

## DEMOKRÁCIA ÉS HUMANIZMUS.

*Elnöki megnyitó a Magyar Paedagogiai Társaság 52. nagygyűlésén  
1946. május 18-án.*

Amikor három évvel ezelőtt Társaságunk félszázados fennállásáról emlékeztünk meg, már sötéten tornyosultak a viharfelhők felettünk. Aggodalmunknak akkori ünnepi nagygyűlésünkön mondott megnyitómban hangot is iparkodtam adni. Azóta a vihar végigszántott rajtunk. Pusztítása szörnyűbb volt, mint balsejtelmünkben hittük volna. Visszaemlékezve az átéltekre valóban úgy vagyunk, mint a Rousseau említette együgyű anyóka, aki megindultságának nem tudott másként kifejezést adni, amikor az Isten házába lépett, mint egy óh, óh sóhajtással. Belőlünk is a pusztulásnak ez a megrázó élménye úgy hiszem csak egyetlen sóhajt fakaszthat: Úristen, ne sújtsd már tovább szegény hazánkat!

Mert romokban hever ma körülöttünk a világ, ami talán még nem volna végzetes baj, vigasztalhatnók magunkat azzal, hogy nemzedékünknek és a közvetlenül utánunk jövőknek, úgy látszik, nem adatott meg, hogy örökölt javak közt éljünk, magunknak kell megmutatnunk, mire vagyunk képesek, megszerezve azt, amire szükségünk van. Csüggesztőbb az a kép, amely az erkölcsi élet pusztulását tárja szemünk elé, mert ennek — sajnos — még nem vagyunk a végén, sőt a dolog természetéből érhetően belátható időig még további romlásával kell számolnunk. Világjelenség kétségkívül ez is, de minőségileg vagy éppen fokozatilag egészen sajátos magyar árnyalata van, talán természetünk, talán történeti helyzetünk szükségszerűségei miatt. A kellő mértéktartás és az önérték hiányának olyan lesújtó példáit láthattuk az elmúlt években, s láthatjuk még ma is a magyar glóbus minden szejletében, hogy ezekhez foghatóval akár tipikus voltukat, akár tömeges előfordulásukat, akár távolabbi hatásukat tekintjük, egyetlen más nemzet körében sem találkozunk. Ezért is volt oly dicstelen a bukásunk: a tragikumnak, amely megneemesíthette volna, mégcsak a lehelete sem férközött hozzá. A moralistát és a karakterológust ez az elszomorító tapasztalás mindenekelőtt előidézze okai miatt érdeklí; a nevelő itt is inkább azon töpreng, mivel és miként lehetne ellensúlyozni végzetes érintését.

S e tekintetben kezére játszik az a körülmény, hogy a pusztulás felszíne alatt mindenütt az új élet ágaskodását is észrevehetjük. Ma az új életnek ez a szándékát tudvalevőleg szelvényben demokráciának szokták jelölni. Hogy tartalmilag mit kell a demokrácián, szorosabban éppen a „népi demokrácián“ értenünk, azt most nagyon bajos volna meghatározni. Annak az előadássorozatnak folyamán, amelyet a múlt évben a budapesti egyetem bölcsészeti kara rendezett, amikor politikusok, tudósok, közírók foglalkoztak különböző szempontból ezzel a kérdéssel, szintén nem sikerült a demokráciának valamilyen egyértelmű fogalmi tisztázása. Ám ahhoz, hogy élni tudjunk vele és szerinte ez nem is oly égetően szükséges. Ha nem tekintjük azokat a kisebb-nagyobb különbségeket, amelyekkel megvalósításának módszerére, irányára, mértékére és tempójára, továbbá a szabadságjogok elosztására és az ennek folytán szükséges kényszereszközök alkalmazásának mikéntjére nézve hívei körében talál-

kozunk, akkor eszméjében mintegy *consensus gentium*ként az a szándék fejeződik ki, hogy az embernek a társadalomban *emberileg* igazságosabb, *emberhez méltóbb* élet biztosíttassék. Vagyis röviden szólva az a demokrácia legsajátosabb programja, amit szintén közmegegyezészerűleg, úgyszólván már nyugati kultúránk kezdetei óta humanitásnak, humanizmusnak szoktunk nevezni.

S itt mindjárt egy különös mozzanat szűrhat szemet. A demokrácia hivatott képviselői ugyanis nálunk általában idegenkedve, olykor éppen gyanakvással tekintenek mindenfajta humanizmusra, mint a maradiságnak valamiféle fellegvárára. Alkalmassint két okból. Az egyik az lehet, hogy a humanizmust kimerítik az iskolai humanizmusban, tehát abban a tanulmányi rendszerben, amely a görög-latin kultúrával a középpontjában véleményük szerint mindezeidig csupán a társadalom kiváltságosainak érdekét szolgálta, s ezért további fenntartása csak arra alkalmas, hogy rögzítse az igazságtalanságot. Másrészt viszont a humanizmust a XIX. században kialakult emberbaráti értelmében fogják fel, amely a jóllakott polgárság lelkiismeretének elaltatására vagy éppen nőinek érzelmességük kiélésére volt üdvös, de emberileg megalázó, mert az igazi demokráciában nem alamizsna kell, hanem méltányosság. Az ellenszenvet a humanizmusmal szemben ebből mindenesetre megértjük. De mindjárt hozzá kell tennünk: sem az ú. n. klasszikus műveltség, sem a filantropia nem jelenti a humanizmus egészét. Mindkettő csak egy-egy történeti jegye, mintegy színfoltja annak a komplex emberi jelenségnek, emberi magatartási irány-  
nak, amelyet jogosan humanizmus névvel jelölhetünk. Ha mindent ilyen historiallag pillanatnyi észrevételek alapján ítélnénk meg, akkor úgyszólván minden fogalmunk és életformánk multjából kihámozhatnánk olyan mozzanatot, amelynek alapján a reakció vádjával illethetnők.

