

LÁBJEGYZETEK PLATÓNHOZ 6.

A GYŰLÖLET

LÁBJEGYZETEK PLATÓNHOZ 6.

A GYŰLŐLET

Szerkesztette:
Laczkó Sándor
Dékány András

Szeged
Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány,
Magyar Filozófiai Társaság
2008

Sorozatszerkesztő: Laczkó Sándor és Dékány András

A kötet támogatói:

Magyar Filozófiai Társaság

SZTE Bölcsészettudományi Kar

Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány

Nemzeti Civil Alap

© Laczkó Sándor

© Dékány András

© A kötet szerzői

Kiadja a Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány (Szeged) és a
Magyar Filozófiai Társaság (Budapest-Szeged)

Felelős kiadó: Laczkó Sándor

Sorozatterv: Bíró Zoltán

Műszaki szerkesztő: Birtók József

Nyomdai kivitelezés: Státus Kiadó és Nyomda

ISBN 978-963-06-4174-6

ISSN 1785-7082

A GYŰLÖLETRŐL ELŐSZÓ

LACZKÓ SÁNDOR – DÉKÁNY ANDRÁS

A gyűlölet felettébb fura jelenség. Mások létehez és önmagunkhoz fűződő viszonyunkat sokszor észrevétlenül, vagy éppen túl erőteljesen szövi át, s szívesen szabadulnánk tőle, ám ez olykor igen nehéz. A nem-én, a másik, az idegen elutasítása (gyűlölete?) identitásunk részét képez(het)i, amennyiben a nem-én, a másik, az idegen kijelölése egyben önmagunk azonosítása is. Sőt, mondhatni ellenségünk is hozzánk tartozik, mindig a miénk, ha nem is kimerítő módon, de valamiképpen része önazonosságunknak, még akkor is, ha mi nem feltétlenül vagyunk részei az övének. Ugyanakkor mégsem szerencsés hagyni, hogy a gyűlölet mérge hassa át személyiségünket, s kizárólagosan az elutasítás, a tagadás mozzanata határozza meg identitásunkat. Azáltal, hogy individualitásunk örökösen rést hagy az elutasítás (a gyűlölködés) affektusának, egyúttal ébren tartja a 'ki vagyok én' kérdését is. Ám a gyűlölet talán túlságosan is egyszerű választ, mondhatni rabul ejtő választ ad identitásunkat firtató kérdésünkre. Sőt, a kérdést magát fordítaná a visszájára, és (szemben a szenvedélyes, mindent felülírni képes és elfogadni tudó szeretet igenlésével, amely számára nem kérdéses a másikkal való azonosulás és annak mikéntje), a 'mi nem vagyok' szikár és elutasító önmeghatározását erőltetné ránk. Ezáltal elperli tőlünk a megnyugvás, az ön-elfogadás lehetőségét, kibillent összerendezettségünkől, elragad és uralkodni akar fölöttünk. Ám amint eluralkodik rajtunk, félő, hogy személyiségünk vonásait domináns módon fogja meghatározni az, ami/aki 'nem-én-vagyok'.

Gyűlöletre való hajlamunkkal, mint természetünk különös adottságával, elsősorban nekünk magunknak van dolgunk. Éppen ezért – a gyűlölet minden 'identitásképző funkcionalitása', (avagy annak látszata) ellenére – régen rossz, ha személyiségünk meghatározásában a gyűlöleté az utolsó szó. Ha önmegértésünk igénye nem jelenti egyben a másik megértésének az igényét is, (bármilyen fáradságos is legyen), s önmagunkat nem a másik figyelembevételével, hanem kizárólagosan csak a másik ellenében határozzuk meg, nos, akkor valóban a gyűlölet kaphat lehetőséget a végsőzóra.

Bár csábító lenne, mégis tévedünk, ha a gyűlöletet mindössze negatív módon, pusztán a pszichikum torzulásaként definiáljuk. Gyűlölni sokféleképpen lehet, s – tegyük hozzá –, maga a jelenség nem feltétlenül kárhoztatható minden esetben. A 'gyűlölni az ellenséget', vagy éppen a 'gyűlölni a(z) Istent) gyűlölőket' tételeinek igazolására számtalan szent és profán szöveget hozha-

tunk. Ám a nem-én, a másik, az idegen, ad abszurdum az ellenség démonizálása, a gyűlölet túlfűtött intenzitása (bár csoportképző tényező lehet), messzemenő következményekkel, sőt drámai konfliktusokkal jár. Gyűlölni a másikat, – testvért, barátot, idegent – sok mindenért lehet. Lehet azért, mert olyan, mint én, s számomra ellenemre-való hasonlósága elviselhetetlen. Vagy éppen azért, mert nagyon nem olyan, mint én, (pedig olyannak kellene lennie), léte és jelleme kikezdi identitásomat, ezért ellenem elkövetett vétkei megbocsáthatatlanok. A hozzánk közel álló(k) gyűlölete mindig drámát sejtet.

