogy felment a minden egyes esetben megajtendő lelkiismereti döntéstől: aki szerinte cselekszik, annak akaratát nem bénítják kétségek, tulajdonképen csak igen vagy nem közt kell választania, nyugodtan és biztosan cselekedhetik, mert tudja, hogy csak e morállal szemben felelős, de nem egyszersmind e morálért is. Aki ellenben egyé-

nileg dönt, annak felelőssége nemcsak cselekvésére terjed ki, hanem ennek indítékaira is, és minél egyénibbek, finomabbak és szövevényesebbek ezek az indítékok, 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 a kollektív, az érzékenyebb lelkiismeretűek, főleg pedig az erkölcsi újtók inkább az egyéni morált követik. A francia forradalom idejéig ez századokon keresztül 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 közbűlő fokon állapodott meg; a hagyományos, legtöbbször a tekintélyt erkölcs követelményei szerint alakította magatartását, de ezeket a követelményeket ugyanakkor egyéni észbeli megfontolásból is indokolni 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 fogva, amintőre semilyen 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 magasabta 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 ráirányulnia s ennek kell valamiképpen tükröződnie benne. Valamely cselekvés akkor tekinthető indítékában is helyesnek, ha ilyen egyéni-feletti, tárgyias jellegű, egyetemes értékek határozzák meg s ezért mihelyt az egyéni lelkiismeret ezek irányában dönt, azt mondhatjuk: felismerte kötelességét, 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, költőietlen és legtöbbször vallásilag is egészen közömbös morálnak mindenesetre legszébb kivirágzása ez a kötelességfelmagasztosítás, 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 érületi 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 tekintély! 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 kifejezheti. 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 önérdék 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 Nietzscheig 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 szemé-

lyes indítékot, a javak termelésének öncélúsága egyre fokozódó mértékben elfojtotta a sajátosan emberi törekvéseket, a rideg, örömtelen, lélekzetnélkiili, aszkétikus kötelességteljesítés vált szinte általános életformává, viszont ugyanez a tárgyiaság 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.

## 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 fényeiben 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 általánosan 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 szabadságeszmének 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 *egyenlőségnek* testvérfogalma, tehát éppenséggel kizárja az egyéni különbségeket és megvalósulásának feltételei csakis a társas közösségben vannak adva. Jellemzően kitűnik ez magának az államnak társadalmi szerződésésként való felfogásából, ami nyilván éppennek a szabadságeszmének alkotmányjogi kifejezését jelenti. Ezzel szemben a modern szabadságeszmének másik típusa a németiség körében ala-

kult ki, inkább metafizikai-morális eredetű és az egyéni autonómia elvén alapszik. A szabadság itt nem az egyetemes emberi jogok biztosításában érvényesül, nem elvont szkéma, hanem éppen az egyéni életforma teljességét fejezi ki. S miként a szabadság amott az egyenlőségnek, úgy emitt a műveltségnek, a *cultura animine*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 létbeli 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 nyugateurópai felfogásából fejlődött ki, tehát az emberi egyenlőségnek absztrakt elvében gyökerezett. Ebből magyarázható, hogy inkább negatív követelményekben öltött testet, jelentvén az emberi személy illethetlenségét más személyes és személyfeletti tényezők részéről, a véleménynek és a cselekvésnek tekintély! 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 mintául, s ha ebben a doktrinér 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 pusztán 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 tudvalévőleg a szorosabb értelemben vett szellemi élet fejlődését is irányította. S kiváltképen 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 szükségképen pozitív, erkölcsi irányú kiegészülését idézte elő. Eszerint 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 nagyon lebecsülje a liberalizmust és az emberi szellemnek végzetes kisiklását lássa benne, nem eszmélve rá azokra a történeti feltételekre, amelyek indokolták fellépését és azokra a tagadhatatlan eredményekre, amelyeket kifejlődése folyamán előidézett. A liberalizmus ma világszerte a vádlottak padjára került azért, amit programjából nem valósított meg, eközben 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 mindenkélett 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. Joggal 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 pusztá 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 végkép, de legalább áthághatóbbá váltak, ezáltal a javak termelése és kölcsönös kicserélése korábban elképzelhetetlen méreteket öltött és módfelett szövevényes apparátust hozott létre, ez aztán szükségképpen az összes erők latba vetésére és versengésére ösztönzött és általánosan fokozta az emberi önértetet. 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 időeknek 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 szemben, ezt a tényt el kell ismernünk. A mai anti-liberális 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 pragmatiztikus célzatát a liberalizmus nem is leplezte soha, inkább azzal indokolta, 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 kifogásol-

ható. 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 pusztá 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 féltékenységet 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 álcaja és függőbbé tette az embert, mint amilyen annakelőtte 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 tulajdonképeni hordozójára, a polgárságra, hanem vele együtt a többi társadalmi rétegre is. Ezek az új erkölcsi feladatok kiváltképen 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 moztatónak vagy mint moztatottnak: a félreállítás 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, szükséggépen alulmarad-

tak, semilyen 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 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 felel meg. 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 mindenestre élénken rávilágítanak, hogy abban a társadalomban, amely a szabad verseny legfőbb szabályának azt vallja, hogy „a tisztesség keretein belüli“ folyjék, nem elég tisztességesnek *lenni*, hanem annak is kell *látszani*. Ez a látszatos morál persze nem kizárólagos 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 szabad-versenyből származó és most az élet minden vonatkozásában elhatalmasodó racionális eszköze: a reklám. A korakapitalizmus korában még az üzleti életből is száműzték a reklámot, mint tisztességtelen eszközt;<sup>70</sup> most ellenben nemcsak törvényes, hanem éppen séggel erkölcsös is, mert a kíméletlen könyöklésnek szelídített, azaz racionalizált formája, akárcsak tejtésztvére, a demagógia a politikai hatalomért folytatott küzdelemnek. Minél hangosabban kiabálni, minél ríkítóbb színek kel, minél meghökkentőbb fordulatokkal magára vonni másnak a figyelmét:

ez mostantól fogva 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, bizonytalannal 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 vagyoni: azaz az erény gyarapodjék. Sőt a reklám és a demagógia most bevonul a művészetbe és az irodalomba is; már a romantikusok keresett különködéssel 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 játékosztön (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 üzletvitel: vagy a teljes közömbösség jellemzi ennek az embertípusnak szerelmi életét s az így felszabaduló lelki erőket felszívja a hivatásbeli tevékenység, vagy pedig röpké érzéki mámorban éli ki magát, amire a liberális társadalom mindenestre több lehetőséget nyújt kevesebb erkölcsi gátlásával. A két véglet közt természetesen az átmeneteknek legkülönbözőbb formáival találkozunk nemcsak a vérmérséklet, hanem a becsvágy iránta 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 elprózaiso-



dásáért. Kiváltképpen a nők. Ők alkotják ennek az irodalomnak legfőbb közönségét is. A nő a liberális-kapitalista társadalom ámokfutásában mindenestre 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 Stendháltól 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 például Bellini, Verdi, később Wagner operáinak előadásai keltettek, vagy arra a szó szoros értelmében tomboló sikerre, amelyet egy-egy Thalberg, Liszt vagy Rubinstein hangversenye aratott. 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 fejeződne 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 sza-

kadt 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 társadalom alsóbb és felsőbb rétegeiben 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 tulajdonképen már csak a foglalkozás jelent; ez is legtöbbször csak addig, ameddig „hasznosnak“ ígérkezik, mihelyt azonban nem nyereségesabbé, ez is cserélhető s ezzel máris új körülmények, új szokások, új „stílus“ érvényesülnek. Leginkább a divatban észlelhető ennek az elvárosiasodásnak sívár, nivelláló hatása: foglalkozás 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“ erkölcséből is, amelyek most a néprajzi különlegességek tárházába kerülnek köntöseivel 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 e 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 unsem Küssen.“ A romantika, a saint-simonizmus, az ifjúnémet-mozgalom a legkülönfélébb fogalmazásban hir-

dette 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 fogva mind raffináltabb és éppen a polgár képére szabott kielézési formái kínálkoztak. Függetlenítette azonban a liberalizmus a szellemet is, elsősorban a vallástól, azután az államtól, végül önnönmagától, míglen nem maradt más, mint a pusztá kézzelfogható tényekben való hit, sokszor már ez sem, hanem a merő kételkedés. Ezért az erkölcs is, ahol nem sülyedt 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 erkölcsi ségnek 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 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 természetesen 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 tudvalevőleg 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 és 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 pártjellegét adott. Mert a természetes harmónia bizonyos mértékig

talán csakugyan kialakulhatott eme művelt és vagyonos polgári körökben, de nem volt vonatkoztható a társadalom széles rétegeire, elsősorban azokra, amelyek a jogokban való formális részesedés ellenére is kismizetteknek érezték magukat. Ezek most, mivel semilyen 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.

## 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 jótékonyági intézményt, amelynek az a legfőbb rendeltetése, hogy minél inkább előmozdítsa tagjainak boldogulását. A gazdasági élet liberális rendjének is ez a jóléti törekvés a legsarkalatosabb indítéka: a vagyonosodás a haladás feltétele s a javak célszerű termelése és elosztása biztosítja az általános megelégedést. Hasonlóképen 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 életet megszépítésére van hivatva, hanem a fényűzést is támogatja, másfelől a szociális segítségnek is eszköze (a jótékonyági 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 mindenféle egyesületek alakulnak a szegények és munkakeptelenek gyámolítására, az elhanyagolt vagy züllésnek indult gyermekek megmentésére, az alkoholizmus és különféle társadalmi betegségek leküzdésére, a növédelemre, a halálbüntetés megszüntetésére és a börtönügy megjavítására, sőt az emberi környezetnek, a madaraknak és a fának védelmére és az örök béke eszméjének ápolására. Mintha a század-

valóban túláradna a nagy emberbaráti szeretettől; aki ezekből a jelenségek közül 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. Találóa mondja Scheler, hogy ez a modern emberszeretet, amelyre most új szót is gyártanak, az altruizmust (A. Cornte), csupán az istenszeretetnek és a benne gyökerező keresztény könyörületességnek pótléka.<sup>11</sup> 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, indítéka 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 pusztá jószándéknál 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 bandzsáló 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 ahogyan 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 megnyugtató-sában. 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 pol-

gári 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 sérthetlenségébe 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 sorsvizontagságon keresztül is végül diadalmaskodik, elnyeri szíve választottját és házi tűzhelyhez jut, ahol a tücsök ciripel 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 porcellánok, csiszolt üvegek, családi és úti emlékek: féltve őrzött és mégis hivalkodásra szolgáló holmi. Az erényt most egy kissé cukrosvízbe kellett mártogatni, hogy kelendőbb legyen. S mindezeknél jellemzőbb maga az a közönség, amelynek körében Dickens oly páratlan népszerűsége tett szert s amely a nagy megindítót látta benne, mintegy benne élve ki szentimentális hajlamát. Maga Dickens még csak humorának aranyával szötte be ezt az érzelmességet. 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 maradványaképen (Stendhal) és némelyik későbbi romantikus is tetszeleg benne. De a század vége felé mind szélesebb körök ethoszára lesz jellemző, a műveitek tudatosan gyakorolják és a műveletlenek utánzásból vagy lelki félszregségből, esetleg dacból kérkednek vele.