Legyen szabad ezért az embertelenség sűrű éjtszakája után, amelyet átélünk, mai előadásomban az emberieségről — humanitásról és humanizmusról — és a demokráciához való viszonyáról szólnom. Teszem ezt a fogalmi rokonság vagy éppen megegyezés jogán is. Hiszen, mint bizonyára ismeretes, a humanitás fogalma azok körében, akik először alkalmazták — a római Scipio Africanus, a karthagói győztes hadvezér filhellén körére kell gondolnunk — éppen a görög paideia, műveltség, jólneveltség kifejezésére szolgált. A demokrácia pedig mint az állami életnek éppen népi alapon való megszervezése nemcsak feladatának tekinti a nevelést — ezt a polgári demokrácia, sőt az abszolút államhatalom is tette —, hanem szervezeteivel és társas formáival éppenséggel mindenestől nevelői tényező akar lenni. Vagyis: a demokrácia végelemzésben ma éppúgy azonos értelmű a neveléssel, mint ahogy valamikor a humanizmus is a nevelést fejezte ki. A helyére lépett-e tehát a demokrácia a humanizmusnak, úgyhogy felszívta emennek történeti nedveit, vagy pedig van-e kapcsolatuknak valamilyen másféle módja is, s ha igen, akkor mi ennek a korszerű humanitásnak a tartalma.

Kérdésünk megvilágítására kettős út kínálkozik: egy történeti és egy fogalmi. Tekintve, hogy egy történetileg annyira megterhelt fogalomról van szó, aminő a humanitás, induljunk ki az előbbiből, annál is inkább, mivel ez, mint látni fogjuk, megkönnyíti majd fogalmi elemzésünket.

A humanitás eredetére nézve már az imént megjegyeztük, hogy a görög nevelés rendjében kell keresnünk ezt. Mi volt ebben a nevelésben oly követésre méltó, hogy maga a hódító római nép is meghódolt előtte, mert éppen az igazi emberinek példáját és forrását pillantotta meg benne? A hatásnak ezt a folyamatát, amelyet a legyőzött nép fejtett ki a barbár, de a minden emberi iránt fogékony győzőre, éppúgy, mint magának e hatásnak alapját, a görög műveltséget és tartalmát már számtalanszor leírták. Legyen szabad ezért e helyett most egyetlen olyan idézetre hivatkoznom, amelyet eddig tudtommal e tekintetben még nem vettek figyelembe, noha meggyőződésem szerint mindeneknél jobban kifejezi éppen a humanitás lényegét.

Az idézet Platonból való, mégpedig legpedagógiaibb dialógusának, a *Phaidrosnak* végéről. Itt tudvalevőleg Sokrates, miután Erosról, a lelki megindításról, kiváltképen ennek irodalmi formáiról és az irodalmi műveltség értékeiről beszélget Paidros-szal, imát mond annak az Ilissos-menti plátánligetnek isteneihez, ahol e beszélgetés folyt. Az ima így hangzik:

„Ó szeretett Pán, és ti többi istenek, akik itt lakotok, adjátok, hogy széppé váljak bensőmben (δοιπέ μοι καλῶ γενέσθαι τάνδουθεν), s ami a külső világban az enyém, legyen összhangban azzal, ami a belső világomban van.“

Mi egyéb ez a belső szépség és harmónia, mint a *kalokagathia* kifejezése, azé az eszményé, amely Platon idejében már évszázadok óta alakította a görög nevelés rendjét? Ez eszmény értelmében a jól-neveltséghez mindenesetre hozzátartozik az ismerés különböző ágaiban, de kivált az irodalmi téren való tájékozottság, mert hiszen a tanulatlan embert nem lehet műveltnek tekinteni. Az igazi műveltség azonban mégis az emberi magatartásban mutatkozik meg. Ez a többlet a pusztá erudícióhoz képest, ami nem olyasmi, amit át lehetne származtatni, át lehetne nyújtani, mint valami meghatározott célú dolgot, hanem aminek az emberrel együtt kell legzsengébb korától kezdve növekednie, sajátos életformájaként: ez biztosította minden korra a görög nevelés fölényét és példaszerűségét más népekével szemben. S ezt a többletet jelölték éppen a *humanum* névvel a rómaiak, amikor átvették, világosan felismervé, hogy akit ebben az értelemben nevelnek, azt nem valamilyen sajátos feladat, mesterség ellátására képesítenek, hanem csupán arra, hogy méltó legyen az ember névre, s épp ezért megértéssel viseltessék mindaz iránt, ami emberi: *nil humanum a se alienum*. Csakis aki igazi ember, teljes ember, vagy a platonai szóval élve: aki bensőjében szép és harmonikus, töltheti be szűkebb életkörében is, hivatása terén feladatát igazán emberhez méltón. A humanitásban ekként mindjárt eredetekor legszembetűnőbben az *önzetlenség* vonása domborodik ki.