Vizsgálódásaink során kérdések sokaságába ütközünk. Lehetséges-e gyűlölni magát a gyűlöletet? Vagy gyűlölni mindig csak konkrétan, személyre/csoportra/tulajdonságra vonatkozóan lehet? A gyűlölet mindig konkrét 'valaki-re' vonatkozna, s mindig kell 'valaki', aki megszemélyesíti gyűlöletünket? Lehetséges 'úgy általában', konkrét személytől függetlenül is gyűlölni? Netán az elfogadás és elutasítás drámai játékának kulcsmozzanata mindenkor bennünk lakozik? A természetünkben meglévő hajlam a gyűlöletre projekció révén találná meg konkrét tárgyát és személyét, amire/akire mintegy kivetítjük azt, amit gyűlöletesnek tartunk és elutasítunk (önmagunkban)? Ez esetben számít-e valójában az, hogy 'kit' gyűlölünk, avagy teljességgel másodlagos és esetleges? Eredendően mi gyűlölünk és/vagy (csak) viszont gyűlölünk? Önmagunk gyűlölete miatt gyűlöljük a másikat, avagy mások ránk irányuló gyűlölete teremti a mi gyűlöletünket? Netán ez a viszonyosság eredményezi a gyűlölet véget nem érő, megszakíthatatlan és öngerjesztő folyamatát? Lehetséges és szükséges-e (jól alkalmazott módon) megtanulni gyűlölni? A gyűlölet megszólítottjai, vagy megszólítói vagyunk? S vajon a gyűlölet maga, vagy a gyűlölőködő volna kérdésünk tárgya? S melyik közülük a ki-kérdezett és melyik a ki-kérdező?

Minden árnyaltsága és funkcionalitása ellenére valóban a gyűlöleté lenne az utolsó szó? Netán önmagunkon és másokon végzett munkálkodásunk éppen arra kell irányuljon, hogy ne a gyűlöleté legyen? De mégis hogyan szelidíthető meg a gyűlölet démona? Elegendő-e a józan ész és/vagy a (felebaráti) szeretet ahhoz, hogy leküzdjük? Egyáltalában mi dolgunk van a gyűlölettel és mennyiben lehetséges kordában tartanunk? Végso soron vannak-e releváns válaszaink ma a gyűlölet kihívásaira?

* * *

A '*Lábjegyzetek Platónhoz: A gyűlölet*' című konferencia szervezőiként és jelen kötet szerkesztőiként nem volt, s nem is lehetett célunk a felvetődő kérdések hiánytalan megválaszolása. Mint ahogyan az eddigi konferenciák és kötetek esetében is tettük, mindössze 'lábjegyzeteket' kívántunk fűzni a meglehetősen régi keltezésű problémá(k)hoz. A konferencia- és könyvsorozat elindítását a fogalmak tisztázásának az igénye vezérelte. Olyan fogalmakat,

illetve problémákat igyekszünk 'lábjegyzetelni', amelyek első, klasszikus előfordulásai az antikvitásban gyökereznek, ámde amely fogalmak, illetve problémák ma is eleven módon vannak jelen életünkben. A konferencia- és könyvsorozat Whiteheadtól kölcsönzött címe ugyan Platónra utal, de egyúttal a kutatások és reflexiók minden irányban, minden korra és területre történő kiterjesztésére is ösztönöz bennünket.

A gyűlölet problematikája kapcsán a konferenciánkon és kötetünkben felvetett kérdésünk részben ugyanaz, mint korábbi témáink, – a *szerepet*, az *erényt*, a *bűnt*, a *barátság* és a *lelküismeret* – esetében volt, nevezetesen, hogy milyen módon lehetséges a gyűlölet (a *szerepet*, az *erényt*, a *bűnt*, a *barátság* és a *lelküismeret*) problémájának aktualitásáról, szerteágazó viszony- és összefüggésrendszeréről teoretikusan és praktikusan, az értelmezési hagyomány hívó szavát és a probléma mai elméleti és hétköznapi relevanciáját is figyelembe véve értekezniük?

Kötetünk a *Magyar Filozófiai Társaság* és az *SZTE BTK Filozófia Tanszéke* szervezésében Szegeden, 2007. május 11-12-én megtartott, *Lábjegyzetek Platónhoz: A gyűlölet* című tanévzáró konferencián elhangzott 26 előadás szerkesztett anyagát tartalmazza. *Lábjegyzetek Platónhoz* sorozatcímen immáron hatodik alkalommal került sor tanévzáró konferenciára Szegeden. *A szerepet* (2002) alcímű konferencia előadásai nem jelentek meg nyomtatásban, míg *Az erény* (2003) alcímű konferencia anyaga képezte a *Lábjegyzetek Platónhoz* című könyvsorozat első kötetét. Bár *A bűn* alcímű (2004) rendezvény volt a konferenciasorozat harmadik állomása, az ott elhangzott előadások szövegeit a könyvsorozat 2–3. köteteként jelentettük meg, s ezzel mintegy szinkronba hoztuk a konferencia- és könyvsorozat sorszámozását. Így – köszönhetően ama 'bűnös' (és/mert 'kétkötetes') 2004-es esztendőnek, – a konferenciasorozat 4. évadának termése, *A barátság* alcímű (2005) rendezvény anyaga már a könyvsorozat 4. köteteként láthatott napvilágot. Ezt követte a konferenciasorozat 5. állomása és a sorozat 5. kötete (2006), amely *A lelküismeret* alcímet viselte. Jelen, *A gyűlölet* alcímű tanulmánykötetünk pedig a konferencia- és könyvsorozat 6. köteteként jelenik meg.

