

akinek lelke a bölcselet iránt fogékony, nem is fog nyugodni addig; amíg a tárgyalt bölcseletnek tanításával tisztába nem jött. S ez bizony többet ér, mint tankönyvek száraz elemzése.

Még csak egyet. Ez a munka a tanítványokkal való teljes együttmunkálkodást kíván. Itt nincs kérdező és felelő, hanem csak munkatársak vannak, akik együtt igyekeznek szép és életes problémák megoldására. Egy évben 8—10 ilyenféle óra — meg vagyok győződve róla, mert tapasztaltam — sokkal több gyönyörűség forrása úgy a tanítóra, mint a tanulóra nézve, mint a régimódi, megmerevült képű lecke órák.

Bartók György.

Foerster pedagógiai rendszerének alakulása

(Második közlemény.)

KERESZTÉNY ERKÖLCSISÉG.

Megelőző közleményünkben F. W. Foerster személyiségének és rendszerének alakulásában rámutattunk azokra a lelki tényezőkre, melyek írónk lelkivilágát és nevelői felfogását pályája kezdetén döntően meghatározták és kerestük ezeknek a jelzett tényezőknek sorsát, fűkrözdését F. mai irodalmi műveiben. A pálya kezdetén egyik legerősebb és soha nem szünetelő lelki erőhatást írónk az etikai mozgalomból vette. Foerster ma is a szó teljes értelmében vett „morálpedagógus“, ma is az *erkölcsi érték* áll gondolkozásának és törekvéseinek középpontjában, azzal a hozzáadással, hogy ezt a tisztán etikai állásfoglalását egyre jobban és döntőbben színezi a kereszténység eszmevilága s a kereszténységen belül a katolicizmusé. F. neveléseméletére sem közömbös a dolog természeténél fogva az a lassú és következetes átalakulás, melyet az alábbiakban vizsgálni szándékozunk és különösen nem közömbös az írónak az a fáradozása, hogy minél teljesebben és minél gazdagabban hozza napvilágra az általános kereszténységnek, de különösen a katolicizmusnak mélyeiből a nevelő hatásokra alkalmas értékeket. Régebbi művei közül ezzel a kérdéssel különösen a *Religion und Charakterbildung*-ban törekedett (polemikusan is) beszámolni. Abban a törekvésében azonban, hogy a kereszténység eleven erőit minél teljesebben érvényesítse a nevelés rendszerében, Foerster két hatalommal került összeütközésbe: egyik a katolikus egyház volt, a másik a német állam. Ennek a szellemi harcnak eredményét ma már tisztán s világosan szemlélhetjük az író mai sorsában és műveiben: az eredmény egyfelől a katolicizmushoz való egyre nagyobb közeledés, szinte aszimptotikus egybeesés a katolikus felfogással, — másfelől a mai német államtól való végzetes eltávolodás és vele való szembehelyezkedés, melyet sajátosan színez a német hazafiúi érzés fájdalmas honvágya. — Ennek a kettős állásfoglalásnak fejlődés-vonalát törekszünk megvonni jelen tanulmányunkban.

Foerstert első lélektani és erkölcsnevelői tevékenysége hamarosan arra a belátásra vezette, hogy a tisztán emberi erkölcsstan, mely felsőbbrendű vallásos alapok nélkül akarja meghódítani az emberi lelket, nem lehet elegendő a döntő győzelemhez. Az emberi természet romlottságát, vagy legalább is a rosszra való hajlamát oly

mélységeiben tekintette át s oly pesszimista emberszemléletet merített első tapasztalásaiból, hogy nem maradt más választás számára, mint a valláshoz való menekülés. Foersternek szellemi fejlődésében ez a fordulat a *Jugendlehre* utáni korszakban egyre erősebb és határozottabb jelekben, egyre pozitívabb vallomásokban nyilvánkozik meg. A keresztény vallásos alap nélkülözhetetlen az erkölcsi élethez és az emberi személyiség újjáalakításához: ez a tétel lesz ezentúl fáradozásainak és elmélkedéseinek vezérszólama, annyival is inkább, mert Foerstert saját személyiségének oly mélyen rejltő indítása, a prófétai pesszimizmus is, határozottan ebbe az irányba sodorja. Fejlődésének ebben a szakaszában két érett gyümölcs hull le gondolkodásának tudásfájáról: a *Sexualethik und Sexualpaedagogik* és a *Religion und Charakterbildung* (1925). Mind a két munkában a keresztény vallás elvei és tanai szolgálnak végérvényes alapvetésül, — de éppen ebben a Foerster-féle „kereszténységben“ volt elvetve a viharok magva, melyet művei az akkori szellemi világban felidéztek. Foerster nagy harcokat vívott meg önmagával és a katolikus egyház képviselőivel s a harcok középpontjában a katolikus dogmarendszer állott. A szellemi harc végső eredménye nem lehetett vitás és ma is ugyanabban a meggyőződésben talált nyugvópontra, melyet egybefoglaló szóval röviden „keresztény moralitás“ tételének lehetne nevezni. Irónk nem lett katolikussá, bármennyire közeledett is a katolikus egyház felfogásához és rendszeréhez, hanem megmaradt előbbi álláspontján, vallva, hogy a keresztény dogmatikának igazi nevelő ereje bizonyos *szimbolizmusban* rejlik, de ez az erő mély, igazi, átütő és *nélkülözhetetlen*. A kereszténység igazi lényege tehát szerinte nem a dogmák valóság- és igazságtartalmának érvényességében, hanem nagy erkölcsi hatásában keresendő.