Ezt az önzetlenséget bizonyly maga az antik ókor sem mindenütt tárta fel s nem mindvégig őrizte meg. Gyakran találkozunk azzal a felfogással, hogy a keresztény ókor s nyomában az egész középkor is eltávolodott tőle. Az újkor eleji humanisták tudvalevőleg barbársággal vádolták, mivel a transzcendens célok miatt feláldozta azt, ami sajátosan emberi. Holott ismeretes, hogy a platonizmus mennyire döntően befolyásolta a kereszténységet minden téren: antropológiájában éppúgy, mint teológiájában, szervezetében éppúgy, mint eszmében. Az tehát, hogy sajátosan „keresztény humanizmusról“ beszéljünk-e, azon fordul meg, hogy minő jelentőséget tulajdonítunk a platonizmusnak a humanizmus elvi rendszerében általában, nem pedig azon, hogy szorosabban milyen eszközökkel iparkodik megközelíteni ezt.<sup>1</sup> Akár elfogadjuk azonban a keresztény humanizmus fogalmát, akár merőben „pogány“ szelleműnek tekintjük, kétségtelen tény, hogy a kereszténység fellépése óta ahol csak találkozunk humanista szellemű mozgalommal, ez az *egyéniség* vonását nem mellőzheti többé. Ez jellegzetesen keresztény hozomány, az antik ókor alig ismeri (Cicero *personájában* sem az egyéniség ineffabilitása szólal meg, hanem inkább a sorszerűsége) s az emberi léleknek Istennel szemben való felelősségében gyökerezik.

Azt a Burckhardt óta elterjedt felfogást tehát, hogy a renaissance fedezte fel az emberi egyéniséget, feltétlenül tévesnek, vagy legalább is helyesbítendőnek kell ma minősítenünk. De egyáltalán az újkor eleji humanisták humanizmusát ma már egy kissé másként ítéljük meg, mint csak néhány évtizeddel ez-

<sup>1</sup> Így fogja fel a kérdést Herbert Rüssel is szép könyvében: *Gestalt eines christlichen Humanismus*. Amsterdam, 1940. Pantheon Verl. rámutatva, hogy már maga az Isténnek emberré válása is jellemzően görög gondolat, amely a zsidóságra nézve természetesen sokkal idegenebb volt, mint azokra nézve, akik a görög szellemmel telítődtek. Ezért szerinte a keresztény humanizmus forrását Szent János evangéliumában kell keresnünk (id. m. 61., 84. sk. 1.).

előtt. Kétségtelen dolog ugyan, hogy ezek a humanisták visszatértek az antik humanitásra, vagy legalább is ez volt a szándékuk. De magát a fogalmat nem fedezték fel, hanem csak a forrásait nyitották meg: az antik irodalmat. Mindnyájan tudjuk, hogy ez minő felszabadító lépés volt a közvetítő és tekintélyi alapon nyugvó irodalmiság hosszú évszázadai után. Innen eredt e mozgalomnak kiváltképen kritikai iránya. Végeredményben azonban ez csak egészen szűk körben érvényesült s csak jóval később és más mozgalom neve alatt hódította meg az európai közvéleményt. Az antik irodalomnak újra való felelevenítése ellenben mint iskolai humanizmus futotta be diadalmas útját. Itt került a humánus elve ismét szorosabb vonatkozásba a neveléssel, amennyiben egyfelől a jezsuiták, másfelől a protestáns iskolák tanulmányi rendje egészen ennek a nyelvi-irodalmi kiműveltségnek jegyében szerveztetett. Nem lehet tagadni, hogy a nagy humanistáknak, egy Erasmusnak vagy Ramusnak szelleméből itt is érvényesült még valami; általában azonban az iskola mint nagyon is tekintélyi és hagyományörző intézmény a humanizmus mozgalmát is egy kissé elformalizálta: az imitáció célzatának túltengése tanúskodik erről. De részben ki is vetköztette eredeti szándékaiból: ezt bizonyítja az, hogy a humanizmus éppen iskolai terjedésében egy tulajdonképen teljesen antihumanisztikus mozgalommal, t. i. a reformációval lépett szövetségre.

Mindez mégis voltaképen inkább csak a felületen folyt le. Ugyanakkor ott, ahol a kultúra rendje valóban érlelődik, a merő konvención túl, a szellem teremtő ölében, a humanitás hagyományos tartalma is, éppen a kritikai célzat érvényesülésével egy újabb vonással gazdagodott: a *tolerancia* elvével. Mert nyilvánvaló dolog, hogyha a kritika szabadságát követeljük, és tőle várjuk emberi megismerésünk és életünk teljesebbé válását, akkor türelemmel kell viseltetnünk mindenfajta véleménnyel szemben, annak felismerésében, hogy *errare humanum est*. A tolerancia az újkori humanizmus első saját hangja. Morustól és Erasmustól kezdve Montaigne-en át Shaftesbury-ig találkozunk vele, mígnem utóbb szintén a felvilágosodás tette magáévá, sajátos irányt adva ezzel nemcsak az újkori erkölcsbölcseletnek, hanem általában az erkölcsi magatartásnak is: a humanitásnak az az emberbaráti, jótékonykodó, segítő vonása, amely az antik humanitásban legfeljebb epizódikusan jelentkezett, a kereszténységben pedig mindenestül a megigazulás szolgálatába szegődött, ez időtől kezdve fejlődött ki feltűnőbb mértékben benne.

De ugyanez ismétlődött ezen a vonalon is, mint az imitáció esetében: a filantropikus célzat felülkerekedése lassankint elhajlította a humanitást eredeti irányától. S az ellenhatás ezzel az ellaposítással szemben itt sem maradt el. Akik az igazi emberiséget most is a platonai szépségeszmény táján keresték, úgy fordulnak az antikvitás, kiváltképen a görög ember és kultúrája felé, mint ahol ösztönzést és anyagot találhatnak a saját, modern emberségük kifejezésére. Ezt a mozgalmat szoktuk újhumanizmus néven emlegetni. Shaftesbury volt, akiben ez a szemléleti mód először tudatosult, Rollin jelölte meg az irányát, korszakos hatásúvá azonban tudvalevőleg csak akkor vált, amikor némi egyetemi előjáték után oly nagy egyéniségek intonálják a szövegeit, mint Goethe, Schiller és Humboldt. Az az elv pedig, amely mintegy a mozgalom leszűrődéseként új színnel gazdagította a humanizmus színeképét, az *organikus fejlődés* elve. E szerint az emberi lét teljessége, az igazi emberhez méltó életforma is mindenkor szerves kibontakozás eredménye. A rousseaui aktivizmus hatását ebben bizonyosan nyomon kísérhetjük, mégis az újhumanista mozgalom, elvi szempontjaival is jellemzően társadalmilag bélyegzett mozgalom volt. A XVIII. és XIX. század fordulóján előretörő polgári elitnek szellemisége fejlődik ki benne.<sup>1</sup> Magát az organikus felfogást is éppen ennek a rétegnek teljességgel