A kötet szerkesztése során eltértünk az előadások elhangzásának sorrendjétől, s az előző kötetekben már megszokott tematikus és időrendi elrendezési módot eszközöltük. A szövegek jegyzetanyagát egységesítve lábjegyzetként helyeztük el. Az idegen szavakat és a műcímeket kurziváltuk. A konferencián elhangzott nagyelőadások az egyes tematikus és/vagy időrendi blokkok kezdőszövegei lettek.

Megköszönve a konferencia előadóinak, (a kötet szerzőinek) munkáját, abban a reményben tesszük közzé a gyűlöletről szóló könyvünket, hogy 'lábjegyzeteink' számot tarthatnak az olvasók érdeklődésére.

***„...midőn a Gyűlölet a legalsó mélyére ért az
örvénynek, az örvénylés közepén meg
Szeretet támadt, benne ezek valamennyien
összegyűltek, hogy egyetlen egy legyen”***

VÁZLAT A GYŰLÖLETRŐL (MAX SCHELER)

BACSÓ BÉLA

Láttuk, és naponta látjuk: a *gyűlölet* képes a világot s részeként az embert meg-/elváltoztatni, kimozdítani abból az *összerendezettség*ből, ami azonban soha nem valami végső teljesség. A gyűlölet (*neikosz*), visszapillantva a görög kezdetekre, már megjelenik a *poétikus phüizisz-felfogásban* (Empedoklész), mint aminek folytán az *egy-berendeződő kozmosz* széttagolttá válik, nem egy másikká válik, hanem maga másként *van*. Eduard Zeller írta a *Die Philosophie der Griechen* című munkájában, hogy a *philia* és a *neikosz* viszonylatában kétségtelenül az előbbi az egyesítő, míg az utóbbi a széttagoló. Amit Zeller¹ ragyogóan felismert, és amennyire meg lehet ítélni, ez a felfogás máig megállja a helyét, az empedoklészi felfogást az arisztotelészi értékelés (*Metafizika* 985a 21) felől nézi: nem az eleata *egy* és a heraklitikus vizsály (*polemosz*) átvételéről van pusztán szó. *Tanácsos* – írta Zeller – *nem az ellentétekből születő egység mint genesis felől szemlélni, hanem egy állandóan zajló egységesülés és szétfejlés, azaz philia és neikosz nem egymásra következő kifejlés és elmúlás – mint Herakleitosznál – hanem a jól elrendezettben, a világ gömbszerű (szphairosz) alakjában fellépő gyűlölet, egyként áthatja a világot és az ember létezését.*

„...midőn a Gyűlölet a legalsó mélyére ért az örvénynek, az örvénylés közepén meg Szeretetet támadt, benne ezek valamennyien összegyűltek, hogy egyetlen egy legyen.”² Az ember nem a világ ellenében, hanem a világban lesz ennek a Szeretetnek és egyesítőnek a része – a lélek nem egy elkülönült belső, amit hol a *philia*, hol pedig a *neikosz* mozgat; az ember érzékelve ismer meg, magát ismeri meg, ahogy önmaga megváltozott, mert megváltoztak viszonylatai. S mindig az időben, s nem időn kívül, magán ismeri fel a mulandó időt. „Egyszer a Szeretet hatására egyetlen kozmoszá egyesülnek, majd megismét egyesekké válnak szét a Gyűlölet ellenségeskedése révén, amíg csak egy-mindenségévé összenőve le nem igáztatnak. Ily módon amennyiben ért hozzá, hogy többől eggyé növekedjék és ismét, midőn szétvált az egy, több meg

¹ v.ö. E. Zeller: *Die Philosophie der Griechen*. I. Teil (Empedokles) Tübingen 1844., 182. skk.o. második átdolgozott kiadás 1856. 516. skk.o., valamint W. Kranz: *Die griechische Philosophie* (1941) Anaconda Verlag 2006. 68. skk.o., D. O'Brien: Hermann Diels on the Presocratics: Empedocles' double destruction of the cosmos in. *Phronesis* XLV, 1. Koninklijke Brill NV, Leiden 2000.