Foerster kereszténységében jól külön kell választani a *dogmatikai elemet* az *erkölcsi érzülettől*. Éppen ez volt a viták kiindulópontja s a katolikus világfelfogás képviselői (közöttük különösen *Kiefl* emelkedett ki 1918—20-ban) ezen a szétválasztáson kívül különösen azt tették még kifogás tárgyává, hogy F. a keresztény dogmákat inkább csak a *szimbolikus* értelmezés számára használja, nem pedig a feltétlen hitnek hódolatával. Ez a jelképes-parabolás értelmezés nagy szerepet játszik irónk egész nevelői rendszerében. Az áteredő bűnt például akképpen értelmezi, hogy egybeejti az ember gyökeres rosszra való hajlandóságával, mint természetes és lélektani ténnyel, melynek a keresztény dogma (csak) jelképes megvilágítása. Az áteredő bűn tanát pszichoanalitikai és bűnözés-lélektani elemekkel szövi át és így von belőle következtetéseket a nevelés számára (Erz. u. Selbsterz.) A jelképes értelmezésnek talán egyik legszemléletesebb megtestesülését találhatjuk F.-nek egyik előadásában, melyet a világháború idején tartott és amelyben elmélkedése tárgyául egy német tábornoknak napiparancsát választotta: „A gránáttűz nem lehet ok arra, hogy megijedjünk, vagy meghátráljunk... Fődolog, hogy az erődítményeken a mi zászlóink lengjenek!“ E napiparancshoz F. a következő értelmezést fűzi: Csak az érzi valóban Isten jelenlétét a harcmegzőn, aki a nappal és éjszaka emberfeletti feladatait *az örök feladatok hasonlóságára* fogja fel, aki oly harcot lát maga előtt, melyet földöntúli célunkért vívunk, vagyis az, aki a legbensőbb igényekig átgondolja és átérzi a hősi élet evangéliumát! Ez az értelmezés, mely miatt F.-nek annyiszor vetették szemére, hogy „az igazságokat pragmatikus értelemben“ veszi, azaz oly tételeket tart igaznak, melyek „hasznosak“, — természetesen valamely felsőbbrendű haszonnak értelmében: igazság az, ami (a lelki élet szükségleteinek megfelelően) hasznosítható. Az áteredő bűn is ilyen, az élet mély értelmét megvilágító sarkigazság, melynek értelmezési haszna van az embernevelő számára; de nem több és nem más. Foerster nehezen

viselte el azokat az ellenvetéseket, melyek ezen álláspontja ellen elhangzottak és amelyek a dogmáknak önálló, hasznossági elvektől független igazságtartalmát védelmezték. A viták tüzeiben határozottan tiltakozott az ellen, mintha ő a kereszténység tanait *csupán* hasznosságuk miatt fogadná el s önálló igazságtartalmukat tagadná. A *Religion und Charakterbildung* telve van ily vitázó részletekkel s egy fejezete (316. kk. II.) nagy alázatossággal igyekszik tisztázni a kérdés minden részletét. Vallomását az egyetemes keresztény vallás alaptanainak rövid összefoglalásával fejezi be s ezzel egy új fejezetet told azokhoz a vallomásokhoz, melyeknek őse és típusa Rousseau savoyai vikáriusa. Mégis, ha azóta is közölt nyilatkozatait tekintjük, de magát az idézett alapvető vallomást is nyilván láthatjuk, hogy *eredeti álláspontján semmit sem változtatott*: az interpretatív szimbolizmus továbbra is sarkpontja marad felfogásának. Azt az alapos „fertőtlenítő“ munkát pedig, melyet Kiefl hajtott végre művein, F. végkép elfogadhatatlannak minősíti. Így tehát megmarad eredeti felfogásának alapvető elvei mellett, annyival is inkább, mert a szimbolikus értelmező hajlama túlságosan erős, erősebb, semhogy ellentállhatna neki. Ezt bizonyítja az a titkos, de meglepetésszerűen újra meg újra felbukkanó tendenciája is, hogy nemcsak a vallás tanait, hanem még a *tudományok* eredményeit is törekszik jelképes értelmezések számára felhasználni. Honnan, miből magyarázható ez a hajlam? — kérdezhetjük. Talán a prófétai stílus sajátossága ez s hogy e stílus gyökerei milyen mélyen rejlenek írónk személyiségének szerkezetében, fentebb láttuk.

Van egyébként egy katolikus író, kinek nagy tekintélye van Foerster előtt, épen az imént tárgyalt szempontból: ez Meyenberg. Meyenberg tanulmányaiban találja meg írónk azt a módszert, mely helyeslését elnyeri, mert sikerült összeegyeztetnie a hitoktatás dogmatikai tartalmát a példázatoknak és tanításoknak azon jelképes felfogásával, mely Foerster neveléelméletének egyik legfontosabb elve (Rel. u. Charakterbild. 275. 1.)