<sup>1</sup> L. Hans Weil: *Die Entstehung des deutschen Bildungsprinzips*. Bonn, 1930. F. Cohen. (Schriften zur Philosophie u. Soziologie. Begr. v. Max Scheler, hrsg. v. Karl Mannheim IV. Bd.) 149. sk. 1.

immanens szemléletmódja magyarázza. De ugyancsak innen ered állandó veszedelme, utóbb ellaposodásának forrása is, intellektualizmusa, amely kivált az iskolai életben a XIX. század folyamán mindjobban kiütközött.

Ennek a sajátosan „polgári“ intellektualizmusnak hatását már sokszor leírták az irodalom különböző ágaiban, s különböző szempontból világítva meg. Szorosan összefügg ez e kor egyéb vonásával, a *laisser faire, laisser aller* elvével, jóléti erkölcsével, én-kultuszával, merő szakszerűségével, anarchikus hajlandóságával s nem utolsó sorban társadalmi feszültségeivel. Maga az ú. n. humanisztikus képzés is nem ritkán e kortendenciák kiszolgálójává lett. Bizonyra köztudott meg az ember igazi rendeltetése, az emberi lét teljessége között áthidalhatatlan szakadék tátong. Aki ráeszmél erre, csakis ellenséges érzületet táplálhat a nyárspolgár haszonlesése, meglegedettsége és fullasztóan közönséges lelkülete iránt és multhatatlanul harcot kell hirdetni, je ellene. Ezt tették mind a társadalmi mozgalmak a XIX. század folyamán, de ugyancsak ezt az utat követték azok is, akik továbbra is meggyőződéssel hittek abban, hogy az emberi teljességet akkor érzük el, ha „széppé és harmonikussá válunk bensőnkben“. Hölderlin volt talán az első, aki ily módon valósággal „tyrtaiosi szózáttal“ tett hitvallást a humanitás mellett s menekült kora elsőkélyesedése előle, ahol szerinte igazi emberi nagyság még lehetséges volt: az antikvitásba. Azóta is inkább költők és esztéta lelkék hódoltak neki, így kivált Nietzsche, majd Walter Pater, a George-kör, utóbb Paul Valéry és Thomas Mann, továbbá néhány tudós, mint Werner Jaeger és köré, Huizinga, Ortega és még néhányan. A kor általános árama mindezeket szükségképpen „eleusisi magánosságra“ kárhoztatja, mégis szemléletmódjuk és magatartásuk azonos iránya alapján, amely tér és idő távlatán át is összeköti őket, bizvást mint a harmadik humanizmus képviselőiről szólhatunk róluk. S ezt a harmadik humanizmust talán már Hölderlin, de mindenesetre Nietzsche óta, aki éppen kora intellektualizmusa elleni küzdelmében a lélek sötét, megdöbbentő oldalát is felfedezi a humánus számára, minden korábbi formájától jellemzően megkülönbözteti *tragikus vonása*. Kétségkívül már a görögség jól ismeri a humánusnak ezt a mélyen tragikus jellegét, nemcsak a mítosza tanúskodik erről, s egész irodalma, amelyet éppen ez a mítosz hatott át, hanem a filozófiája is. Mégis a modern élet sokirányú — metafizikai-vallásos, erkölcsi, művészi, szociális — feszültségének és kiábrándultságának kellett bekövetkeznie, hogy az emberi lét teljességét is tragikus multatóban érezzük át.

Ez a tragikus humanitás, mint utolsó fordulat a humanizmus eddigi fejlődésében mindenesetre annyira kifinomult és differenciált lelkületet, oly halatlant egyéni erőfeszítést kíván megvalósulása érdekében az embertől, hogy iskolai hatásáról a közelmúltban és ma, amikor az iskola sok tekintetben maga is belefutott a tömegpropaganda vájataiba, alig lehet szó. Álljunk meg azért itt egy pillanatra s mielőtt azzal próbálnánk tisztába jönni, hogy vajjon kimerültek-e ezzel a humanizmus lehetőségei s az embernek többé mit sem várva kell helyt állnia embersége keskeny hajlatán, vagy pedig van még jövője az eszmének s várhatjuk esetleg további színeződését, — mondom, mielőtt e kérdést megkockáztatnók, térjünk át az előadásom elején jelzett fogalmi elemzésre, felhasználva e végből ennek az úgyszólván madártávlatból szemlélt történeti képnek tanulságait is. Rövidség kedvéért legyen szabad ennek az elemzésnek eredményét aforisztikus formában ismertetnem.

1. A *humanum* mint a *homo* szónak származéka azt fejezi ki, hogy az ember tevékenységének súlypontja ezen a világon van. A *humanitas* tehát minden ízében *immanens* eszmény. Nem e világunkon kívül eső, transzcendens célokra vagy javakra irányul, hanem magának az emberi létnek, az emberi természetnek kidolgozását veszi célba. Ezzel azonban egyáltalán nincs ellentétben sem a vallással (legalább is a kereszténységgel), sem pedig azokkal a filozófiai irányokkal, amelyek az igazságnak és az értéknek a létől való függetlenségét tanítják. Az immanencia éppen az emberre való vonatkozásában

annyira gazdag, hogy emezeket is magába öleli. Más kérdés, ha a transzcendens szemléletmód az emberi lényeg elfojtását idézi elő: ebben az esetben az összeütközés könnyen lehetséges.