² Empedoklész: *Töredékek* kiad. és ford. Steiger K. Gondolat 1985. 23. o.

teljesedésbe, annyiban keletkeznek és életkoruk nem szilárd.”³ Az igazán jelentős felismerés a *szeretet és gyűlölet* viszonyában éppen a lélek-fogalmát érinti, amire Arisztotelész Empedoklészre is visszanyúlva utalt: a *mozgató és megismerő* elem a lélekben egymástól (A lélek 404b) nem elválasztott. A lélek – miként Gadamer⁴ írta a *Der Anfang der Philosophie* című előadásában – nem általános fogalom, *hanem az élet mindenütt-jelenvalósága, kiváltképpen az élőlényben*, benne él a világban, mert nélküle semmis.

Az idővel és az időben megváltozó lélek önmagához való viszonya minden ön-tudat-filozófia legnagyobb kihívása, hiszen valami olyasmit kell megismerjen, amitől nem tarthat távolságot, s minden magára vonatkozásban önmaga mint akadály jelenik meg. Az ember nem a változást, lelkének változását ismeri meg, hanem azt kell megértenie, amiként, és ami által *most így van*. Ezért jelent döntő fordulatot a tudat-filozófia ellenében Heidegger Arisztotelész *Retorikáját* elemző előadása, amelyben a fordulatot éppen az jelentette, hogy az ember önmaga viszonylatában érzi a kimozdítottságot, hogy majd felfogja *mi* indította erre. A másokkal osztott világban, ahol magam éppen a másik viszonylatában érzem ezt a nyugtalanságot, amit az ő tette, vagy kijelentése kivált bennem, amit meg kell értenem mint ami követeli a döntést és elválasztást mindattól, ahogy őt, magamat és a tárgyat eddig értettem. A kulcsszó a *diathesisz*, a szó a hozzám intézett szó valamilyen állapotba hoz – bár közömbösen is hagyhat. Martin Heidegger⁵ ezt fordította „In-eine-Befindlichkeit-Bringen” kifejezéssel, az újabb fordítás „Gefühlslage” kifejezéssel adta vissza, eredeti értelme szerint a lelkület hangulati módosulásaként adhatjuk vissza. Heidegger kijelenti, hogy az affektus, és ennek majd a *sztóban* nagy hatással bíró felfogása úgy értelmezendő, hogy az *affektusok nem lélekállapotok, hanem az ember valamiként leledzik világában, azaz már mindig valamilyen módon viszonylatba került ezzel a valamivel, ami éppen arról is árulkodik, hogy ezt a valamit miként engedi magára vonatkozni*. Nem általában vagyunk haragvók, hanem valamire/-miért haragszunk, s nem általában gyűlöljük a világot és benne az embereket, hanem azért, amiért esetleg gyűlöletesek. Arisztotelész persze témánkat illetően is fontos kijelentést tett a *Retorika* egy helyén (1382a)⁶: döntő különbség, hogy a harag valami *egyresre/egyedire irányul*, bár mondhatjuk azt is gyűlölöm X-et, ám ekkor benne azt látom megtestesülni, ami

³ u.o. 21.o. (DK 31B 26 Simplikios *Fizika*)

⁴ v.ö. H.-G. Gadamer: *Der Anfang der Philosophie* Ph. Reclam jun. 1996. 79.o.

⁵ v.ö. M. Heidegger: *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (1924) kiad. M. Michalski G.A. 18. Klostermann 2002. 120. skk.o., valamint Aristoteles: *Rhetorik* 1356a 3 ford. G. Krapinger Ph. Reclam jun. 1999. 12.o.

⁶ v.ö. Aristoteles: *Rhetorik* id. kiad. 89.o., valamint J. König: *Einführung in das Studium des Aristoteles* (1944) kiad. N. Braun K. Alber Verlag 2002. 156. skk. o.

általában gyűlöletes. Míg a harag fájdalmat akar okozni, addig a gyűlölet ártani akar, míg az előbbi arra irányul, hogy észrevehető legyen, addig a gyűlölködő ezzel mit sem törődik. A harag okozta fájdalom idővel gyógyul, addig a gyűlölet okozta viszály a maga ártó szándékával nem nyilvánvaló módon okoz fájdalmat – az igazságtalanság vagy esztelenség az, ami alig észrevehető. Amikor Arisztotelész ez utóbbit kiemeli, valójában azt mutatja meg, hogy a gyűlölet (to mizosz) a baráti-szeretet ellentétéképpen esztelen és igazságtalan módon bontja és rendíti meg azt, ami az embereket létezésükben összekapcsolta, amiről persze nem kell azt hinnünk, hogy ez maga az igazságban-lét. A gyűlölet a maga észrevétlen működésében mindazt semmissé teszi, ami értelmes és igaz, ily módon olyan affektus, amely felszámolja a viszonylatokban élő emberek közti jóindulat és szeretet bárminemű lehetőségét. Egyben a gyűlölködő kívül helyezkedik a világon, hiszen a saját igazságában élő körül bezáródik a világ, vagy éppen kívül rekesztődik azon. Az embert gyűlölő ember a gyűlölet legszörnyűbb formája, hiszen benne megtestesül az emberek közti létezés lehetetlensége, másrészt az embergyűlölő – legyen bizonyos szempontból akár igaza – a másokkal osztható igaz-életen kívül él.