Tehát a humanitás a polgári erkölcs keretében voltaképpen csempészárú. A cinizmusban talán még őszintebben 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

barrikádokon 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 indítékának. Tudvalevő, hogy a század folyamán nemcsak forradalmak és háborúk, nemcsak politikai és szellemi küzdelmek és fordulatok, hanem nagy gazdasági válságok is gyakran kizökken-  
 tették a kényelemszerető polgárt mindennapi ernyedő nyugalomból. 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 tulajdonképeni „bourgeois“- vagy „biedermeyer“-kor), az 1848-as forradalmakat követő években és a francia-német háborúra következő egy-két 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 indítéka is kellett, hogy legyen. S mi más lehetett ez, mint a század anyagi és szellemi életének nagy fétisé: a haladás eszméje? Azt lehetne mondani, hogy a haladásban éli ki a polgári kor a maga kalandszomját; a haladás a „polgáriasuk“ 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 nyugalomát is képes feláldozni érte. Az áldozat itt tulajdonképpen olyan, mint a jó tőkebefektetés: idővel kamatostul hajt hasznot. 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 higiéne vagy a komfort terén elért teljesítményeket. Magának az erkölcsi haladásnak kérdése is ekkor válik moralisták és szociológusok, szociálpolitikusok és népboldogítók kedvelt témájává, sokszor éppen ütőkartyájává, 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 mutatták 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 gaszág formáinak „humanizálódását“ is ki lehetne mutatni: akik azelőtt utonállással fosztották ki embertársaikat, most esetleg börzei spekulációval teszik ugyanezt. Itt is tehát végletek és paradoxonok ölelkeznek. Ahogy a humanitárius-jóléti erkölcsnek már az indítékai, 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 szinte 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 képtelenné tette 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 megaiázottság érzését ébresztette és gyűlölséget keltett.

### TEKINTÉLY ÉS BÖLCSELKEDÉS.

Szükségképen 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 ama 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 fogva 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 pusztá védekezés állásaiba szorulnak, vagy pedig kénytelenek megalkudni a polgári erkölcs szellemével és intézményes formáival. A küzdelmet választotta főleg a katolicizmus, amely a legtöbb önmegtágadást 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 keresztül jutottak egymással összeütközésbe a különböző hatalmi érdekkörök és jogi-intézményes formák is. De kényes helyzetbe kerültek a protestáns felekezetek is, főleg ott, ahol az államvallás szerepét töltötték be, mivel a liberális állam a polgári erkölcs alapján szerveződven, elkerülhetetlenül a polgári igényekhez kellett alkalmazkodniok s ez azután természetesen magát a vallásos életgyakorlatot 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*, esetenként éppen *ancilla plutocra-tiae-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 céllal: 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 példaképpen a művelődés ügyének intézményes felkarolására lehetne hivatkozni —, mégis általánosságban és éppen indítékaiban 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 államerkölc kezdeté 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 erkölcs 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 erőtlenség volt, azt épp a következmények mutatták meg. Mert a polgári morál elveit szentesítvén, maga növesztette nagyra bels® 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 kaleidoszkopszerű felvonulása itt még nagy vonásaiban sem jellemezhető, de éppúgy nem járna eredménnyel a módszereknek és a problémáknak vázolója sem. mert mindez csupán összefüggő kifejtésből válnék érthetővé,<sup>12</sup> ami messze vinne a tárgytól. A század etikai gondolkodása a nor-

matív-racionális és a történeti-pszichológiai erkölcsstanon kívül mindenestre 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 ilymódon feltáruló anyag nagy mértékben hozzájárult ahhoz, hogy az európai ember szeme felnyíljk 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 erkölcsstanból nőttek ki és a XIX. század folyamán a pozitívizmus etikájában éltek tovább, úgyhogy ennek alapján ez joggal a természetes erkölcsstan egyenes folytatásának tekinthető. Bizonyos mértékben azonban annak ellaposítását is jelentette. A forradalom ugyanis abban a merész kísérletében, hogy az észet tegye az emberi viszonyok tényleges rendezésének kizárólagos elvévé, olyan gyakorlati tanulságokat eredményezett, amelyeket ezután már természetesen nem lehetett többé mellőzni. Legkevésbé azokat, amelyekben kiábrándulást okozott. Így érthető, hogy a pozitívizmus etikája átveszi ugyan a természetes erkölcsstannak és a forradalom eszmetanának racionális örökségét, de sokkal inkább a tényekhez, a valóság képéhez iparkodik idomítani s ennél fogva elvi szempontból nem mindig következetes, hanem erősen eklektikus jellegű. Két vonás mindenestre tartósan végigkíséri az erkölcsi elmélkedésnek ezt a pozitíviztikus irányát. Először: mivel társadalmi forradalom volt a bölcsője és a forradalmi ideológiát szötte tovább, jellemzően *társadalmi* etika. Ezt a társadalmi célzatát ott sem hagyja cserben, ahol (mint például az angol pozitívizmus erkölcsbölcseleinek 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 lelki-

ismeretet 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 pozitívisztikus 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 *natuialisztikus* 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 bizvást 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 erkölcsstan“ programjának felújítása és némileg időszerűbb köntösbe öltöztetése? S miként a felvilágosodás korában a természetes erkölcsstan, úgy most ennek ivadéka, a pozitívisztikus vagy evolucionisztikus etika is előbb csak a haladó szelleműek, a „progresszívek“ felfogásává vált, majd a publicisztika, a szépirodalom, főleg pedig a napisajtó felhígításában rohamosan széles köröket hódított meg és az úgynevezett „laikus morál“ formájában bekerült az iskolába is. Ezért joggal 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 pozitívizmusé mellett a XIX. század másik nagyhatású etikai elmélete a kanti volt. Még az is, aki csupán általánosan ismert, szinte már szólamná vált elveiből ismeri ezt a rendszert, első tekintetre meg fogja állapítani gyökeres, áthidalhatatlan ellentétét a pozitívisztikus 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 indítékai 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 evégből 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 ethosába. S mégis ez a kanti etika is nemcsak a polgári lét földjéből hajtott ki, hanem jellemzően visszatükrözteti annak szellemét is, ha talán nem is arról az oldaláról, amilyen valóban volt, hanem — a kanti kifejezést itt is alkalmazva — inkább arról, amilyennek lennie „kellett volna“. Kant törekvése szemelláthatólag 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 érzelmességet, de egyúttal minden merészebb és egyénibb jellegű emóciót is kiküszöbölt belőle s a rideg kötelességteljesítést tette legfőbb erkölcsi parancsá, mert ennek teljesítésével a legszürkébb 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 célzatánál fogva nem léphette túl ennek a polgári világnak körzetét. Ebből érthető, hogy Kant a vallást és a metafizikát is, ezeket az oly kevésbé „polgári“ provinciákat, tulajdonképpen csak rejtett kapukon, mintegy megnyugtató háttérként, de semmiesetre sem indítékként ágaztatja bele erkölcsi rendszerébe. De a polgári szellem lepleződik le a kanti erkölcsstannak egyoldalúan intellektualisztikus vonásában is, abban a törekvésében, hogy az erkölcsi törvényt nyomatókusan a természeti történet törvényszerűségével állítja párhuzamba. A csillagos ég felettem és az erkölcsi törvény énbennem: ez az immár közhelyé vált kanti szólam arra figyelmeztet ugyan, hogy itt két különböző világról van szó, mert az egyikben pusztán oksági összefüggések uralkodnak, a másik pedig követelményeken épül fel; mégis ennek a két világnak törvényszerűsége egyformán egyetemes és szükségképi, s csakis

ez teszi őket ésszel való megismerésünk számára hozzáférhetőkké. Tulajdonképpen tehát Kantnál is a természetes erkölcsstan racionális hagyománya elevenedik meg a belénkoltott egyetemes erkölcsi elvekről, azzal a különbséggel mégis, hogy ezt a felfogást módszeresen tisztázta. Csakhogy ő sem kerülhette el minden racionalizmusnak örök veszedelmét, azt tudniillik, hogy 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 szükségképi 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 bizonytalannal 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 értelmet 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 a legkülönbözőbb irányból ki tudták aknázni. Ez a kiaknázás persze sokszor kiforgatást is jelentett. Így keveredett főleg a liberalizmus sodrában pozitíviztikus szempontokkal, mégpedig nemcsak a mindennapi élet erkölcsében, amely a maga szólamaival szívesen merítgötte a kanti etikából, hanem a század utolsó harmadában az újkantiánus mozgalom képviselői is alkuba bocsátkoztak az akkortájt uralkodó pozitívizmus 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. De a részletek feltárása itt messze vinne. Általánosságban azt lehet mondani, hogy a század erkölcsi élete és gondolkodása is legnagyobbbrészt a nyugati liberalizmusnak jobban megfelelő pozitíviztikus 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 tekintettek és belőle vettek emelkedettebb szempontokat.

## IRRACIONÁLIS HULLÁMOK.

A XIX. század hetvenes éveitől fogva mindinkább valami sajátos nyugtalanság, elégedetlenség, csüggettség 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 ernyedtt léghört 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 kavarnak. 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 raffináltságára; 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 felidőzésében, 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 szembe fordulás jellemzi.