A *közeledés a katolicizmus felé* Foerster ezen művében még más jelekből is nyilvánvalóan kiolvasható, ha eredeti alap gondolatához változatlanul ragaszkodik is. Így pl. sokkal több vallásos elem szövődik bele gondolatmenetébe e korszakban, mint azelőtt; kérdésfeltevései a vallás nagy eszméiből táplálkoznak: az akarat és kegyelem, a természet és természetfelettség, a pszichoanalízis és kereszténység, az osztályharc és kereszténység, a vallásos és vallásnélküli erkölcs szembeállításai és viszonyai kezdik lekötöni érdeklődését. Ifjúkori mesterével, Nietzsche-vel bátran szembehelyezi Krisztus életét és tanítását; de sajátos szimbolizmusánál fogva már a *Jugendlehre*-ben (558 l.) nem úgy veti össze őket, ahogyan tantannal szokás szembeállítani, hanem ahogyan egy inspiráló, sugalmazó meggyőződést fölébe helyezünk más hasonlóknak. Nietzsche egyik fő fogyatkozását abban találja, hogy képtelen volt megérteni Krisztus nagyságát. A *Religion u. Charakterbildung*-ban ez a gondolat hatalmas erővel bontakozik ki és abban a tételben csúcsosodik, hogy vallási tekintély nélkül nincs erkölcsi nevelés (19. kk. II.)

Felmerül a kérdés, mi volt azon a „szimbolizmuson“ kívül az ok, mely Foerster valláspedagógiájával szemben oly élénk ellenhatást váltott ki? A viták a dogmatikai álláspontok kölcsönös megállapításán kívül még más tételekre is kiterjeszkedtek s hozzá kell tennünk, e más pontok is szenvedelmes megnyilvánulásoknak voltak kiinduló pontjai. A fő vitás tétel az *egyházi nevelés hatályossága és értéke* volt. Foerster szerint az egyházi hivatalos nevelés voltaképpen csődöt mondott. A felelősség-érzés megvolt ugyan ebben az egyházi pedagógiában, mert a dialektikai műfogásoknak nagy számát alkalmazták a tanításban, s ezek mind a tananyag élénkebbé tété-

lére irányultak. A csődbejutás oka abban van, hogy írónk szerint az egyházi férfiaknak sejtelmük sincs a mai ember lelki berendezettségéről. Ebből a lelki struktúrából hiányzik minden előfeltétel *annak a valóságnak megragadásához, mely az egyházi tanok és történetek mögött rejlik* (szimbolizmus!). Ebből következik, hogy a vallásos nevelésnek bizonyos előkészítésre, propedeutikára van szüksége, oly előkészítésre, amely éppen a hiányzó előfeltételeket van hivatva megteremteni és amelynek a mai embernek s növendéknek a lelkét alkalmissá kell tennie a közvetlen, tartalmi vallásoktatásra. Ilyen „előkészítő” tanítás és nevelés még nincs kidolgozva a kereszténységben, csupán az előmunkálatokat végezték el hozzá a kiváló őskeresztény írók, pl. Tertullian vagy szent Ágoston. Ez a propedeutika írónk szemében még fontosabb most, mikor az emberiség metafizikai érzéke valósággal megbénult, mint a közvetlen és tartalmi vallásoktatás; ez az utóbbi az előkészítés nélkül valósággal terméketlen maradna. Végső következtetéssel Foerster egy „szerves keresztény iskolát” követel, melyben valódi jellemnevelés folyik, melyet azonban csakis a vallásos nevelői elem beszerzésével lehet szerinte megvalósítani. (A jellemnevelés problémájával egy későbbi közleményünkben foglalkozunk majd s ott e gondolatokra még visszatérünk.)

Ha ezen részletek megismerése után most figyelmünket Foersternek a jelen pillanatban megnyilvánuló felfogására irányítjuk, az a meggyőződésünk támad, hogy a kereszténységhez és a katolicizmushoz való viszonya sokat nyert mélységben, erőben és pátozban. Az *Alte und neue Erziehung* sorai között is, de sok helyen félreérthetetlenül kifejezésre juttatva is, a keresztény életfelfogás diadalmaskodik. Különösen kitetszik ez abból a nagy és odaadó figyelemből, melyet írónk szent Ágoston, Loyolai szent Ignác, Pascal és — Pestalozzi személyiségének és műveiknek szentel: úgy látszik, újra meg újra foglalkozott velük és szereti idézni szavaikat, szeret utalni eszméikre, majdnem úgy, amint régebben, pl. a *Jugendlehre* írásának idején Nietzschevel tette. De ezeknél az idézéseknél még mélyebbre is hatol és tovább fejleszti azt a gondolatot, melynek csúcára a vallás és jellemnevelés kapcsolatában eljutott: *a megváltás és az egyházi tekintély* gondolatát. Újra felmerült F.-nél az „élet tragikumának” szinte a perszeveráció erejével ható eszméje (*Alte u. neue Erz.* 15. l.) Ez a tragikus meghasonlás, zűrzavar és anarchia átjárja a mai meghasonlott ember egész életét és művelődését s írónk hangsúlyozza, hogy „megváltás” sehonnan más honnan nem remélhető, mint csak a vallástól — s ebben a kijelentésben megint világosan szemlélhetjük egész gondolatvilágának egyik legmélyebb rugóját. Az önmagunkból eredő megváltás: utópia és ábránd, az egyetlen mentsvár Krisztus és a benne való hit. A híres régi elvet (*credo ut intellegam*) így alakítja át: *Credo sed intellegere desidero* (19—21 ll.) De vajjon mily alapon nyugszik az embert és a mai világot megváltó hitnek ez a követelménye? Azon, hogy az emberi értelem önmagában teljesen elégtelen az élet nagy kérdéseinek végső megoldására és néma és tehetetlen akkor, mikor a társadalom zűrzavarából kivezető utat kell találnunk, az elvont és gyökértelen értelem csak a „Repülő Hollandihoz” hasonlít, mikor megakadályozza a nem-értelemi világ tényeihez, meg igazságaihoz való igazodásunkat, elnémítja „Sentának” teremő érzelmi erőit. Az észszerűség kizárólagos kultusza romlásba vezet, melyből csak úgy emelkedhetünk ki, ha az értelemet újra összekapcsoljuk a lélek többi (érzelmi, hívő) erőivel, továbbá azokkal a tényekkel, melyek a hagyományból élénk merednek és ha legyőzzük a tisztán értelemi kritika egyoldalúságait s az értelemet visszaszorítjuk korlátai közé, az elvont módszerek birodalmába. Az *egész ember*, aki *hisz és tudni vágy*: van csak hivatva az életproblémák megoldására. Ez az álláspont erősen emlékeztet a katolikus hitvédelmi irodalom állandó alapeszméjére: arra, mely az értelemnek a végső