2. A humanum azt a meggyőződést fejezi ki, hogy az ember értéke abban van, ami őt igazán emberré teszi: *szellemében*. A humanitás ezért mindig hitet jelent a szellem előbbrevalóságában. Ebből egyáltalán nem következik a materiális-gazdasági tényezők lebecsülése, valamilyen fellengző „széplelkűség“ vagy ködfaló idealizmus, hanem csupán annak elismerése, hogy a szellemi javak rangban minden körülmények közt előbbrevalók, mint az anyagiak. A humanista mindig szeretettel és örömmel fordul a valóság anyagi oldala felé, mint emberségének feltétele és terméke felé; bármilyen formájú abszolutizációját azonban feltétlenül az emberi lét csonkításának tekinti.

3. A humanum mindenkor emberi *elfogulatlanságot* jelent. Ezt akkor érhetjük el, ha mindannak, ami emberi létünkhöz tartozik, lehetőleg teljes kifejtésére törekszünk, amit pedig nem tudunk kifejleszteni magunkban, azt megértéssel tekintjük. Az erkölcsi csorbítatlanság is lehet ebből a szempontból inhumánus, mint ahogy viszont a botlás esetenként teljesebb emberré fejlesztésünk próbakövéül és kerülő útjául szolgálhat. Az egyoldalúságot ez az elfogulatlanság határozottan száműzi. De mivel hajlamaink általában egyoldalúak s a kultúra fejlődése is a fokozott munkafelosztás miatt specializált, az elfogultságnak innen fenyegető veszedelmét a humanus ember mindenkor látóköre kiszélesítésével igyekszik ellensúlyozni. Látóköreink kiszélesedése biztosítja megértését azzal szemben, ami a maga fejlődése irányától távolodik, ami ránézve idegen, és türelmét azzal szemben, ami neki ellenszenves.

4. A humanum a *mértékesség* elvének megtestesülése. Ez természetszerűleg feltételezi, hogy mindaz, ami emberi létünk jellemzője, akadálytalanul és szabadon bontakozzék ki. A szabadság a humanum éltető levegője. Bárminemű elnyomás, kényszer, erőszak, akár kívülről, akár belülről ered is, a humanum lényegét tagadja meg. De éppúgy ellenkezik a mértékességgel az elszett, egyenetlen, aránytalan fejlődés is. Kiáradó erők megfékezése, ellenállások legyűrése nélkül nincs igazi emberség. A undev arav antik elve máig legjobban kifejezi a mértékességnek ezt a kétoldalú követelményét: semmit sem túlozva!

5. A humanum éppen ennek a mértékességnek követelésében mindig *megformáltságot* jelent. Megformálás: ez a törekenynek és felületesnek megszilárdítása és elmélyítése, ugyanakkor pedig a merevnek és elkülönültnek hajlékonytá tevése és kicsomózása, vagy egy szóval: szervezés. Épp ezért azonban e megformáltság sohasem nyilvánulhat a merő külső szervezetben vagy szervezethez, de éppúgy nem merülhet ki valamiféle szétomló bensőségben sem. A humanum lényege az individualitás: ezt az egyéni jelleget érvényesíti éppen a megformálás. A forma az érzelmi kiáradással szemben elhatárol, a racionális szervezéssel szemben viszont megelevenít. A kettő között van épp az, ami emberi.

6. A humanum a *világos látás* magatartása. A humanista tisztában van az élet határaival és erőinek folytonos kicserélődésével. Ez közvetlenül annak belátását jelenti, hogy az ember sohasem kész, befejezett, lezárt, megmerevedett. Épp ezért a humanista tudja, hogy az elbukás és a pusztulás ott leselkedik minden emberi életmegnyilvánulás sarkában. Egy önmegfeledezés, a *self-control* elhagyása, egy szédület vagy egy pillanatnyi ábránd és az örvény megnyílik a lábunk alatt. A humanum tehát egyáltalán nem valami mentsvár, valami menedék fáradt vagy merőben szemlélődő hajlamú emberek számára, hanem szembenézés az élet ádátságával is. Erasmusra szoktak hivatkozni a humanista prototípusaként, aki kitért a harc elől. De humanista volt Goethe is, akinek saját szava szerint nem volt életében egyetlen nyugalmas-boldog napja, s humanista volt Nietzsche is, az *amor fati* hirdetője. S megfeledezünk-e vajjon az első humanistáról, Sokratesről, aki kiürítette a méregpoha-

rat? A humánus e szerint azt jelenti, hogy az élet nagy katharzisaiban emberül megálljuk helyünket. Végül

7. a humánus az ember történeti gyökerességét jelenti. Az antik világ állandó szellemi jelenvalósága is csak ebben az értelemben lehet termékeny. Műveltségünk gyökeresítésének valóban kipróbált közézeiről van itt szó, bár hozzá kell fűzni, hogy ezeknek pusztá tantervszerű továbbhurcolása még nem humanizmus, ha nem jár együtt azzal az eleven tapasztalással, hogy a velük való foglalkozás belső biztonságot ad. Ez vétezz fel bennünket egyszersmind azzal az erővel, hogy az időnek ránk nézve még ismeretlen dimenzióiba, a jövőbe is bátran tekintünk s ne zárkózzunk el az új eszmék előtt. A humánus — mondhatjuk ebben az értelemben — olyan élő hagyomány, amelynek gyökerei akkor sem szikkadnak ki, ha a belőlük sarjadt törzs új eszmék légkörébe nyújtja lombozatát.