Ha szabad itt előbb egy képre utalnom, akkor emlékezetünkbe idézném id. Pieter Breughel *Mizantróp* festményét (1568. Nápoly, Museo Nazionale di Capodimonte). A kép előterében két furcsa alakot mutat, az egyik egy egész testét ruhájával elfedő kapucnis idős férfi, akinek csak összekulcsolt keze, fehér szakáll, összeszorított szája és orra látszik, míg a másik, akárhogy finomítom, szinte örült arkifejezéssel nyúl az idős férfi köpenye alól kilógó erszény után, amit éppen lementsz az azt tartó zsinegről. Ez az alak egy áttetsző üveg-gömbbe zárt, és ebből kinyúlva éri el az idős férfi erszényét. Az igazság az, hogy a gömbszerű empedoklészi *phüszisz* jutott eszembe, amikor a kép magyarázatához fogtam, jöllehet Otto Pächt⁷ elemzése az áttetsző gömböt úgy ismerteti fel velünk, mint a korszak számos művében megjelenített és a Mindenhatóhoz kapcsolt szimbólumot. Itt a gömb a világ szimbóluma, amit számos művész (Hugo van der Goes, Bosch) alkalmazott. Mármost a képen a gömbbe foglalt figura a világi mulandóságot fejezi ki, akinek éppen a rajta túllépő és magába fordult alakhoz való viszonya fejezi ki a *mizantrópiát*. Az embergyűlölő semmit sem észlel, hiszen önmaga gyászos gondolataival van elfoglalva. Ugyanakkor nem lehet figyelmen kívül hagyni, hogy az érték, amitől éppen megfosztják, *piros és szív alakú*. A kép alján található egy felirat: „*minthogy a világ hitszegő/áruló, gyászt öltök magamra.*” Nyilvánvalóan minden embergyűlölő jelmondata lehetne ez, ő tudja, hogy a világ

⁷ v.ö. O. Pächt: Zur Frage des geistigen Eigentums im bildkünstlerischen Schaffens in. u.ö. *Methodisches zur kunsthistorischen Praxis* kiad. A. Rosenauer Prestel Verlag 1995. 176. skk.o.

megszegi esküjét, mindenki elárul mindent és mindenkit, ezért magára ölti a gyász színeit, hiszen itt már nincs és nem is lehet élet. Az *allegorikus alakok* a képen egy olyan tájba helyezettek, ahol ez a háttérként szolgáló táj az élet, a maga közömbös mindennapi tevékenységével; mező néhány fával, állatokat őrző parasztember, malom, falusi házak...

A kép talán nem is kettő, hanem hárompólusú, azaz (1.) a világtól elforduló önbüntetése és világmegvetése, (2.) a világ büntetése azzal, hogy megpróbolja a tőle elfordulót, (3.) s végül az ezekről mit sem tudó természet, ahol minden egy jól kiszámítható rend szerint és sértetlen nyugalomban zajlik. A mizantróp igazi félelme abból fakad, hogy a dolgokról és emberekről *már előre ítél*t, rettegi a változást, miként Cicero⁸ írta a *Tusculumi eszmecsere*-ben: itt olyan lelki sérültségről van szó, amelyet azon dolgok félelme vált ki, amelyeket gyűlölünk. Aki gyűlöl, lelkének gyengesége és sérültsége okán mindent szenvedélyesen elutasít, s ily módon világ-idegen magatartása elő is állítja azt a világot, amiben számára minden árulásként nyilvánul meg.

A másik rövid kitérőm, egy irodalmi utalás Molière *Embergyűlölőjére*. A darab, ellentétben Rousseau⁹ pamfletjével, nem az erény nevelés tárgyává tétele, hanem egy olyan *lelkileg sérült embernek a megjelenítése*, akinek, *minthogy gyűlöl*i a világot, senki iránt nem lehet bizalma, ezért játssza el a barátságot, veszi el szerelmét, s merül el mind mélyebben a gyűlölet örvényében, szinte kívül az intézményes világon – hiszen a gyűlölet mindig maga ül törvényt. Rousseau olvasata persze magáért beszél, mindenkit amorálissá silányít, hogy hősünket az erény egyetlen képviselőjévé tegye. Jauß¹⁰ a változó recepciót előtérbe állító tanulmánya éppen ezt a fordított olvasatot állította középpontba és kevésbé figyelt azokra az ellenmondásokra, amelyek Rousseau olvasatából adódtak: az *embergyűlölő mint emberbarát*. Sajnos a Rousseau-i hevület aligha képes megmagyarázni azt a végső jelenetet, amivel a darab zárul, amelyben Célimène és Alceste utoljára kerül egymással szembe, ahol az asszony ugyan el-/felismeri a másikban a tiszta-erényes lényt, a férfi azonban már mindent felszámolt maga körül, jó egyedül ő lehet, aki mindenben és mindenkin átlát. Alceste válaszában még mindig nem érti, hogy

⁸ v.ö. Cicero: *Tusculumi eszmecsere* IV. könyv/11. ford. Vekerdi J. Allprint 2004. 170.o., latin/német kiadás *Tusculanae disputationes* ford. E. A. Kirfel Ph. Reclam jun. 1997. 321.o.