## 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 pol-

gári 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 egyszerűsmind 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 odaszegődött a harc is, sőt magát a felvilágosítást éppen a harc formáiban végzi, akkor ebben is csak a liberalizmus nyomdokain halad, s az az arcvonala, amellyel szemben a küzdelem folyik, gyakran közös. Sőt figyelmes szemlélet után magának az individualisztikus elvnek jelenlétét is felfedezhetnők a szocializmus terében, vagy legalább is az eszkatológiájában; akadtak is, akik a szocializmust éppenséggel az egyéni erkölcsi önrendelkezési elv végső következményének tekintették (például Jaurès, Cohen). Ámde mindezeket a megegyezéseket számbavéve önként fel kell vetődnie annak a kérdésnek, hogy mikép kerülhetett a szocializmus mégis ellentétbe a polgári világgal, mégpedig olyannyira, hogy ha a polgárságot szétfolyó jellegénél fogva önmagában nem tudjuk határolni, akkor erről a negatív oldaláról jellemezhetnők, polgárinak nevezvén mindazt, ami szembenáll a szocializmussal, kivált pedig ennek marxi formájával.

A feleletet erre a kérdésre magának a szocializmusnak fejlődése adja n tg. 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 készítette ezt, hogy szervezkedéssel igyekezzék érvényesíteni jogos igényeit s védekezzék kizsákmányolása ellen. Ezt azért is hangsúlyozni kell, mert rávilágít a széleiben elterjedt felfogással szemben arra a tényre, hogy a szocializmusnak már a keletkezésében is ösztönös erők működtek közre s nem felülről vagy kívülről, nem társadalmi ábrándozók vagy felbujtók keltették észszerű 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: a történeti fejlődés materialisztikus szemléletén, amely az erkölcsi, vallási, általában az egész szellemi életet merőben gazdasági tényezők függvényének vallotta; a fennálló polgári-kapitalisztikus társadalmi rendnek nemcsak kíméletlen, hanem valósággal megsemmisítő bírálátán, amely e rendnek önmagától való felbomlását történeti-dialektikus szükségképiségnek nyilvánította; és végül 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;<sup>13</sup> ebben a kapcsolatban a mozgalmából nem érdekelhet bennünket más, csak az erkölcsi életre tett hatása. Hogy a szociális igazságosság érvényesítésére való törekvés magában véve helyes és jogosult, arranézve nem foroghat fenn kétség. Hasonlóképpen az evégből 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 éppen séggel 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 szükségképiséggel“) halad felbomlása felé és ezért egyelőre csupán helyzetének javításával készül elő a „hatalom átvételére“. Tudvalevő, hogy a szocializmus ezt alkalomadtán meg is tette, ott, ahol valóságos politikai tényezőként igyekezett szerepelni. Amde ilymódon az osztályharc lehetetlen, a fejlődés „siet-

tetése“ pedig illuzóriussá 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 pusztá elvi bírálata iránt a tömegnek éppúgy nincs fogékonysága, mint ahogy érvekkel nem lehet hatni rá. A negativitást 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 veszteniük, 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 fel-emelt 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 történetnézet is szükségképpen erre vezetett, amikor az erkölcsiséget merő gyomorkérdéssé tette. Az erkölcsiségnek (mint általában minden élet jelenségnek) 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 magasabbrendűnek tekintett (például politikai, tudományos, mű-

vészi) munkát, hanem inkább megneemesíteni 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 ágai-ban. Ezzel töri át a szocializmus legszembetűnőbbben a polgári erkölcs individualisztikus elvét és ettől fogva válik a tömeget 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 szükségképen odajutott volna, hogy feladja vagy legalább is módosítsa az elvet. A szocializmus azonban a maga negatív célzatával itt is csak bomlasztott, anélkül, 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, amely csak kifelé érvényesült (az úgynevezett osztályfegyelmet is ebből a szempontból kell tekintenünk, mint gesztust a polgárság felé); befelé ellenben nemcsak hogy éppúgy magárahagyta az egyént, mint a polgári kapitalisztikus individualizmus, hanem éppenséggel egészen közömbössé tette, elértéktelenítette. Az osztályszolidaritáson belül minden egyéni megmozdulásnak el kell némulnia, ezzel pedig természet-szerűleg 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 mindenkor vékonyabb rétegére. A szocializmus-sal 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 íkarata ellenére odajutott, hogy átvette, magáévá tette, ha nem is az eszméit és törekvéseit, de a szemléletmódját, ösztönös értékeléseit és szervezeti formáit. Ez a hozzá hasonulás érhetőleg legelőbb gazdasági téren 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, kiegyenlítődték 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 önállótlanúság és vezettetési vágy pedig természetesen mindkét oldalon a demagógia elharapódzását segítette elő. Másodszor: mindinkább elhatalmasodik az úgynevezett nagyvárosi életstílus, a maga jellemzően szellemtelen, ember-telen és üzemszerű 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 fogva, hogy a nők is gazdaságilag egyenjogúsítva bekapcsolódnak 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 tömeglében való felolvadásukat. Maga a házasság is sokszor már csak pusztán nemi kapcsolatot,

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 Európaszerte rohamos csökkenést mutat.<sup>14</sup> S végül harmadszor: jellemzően egy-szintűvé 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 bizonyonnyal a sportban fejeződik ki. Technika és sport: ez majdnem úgy viszonylik egymáshoz, mintha korunk szellemének külső és belső oldaláról, feltételéről és megnyilvánulásáról beszélnének. Ez a sportethosz kerekedik felül az életnek és a kultúrának minden ágában. A szeretet és a jótékony-ság sportszerű gyakorlásáról már a polgári erkölcs jellemzése kapcsán szölvünk. De hovatovább befurakodik a művészetbe és a tudományba is: a rekord és a látványosság teng bennük túl ettől fogva 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 mindenképen nekik dolgozik. S a fejlődésnek ezt az útját nem lehetett többé megállítani. A szocializmusnak nemcsak ideológiája, hanem elsősorban életérzése is szinte észrevétlenül átszivárgóit 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.“<sup>15</sup> Érthető tehát, ha az az állandó nyomás, amely belőle indult ki s amely 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 polgáriásodásától remélték. A csüggedés itt tehát úgyszólván maga termelte ki orvosságát! a haladás inegszakíthatatlanságában 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 rejtett, mint a szocializmus. Ott lappangott magán a polgárságon belül, a polgári életérzésben, illetőleg ennek megváltozásában, lehangolódásában: a világfájdalomban.

### PESSZIMIZMUS ÉS ESZTÉTIZMUS.

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 életbal is: a jellemző polgári szentimentalizmus nem utolsó sorban innen táplálkozott. De akik erre a tájra vetődtek, inkább csak gyönyörködni akartak az érzelmi lesujtottság költői kifejezésében, de magukat a költőket nem követték sem életunalmukban, sem élet elleni ingerültségükben. Ebből érthető, hogy a század első felének nagy pesszimiztája, 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 tetszélgséből vagy hiúságból kacérkodott, az élet erkölcsi félszégsegeire pedig szemethunyt, 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 érvé-

nyesül, 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 lejárt 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 sívár 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 képzei el; a pesszimizmusban ellenben ez a tagadás magára az emberi létre irányul, a megismerésre és a törekvésre, a boldogság Ehetőségére 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 társas együttélés pusztán észszerű 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 világ-akarat vagy életakarat felgyűjtja ugyan bennünk az értelem mécesét, de csak azért, hogy az értelem kiszolgálja az akarat céljait. A méces pislákoló fényénél kétségkívül felmutathatunk a jelenségek közt bizonyos szükségképi, rendet, de maga az akarat mint a világ östénye, oknélküli és értelmetlen,

nem az észszerű rend uralkodik benne, hanem a dőre vakeset. Az élet is ilyen dőre vakeset: valami felhajt bennünket a világakarát hínáros mélyéből, mint a buborékot, egy kis ideig ott lebegünk a felszínen s alighogy öntudatra ébredünk, szétpattanunk ismét a semmibe, beleolvadunk akaratcseppünkkel a világakarát egyetemébe. Tünetmentes 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 világakarát 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-fáDflát 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 életakarát gyökei es tagadásával, kioltásával lehetséges, ez pedig az értelem nyelvén a Nirvána számára való újjászületést jelenti. „Dér Wert des Lebens besteht gerade darin, dass es den Menschen lehrt, es nicht zu wollen.“<sup>16</sup>

Az élettagadásnak ez a schopenhaueri tana leginkább kétségkívül a kor haladás-ethoszával helyezkedett szembe és a részvétnak mint mentőszernak felmagasztosítása is csak első tekintetre mutat rokonságot a kor erkölcsének emberbaráti-jóléti vonásával, valójában szintén szöges ellentétben áll vele. Bármily indítékokból fakadt ugyanis ez az emberbaráti-jóléti maga-



tartás, ezek mindenkor racionális indítékok voltak és pozitív ténykedésre serkentettek. Schopenhauer ellenben a részvétben és a lemondásban egyaránt merő negatívumokat sürget.<sup>17</sup> 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 pusztá tagadásból — ezt a szocializmus esete is bizonyította — semmikép 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 és gyakorolták a részvét és a lemondás erényeit a Nirvána ígázatában, 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 szocializmuséban: 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 gözköréből, aki végérvényesen nemet mond vagy helyesebben cselekszik, aki kihúzza magából az akarat fulánkját, megtagadja, sőt megsemmisíti a maga 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, anélkül, hogy maga résztvenne benne, tiszta megismerő alannyá, „világ szemmé“ 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 részeseedik benne. De aki egyszer felszárnyalt a tiszta esztétikai látásnak tájaira, az nemcsak megváltást lel benne az akarat salakjától, hanem ez a tiszta eszté-

tikai látás már e földön meglegegettséggel ajándékozta meg, azzal a fájdalom nélküli nyugalommal, amelyre minden idők bölcssei 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 gömnyeszt és megfoszt a nyugodt és szabad szemlélődés örömétől. Tehát inkább csak játszani kell vele, egy kissé ironikus fölényrel 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 értékeli. 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 élettől való összefüggésnek ez az elvesztése tudvalevőleg a művészi eszközöknek öncélúvá válásában nyilvánult: ahol a *Vart pour Vart* hódít, a végletekig kifinomodott, megvesztegető technika pótolja az emberileg jelentősét és bonyolódott pszichológiában merül ki a művészi feltalálás. Ezzel azonban szükségképpen együttjárt 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.<sup>18</sup> 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 művészeleket, aki azonban stílust és kultuszt csinált ebből a hasznavehetetlenségéből.<sup>19</sup>