Ebből a szűkre szabott fogalmi és az iménti történeti áttekintésből is kintünhetik, hogy a humanitásnak a neveléssel és műveltséggel eredetileg teljesen azonos fogalma harmadfélezeréves fejlődésében jelentékenyen kibővült ugyan tartalmában, funkciójában és az életkorokra való elosztásában egyaránt, ámde a neveléssel való szoros kapcsolata sohasem szűnt meg: ma is, mint mindenkor a múltban, emberi létünk alakításának eszményét és útját jelöljük meg véle. De ha szorgosabban figyeljük meg, kintünik egyszersmind az is, hogy nincs még egy olyan nevelési rendszer vagy terv, amely oly sűrű és benső vonatkozást árulna el a demokrácia eszméjével, mint épp a humanizmus. Akár a felekezeti, akár az utilitárius vagy az állampolgári nevelés rendjét tekintjük, az emberi méltányosság erkölcsi követelményének egyik sem tesz annyira eleget, mint a humánus nevelésé. Arra nem hivatkozom most, hogy a rendi elzárkozás idején csupán a humánus nevelés iránya biztosította a társadalmi emelkedést; s hogy ez nem volt éppen elenyésző, bizonyítja, hogy idő folytán (amikor a művelődés útjából kitérni többé már nem lehetett) az uralkodó osztály nem utolsó sorban ellensúlyozására szervezte meg az „úri (udvari) művelődés“ rendjét; s ezért, amikor a XIX. században a humanisztikus irány a magasabb képességű egyedülé útjává vált, ez akkor éppenséggel demokratikus vívmánynak számított. Ma mindez már a múlté. Szükségtelen rámutatnom arra is, hogy az általános népnevelésnek valóban demokratikus eszméje azzal, hogy több mint egy századon át állampolgári irányba hajlították, végeredményben holt vizekre jutott, s amikor erre ráeszmélve az egyetemesítést ma fenntartás nélkül iparkodunk megvalósítani, ebben a nélkül, hogy külön szó esnék róla, humánus szempontok érvényesülnek. Inkább csak azt a körülményt emelem ki, hogy a szakirányú képzésnek az a jellemzően demokratikus célzata, hogy mindenki a neki megfelelő helyre kerüljön, csak akkor valósítható meg, ha mindenki kifejtheti magában emberi lehetőségeit. A demokratikus társadalmi berendezkedésnek ilymódon éppenséggel feltétele a humánus nevelés. Pestalozzi felismerése itt is időtlen érvényű: különleges emberi helyzeteinkben és hivatásos viszonylatainkban is mindig eleven egész emberek vagyunk. Nyomatékkal mutathatnék rá arra is, hogy a modern pedagógiának azok a liberális elvei, amelyeket ma a demokratikus iskolapolitika világszerte annyira pártol, egytől-egyig a humanisztikus pedagógia ösztönzésére alakultak ki. S vajjon a szabad művelődés eszközei, amelyekre ma mint kiváltképen demokratikus vívmányokra szoktunk hivatkozni, nem azt akarják-e adni *felülről*, amit hajdani iskolai rendünkben *alulról* kaptunk: módot és alkalmat arra, hogy a specialistává kiképzett ember többi hajlama ne maradjon parlagon, vagyis, hogy — szabad-e itt a platonai szót ismételni? — az ember „széppé váljék bensőjében és ami a külső világban lefoglalja őt, harmoniában legyen azzal, ami belső világában van“?

Ámde mindez — jól tudom — nem győzi meg azt, aki már eleve bizalmatlanul tekint a humanisztikus nevelés rendjére. Az ilyen azt vethetné szememre — s talán valamennyire jogosan is —, hogy beleszerelmesedve a humánus esz-

ménybe, buzgalommal azon igyekszem, hogy mentsem a menthetetlent, s kapcsolatot keressek olyan utak között, amelyek már rég elváltak egymástól. Nézzünk ezért szemébe a vádaknak, sőt — mivel megszoktam, hogy egy fogalomnak mindig könyörtelenül a végére járjak —, nézzük a humanus eszme és a jegyében kialakult nevelési rend gyakorlatosságait is.

Mert ilyenek is vannak. A helyett, hogy borostyánnal takargassuk el, mint a romokat, fedjük fel inkább őket, hátha talán e bajok és gyengeségek éppen élő szervezetekre vallanak.

Már a történeti áttekintés során röviden, egy-egy szóval emlékeztetni iparkodtam a humanizmusnak ezekre a sebezhető oldalaira. Valahányszor új vonással vagy szemponttal gazdagodott, előbb-utóbb éppen onnan jelentkeztek elapodásának tünetei is. Az antik humanitást az önzés sápasztotta el, s azóta is azokra a humanistákra, akik nagyon is magukba szívták az antikvitás szellemét (pl. Erásmus, Goethe) mindig ráhull valamelyest a közösség érdekeitől való elzárkózásnak ez az árnyéka. A keresztény humanizmus éppen az egyéni megigazulás érdekében teológiai mezbe öltözve nem ritkán antihumanus képrombolásba sodródott. Az újkor eleji humanisták az esztétikai imitáció kátyújába tévedtek, a tolerancia elve nyomában pedig végezetül a nyárspolgári morál kényelmessége terpeszkedett el, karitásszá higitva fel a humanitást. Az új-humanista organikus elv sem tudta feltartóztatni az intellektualizmus irányába való eltolódását, s ez nemcsak a tudomány körében éreztette hatását (ahol helyén való), hanem lassan az egész kultúrára kiáramlott. Mindezek oly mozzanatok, amelyek a politikai, a vallásos, az esztétikai, az erkölcsi, a tudományos életnek alkalmi felől törekedtek eltéríteni a humanizmust eredeti irányából, s ez kiváltképen iskolai hatásában mutatkozott meg. Nem hiányzik ennek az eltorzulásnak veszedelme a humanizmus legutóbbi formájából sem, amelyre nézve a tragikus életérzést mondtuk jellemzőnek. Permanens tragédiában nem lehet élni, ezért aki a humanumot mégis ebben az irányban kergeti, hacsak nem lesz forradalmárrá s így próbálja áttörni „magányossága“ kínai falait, azt kockáztatja, hogy vagy a nihilizmusba sodródik, vagy pedig irodalmi sznobba válik.