⁹ „Azt mondhatná valaki, hogy Alceste alakjában nem az erényt mutatta be (t.i. Molière – B.B.), hanem egy igazi fogyatékoságot, az embergyűlöletet. Erre én azt válaszolom, hogy nem igaz, Alceste-ben nincs embergyűlölet; ne tévessze meg a mizantróp név, mintha az, aki viseli, az emberi nem ellensége volna.” Rousseau: Levél d’Alambert-nek In. u.ö.: *Értekezések és filozófiai levelek* ford. Kis J. Helikon 1977. 354.o.

¹⁰ H. R. Jauß: Der Menschenfeind als Menschenfreund In. u.ö.: *Probleme des Verstehens* Ph. Reclam jun. 1999. 7-39.o.

az őt szerető nő segítségével önmagától léphetne el, de már képtelen rá: „Vágyainak én nem vagyok elég talán?” kérdezi az „emberbarát”.

De hát itt is igazolódik, hogy a világ és az ember gyűlölete, nem eleve rögzített megfellebbezhetetlen értékekre megy vissza, hanem arra, hogy ennek az embernek önmagán kívül senkihez sincs bizalma. Ezért mondta helyesen Richard Wollheim a Cassirer előadások keretében tartott *On the Emotions* című művében: „Mi magunk vagyunk a sérülések kiváltói, amelyektől, és amelyek közepette szenvedünk. Végül is mi magunk vagyunk ártalmasan kárára ön-érzetünknek (own sense of self).”¹¹

Miként ébred az emberben gyűlölet? Ennek megértéséhez nem elegendő tehát, ha leírjuk azt, amit általában gyűlöletesnek nevezünk. Elvlasztani azt, amit gyűlöl, attól ahogy a gyűlölet ébred, aligha lehetséges. Nem maradhat figyelmen kívül, hogy az, amit gyűlölünk, olykor éppen azt az igazságot és értéket foglalja magában, hogy valaki/valami olyan módon áll előttünk, ami megfoszt és lehetetlenné teszi számunkra annak *szeretetét*. Scheler 1916-ban írott *Ordo amoris* című tanulmányában, amely fontos kiegészítése a *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen* című tanulmányának (1912) és egyben előkészítése az utolsó éveiben oly fontossá váló *szimpátia* kutatásának (*Wesen und Formen der Sympathie* 1912–26), éppen ezt a sajátos rendet, vagy inkább elrendezettséget foglalta össze a címadó fogalommal. Az *ordo amoris* nem csak a szenvedélyek, a *szív törvénye* előnyben részesítését jelentette, hanem annak felismerését, hogy az ember milyen kevéssé tudja, miből is fakad *szeretetének vagy gyűlöletének* hirtelen támadt új elrendezettsége. Az ember mindig *valahogyan van, valahogy tartja magát a világhoz, amiben benne él (ethosz)*, aminek változása őt magát érinti. Tehát szükségképpen magán kell vizsgálnia a változást kiváltó *valami* (tárgy, esemény, másik ember) viszonylatában előálló érzésmódosulást, azt a megváltozott viszonyt, ahogy most a világ számára van. Vagyis az ember, még ha tudja is, hogy a *gyűlölet* mind önmaga mind pedig embertársa vonatkozásában ártalmas és lealacsonyító, mégis az érzés elsőbbsége után kullog annak fel-/megismerése, hogy mitől is gyűlöletes az a valami, vagy mi ébresztett benne gyűlöletet. Miért egyáltalán a gyűlölet?

Ezzel nem egyszerűen azt akarom mondani, hogy az érzés előbb születik, és a ráirányuló reflexió, mintegy rákövetkezve tisztázza az érzés *tárgyának* bennem kiváltott változás-értékét. Sok esetben még azt sem tudjuk, mi is ez a tárgy. Ezért hangsúlyozta Scheler *A formalizmus az etikában és a materiális étiketika* című főművében a következőket¹²: az ember magát és körülötte a

¹¹ R. Wollheim: *On the Emotions* Yale U.P. 1999. 186.o.

¹² v.ö. M. Scheler: *A formalizmus az etikában és a materiális étiketika* ford. Berényi G., Gondolat 1979. 455. skk.o., németül *Der Formalismus in der Ethik und die*