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 renaissance 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.<sup>20</sup> Hogy valaki az egész világgal szemben, ahogyan az számunkra adódik, nyílt és elfogulatlan szenzorium 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 a maga középpontját, felületessé válik a szó szoros értelmében, tükörré, amely bármit egyformán visszavetít anélkül, hogy belülről, létének gyökereiben érintené vele az embert. Végezetül minden mindegy. A fontos csak az, hogy valami az idegeket minél kellemesebben megborzongassa vagy elszongítsa. 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 gyökértelegebbé 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 askézis formái után kívánczik. A századforduló nemzedéke azonban esztétizmusában tudatosan élte ezt a dekadenciát, sőt valósággal hivalkodott vele. Példákra e tekintetben szinte felesleges rámutatni, a közelmúlt irodalmából ezek úntig ismeretesek: Oscar Wilde vagy d’Annunzio hedonikus életszemlélete éppúgy tanúskodik róla, mint Anatole Francé fölényeskedő kételkedése vagy

Barrés szertelen én-kultusza. S a dekadencia itt nem írói díszlet és póz csupán, hanem valóban általános életstílus, amelyhez ekkor a műveltek szél-ében igazodnak, mint az egyetlen magatartásmódhoz, amely számukra még lehetséges.<sup>21</sup> Mindenesetre ez az esztétikai élmény volt a polgári világ erkölcsiségének utolsó igazolóelve. Több százados fejlődése során, főleg pedig XIX. századbeli virágzásában a polgári erkölcs rendre felhasználta a vallásnak és természetjognak, az egyéni lelkiismeretnek és az állami tekintélynek, a jólétnek és a haladásnak többé-kevésbé tárgyi szempontjait: az élményelvvel a véghez érkezett, az erkölcsiség tartalmát teljesen lelki folyamattá oldva fel vele, kimerítette motivációinak lehetőségeit. Ezután már csak az erkölcsiség anarchiája 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, észszerűtlen 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 kieriellejje ennek a pesszimizmusnak végső következményeit. De ezek azután a polgári erkölcs egyéb maradványaival együtt kíméletlenül elseperték magát ezt a ványadt lelkű esztétizmust is.

### **ÚJ ÉLETFORMÁK KERESÉSE: 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 pesszimiztikus értékelése volt a kelyhe és sokszor ennek színeiben és formáiban is jelentkezett. De ugyanakkor 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 ernyedő nyugalomba szédült, mint az esztétizmusban, hanem voltaképpen 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 belát-

hatatlanabbak, 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 rejtékajtaja, 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 esztéta-lélek 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 tekintély! 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 egyszerismind ezzel tesznek éppen napjaink erkölcsi életére minden egyéb ösztönzést messze túlszárnyaló hatást.

A személyes erkölcsi önrendelkezési elvnek ezt a metafizikai fordulót találjuk kifejezve már Kierkegaard kísérletében, ő 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“, ennél fogva 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 (*Dér 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.<sup>22</sup> 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 szenvedése. 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, ha 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 elmélyítőjét 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 elárulójának 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;<sup>23</sup> 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 szükségkép 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 létebeli 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 abszolútumban 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 gyötremét. Ezzel az új életformával hódít Kierkegaard különösen napjainkban, sőt bizvást állítható, hogy szemléletének végső következményeit épp ma vonják le.<sup>24</sup>

Első tekintetre a Kierkegaardéval sokban hasonló gondolatmenetre találunk Tolsztojnál is. Tolsztoj is a pesszimizusból indul ki és az élet esztétikai szemléletének kárhóztatásán keresztül végül ő is odajut, hogy az egész kultúrát elveti. A végesnek és a végtelennek összezsapása 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; individualizmusában 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,<sup>25</sup> 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 Rousseauéhoz, 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 vigaszt eleveníti fel. Nyilván ezért tudott a maga korában ezzel a moralizmusával oly széles körben visszhangot



kelteni; a múlt század utolsó évtizedétől fogva 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 létbizonytalanság Nessus-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 ellenlábásában, 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 csodáírja 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, szükségképen 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 világakarata, s csak azokban fordul önmaga ellen, akikben öntudatosodik? Csak a vegetatív élet mondhat *igen-t* önmaga létéhez, az eszméletes, az öntudatosult életnek kikerülhetetlenül a merő *nem-hez* vagy pedig morális leplezésekhez, tehát végeredményben hazug és képmutató megoldásokhoz kell folyamodnia? Nincs-e vájjon az igennek lehetősége túl az élet vege-

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

S itt érünk Dosztojevszkij gondolkodásának sajátos fordulatahoz, amely valóban leginkább még a görög tragédia szemléletére emlékeztet. Az élet reménytelen s hogy nem szűnt meg eddig, az nem öntudatlan tényészetéből, 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“.<sup>26</sup> Aki így, magából az életből s nem ennek valamilyen eszméjéből szereti az életet, félelem nélkül belevetheti jjiagát 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 ab-

bán reménykedni, hogy szenvedése valaha boldogságnak adjon helyet, hogy küzdelmének látható eredménye legyen, vagy hogy bűnét valamiféle külső és idegen hatalom megbocsássa.

Sajátos földfeléfordultság jellemzi tehát ezt a dosztojevszkiji vallásosságot. „Szívesen borulj le a földre és csókolgasd azt — mondja Zoszima sztarec a Karamazovokban. — Csókolgasd a földet és szeresd szünetlenül, betelhetetlenül, szeress mindent és mindenkit, találgatás és elragadtatás. Öröm könnyeivel öntözd a földet és szeresd ezeket a könyveket.“<sup>27</sup> 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, török meg az ember tragikus elszigeteltsége, mert Istent szeretni annyit jelent, mint a felebarátot szeretni, annyit jelent, mint hinni a felebarátban. Sőt leboruini előtte még akkor is, ha bűnös, mert a bűnös is szenved és a szenvedésben éppen Istent imádjuk. Kereszténynek a szó szigorú értelmében ezt a vallásosságot természetesen már alig nevezhetjük, inkább antik, orphikus-dionysikus 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 életében örökké kínozza az Isten — mondja a „Mégmértelyezettek“ nihilista Kirilovja), akárcsak Dionysos, 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. 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 háttér —, 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, telje-

sebb, megtisztultabb életre fokozását. Az embernek ez az önmegvalósulása, önmegszentelése Istenben az önistenítéstől nyilván már nincs messze. Dosztojevszkij ismeri is ennek formáját. A „Megméltelyezettek“ Kirilovja az „emberisten“ eljövételét 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 ideig, „az idő egyszeribe megáll és örökké tartó lesz“.<sup>28</sup> 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 kierkegaardai, szintén a háború utáni idők légkörében kezdett hódítani s vált a keresőknek egyik nagy csoportja számára az élet megoldásának már egyetlen lehetséges eszményévé.

Alig másfél évtizeddel azután, hogy Dosztojevszkij az ördögtől megszálott Kirilovval elmondhatja 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: *Dér Mensch isi 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 ételételvéből: semmi sem igaz — minden szabad. Ilymódon tették meg Nietzschét a cinizmus apostolává, akire blazirt esztéta-lelkek és lelkiismeretlen akarnokok egyaránt hivatkoztak, ha individualizmusukat, hagyománymegvetésüket, hitetlenségüket, élet- és kalandvágyukat éppen érvekké vagy szellemes aper<sup>u</sup>kkal 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 örültségnél. Nietzsche bizonytalán 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 végkép kimerültek. Mi maradt meg? A teljes nihilizmus, amely akár leplezetlenül és durván, akár az esztétizmus formájában nyilvánul, egyképen 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 húny az élet borzalmai, igazságtalanságai, ellentmondásai előtt s amíg ezek énjétől bizonyos távolságban 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 egyszerűen összeroppan. Ilyenkor a legerkölcösebb 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 meglegedett. Vagyis az erkölcsiség a maga józan szabályaival és a sors a maga irracionálisában valahol szétágazik, aki pedig ütközésükbe kerül, minden magasztos erkölcsi tanítás ellenére sem hisz — életakarátának erejénél fogva nem hihet — a szenvedésben, hanem

szükségképen értelmetlennék 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 lét-hez köti. Nietzsche-nek 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 semmikép sem oldja meg a létet, akkor el kell hagyni végkép 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 észet és a társadalmat leg hamarább kalapálta szét: nem ő kezdte ellenük a harcot, ebben már számos előzője akadt. De tusakodott ő is az Istennel, akárcsak Kierkegaard és Dosztojevskij. 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 Dosztojevskij 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 rámtaláltatok. Így tesz valamennyi hívő; ezért van minden hitnek oly kevés értéke. — Most tehát arra szólítalak fel benneteket, hogy veszítsetek el engem és találjátok meg tenmagatokat; s csak akkor fogok visszatérni hozzátok, ha valamennyien megtagadtatok.“<sup>29</sup>

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 örömeivel is, sőt tisztelni és szeretni, nem lemondóan, nem alázatos önmegadással, hanem harcoss 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 kifejezni ösztönös életerőit, minél gátlástalanabb benne az alkotás láza és lendülete, annál fokozottabban, annál inkább felsőbbrendű ember és az „úri morál“ képviselője a gyöngékkal, 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 könnyőrietessége és kíméletlensége ellen. „Nem kellene-e végre már egyszer feláldozni minden vigasztalót, szentet, üdvösét, rejtett harmóniába, jövő boldogságba és igazságszolgáltatásba vetett minden reményt és minden hitet? Nem kellene-e feláldozni magát az Istent és önmagunk iránti kegyetlenségéből 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.“<sup>30</sup> 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 fegyvelmező hatása hozta létre eddig az embernek minden fölemelkedését? A léleknek a balszerencsében való ama 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 ajándékkal kapott: — vájjon nem szenvedés közben, a nagy szenvedés fegyvelmező hatása alatt kapta-e ajándékba?“<sup>31</sup>

A szenvedés tehát Nietzsche szemében nem végső dolog, mint Dosztojevskijnál vagy Kierkegaardnál, hanem olyasmi, aminek mindenkor alkotóerővé kell kristályosodnia. Ha van valamilyen általános 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. Mindenkinnek 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 szolgálivá alacsonyította az embert;<sup>32</sup> az új, az „úri“ morál ellenben kifelé viszonylagos és egyéni, mert a létnek változó, sehol semilyen támaszpontot nem nyújtó sodrához igazodik, de belülről abszolút, mert a szabadságból kihajtva magának a létnek feljebb fokozására törekszik, ennél fogva 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 meglehetősen elmosódottsága. Amíg az egyéni lét teljességét fejezi ki, addig konkrétebb, megtapogathatóbb formájában is nyilván a tömeggel, a „nagyon is sokakkal“ szemben álló nagy egyéniséget, az emberóriást érti rajta, a renaissance condottieréinek vagy conquistadorainak vágására. Másfelől azonban úgy is tünteti fel, mintha ez a felsőbbrendű ember volna éppenséggel a történet célja s ebbelf az esetben már nem a nagy egyéniséget jelenti, hanem valamiféle kitenyészett emberfajtát, a vérnek és a fajnak felsőbbiségét. A századforduló főleg az előbbit látta, a világháború után pedig mindinkább az utóbbinak képe hódít. A nemzeti szocializmus etikája éppenséggel Nietzschére hivatkozik, amikor egy életerősebb, hódítóbb, vérbelibb emberfajta kitenyésztesének szükségét hirdeti.