Ennek az állandóan fenyegető veszedelemnek tudatában, bármennyire méltányoljuk is a humanitásnak éppen ebben a legutolsó formájában a mélyen emberi vonást, mégis azt kell mondanunk: olyasmi ez, amit felül kell múlni. Kétségkívül ez sem az egész humanizmus képe, hanem csak az egyik vonása; de ahogy eddig minden korszak megtalálta — mégpedig éppen a nagy történeti fordulókön — az örök humániumhoz és első történeti megtestesüléséhez, az antik kultúrához való vonatkozást, nekünk is meg kell keresnünk ezt.

S e tekintetben korunk szociális iránya s nem utolsó sorban az a szörnyű emlékeztető, amelyet legutóbb előidézett, segítségünkre van. Ha humanizmusról ma még egyáltalán szólhatunk, ez csak *szociális humanizmus* lehet. A szeretetet, minden szociális humánium alapját, azt a tényt, hogy nemcsak emberek vagyunk, hanem létünkkel a más emberek létében is részt akarunk venni, biztonnal nem a mi korunk fedezte fel: ez inkább az örök humánium tartozéka. De felfedezett a mi korunk más valamit, amivel az előző korok talán kevésbé dicsekedhettek: felfedezte a vadembert magunkban, aki mindig tettekre szén megjelenik, valahányszor csak a civilizáció fékének szorítását megérzi, de a közelmúltban, tudjuk, nemcsak magától jött, hanem még uszították is, ezért tudta a műveltség vékony rétegét áttörve oly pokolian elpusztítani hosszú nemzedékek munkájának gyümölcsét. E vadembert magunkban pedig úgy hívják, hogy *tömeg*. A „tömegek lázadásáról“ ma sok szó esik, vannak, tudvalevőleg, akik ebben látják korunk szociális problémáját és egyúttal kultúránk pusztulásának okát is. Röviden szólva: tömeg az ember akkor — akár a tetején van a társadalomnak, akár az alján, akár vagyonos, akár vagyontalan, akár egyedül áll, akár csoportba tömörül —, ha szabadulni ipar-



kodik attól, hogy maga gondolkodjék és maga érveljen, mivel helyette éppen a „tömeg“ végzi el ezt, lehetőleg emocionális formában. Ezért is sodródik az ember, ha tömeg, végtelből-végtelbe: a tömeg homlokegyenest ellentéte a humanumnak, amely nem ismer végletet, mert minden csupa mérték benne: *μηδὲν ἄρα*. Ámde ha ily módon korunk szociális problémája kiváltképen a tömegek problémája, akkor ebből önként adódik a szociális humanizmus programja is, amely természetszerűleg nevelési program: ránevelni a tömegeket emberhez méltó életre, ami más szóval azt jelenti: ránevelni a tömegeket arra, hogy emberként gondolkodjanak: s ne hányódjanak szüntelenül különböző szuggesztióknak kiszolgáltatva végletek között. Feltétlenül többet jelent ez pusztán öntudatosításuknál: erkölcsi felelősségtudatuk felébresztését kell inkább értenünk rajta.

Lenyűgözően nagy feladat ez valóban fontosságára, arányaira, de nehézségeire nézve is egyaránt. A szeretet azonban — jóllehet csodákat tud művelni — tanácstalan volna vele szemben, mégha egy új Pestalozzi szívéből áradna is ki. Mert egyébként ennek a szociális humanitásnak első hirdetőjeként bizonyos az a Pestalozzi tekinthetjük, akinek épp ez évben ünnepeljük születése 200 éves fordulóját. Az ő sejtelmes géniusza csakugyan előre megérzett valamit abból a társadalmi átalakulásból, amelyet a gépipari fejlődés és az erre épülő gazdasági rendszer a XIX. század folyamán előidézett és amelynek első rengéseit már a maga korában tapasztalhatta. Rajta kívül ekkor tudvalevőleg csupán Goethe látta még előre ezt a fejlődést. Mindkettőjük sejtelmeit azonban a valóság messze felülmulata. S ha a weimari humanista bölcs elégségesnek tartotta a szociális kérdés megoldására, ha kifejlesztte magában az ember az áhítatos tiszteletet (Ehrfurcht) az iránt, ami „alattunk van“, akkor a burgdorfi humanista apostol is boldogulhatott még a szeretettel odaadó, anyai formájában.

Ma ellenben a társadalmi tömegek már jórészt racionalizálva vannak, ami azt jelenti, hogy szokásformáikat, ösztönös becslesüket elvesztették, ámde mégsem gondolkodnak. Aki nevelni, „humanizálni“ akarja őket, annak szívéből bizonyára nem hiányozhatik a szeretet, mert nevelői munkában nélküle nem foganhat szándék s nincs elindulás. De pusztán szeretettel felvérteződnie erre a feladatra azt jelentené, mint előre elveszíteni a játszmát. Valahogy hasonlóak vagyunk itt, mint a pszichoanalitikus terápiában: aki a szublimálás művelését egyszerű megkezdte, nem szakíthatja félbe, különben több kárt okoz ezzel, mintha el sem indította volna.