világot (kimondva-kimondatlanul) értékeli, elsőként azzal, hogy bizonyos dolgokat *előnyben részesít* (*Vorziehen*), *szeret vagy gyűlöl* (*lieben – hassen*), megint másokat meg hátrébb helyez. Mindez a változatok közt kifejlő létezés-mód az *ethosz* megjelölést kapja, tehát ezen belül állandóan változik az, amit értékesnek (etika), vagy éppen mást megelőzően választandónak tart (morál) az ember egy adott pillanatban. Az igazán új szempont akkor kerül elő, amikor Scheler rátér a *gyakorlati moralitás* változataira, vagyis az ember faktikus magatartásának értékére (“Wert des faktischen Verhaltens der Menschen”¹³), amelynek mozgását/változását éppen az idézi elő, hogy a fennálló *ethosz* viszonylatában mást *részesít előnyben* (*Vorziehen*), *vagy helyez háttérbe* (*Nachsetzen*). A faktikus itt éppen azt jelenti, hogy az embernek *lehetőségében áll*, az előnyben részesítés és háttérbe szorítás eddigi elrendezettségében, olyan változásnak kitenni magát, ami egészen más értékvonatkozást jelöl. Ez a *faktikus*, az hogy van és így van, ám más lehetőséget is magába foglal, majd éppen Heidegger ontológiai fordulatának lesz döntő eleme. (Nem véletlen, hogy Schelerről oly elismerően szólt.) Scheler ugyanakkor azt is világossá teszi, hogy az előnyben részesítés hirtelen egy adott helyzetben lép fel, *azaz maga nem választás és nem is azonos ezzel*, erről csak ott beszélhetünk, ha bizonyos tett számomra inkább választandó, mint egy másik¹⁴. Maga az előnyben részesítés és a megvalósulás nem fedi egymást, mint hangsúlyozta Scheler. Értékválasztás, a jobb az igazabb, éppen hogy nem előzetesen, hanem magában az *előnyben részesítésben* megy végbe (“das Höhersein eines Wertes ist 'im' Vorziehen gegeben”), ebből következik, hogy nem értékek dedukciójáról van szó, nem logikai eljárásról, hanem az ember újra és újra lehetőségei szerint, *azaz az előnyben részesítés egyfajta intuitív evidenciájával* (“eine intuitive Vorzugsevidenz”) szembesül az adott *ethosz* értékhatárai között. Mindebből persze az is következik, hogy az előnyben részesítés során kitüntetett valami éppen hogy csalatkozással is járhat. „Az *előnyben részesítés és a hátréba helyezés* mindenkori szerkezete tehát *határok közé szorítja* az általunk érzett értékminőségeket. Mindennek alapján világos, hogy az értékek rangsorát sohasem *dedukálhatjuk, vezethetjük le* valamiből. Az előnyben részesítés és a hátréba helyezés aktusában mindig *újnonnan* kell megragadnunk, hogy melyik érték 'magasabb'. Ehhez bizonyos intuitív 'előny-evidenciával' rendelkezünk, amelyet nem pótolhat semmiféle logikai *dedukció*.”¹⁵

materiale Wertethik kiad. M. S. Frings, Ges. Werke Bd. 2. Bouvier Verlag 2000. 303. skk.o.

¹³ v.ö. u.o. magyarul 456.o., németül 303.o.

¹⁴ v.ö. u.o. magyarul 146.o., németül 105.o.

¹⁵ v.ö. u.o. magyarul 149.o., németül 107.o.

Vagyis Scheler elkülöníti a tenni és tudni tárgyvonatkozását, a kettő ritkán kerül teljesen fedésbe, hiszen tehetek valamit anélkül, hogy tudnám: jót/jobbat, vagy éppen rosszat/bűnöst teszek. Az ember akkor is képes jót tenni, ha annak nincs tudatában. Tehát ha az ember számára lehetségessé válik valaminek az előnyben részesítése vagy hátrébb helyezése, és mi más az életfolyamat állandó ismétlődése, akkor újra és újra meghatározza viszonyát ahhoz, ahogy eddig volt, ahhoz, amit eddig szeretett vagy éppen gyűlölt. Tehát, mint Scheler az *Ordo amoris* című tanulmányában írta, ez a szeretem-gyűlölöm rend határozza meg azt, ahogy az ember van (*ethosz*), amit teljességgel áthat a szenvedélyeknek az a rendszere, amelyek tetteit és döntéseit egy adott helyzetben működtetik. Az olyan csoda, mint a *szeretem, mert szeretnivaló, vagy gyűlölöm, mert gyűlöletes, nem tautológia*, hanem az a ritka pillanat, amikor a másikban felismerjük azt, ami őt mint olyat teljességgel meghatározza viselkedésében, magatartásában. Ezért írta azt, hogy „*aki bírja egy ember ordo amoris-át, az birtokolja a másik embert*”¹⁶; ennek valószínűsége persze eléggé csekély, hiszen számtalan módon térhet el az ember attól, ahogy eddig számomra mintegy *kristály tisztán* megmutatkozott. Maga Scheler használja a kiképződött morális szubjektum kapcsán a *kristály-formát*, a személy az időben és tetteinek sorával szilárd szerkezet mutat, ami – Scheler másik szép hasonlatával élve – *reliefhatást* ér el, azaz a személy szilárd alakot ölt, azaz röviden tetteiben és szavaiban kirajzolódik alakja. Tudjuk róla, mit szeret, és mit gyűlöl, tudjuk mi iránt vonzódik, és mi taszítja. Persze éppen ez az, ami miatt oly sokáig nem vesszük észre, ha olykor már csak a bennünk élő alakot látjuk, szeretjük, miközben gyűlöletesnek kellene mutatkozzon előttünk. Scheler talán éppen az erre hangsúlyt fektető Stendhaltól vette a *kikristályosodás* formulát, hiszen a francia író *A szerelemről* című könyvében használta ezt a metaforát. A szerelemnek és a gyűlöletnek is van kristályosodása, s mint írta: „A salzburgi sóbányák valamely elhagyott tárnájába az ember ledob egy, a téli fagytól lecsupaszított faágat; két-három hónappal később, amikor kihúzza, ragyogó kristályokkal van borítva. /.../ Kristallizációnak nevezem az elmének azt a működését, mely minden adatot arra használ fel, hogy a szeretett lényben új meg új tökéletességeket fedezzen fel.”¹⁷