Végelemzésben azonban Nietzsche is, mint Kierkegaard és Dosztojev-szkij, 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 éppén 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. Érdejük mindenestre 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.). 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 szükségképen az erkölcsi élet teljes anarchiájával járna.

Az erkölcsi megújulásra 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. Tulajdonképen 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, meszterkéltné, főleg pedig dekadens voltát, nyomása alól úgy igyekezett szabadulni, hogy a természethez, egyszerűbb és kötetlenebb életformákhoz, a népesség 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; mindamelllett 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 túltette magát a hagyományos szokáson s mintegy társadalmon kívüli álla-

pótbba 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); egészen 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 Bergson-tól befolyásolt körök, futurizmus); nálunk tudvalevőleg a háborút megelőző évtizedben a „nyugatosok“ képviselték ezt a megújhódási vágyat, szintén inkább irodalmi irányban. Mindenütt azonban épp ez a nemzedék volt az, amely elsőnek került a harcmezőkre s ugyancsak erre a nemzedékre vagy legalább is a belőle megmaradtakra várt elsősorban az a feladat, hogy az ereszteikeiben 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 veszítve most arra kényszerül, hogy folytassa ott, ahol a régi világ abbahagyta — az a világ, amelynek elpusztításában maga is résztvett — és ennek romjaiból építsen magárrak ideiglenes hajlékot.

## A TRAGIKUS ÉLET ERKÖLCSE.

### 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 tagadásával együtt örök időkre eltűnt, s ami ittmaradt, 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, nagyobb, 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 áldozatosságának és a tűrésnek csodálatos példáit szolgáltatva; fel tudta ismételten ébreszteni metafizikai mélységeiből a nemzeti eszmét, amely a XIX. század haladtával mindinkább csak hatalmi érdekek és merő hiúságok leplezőjévé vált, és ráeszméltetek az emberi szolidaritásra, amely az egyéni szabadverseny erkölcsében hovatovább már egészen veszendőbe ment. S ez a hősiesség annál is inkább bámulatraméltó, mert tulajdonképpen hitetlen és fáradt nemzetünk tanúsította egy olyan háborúban, amely kegyetlenebb és általánosabb volt minden előzőnél, mert technikai és gazdasági eszközökkel folyt s tömegeknek, nem pedig egyéni erőknél 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 lomhas 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 lélekzeni, éppoly észrevétlenül máris ott terpeszkedett helyében a tömeg, az alaktalan, amorális, mohó, állati massa. 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 tölcseireiben, 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 hazaseregglők életérzése éppúgy gyökeréből megváltozott, mint ahogy a nélkülözésekben

és a nyugtalanságban megváltozott azalatt az itthonmaradtaké is. De nemcsak az emberi életérzés fordult meg, hanem az élet anyagi és gazdasági keretei is: a hadviselés és a 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 számított 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 veszítve 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 indítékai nem voltak tiszták, úgy következményei is csak rombolók lehettek. 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 életb elmaradtak különös, ijesztő W alpurgis-é j tszakáj a.

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 veszét érezte volna és ezért sietve még élni akart, élvezni a napot, amíg lehet, amíg nem késő. S ez a táncóbort 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, áléit testét, hogy az min-

den tagjában vérezni kezdett? Nem a szellemet, az erkölcsöt, de még a jobb ízlést is mélyen megszegyenítő 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 hit-szegésnek, a megalkuvásnak, a szellemi értékek árubabocsátásának, 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 közepette is szégyenletes táncát az Aranyborjú körül, a Szexus körül, a Hatalom körül, a Feledés körül. Lelkiismeretlen törtetés, hazardjáték az étellel, az önbecsülés teljes hiánya, idegtúlfeszültség, boldogtalanság, mérgek és érzéki elbódulás: ez a háború utáni ember állapota. Keresve sem lehetett volna ennek a leplezetlen ösztönöségében megnyilvánuló és mégis raffinált életnek mozgásához illőbb és kifejezőbb kíséretet találni, mint a vicsorgó, szögező, vonagló és jajgató nigger-jazzt. Ha megszólal a szaxofon, felébrednek és lüktetésbe jönnek a vérnek és a vágyaknak koboldjai, a hawai 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 Sodomában?

### TÁRSADALMI TÖMEGLÉT.

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 végkép 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 műveit középosztály a háború alatt teljesen elszegényedve, anyagi lét-alapjával 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 üzerkedések egyik napról a másikra elúszthatnak vagyonokat, a teljes bizonytalanságnak szolgáltatva ki ezzel a kárvallottakat. Hát a műveltség? Nem volt még olyan kor, amelyben valamely műveletlen szerencsefi ne nézett volna fölénytel akár a legműveltebb és legtudósabb férfiúra, s talán írni-olvasni sem tudó kaméliás dámák hódító voltak ne hangsúlyozták volna valamilyen 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 megtestestülése; 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, semilyen tekintetben sem. Nem állt elő valamilyen osztálytalan társadalom, noha a keveredés nyilvánvalóan ennek irányába mutatott; ámde a társadalmon belül állandó hullámmászás, 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 emberkéek kerültek felszínre, hangosan kritizálták a legszentebb dolgokat, holott azelőtt a szájukat sem merték kitátani. Az első emberek pedig, akik eddig felül voltak, kezdtek amazoknak engedelmessé válni s most már ők sem merték a szájukat kinyitni. Némelyek meg félreállva csúfondárosan nevettek. Fennhéjázón mosolygó zsidóifjak, átutazók, nagyvárosi irányú költők, akik tehetségüket most ködmönnyel és csizmával helyettesítették, a saját rangjukat és hivatásukat kinevető órnagyok

és ezredesek, akik jobb fizetésért képesek letenni a kardjukat és beállni vasúti hivatalnoknak; tábornokok, akik átszöktek ügyvédeknek; megtollasodott ügynökök, tollasodó kupecsek, diákok, nők, akik már maguk női kérdést jelentenek: mindezek hirtelen felülkerekedtek...”

E sorokat Dosztojevszkij írja,<sup>33</sup> látnoki erővel elevenítve meg fél századdal 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 valami-féle 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 ironia és a gúnyos becsmélés, amiről fentebb Dosztojevszkij beszél, s amely oly általános fegyverré lett a háború utáni években (gondoljunk az időről-időre szinte járvány szerűen 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 némiképen 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 lehetőleg 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 medrétől 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.<sup>34</sup>

Hogy milyen lesz az élet ebben a tökéletesnek és véglegesnek ígérkező hangyabolyban, nem tudhatjuk. Egyelőre azonban az átmenetnek és zavaroknak korszakában sivárnak és feldultnak mutatkozik. Nemzedékek élnek egymás mellett és egymással kölcsönhatásban. A legidősebb még a polgári liberalizmus fénykorában nőtt fel, ennél fogva természetesen 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 léghőből jött nemzedék, amely tulajdonképpen a háborút viselte s ebben pusztult vagy edződött, most mindenáron talajt akarván fogni, állandóan megalkuvás és fűkevesztettség közt hanykódik. Tagadhatatlanul ez a leginkább tragikus sorsú nemzedék, mert a régi és az új világ ellentéteinek együttes átélésére kényszerül s abból, hogy sem amazt észszerűen elfogadni, sem pedig emezt észszerűen elviselni nem tudja, ered minden ingatagsága, kiszolgáltatottsága, sokszor fegyelmezetlensége, de egyszerűsmind hősiessége is, mert 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. 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 kőszákká és sebzettkké, magát az életet pedig kérdéssé tegye. Apák és fiúk feszültségét minden kor ismerte; a háború óta azonban ez a nemzedékek közti feszültség nyílt ellenségeskedéssé fajult, sokszor tele gyűlölettel és lelki mérgezettséggel. Korunkat gyakran szokták a kezdetleges életformákhoz való visszaesésnek, valamiféle neobarbarizmusnak 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 nltgölik 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 kép-mutató jellege éppoly ismeretes, mint nevetséges, sokszor az ízléstelenséggel határos megnyilvánulásai. 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 világiak volnának, egészen az egyesületi vitákig és szónoklásokig, amelyekkel még zöldfülű ifjak próbálták politikai vagy közéleti rátermettségüknek tanúbizonyosságát adni. A mimelésnek és nagyzolásnak kétségkívül ez sem volt híjával, de természetesebbnek tűnt fel, mintegy az ifjúság tuda-



tos 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-únottnak képében tetszelegtek maguknak. Most ellenben fordult a kocka s az idősebbek kezdtek úgy viselkedni és öltözködni, mintha legalább is serdülők volnának. Az életkor delén túllévő férfiak az ifjúság frissességét és lendületét szenvedték, tisztas családsanyák sülűő 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 eszközt, 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 tel és a sportnak való szertelen kódozásnak nem utolsó sorban ez a fiatal-ságvágy az indítéka; sőt a kuruzslás erői sem maradnak kihasználatlanul, mintha csak az életelixír gondolata támadt volna fel poraiból, a műtétí úton való megifjítás kísérletei időről-időre széles körök képzeletét tudják foglalkoztatni. Mindez természetsszerűleg új erkölcsi értékelést jelentett: a testi kultúrának mindennél többre becsülését, amely most a maga eszményeit a sportbajnokok és a filmsillagok 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.