nagy kérdések megoldásában mutatkozó *elégtelességből* a hit szükségességére s az egyházi tekintély jogosultságára következett. S hogy Foerster valóban mennyire közel áll a katolicizmusnak alap gondolataihoz, mutatja az is, hogy az egyházi hagyomány tekintélyét nemcsak a mai „pogánysággal“ és az exakt tudománnyal szemben veszi védelmébe, hanem az egész hitújítással szemben is, melynek rovására írja, hogy hamis igazságkeresést és lelkiismeretet nevelt a mai emberben, aki kész előnyben részesíteni az örök kételyt és kutatást az igazságok biztos tekintélyű közlése helyett. E fejtegetések közben érzi ugyan írónk, hogy az értelem ellen való hadakozás kétélű fegyver, hiszen aquinói szent Tamás is kívánja, hogy az ember „ésszerűen cselekedjék“ (secundum rationem, l. Foerster, Alte. u. neue Erz. 24. l.), és az is tudvalevő hogy a vallásos hit szükségességének minden bizonyítása az *értelem* érveire szokott támaszkodni; mégis úgy véli, hogy a fennmaradó kérdésre választ kell adnia s ezt ebben az alakban teszi meg: „Mindenesetre meg kell tenni mindent, hogy a keresőknek tárgyilagos felvilágosításokat nyújtsunk, — de szemrehányó kifejezéseknek (*vorwurfsvolle Anrufe*) semmi értelmük sincs“ (24. l.). Mikor tehát Foerster így védelmébe veszi az egyházi hagyományt és a katolikus hittartalmat, úgy érezzük, mintha rég meghaladta volna a hittételekkel szemben régebben elfoglalt azon álláspontját, amelyet fentebb „interpretatív szimbolizmus“ gyanánt jellemeztünk. Végső, világos és félreérthetetlen nyilatkozatot azonban F. legújabb műve sem ad. Aki azokat a fejtegetéseket olvassa (25—26 ll.), melyek „az egyházi tekintély hamis értelmezését“ korholják és elemeire szedik a mai felfogást ebben a tekintetben, nem értelmezheti másként szerzőnk mély és finom gondolatait, csak a *régi szimbolizmus értelmében* Akinek csak halvány ismerete van a katolicizmus lényegéről, annak tudnia kell — mondja — hogy annak életformáiban „végtelenül sok szellem, végtelenül sok erő van a személyi életnek feltámasztására és hogy, ami a mai ember szemében a személyi lét ellen irányuló erőszakosságnak látszik (a katolicizmusban), az csak arra való, hogy a fecsegő és a felszínen élő embernek a mélység ellen való tiltakozását elhallgattassa, s arra szolgál, hogy a mélyebb emberi réteg szóhoz juthasson és legnagyobb értékének tudatára ébredhessen“.

Foerster *politikai bölcselete* — mely szintén alapvetően fontos részét teszi neveléstudományi elméletének, — szoros kapcsolatban van mind a vallásról, mind pedig a keresztény erkölcsiségről táplált nézeteivel A politika tudományát és gyakorlatát is *erkölcsi* szempontból vizsgálta Foerster kezdetől fogva s ez természetes is. Sok támadás érte írónkat már a világháború idejében is oly nézeteinek hangoztatása miatt, amelyek egyenesen s nyíltan nem politikaiak voltak ugyan, hanem erkölcs-tani jellegűek; de vajjon van-e, lehetséges-e egyáltalán oly elméleti tétel, melynek közelebbi vagy távolabbi hatása ne lenne az emberi együttélésre s ennek politikai irányítására?! Ez az a körülmény, mely annyi erőszakos beavatkozásra adott már alkalmat az uralkodó hatalmak részéről az emberi gondolatnyilvánítás formáiba és ez az a kérdés, melyet legújabban *Russel* úgy vél megoldhatónak, hogy az államokat rá akarja beszélni: válasszák külön az egyszerű polgárokat a magasabb tehetségűektől s ez utóbbiak legyenek „engedélyezett gondolkodók“, a kritika teljes szabadságával. Foerster nem érthette meg azt a korszakot, mikor ennek az „engedélyezésnek“ valamilyen formájával élhetett volna s balvégzete különösen akkor érte utól, mikor kiadta *Politische Ethik und politische Pädagogik* (1918) c. munkáját. Minden támadás és kritika ellenére is meg lehet állapítani, hogy F.-t ebben a munkájában is a *keresztény alapérület* vezeti.