A tömegek lelki „szublimációjának“ (amit voltaképpen humanizálásuk jelent) ma már különböző racionális szervezeti formái, apparátusai, technikái alakultak ki, s ezekből egyáltalán nem a pedagógiai szeretet árad, hanem a politikai akarat. S itt érünk ahhoz a ponthoz, ahol humanizmus és demokrácia viszonyát szorosabban megfoghatjuk. Semilyen politikai rendszerben, tehát a népi demokráciában érvényesülő politikai akarat sem habozhat sokáig az apparátus alkalmazásával, mert különben a tömegek a nyakára nőnek és az ebből eredő veszedelmek elseprélik kezdeti vívmányait. Akarva — nem akarva tehát olyan szervezeti „rendszabályozást“ kell alkalmaznia, amely kényszert, erőszakot, esetleg megfélemlítést jelent és előbb-utóbb testi-lelki beletöréssel jár. A teologizáló Justinianus császár szava, amelyet Agapitos pátriárkához intézett, érvényesül ilyenkor teljes autokratikus ridegségében: „Légy az én nézetemen, különben száműzlek.“ Ha mindez csupán a politikai s legfeljebb a, vele ma szorosabban összefüggő gazdasági térre szorítkoznék, hagyján; ámde a népi demokrácia ennél sokkal tovább megy s az emberi életnek és kultúrájának úgyszólván minden területét be akarja hálózni racionális apparátusával. Összefér ez még a humanitással? kérdezhetjük.

A humanizmus — azt mondtuk — mindennemű erőszakot és kényszert kizár, akár belülről, akár kívülről származik is. Mégpedig kizárja nem valami-

féle érzelmességből vagy kényelmességből, hanem mint emberhez méltatlant. Kizárja akkor is, ha olyan kisebbség alkalmazza, amelynek részén van az igazságosság: ilyenkor is az az álláspontja, hogy a meggyőzésre, a beláttatásra, a ránevelésre más eszközök is kínálkoznak, mint az ütés vagy a visszaütés. Ismételjük, politikai szempontból a kényszer alkalmazása egészen megokolt lehet. A humanizmus, mint a megértés álláspontja, tisztában van azzal, hogy a hatalom gyakorlásában követett humanizmus következményeit tekintve igen gyakran álhumanizmus, különösen ott, ahol a hatalom szervei megoszlanak s ezért az ellenszegülés könnyebben lehetséges, mint ahol egy kézben vannak s vasfegyellemmel működnek. Ámde a humanizmus szereti egyszersmind a fogalmi tisztaságot is s ezért ha pedagógiai értelemben vesszük s főleg ha ennek szociális vonását emeljük ki, akkor semmiképp sem fér össze a hatalom gyakorlásának semilyen, erőszakos eszközével, akár a nevelés rendjének tervezésében vagy irányításában, akár kifejtésében érvényesül. Főleg pedig nem tűri azt, hogy ilyenkor a szociális szeretetre hivatkozzunk: ez nagyon is emlékeztetne az inkvizíció szeretetére. Itt a politika a nevelői gondolattal mindig szembe fog találkozni.

Természetesen ezt a megkülönböztetést csak a tisztánlátás érdeke követeli. A valóságban, tudjuk, mindig voltak a kétféle magatartásmódnak összeszővődései és átmenetei. Azt is meg kell jegyeznünk, hogy a racionális apparátus alkalmazása nem okvetlenül idézi elő összeütközésüket. Van azonban épp e tekintetben két olyan pont, ahol feltétlenül elválnak az utak. Az egyik a türelem megmutatkozása az apparátus hatásainak kivárásában. Elismerjük, hogy a politikus nem lehet türelmes, mert ezzel lába alól vesztheti a talajt. De a pedagógusnak türelemmel kell vértéződnie a szociális szempontból is jobb, értékesebb, emberhez méltóbb életért fáradozva, mert mihelyt türelmetlenül akarja előidézni ezt, menten megkörnyékezi az a veszedelem, hogy pusztá eszközévé válik a politikának. A másik határkö vizont a racionális apparátus alkalmazásában az emocionális elemek mértéke. A mai társadalmi helyzetben a politikus is, a pedagógus is azért alkalmazza ezt az apparátust, hogy cselekvést, akciót, munkát idézzén elő vele, illetve hogy megkösse, szabályozza, egyöntetűvé tegye, vagyis: társadalmasítsa ezt. Minél több ebben az alkalmazásban a beláttatás, az eszméltetés, a mérlegeltetés, annál humánusabb, azaz pedagógiaibb lesz; viszont minél inkább támaszkodik a sugalmazás eszközeire, minél több a „propaganda“ benne, annál közelebb fog esni a politikai érdek köréhez.

A tömegtársadalomnak ezt a türelmes és megfontoltató formálását, szocializálását tekintem a demokráciára való nevelés humánus formájának. S ennek eszközei és módjai épp azoknak az emberi vonásoknak gyakorlása, amelyeket a humánium fogalmából kielemeztünk, nem utolsó sorban éppen a történeti elmélyítés a klasszikus hagyományon. Több ez, ma már a humánium egyik alakváltozatánál: leghatékonyabb módja ez éppen a legsarkalatosabb vonásának, de egyúttal a *legszociálisabb* emberi magatartásnak, a megértésnek gyakorlására. Mert ahol nem tudjuk megérteni egymást emberileg és emberként, ott multhatatlanul szembe kerülünk egymással, ott megszűnik minden közös munka, de minden közösség is. S nem habozok kimondani, hogy az utóbbi félszázadban épp azért volt oly kevés a megértés az emberek között, az osztályok és a népek között, mert feltűnőleg elapadt a humánus nevelés rendje, amely nem csupán egyik irányja a nevelésnek, hanem a nevelés.

Abban a meggyőződésben, hogy erre a megértő humánusra nevelni mindig, ma is érdemes feladat, Társaságunk 52. nagygyűlését megnyitom.

Prohászka Lajos.