A fiatalságnak ezzel a túltengő, valósággal mámoros bálványozásával különös ellentétben áll az élet értéktelenségének szinte általános érzete. Ez nem a század végének pusztas 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 menekvést. Az életösztönnek ez a szörnyű lebillenése nyilván a világháború élményeiből ered, amelyeknek liderce nemcsak a benne résztvevőkre nehezedik rá, hanem úgy látszik vérbeli átszarmaztatással, 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 diadalmas-kodik rajta. 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 serdülőkoriak 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 ott-hagyva életkörnyezetüket, erőszakosan kiszakadva belőle, forradalmi bujtatóknak, tömegámitóknak 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 megfogódzzanak, vetették magukat a szélsőségek karjaiba. André Malraux egyik regényének (*Les conquérants*) főhősében, Garine-ban, aki individualista léteire 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.<sup>35</sup> Mindez arra vall, hogy a háború utáni ember lelkében csakugyan valami kilendült a helyből s mint fordított Hamlet, készebb habozás nélkül „az ismeretlenek felé sietni“, mintsem hogy „túrje a jelen gonoszt“.

### BIZONYTALANSÁG.

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 eleve-nednének 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 lényel 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 szükségképen egyirányú, ezért csúcsosodik ki mindig valamilyen tekintély! tényezőben, akár személy az, akár intézmény vagy elv ezek pótolják éppen az egyéni „esetlegességeket“. A kollektív morál ezzel szemben nem egyirányú, mert a közösség élcetfolyása nyilvánul benne, tehát mintegy az erkölcsi rendszerek összeségét foglalja magában s ennélfogva nem ismer egyéni esetlegességet sem, csak közös szükségyszerűségeket: 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 erkölcsé 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 pártpragmatikus 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 szüretien, sokszor tövises ösztönösséggel. 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 foglalkozásnélküliség, 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 számonkért 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 feloldania alóla a vétkest. Ezt a megállapítást mindamellet 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 erkölcsé is eláraszt bennünket, annak légkörében élünk mindnyájan, akarva-nemakarva 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 fiatalok bűnözésére, a javítónevelésre vonatkozólag), ami mind már a kollektív felelősség erkölcsét tükrözi vissza. Aki pedig nyílt szemmel és elfogulatlanul szemléli a mai életet, annak szinte naponkint alkalma nyílik megállapítani egy-egy cselekménynek homlokegyenest különböző megítélését aszerint, hogy az egyéni vagy pedig a kollektív erkölcsi felelősség nevében történik-e ez a megítélés.<sup>36</sup> 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 szuggesztíója 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 orvát tehát felszabadul a léleknek egész alvilága.

### KIEGYENLÍTŐDÉS.

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 Bach-

ofen 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 fogva 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 ideg orvos 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 térült élménynyomokat s ezzel gyógyító hatásokat érjen el. Nem lehet szó ehelyütt a pszichoanalízisnek helyes vagy téves voltáról; magában véve bizonytalán 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 vádjá 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 e 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 „komplexumokat“ 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. A pszichoanalitikus iskolák száma megszorodik, 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 kivesszett 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 perverzió járói, 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 Nietzscheig; az irodalom pedig a görög tragédiától kezdve Shakespeare-en keresztül 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 aristotelesi katharxis-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, észszerű látás szándékából, hanem pusztán 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 egyeduralkodóvá. Ebből érthető, hogy itt egyáltalán 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 „tudatosításban“.

Az imént említett szinkretizmusnak sajátos esetét mutatja az a kiegyenlítődési folyamat, amely a háború után a nemek között megindult. Ez a jelenség természetesen összefügg a nemi élet mai alakulásával. Ismeretes, hogy az életnek éppen ez a területe az, amelynek alapján leginkább szoktak valamely korszak erkölcsiségéről ítélni, 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 bárók 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, bizonyos 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 egymásközi érintkezésének léha hangneme sem éppen döntő bizonyíték e léhaság

valódisága mellett. A mai életben sok minden pusztá giccs és szemfényvesztés, s ha azelőtt a nemek kölcsönös érintkezésükben a tisztaságot és ártatlanságot szenvedték, most gyakori jelenség, hogy a feslettséget és a szabaddosságot hazudják egymásnak.

Mindeme 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, 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 számított: zavarólag beékelődik a boldogulás útjába. Ezért már ekkor kezdte elfoglalni a helyét a pusztá fényűzés. Csillogó külsőségekkel burkolni be, aranybálvánnyá tenni Erőst és főleg ennek tárgyát, a nőt: ez úgy tűnt fel a polgári gondolkodás előtt, mintha ezzel máris kitepte volna a komoly élettevékenységet fenyegető fulánkját. Jogosan mondták, hogy a polgár és főleg kapitalista típusa nem a nőt szerette a nőben, hanem azt a fényűzést, amit ráaggatott.<sup>87</sup> Az erotikának és a szexualitásnak ezzel a gazdasági-esztétikai égtájra való átsiklásával a nemek természetsszerűleg lelkileg 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 bekapcsolódott az általános gazdasági versenybe, „keresővé“ vált s ez mindenk előtt azzal járt, hogy most ő is a férfi típusához közeledett. Ekkor kezdődött tulajdonképpen a kiegyenlítés a nemek között. De éppen ennek a folyamatnak küzdelmes jellegénél fogva belső lelki kapcsolatuk még lehetlenebbé vált, mint azelőtt. A nőnek egyenlőségéért folytatott küzdelmében a fényűzés formái mindenesetre visszaszorultak: ezeket most méltatlannak és megálázónak érzi; ehelyett azonban az a törekvés nyilvánul, hogy a nemek kölcsönös viszonya a pusztá barátságon, egymás szabadságának kölcsönös tiszteletén és a munkaközösség kötelékén alapuljon. Erős tehát intellektualizálódik. Ámde mégsem annyira, hogy ezzel ősi célzatáról teljesen le tudna mondani. Egyelőre csak kizárólagossági jellegét veszíti el; a kötetlen pajtáság 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 baráti-ivá 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 értéktudatában egyre erősödve és fokozódva hatalmi túlsúlyba került a férfival szemben. Messze vezetne, ha most ennek a fordulatnak összes indítékait elemezni akarnók. Tulajdonképpen az amerikai szellem hatása alatt következett be. Az Újvilágban ugyanis a nő történeti szükségzerűségeket folytán már kezdettől, a hódítás idejétől fogva bizonyos kiváltságos helyzetet élvezett és ezt az uralkodói fölényét a későbbi rohamosan iparosodó társadalomban is megőrizte, sőt fokozta. Ezért itt a nő nemcsak döntőbb befolyást gyakorolt mindenkor az egész társadalomra, mint Európában, hanem a nemek kölcsönös érintkezésének is másfajta etikája alakult ki, mint minálunk, ahol az antik világ kezdetétől fogva, 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 férfi-egyénségek teremtették, és a női elvnek ebben a világában 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 anyaaarcot. Gondoljunk itt elsősorban arra a görklkultuszra, amely közvetlenül a háború utáni években hozzánk is átcsapott Amerikából s amely éppen egy egészen új női típusnak jelentkezését mutatja.<sup>38</sup> 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 kedélyes formái is. A rokokó-kor 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 Fähnchen 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!“<sup>8</sup>

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 mikép fog szabályozódni, arránézve még távoli találgatásokba sem bocsátkozhatunk; itt legfeljebb csak a fejlődés irányát sejtethetjük. 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. Eszerint 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 márnak, a képek gyors, filmszerű váltakozásának vágya terpeszkedett el szinte az egész társadalmon. Ezért korunknak sok válsága között valóban itt kell látnunk a legsúlyosabbat és „h legkényesebbet, ahol éppen a jövő arculata készül elő. Ezért a háború utáni évek irodalma jogosan fordult legelsősorban a szerelem, a házaselet és a család válságának kérdése » felé. A részletekbe menő tárgyalás, vagy akárcsak nevek felsorolása is itt messze vezetne. De nincs ma olyan európai irodalom, amely ne foglalkoznék 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 tükré, még akkor is, ha az „erkölcscsrajz“ nem közvetlen célzata. A háború utáni évek irodalma is nemcsak a szerelem és a család bomlását mutatja be, hanem felvonultatja az erkölcsi élet e klímakterikus korszakának minden válságproblémáját: a társadalmi és gazdasági ellentétek közötti vergődést, az élet- és ifjúságimádatot, a pogány testkultuszt, a lelketlen élvezethajhászatot s ugyan-

akkor 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 külön fejezetet érdemelne.<sup>40</sup> 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 ennél fogva az erkölcs alakulására maga is döntőleg kihat. Az irodalom sohasem egyvonalú, hanem mindig többkiterjedésű: a tegnap, a ma és a holnap síkjai (legtöbbször éppen nemzedékek által képviselve) úgy szólván összetornyosulnak benne, és épp ezért nehéz, sőt lehetetlen elkülönítve szemlélni őket. Így az erkölcsi életben legújabbán tapasztalható tárgyiass-reális magatartás, a sarkaiból kifordult, zürzavaros világgal való számvetés, ennek a világnak ábrándtól mentes, elfogulatlan szemlélete tulajdonképpen már irodalmi hatásra vezethető 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 Fortunát Strowski egy helyen *littérature du mal*-nak nevez,<sup>41</sup> 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, akár csak Dosztojevszkijnél, de Dosztojevszkij vallásossága nélkül: ez most nemcsak az irodalomnak egyik ága vagy rétege, hanem éppenséggel 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 nagymesterei, Proust és Joyce éppúgy szorongás és félelem nélkül merülnek alá 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 határán. Mindezek éppen csak kiragadott nevek, a nagy kísérletezők és iránytszabók 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 kétségkívül sokszor hazug és híg formában) árasztott. Inkább mintha az elszörnyesztés volna a legfőbb művészi becsvágy és maga a pusztaszórazó irodalom is ehhez igazodnék (gondoljunk Margueritte vagy Dekobra

„erkölcscrázzaira“). A dadaizmus programja fejezte ki talán még a legőszintébben e huszas évek ethoszát: „hadd bolonduljunk meg, mert ez még a legokosabb, amit ebben a bolonddá vált 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 idesűritette volna e kor minden nemesebb becsvágyát és egész alkotóerejét: az erkölcsiségre való kihatása mégsem mondható kedvezőnek. Általánosan ismeretes az a pesszimiztikus 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, legszakyszerűbben művelt tudomány felé is, ha a létet vagy a világnézet kérdését érinti, ma már tömegek mohó keze nyúl. S kielégítheti, megnyugtathatja, elirányíthatja-e vajjon 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 esetségük bizonyítékát keresik benne.