E könyv fő gondolatai az *állam fogalma* körül csoportosulnak. Az állam

Foerster felfogása szerint nem csupán hatalmi szervezet, hanem elsősorban *jogintézménynek* kell lennie. Egy második alaptétele a kereszténység eszmevilágából való: az államférfiaknak sem szabad *kétféle erkölcsant* vallaniok és a szerint cselekedniök. Harmadik alapgondolata a *nemzeti eszmének* tulzott kultusza (a nacionalizmus) ellen irányul. Az egyoldalú nacionalizmust nem fél Foerster oly időben vetni nemzete szemére, mikor az egy igazságtalan megalázásnak és szenvedésnek mélypontján éppen egy fajvédő nemzeti fellángolásnak és a romboló nemzetköziségnek Scyllája és Charibdise közt bizonytalanul ingadozott. Különösen *Treitschke* egyoldalú és tulzóan nemzeties történetírását tartja mérhetetlenül hibásnak abban, hogy a német nemzetet vakká tette idegen értékek felismerésével, de vakká saját hibáival szemben is. A tulzó nacionalizmus, ezt helyesen állapítja meg Foerster, a kereszténység szellemével homlokegyenest ellenkezik. Krisztusban a világ megváltóját kell látnunk: ő maga sem akart zsidó nemzeti királyságot alapítani. De amint Krisztus nem lett a zsidók nemzeti királyává, épügy nem lehet benne sem német hadvezért, sem francia nemzeti-ségi királyt látnunk.

Egy későbbi fejezetben Bismarckot úgy mutatja be, mint a modern államot istenítő s a hatalmi eredményeket imádó politikai felfogásnak valóságos megtestesülését, ki először királyának lelkiismeretét tompította el, majd a konzervatívokon s a poroszokon át az egész német nép lelkiismeretét megrontotta s kinek hűséges szolgálja volt az a történettanítás is, melyet Treitschke és iskolája honosítottak meg nagy hatással. Ezen iskola éles kritikáját az utolsó fejezetben: „Caesar és Krisztus“-ban találjuk. Természetesen Foerster jól tudja, hogy amint a 60-as években a nagynémeteket, ezeket a régi német eszmény erkölcsiségében nagyranőtt, becsületes férfiakat hülyéknek és gonosztevőknek bélyegezték, úgy lesznek a jelenkorban is számosan, kiket Treitschke zsurnalisztikus módszerei megtevesztenek s az ellentétes véleményeket elítélik.

A modern német államnak második filozófiai alapvetőjét Foerster Hegelben találja meg, harmadikat Macchiavelliben. Macchiavelli tanában Foerster két mozzanatot választ szét mindjárt kezdettől: a tételek vakító dialektikáját, és az egész tan szellemi tartalmát. Ez a tartalom egy „Landsknecht szociológiáját“ tükrözeti, oly világfelfogást tehát, melynek sejtelve sincs az élet lelki szellemi alapjairól s amely a politikából anyagelvű mechanikát csinál. A macchiavellizmus főelve, mint tudjuk a minden erkölcsi (lelkiismereti) felülbírálástól független hatalmú politika, melyben a hatalom megszerzése és megtartása az egyetlen cél, és amelyre minden célravezető eszköz egyformán jó. Foerster új gondolatot visz be ennek az amorális elméletnek kritikájába.

Nem véletlenség műve az, mondja Foerster, hogy műve a reneszánsz-korban született: ez a kor volt az, mely kiirtotta a középkori állam gondolatát. A reneszánsz újra felelevenítette a rómaiak brutális és tisztán anyagias és földi célokat hajhászó államgondolatát; az imperializmus és az állandó hadsereg e felfogásnak közvetlenül jelentkező, szükségképi következményei. Foerster a továbbiakban azt kutatja, honnan ered a hatalomnak ez az abszolút értékelése? Ugy látja, hogy már e gondolat is az — anarchiából származik s egyúttal az állam felbomlására vezet. „Ez az u. n. reálpolitika tragikomédiája“. A modern államgondolatnak az a legnagyobb hibája, hogy erkölcsi szervezet helyett, *hatalmi* szervezetnek tartja magát és az államférfiak lelkiismeretét elszakítja az erkölcsi törvénytől és teljesen lefoglalja a maga számára. Ketteler mainzi püspök helyesen jegyezte meg, hogy az ilyen államférfiak számára az állam „a valóságosan jelenlevő Istenség“. Ha van két felfogás, melyek között áthidalha-

tatlan ür tátong, akkor Machiavelli állameszméje és Augustinus „Istenvárosa“ vagy aquinói szent Tamás államfilozófiája ilyenek.

E nézetek szellemes egybevetésével rávezet Foerster, hogy míg szent Ágoton a földi államot a bűnbeesés következményének s így az örök értékek szempontjából elvetendőnek tartja, addig szent Tamás enyhébb nézet hive gyanánt mutatkozik be s az államot az emberi természet követelményének ismeri fel. Macchiavelli az államban nem lát isteni eredetű, vagy az Istennel bármiképpen összefüggő intézményt; a transzcendens szempont tőle merőben idegen; emek eredménye aztán az, hogy Macchiavelli állama *csak* hatalmi intézmény, minden erkölcsi vonatkozás teljes híjával. Ebből az államéletből további súlyos következmények folynak s valóban ilyeneket értelt is meg a történelem a modern államnak és liberális gazdaságpolitikának alakjában.

Foerster ezen kritikája azonban csak akkor lesz világossá előttünk teljes mélységében és összes távlataival, ha megelőző műveiből ismerjük az *individualizmusra* és *szocializmusra* vonatkozó vizsgálatait és eredményeit is. Azóta ezen elveit a történelmi fejlemények és a szemünk előtt lejátszódó államkísérletek erős tűzpróba alá vetették. A jelen század első két évtizedében még jól lehetett az emberiség társadalmi alakulását az egyének és a köznek azon elméleteiből nézni, melyek a marxizmust, vagy a liberális eszméktől átvárt individualizmust tartalmazták. Ma már több oly államalakulást láthatunk, melyek a szabad emberi személyiséget az állam vezetőinek totális hatalmával, a befolyásolásoknak és erkölcsi meg anyagi erőszaknak oly tökéletes pszichotechnikájával szorítják korlátok közé, hogy a régi fogalmi ellentéteket újjá kell alakítanunk, a szavaknak új értelmezést kell adnunk. Foerster a mai (német) államfogalom teljes tartalmával tisztában van s midőn a pedagógusok hivatkozását s feladatait vele szemben tisztázza, egyúttal újra áttekinti régebbi gondolatait az egyéniesség elvéről (individualizmus) és a közösség eszméjéről, hozzáadva a vezető (Führer) elv bírálatát is.

A *Christentum und Klassenkampf*-ban már régen (1908) rámutatott írónk a marxizmus egyik alapvető fogyatékoságára, arra, hogy félreismeri az egyén helyét és szerepét a társadalomban, pedig a társadalom egésze csak az önálló személyiségeken épülhet fel. Az önálló, létű és igényű személyiségek elvének elhanyagolása elvezet a marxizmus minden további elméleti és gyakorlati hibaforrásához. A marxizmusnak F. szerint eredménytelennek kell maradnia, mert a társadalmi bajokat úgy akarja helyrehozni, mintha az egyes emberi személyiségek csak névtelen egységek volnának. A társadalmi bajok voltaképen az egyes egyének bajainak nagy egészekké szerveződéséből állanak elő. Épen ezért a társadalom újjászületésének kérdése (ez fontos kérdés a nevelés szempontjából is) nem oldható meg egyszerűen a *szervezet*, az organizáció javíttatásával, ehhez az egyének újjászületése szükséges. Az egyének reformja pedig a nevelésen fordul meg: minden attól függ, fel tudja-e szabadítani a nevelés hatalma az embert az önzés uralma alól, mert „az egyén átlékelésétől függ az egésznek minden lehető átlékelítése“ (Előszó, 6. l.). A kereszténység sem hozott új törvényt, új társadalmi szervezetet a római birodalomba, de áthatotta azt szellemével. Ha az egyén átalakítása helyett csupán csak a szociális törvényhozásban reménykedünk, félreismerjük az egyén döntő fontosságát, mert a kérdés sarkpontja épen abban van, vajjon „visszatér-e az egyén (s vele a társadalom) a kereszténységhez“, elhatározza-e magát „az önzés, a dőlly, az arany- és életszomj ellen való küzdelemre“. Szerzőnk részletesen kifejti, mily belső ellenmondások tátonganak a marxizmus egyes elvei között (osztályharca való tüzelés és demokrácia között, mely utóbbi csak etikai alapon képzelhető el, —

a társadalom újjászületése és a történelmi materializmus gépies életfelfogása között stb.) és a marxizmus etikát nem tartja elégséges erőnek arra, hogy az emberi alapvető önzés legyőzésére vezessen. Az „emberi eszme“ kultusza, az emberiség iránt érzett hála gondolata nem elegendő arra, hogy az egyén s a társadalom erkölcsiségét megalapozhassa. Ilyen erővel szerinte csupán a valláson nyugvó erkölcsstanok rendelkezhetnek: csak a vallásnak van „halottakat feltámasztó ereje“, igazi emberreformáló és nevelő hatalma.

Ezen előzmények után most már teljesen érthetővé válik Foersternek legújabb művében mutatkozó álláspontja a modern államhatalommal szemben. A modern államhatalom (s itt főképen a német viszonyokra gondol a szerző) belülről üres, mert eszmei és erkölcsi belső ereje nincs: hogyan is lehetne, mikor az állam igazi erkölcsi ereje a személyes lelkiismeretek összességében van. Ezt sem a terror, sem a lelkiismereti kényszer raffinált eszközei nem pótolhatják. A hatalmas eredmények, a példás rend csak a belső ürességet takarják a belső erőket nélkülöző államszervezetekben. A nevelők feladata az, hogy ezeket a belső erőket megadják az államtestnek — s minthogy a nevelés végső fokon és legbensőbb lényegében „az ember megváltásában“ áll (13. l.), azért a mai állam újjászületése egyúttal a vallás erőinek új feléledésével is egybe van kapcsolva.