S mit tettek az egyházak és az államok, az erkölcsnek e hagyományos tekintély! 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 pusztá védekezést kellett gyakorolniok, 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.<sup>42</sup> Küzdelmük ezért természetszerűleg nem az erkölcsiség emelésére, a szétbomlott életformák újjáképzésére irányult, hanem elsősorban az irracionális tömegek hatalmi előretörésének fékentartásában és a világ-gazdasági érdekkellentétek 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 közepette 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 erkölsképző erőket a világforradalmi reményeknek, a nemzeti imperializmusnak vagy az eugénikának 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 kiformalása érdekében, mint éppen ezekben a háború utáni években. S mégsem sikerült megállítani velük sehol az egyre fokozódó nivellálódást.

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 töből megváltozott viszonyokkal és alkalmazkodni igyekezett hozzájuk. Ez azonban már a gyötrődő, tragikus életből kivezető útnak keresését és talán a holnap pirkadását jelentette. Az erkölcsiségnek ezzel mindenesetre új fejezete kezdődik.

## **GYÖTRŐDŐ ÚJ VILÁG.**

Valamely kor erkölcsiségéről szólva mindig csak az átlagot jellemezhetjük. Ebből érthető, hogy ez a tényleges erkölsrajz sohasem lehet vigasztaló vagy éppen felemelő. Az erkölcsiség átlaga éppen átlagjellegénél fogva szükségképen 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. Plafonnak a barlangról szóló híres hason-

lata 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 kígyózdása, 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 tagjait. Az emberiség nem sülyedhet olyan mélyre, hogy még a kárhozát végső gyűrűjéből is ki ne ragyognának tiszta szemek, amelyek felfelé tekintenek. A mai világ sem kivétel e tekintetben, sőt bizvást azt lehet mondani, hogy minél léhábbnak és erkölcstelenebbnek látszik az átlag, annál előnyösebben emelkedik ki ebből a sötét háttérből a kevés kivételnek az erkölcsiség újjáteremtésére való komoly és bátor törekvése. Ebben a törekvésben, amelynek nyomai mindjárt a 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 közlő szemlélve ez a tapogatózás az erkölcsiség új lehetőségei felé bizonyos merőben és visszavezethetetlenül újnak látszik. Mintha áthidalhatatlan ellentétek választanak el az erkölcs hagyományos formáitól és gyökereit végkép a nagy szakadék innenső oldalának talajába akarná bocsátani. A túlságos közlő 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 kezdődne. Ha valahol, akkor bizonyos 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 tulajdonképeni mai, tehát háború utáni 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 tegnapi vagy legfeljebb a tegnapelőtti 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. S ha mindezek nem érvényesülnek is egyforma mértékben, s hatásuk olykor talán észrevehetetlen, mégis valamiképen jelen vannak, ha másként nem, mint az erkölcsiség mindenkori állományának mélyebb rétegei. Ez a rétegezetség természetesen egyáltalán nem jelent valaminő közetszerű egymásrarakódást, abban az értelemben, mintha az egyik réteg formái elborítanák a másiknak talán már megmerevedett formáit — bár ez is előfordul —, hanem inkább keveredést, hullámozást árul el, mint ahogy a tengernek vagy magának a tudatnak rétegei állandó mozgásban és áramlásban vannak. De csakis ebből érthetők az erkölcsi élet renaissance-ai, 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 most, a világháborút követő években is, mégpedig kiváltképen három irányban. Az egyik, és bizonytalán a legkiterjedtebb irány, a vallásosság megújulásából eredt. A világháború nagy lelki megrázkódtatásai, a szembetalálkozás az élet és a halál nagy kérdéseivel, az általános létbizonytalanság és az észszerű 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 visszatáltak 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 pusztá védekezés, a háttérbe-szorulás 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 kétévezredes 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 megújodása. A polgári kényelmesség és racionális megalkuvások helyébe, amely a háború előtt a katolikus életet is ellaposította, most friss lendület lép, és a vezető, irányzó szellemi élet, amely idestova két évszázadon át az egyházon kívül, sokszor vele ellentétben nyilvánult, most lassankint ismét bevonul a maga régi bástyaiba. Katolikusnak, azaz szent hagyományok őrzőjének és ugyanakkor modernnek lenni 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 fel-lendülés 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 étellel való megtelítése másutt sem hiányzott. Bizonytalán jelentős része volt ebben a most új erővel meginduló liturgikus mozgalomnak, amely éppen a korábbi moralizáló célzattal szemben az istentiszteletet s főleg középpontját, az eucharisziát 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 életnek minden irányába.<sup>43</sup> Mégis helytelen volna túlbecsülni mind-ezeket 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 bizonytalán 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 szorosabban fűzték viszonyukat a polgári racionális kultúrával s ennél fogva 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 megújulás erejét adta, itt hiányzott; az egyházi szervezet gyengesége, a személyes vallásos tapasztalásra való ráhagyatkozás és a protestálás szelleme pedig minden egységes törekvést eleve lehetetlenné tett.<sup>44</sup> 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 vallásosságának metafizikai elmélyítését kísérli meg. Az igazi vallásosság pusztán az isteni kegyelemnek és a bűnbocsátnak 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, ennél fogva minden erkölcsi fáradozás is végeredményben semmis és értéktelen; az örök viszonylagosságok süllyesztőjéből 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 erkölcsstan 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 esetttségének 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 kívül állók széles rétegeiben keltett. De az ellenmondás sem maradt el, elsősorban éppen ama 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 huszas évek végével mindinkább érezhetővé. A pietisztikus szellem sohasem apadt el végleg a protestantizmus körében; a XIX. század folyamán is ki-kiütközött, ha nem is általánosan s nem is mindig nyíltan és azonos értelemben. Most ellenben, az erkölcsi élet egyetemes süllyedése idején, a vallásos élet bensővé tételének az az útja, amelyet a pietizmus mindenkor járt, sokak szemében a megújulás 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 gyakorlása által való újjáteremtését. Hogy a protestantizmus belső megszilárdulását ez a mozgalom elősegítette vagy egyáltalán elősegítheti-e, ezúttal ne fesszeggessük; de hogy az erkölcsiség tisztulásához most is, mint mindig, valahányszor csak fellépett, nagy mértékben hozzájárult, arról sok jel tanúskodik.<sup>46</sup> Mindamellettt itt is számot kell vetni azzal a ténnyel, hogy ezek a megújulási 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“ valláskeresőknél a háború óta egyre növekedő táborában is. Mindjárt a huszas évek elején egész Európán 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 mithoszokat elevenítenek fel, majd pedig a merő élményben látják a vallásosság lényegét.<sup>46</sup> 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, szervezetien, 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 zászlójára. Ámde ez a Dosztojevszkij-kultusz a huszas évek vége felé mindinkább clerótlenedett. Ellenben változatlan fénnel, 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 lélekzetvétele, mint nagy hegyek ormán. Csupa szakadék és örvény köröskörül és ezenkívül a pillanatról-pillanatra beleszédülő 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 Achillesnek és a görög tragédia hőseinek bús-vidám halálra 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 világproleta-

riátus 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 keresztül 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 iffúsági mozgalomból nőttek ki.<sup>47</sup> Ebből érthető ennek az erkölcsnek harcias állásfoglalása a kényelmes polgári „résztvénytársasági“ erkölccsel, a zsidó szellemmel és némileg a kereszténységgel szemben is. Ennek az erkölcsnek végső gyökerei éppen nem erkölcsiek, hanem létbeliek, metafizikaiak, „exisztenciálisak“ s alapjában minden érték csak eszköz benne az önmegváltásra: erről tanúskodik éppen mithikus elemekkel sokszorosan átszótt volta.

Ez a heroikus erkölcs egyelőre még túl van „a jó és a rossz határán“. Hogy vájjon a jövőnek valamilyen megoldására vezet-e, ma még eldönthetetlen. Az azonban már kétségtelennek látszik: a jövő életet csak heroikusán 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 erkölcsiség 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 természetesen nevezhető, minden „pogánysága“ ellenére is.

Végül az erkölcs megújítását célzó törekvéseknek harmadik iránya az etikai elmélkedés körében bontakozik ki. A filozófia ma általában realiztikus 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 szükségképi „törvényére“ utal anélkül, hogy konkrét

célját pontosabban meghatározna, 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 erkölcsstanokat korábban is mindig ismerünk: a „legfőbb jó“, a *summam 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 erkölcsstanokat 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 hozánk 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. Errenévkétséggkívkül a pozitivisták körében is történt már valamilyes kísérlét, amikor az egyetemes erkölcsi törvényt az erkölcsiség néprajzi és szociológiai vizsgálata alapján akarták megközelíteni. E kísérlét azonban szükségképpen eredménytelen maradt; a tényleges erkölcsi formák kaleidoszkópjából sohasem lehet kihámozni azt, ami „kell“. Ez csak akkor lehetséges, ha pontos

lényegvizsgálatnak, úgynevezett fenomenológiai elemzésnek vetjük alá azokat az élményaktusokat, amelyekkel az erkölcsi értékekre ráirányulunk. S erre az útra lépett még a világháború éveiben megjelent irányjelző művében<sup>48</sup> 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 értékeknek 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, szükségkép 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, vagyis egyetemes és feltétlen erkölcsi törvényt keresett, az észismeréshez fordult, így maga Kant is, amikor minden érzelmet mint pusztá 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 szeretettől 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 pusztá létében az értékek rendje magamagát nyilatkoztatja ki. Ezzel, hogy a szubjektív lelkiségen belül az objektív értékek rendjének jelenlétére mutatott rá, Scheler kiküszöbölte az erkölcsiségnek pusztá 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 alapfelfogása szerint lét és érték (*Sein—Sollen*) közt fennáll. Scheler utal arra, hogy a tiszta értéknek a léttel szemben való követelménye mellett a létnek is van az értékkel szemben követelménye, s e kettőnek egyensúlyoznia kell egymást

(*Einheit einer Soll-S e i n s forderung*).<sup>49</sup> 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 elmélkedésnek 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 kantianusok, de kitérni előle többé lehetetlen: e tekintetben szerepe vetekszik épp a kanti erkölccstannal. 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. 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.<sup>50</sup> 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 irányával.