Ezen a ponton merülnek fel a legfontosabb s legsürgősebb tennivalók Foerster szerint: kell, hogy egy új nevelőnemzedék lépjen a küzdőterre, amely saját tapasztalásából ismeri a mai gyermek- és ifjúnemzedék lelkét és szükségleteit (15. l.), — amely az elvont szellemiséget kiegészíti az életvalóság igazi erőinek ismeretével és az új nemzedéket önismeretre és a valóságok iránti érzékre nevelje (18. l.), — és amely meggyőzze a modern embert, hogy az önmegváltás eszméje hiú ábránd, a megváltás csak Krisztustól eredhet, nem az államtól vagy az antropológiától (21. l.). Új „Führer-fogalomra“ is nagy szükségünk van, mert nem új értelmi fogalmakat keres a mai ember, hanem egy magasabbrendű élettípust, de mivel ezt tisztán emberi világban hiába keressük, megint a régi eszményhez kell fordulnunk s ez Krisztus (29. l.). A mai erkölcsi „személyiség“ fogalma is szűknek és elégtelennek bizonyul, ha tisztára csak a saját öntörvényűségébe kapaszkodik görcsösen s nem tárul fel a hagyománynak, a tiszteletreméltó irracionális értékek világa számára (32. l.).

Igy jut összhangba Foerster új kritikája a régebbi művek álláspontjával, s mint láttuk, fejlődésének alapjai ugyanazok maradtak, gondolatmenetének vonalvezetése egyénes irányú, csupán vallásos életérzése nyert mélységben és átható erőben. Részletekre itt most nem térünk ki, csupán annyit jegyzünk meg, hogy F. követeléseit általában összhangban vannak az emberről vallott lélektani felfogások mai irányulásaival. Leglényegesebb pontnak ugyanis az látszik most érintett nézeteinek szövedékében, amely a magasrendű emberi személyiség számára bizonyos *teljességet* követel. Itt az *embernevelés* tételének kérdésében is bizonyos „totalitásról“ lehet beszélni, melyet szembeállíthatunk az állami „totalitás“ gondolatával. A mai emberiség s ifjúság vezetőinek is „egész“ embereknek kell lenniök, ha valódi hivatásuknak meg akarnak felelni: nemcsak az elvont értelemből kell meríteniök inspirációikat, hanem az államnak jogerőire vagy a nyájember ösztöneire kell támaszkodniök, hanem az emberi lélek mélyebb rétegeire és a természetfelettit kívánó vágyaira is. Ez az érteleme annak a filozófiai mondásnak, melyet Foerster egy jellegzetes fejezetében („A vezető új fogalma a modern ifjúságnál“, Alte u. neue Erz. 29. l.) találunk: „Az élettan a teológiában végződik“. Más kérdés persze, vajjon megszívleli-e a mai totalis államok vezetősége ezt a transzcendens célra irányuló lel-

kületet és gondolatmenetet? Irónk úgy érzi, hogy a mai nevelőnek az a feladata, hogy ezt a profétai intelmet akkor is hangoztassa, ha egyelőre nincs kilátás az emberiség modern államgondolatának gyökeres megváltoztatására.

Az állam eszméjével kapcsolataiban a *legfelsőbb oktatás és az egyetem*ek szellemi helyének és feladatainak kérdése is foglalkoztatja Foerstert. A teljesjogú („totalis“) állam büszkesége, erejének és hatásának egyik gyújtópontja épen az új nemzedék szellemi nevelésének intézményeiben s módszereiben rejlik. Mi sem természetesebb, hogy Foerster, az erkölcspedagógus, az egyetemen is elsősorban *nevelő* intézményt lát s tőle az *egész emberi személyiség* nevelését követeli meg. Az sem lehet kétséges előttünk, hogy a keresztény szemlélettől áthátott nevelő talál a mai egyetemi életben (különösen a németországiban) oly fogyatkozásokat, melyek őt elszánt kritikára ösztönzik. Amily méltányos azonban az a követelmény, hogy az egyetem neveljen is, azaz az akadémiai ifjúság összes nemes lelki erőit táplálja s fejlessze, époly igazságtalannak látszik irónk bírálatának egynémely pontja a mai egyetemekkel szemben. Az egyetemeket ma, ez irónk tétele, „elhagyta az Isten“ (Alte u. neue Erz. 51. l.), de elhagyta az a szellem és törekvés is, mely valami egészet, t. i. világszemléletet nyújtott régen az akadémiai tanulóknak. E helyett „félembereket“ nevel a legfőbb tudományok intézménye, a szellem jobb erőit „kiéhezteti“ csak az értelmet veszi gondjaiba és elhanyagolja az akarat és erkölcs művelését. De még a tudomány terén is csak töredéket nyújt, mert a szakképzés útján sohasem emelheti fel a tanuló szellemét a világszemlélet átfogó egészéhez. — Ezekben a tétélekben, melyek Foersternél valóban sajátos élményekből fakadnak, már világosan nyilvánulnak irónk logikájának egyoldalúságai.