A világ tehát gyötrődik és tapogatódzva 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 arránézve, hogy mit várhatunk; itt már nem a tudomány, legfeljebb az egyéni hit szava szólhat. De ha a jelek nem csálnak 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 magvát 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 vájjon 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-középkoréhoz: szolidaritásra épülő s mégis olyan, amely az egyéni lelkiismereti döntésnek is teret enged.

## JEGYZETEK

<sup>1</sup> F. Nietzsche: Zur Genealogie der Moral I. 14. (Taschenausg. VIII. 330. 1.)

<sup>2</sup> V. ö. *Max Scheier*: Das Ressentiment im Aufbau der Moralen. (Vom Umsturz der Werte. 2. kiad. I. 1923.) — *Werner Sombart*: Der Bourgeois. 3. kiad. 1923. — *Bernhard Groethuysen*: Die Entstehung der bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung in Frankreich. I—II. Halle a. S. 1927.

<sup>3</sup> V. ö. *Werner Sombart* i. m. 282 sk., 307. sk. 11.

<sup>4</sup> *Max Weber*: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. (Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. I. köt. 1922. 17. sk. 11.) 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.) — 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.



<sup>5</sup> így kiváltképcn a kálvinizmus. V. ö. *Wilhelm Dilthey*: Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation. (Ges. Sehr. II. Bd. 1929. 229. sk. 11.)

<sup>6</sup> V. ö. *Dilthey*: Das natürliche System der Geisteswissenschaften im 17. Jahrhundert (i. m. 90. sk. 11.).

<sup>7</sup> Pszichológiai elemzéssel az erkölcsi elmélkedés terén kétségkívül már korábban találkozunk, főleg az ösztönökre és szenvedélyekre vonatkozólag. Akik a szenvedélyek romboló hatásának valamiképp gátat vetni törekedtek, itt is elsősorban a sztoikus erkölcsstanban 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 valamennyi emberi életmegnyivánu- lást egyetlen alapszenvedélyre, az önzésre vezet 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 észet is szenvedélyesíteni törekszik (*amor intellectualis*). Mindebben azonban a pszichológiai szempont nem az erkölcsi megismerés módszeres elve, hanem inkább csak a gyakorlati életismeret és ételalakítás eszköze. Hume kezdeményezése ettől lényegesen különbözik.

<sup>8</sup> *Max Scheier*: Das Ressentiment im Aufbau der Moralen. (Vom Umsturz der Werte 2. kiad. I. 192. 1.) — *Max Weber*: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. (Ges. Aufsätze zur Religionssoziologie I. 1922. 93. sk. 11.)

<sup>9</sup> Erre nézve jó áttekintés: *Férd. Tönnies*: Die Entwicklung der sozialen Frage bis zum Weltkriege. 4. kiad. 1926.

<sup>10</sup> V. ö. *Werner Sombart*: Der Bourgeois. 1923. 264. sk. 11.

<sup>11</sup> *Max Scheier*: 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.

<sup>12</sup> Jó áttekintést ad erre nézve *Theodor Litt*: Ethik der Neuzeit (Hbuch der Philosophie Abt. III.). 1927.

<sup>13</sup> Szigorú tárgyilagossággal elvégezte ezt *Werner Sombart*: Der proletarische 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: *Ferdinand Tönnies*: Die Entwicklung der sozialen Frage bis zum Weltkriege. 4. kiad. 1926. (Samml. Göschen 353) és *Alfred Vierkandt*: Staat und Gesellschaft in der Gegenwart. 3. kiad. 1929., főleg 104. sk. 11.

<sup>14</sup> A születéseknek ez a csökkenése éppen a múlt század hetvenes éveiben kezdődik. V. ö. az egész kérdéshez: *Max Scheier*: Bcvölkerungsprobleme als Weltanschauungsfragen. (Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre Bd. III. 2. Leipzig, 1924. 114. sk. 11.)

<sup>15</sup> Der Untergang des Abendlandes. I. (69—71. kiad. 1923.) 459. 1.

<sup>16</sup> Parerga und Paralipomena II. 336. (Sämtl. Werke, Reclam V.)

<sup>17</sup> Erre már sokszor rámutattak, így újabban *Max Scheier*: Wesen und Formen der Sympathie. 3. kiad. Bonn, 1926. 57. sk. 11. — V. ö. továbbá: *Alexander Bernat*: A XIX. század pesszimizmusa. Schopenhauer és Hartmann. Budapest, 1884.

<sup>18</sup> Parerga und Paralipomena II. 513. (Sämtl. Werke, Reclam V.)

V. ö. erre nézve *Jonas Cohn*: Der Sinn der gegenwärtigen Kultur. Leipzig, 1914. Meiner, 127. sk. 11., továbbá *E. Berl*: Mort de la morale bourgeoise. Paris, 1929 Gallimard.

<sup>20</sup> így a német ifjúsági mozgalomból ismert „vagabundus“ alakja tulajdonképen proletár típusa az „esztétának“,

<sup>21</sup> Irodalmunkban ennek az egész nemzedéknek mesteri képét *Babits* rajzolta meg a „Halál fiai“-ban.

<sup>22</sup> S. Kierkegaard. Ges. Werke. Jena, Diederichs. VIII. 26. 1.

<sup>23</sup> Einübung im Christentum. 272 1. „Die, die befehlen sollten, wurden feige, die, die gehorchen sollten, wurden frech. So wurde das Christentum in der Christenheit abgeschafft — durch die Milde.“

<sup>24</sup> 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 (Karl Barth, Thurneysen, Gogarten) és pedagógusokra (Eberhard Grisebach), akik gyakorlati hivatásuknál fogva az erkölcsi élet alakításába közvetlenül és széles rétegekben is befolyanak.

<sup>26</sup> Erre a megállapításra jut Leo Schestow is; Tolstoi und Nietzsche. Köln, 1923. 68. 1.

<sup>28</sup> Karamazov testvérek. Szabó Endre ford. V. könyv, 3. fej.

<sup>27</sup> U. o. VI. könyv, 3. fej.

<sup>28</sup> Megméltelyezettek. Ford. Szabó E. 3. fej. VIII.

<sup>28</sup> „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, wille ich euch wiederkehren.“ Also sprach Zarathustra. I. (Taschenausg. Kröner. 115. 1.)

<sup>30</sup> Jenseits von Gut und Böse. Nr. 55. (Taschenausg. Kröner 79. 1.)

<sup>31</sup> U. o. Nr. 225. (Taschenausg. Kröner. 180. 1.)

<sup>32</sup> Man wird moralisch — nicht weil man moralisch ist! (Morgenröthe Nr. 97. Taschenausg. 95. 1.)

<sup>33</sup> Megméltelyezettek. Tizenhatodik fejezet I.

<sup>34</sup> Crise de l'Esprit. (Oeuvres IV. 1931. 21. 1.)

<sup>35</sup> Malraux regényének ezt az alakját utóbb valóságos történetfilozófiai szemlélet alapjává tette *Emmanuel Béri Mórt de la pensée bourgeoise* c. pamfletjében (1929).

<sup>38</sup> 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 készítette bűnük elkövetésére.

<sup>37</sup> V. ö. *Emmanuel Béri*: Le bourgeois et l'amour. Paris, 1931.

<sup>38</sup> V. ö. *Fritz Giese*: Girlkultur. Vergleiche zwischen amerikanischem und europäischem Rhythmus und Lebensgefühl. München, 1925.

<sup>38</sup> Otto Flake művéből idézi *Broder Christiansen*: Das Gesicht unserer Zeit. München, 1931. 82. 1. V. ö. még errenézve *Denis Saurat*: Modernes. Paris, 1935. 65 sk. 11.

<sup>48</sup> Erre itt abban a meggyőződésben nem terjeszkedünk ki, hogy e műnek az irodalomról szóló fejezete ezzel is részletesebben foglalkozik.

<sup>41</sup> L. *Fortunat Strowski*: L'homme moderne. Paris, 1931. 154. sk. 11.

<sup>42</sup> L. *Eduard Spränget*: Das deutsche Bildungsideal der Gegenwart in geschichtsphilosophischer Beleuchtung. 3. kiad. Leipzig, 1931. 30. sk. 11., továbbá: *Kornis Gyula*: A kultúra válsága. Budapest, 1934.

<sup>43</sup> Kitűnő áttekintést ad erről a háború utáni katolikus mozgalomról a *Friedrich Schneider* szerkesztésében megjelent munka: *Bildungskräfte im Katholizismus der Welt seit dem Ende des Krieges*. Freiburg i. Br. 1936. Herder.

<sup>44</sup> L. *Eduard Spranger*: Das deutsche Bildungsideal der Gegenwart in geschichtsphilosophischer Beleuchtung. Leipzig, 1931. Quelle und Meyer. 41. 1.

<sup>45</sup> 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 térünk ki, de mellettük még számos másirányú kísérlet is említendő volna (így pl. az Albert Schweitzer, Emil Brunner, Paul Althaus nevéhez fűződő törekvések). Ezekre nézve l. *Reinhold Groos: Wertethik oder religiöse Sittlichkeit*. München, 1933. Chr. Kaiser. (Forschungen zur Geschichte u. Lehre des Protestantismus. 6 Reihe, Bd. II.)

<sup>46</sup> L. ezekről a szerző dolgozatát: *Vallás és kultúra*. Bpest, 1928. (Minerva-könyvtár 13.) 36. sk. 11.

<sup>47</sup> V. ö. *Hermann Schwarz: Nationalsozialistische Weltanschauung. Freie Beiträge zur Philosophie des Nationalsozialismus aus der Jahren 1919—1933*. 2. kiad. Berlin, 1933. Junker & Dünnhaupt. 97. sk. 11.

<sup>48</sup> *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*).

<sup>48</sup> Scheier i. m. 602. l.

<sup>50</sup> L. *Eduard Spränget: Lebensformen*. 7. kiad. Halle a. d. S., 1930. Niemeyer. (Megjegyzendő azonban, hogy Spranger nem minden tekintetben teszi magáévá a materiális etika programját. V. ö. *Közérkölc és személyes erkölcsiség*. Előadás a bp.-i Pázmány P. Tudományegyetem aulájában. Bp. 1936. Egyet. Nyomda.) — *Pauler Ákos: Bevezetés a filozófiába*. 3. kiad. Bpest, 1933. Danubia. — *Nicolai Hartmann: Ethik*. Berlin, 1926. Gruyter.