Mikor azt követeli, hogy az egyetem „neveljen“ is, teljes szívből csatlakozunk hozzá, mert nincs az embernevelésnek egyetlen területe sem, mely a nevelés általános elvei alól kivételt tehetne, így tehát az egyetem sem. Abban a nézetében azonban már nem követhetjük a kitűnő egyetemi professzort, melynek tendenciája az egyetemi tanulmányok lényege ellen irányul. Az egyetem hagyományai és lényegében adott feladatai őt az igazság kutatására, a tárgyilagos tudomány szolgálatára kötelezik s a modern egyetemeket nem azért „hagyta el az Isten szelleme,“ mert ettől a feladattól eltértek, ellenkezően azért, mert az államhatalom az egyetemi igazságkutatás és bírálat jogát korlátok közé szorította és az egyetemeket bizonyos (politikai) „világnézet“ hirdetésére kötelezte. Foerster bizonyára nem számolt le ennek a helyzetnek megdöbbentő következményeivel, mikor a tudományos kutatást felsőbb hatalmak „irányítják“ s vele magukat kiszolgáltatni igyekeznek. A politikai vagy világnézeti egyetem fogalma magában hordja annak a következménynek a csiráját, hogy minden tudomány s igazság viszonylagos és irányítható s a szerint változik, mint az államok kormányformája vagy az uralkodó pártok konstellációja. Éppen a keresztény erkölcsiség szempontjából lett volna szükséges Foersternek az ellenkező álláspontot hangsúlyoznia: azt, amely az egyetemet egyedül és kizárólagosan csak az objektív tudomány kutatására szorítja, mindenféle politikától és világnézettől felszabadítja; hiszen az egyedüli végső erkölcsi alap, melyen államok, politikai irányok, hatalmi rendszerek, világszemléletek nyugszanak s melyből érvényességüket meríthetik: csak az igazság eszméje lehet, ennek megközelítése és szolgálata. Minden egyéb erő és alap csak az igazsággal egybehangzóan lehet az emberi élet megnyugtató irányítója. És ami F.-nek azt a panaszát illeti, hogy az egyetemek nem adnak világnézetet s erkölcsi jellemerőt, a fentiek alapján szintén bírálatnak kell alávetnünk. Először is kétségtelen az, hogy a „világnézet“ nem valami kész tanrendszer, melyet bárki is

egyszerűen elfogadhatna és emlékezetében, vagy akarat-és érzületmotorizmusában elraktározhatna további gépies használatra. Minden világnézetnek csak akkor van értelme, ha azt az egyén maga alakítja, vívja ki a maga számára szellemi erőfeszítéssel, harcok alapján s melyért egy élet felelősségét vállalja. Másodsor: ha az egyetem jól teljesíti feladatát, akkor egyúttal a legteljesebb mértékben elő is segíti azoknak világszemlélet-alakítását, kiket a szellemi értékek a tudományok és igazságok felséges birodalmába bevezet. Az igazi tudományos kutatás felelősségérzetet, komoly igazságszeretetet, önzetlenséget, elfogulatlanságot, egyszóval erkölcsi jellemet és becsületes gondolkodást követel. Igaza van Foersternek, amikor Pascal szavát hangoztatja: „az értelemhez sokkal több tartozik hozzá, mint a pusztá értelem“: t. i. önuralom és önlegyzés, az érdekhajhásztól, az önzéstől való mentesség. Harmadsor: az igazi vallásos és erkölcsi érzület sohasem ellenkezik a valódi tudományos kutatásnak sem irányával, sem eredményeivel, sőt az erkölcsös világszemléletet éppen a tudomány önzetlen szeretete mozdítja elő a maga belső éthozzával. Foerster fejtegetéséből azt olvashatjuk ki, mintha nemcsak az egyoldalú és túlzó intellektualizmus hibájából akarná kigyógyítani az egész mai nevelést (168. l.), nemcsak az *emberi természet egészének* figyelembevételét („az emberi élet rendjét, mely az emberi természet valóságán épül“) kívánja az egyetemtől is, hanem mintha ennél többet is követelne az egyetemtől, olyant, amit az rendeltetésénél fogva már nem adhat, mert feladata nem egyéb, mint a tárgyilagos tudomány művelése.

Az állam gondolata így áll Foerster világszemléletének megítélésében. Kritikájának egynémely túlzásai éppúgy, mint a modern államok szerkezeti (és lelki) hibáinak éles rajza mind ugyanabból a forrásból erednek: a keresztény moralitásból. Ennek az erejében reméli írónk, hogy a mai „pogány“ kort egy nemesebb „humanisztikus“ korszak fogja felváltani, mely az embernevelést „mindenekelőtt erkölcs-pedagógiai és vallásos problémának fogja tekinteni“, a pedagógus legfőbb feladata pedig abban határozódik, hogy „szellemi szervező“ gyanánt a legfontosabb elveket állítsa az élet középpontjába s „minden mulandót a lélek örök javának szolgálatába állítson“ (54–55 l.)

(Folytatjuk.)

Várkonyi Hildebrand.