¹⁶ M. Scheler: *Ordo amoris* in. *Grammatik der Gefühle. Das emotionale Grundlageder Ethik*. kiad. P. Good dtv 2000. 71.o. , Schelerhez v.ö. K. Löwith: Max Scheler und das Problem der philosophischen Anthropologie (1935) In. u.ö. *Mensch und Menschenwelt* Sämtl. Schriften Bd. 1. kiad. K. Stichweh J.B.Metzlersche Verlag. 1981. 219–242.o. és H.-P.Krüger: Hassbewegungen. Im Anschluss an Max Schelers sinngemäße Grammatik des Gefühlslebens in. *DZfPh* 2006/6.

¹⁷ Stendhal: *A szerelemről* ford. Salgó E. Révai-Kiadás é.n. 34.o.

Vagyis a másikon nem csak azt látjuk, amivé önmaga által vált, hanem azt is, amivé mi tettük, azáltal, hogy olyannak láttuk. A kristályforma törekeny, és képes semmivé oldódni, az eredeti forma látványa pedig az időbeli változásnak kitett alakról/személyről szinte lehetetlen. Mikor észrevesszük, hogy már csak bennünk él a másik *kikristályosodott* formája, az eddig az alak képzésére alkalmazott energiánk hirtelen átfordul gyűlöletbe – s egyben magunk ellen is fordul, hogy miként láthattuk olyannak. Ha itt némileg meghosszabbítjuk ezt a gondolatot, akkor Freud¹⁸ felismeréséhez jutunk, aki *Umsetzung von Liebe in Haß* fordulattal mutatta meg, hogy a szeretet nem pusztán a gyűlölettel áll szemben, hanem *a szeretet a szeretve lenni* viszonylatában is megjelenik, sőt a közömbösség viszonylatában a szeretve-gyűlölni formát is öltheti. Hiszen mi sem tűnik emberibbnek, mint a viszonzatlan szeretet/szerelem után fellépő gyűlölet, vagy ennek folytán jelentkező olyan patológikus eltérések, amelyek más úton kívánják elérni a szeretetet. Joggal tagolta Freud három vonatkozási mezőre a szeretet-gyűlölet viszonyt; ez az érzelem nem pusztán a másokra irányul (Szubjekt-Objekt, Ich-Außenwelt, Lust-Unlust, Aktiv-Passiv), hanem, aki szeret, a mások/ik által szeretve lenni örömeiben akar részesülni, akkor is, ha mindezért önmaga semmit sem tesz. Itt nincs helye annak, hogy Scheler Freudhoz való viszonyát részletekbe menően tárgyaljam, mégis megjegyzendő, hogy a *Wesen und Formen der Sympathie*-ban¹⁹ kritizálta a *libido* formalizmusát, ami üres késztetéssé válik és a patológikus perverziót eredményező szublimációból vagy elfojtásból eredezteti az ember irányvételét, amivel szemben Scheler mindig egyfajta módosult irányvételről beszélt, vagyis arról, hogy *más utat választva* jut túl az ember a *libido perverz fxációján*. Sőt maga a társadalom, s benne az emberek érzelmeháztartása folyamatosan *szublimált eltólásokból áll*.

Scheler az *Ordo amoris*ban szembeállította egymással az *Eigenliebe* és a *Selbstliebe* fogalmait, az előbbi valójában a magára koncentrált és nárcisztikusán önmaga örömét előnyben részesítő ember szeretete, aminek tárgya önmaga, míg az utóbbi éppen magát „wie durch Gottes Auge selbst“ úgy pillantja meg, akinek helyét éppen a szeretet mások/másik viszonylatában határozza meg. Ennek fordítottja természetesen egy növekvő *infantilis gyűlölet*, amely nem kapja meg azt a teljességet és viszonzást, amit önértékelésének torzultsága miatt önmagának követel minden körülmények között. Gyűlölet ébred, ha az ember önképében, kristályszerkezetének szinte szoborszerű önmegmunkálása során önmaga nagyságában gyönyörködik, s alig kapja meg

¹⁸ v.ö. S. Freud: *Triebe und Triebchicksale* (1915), valamint *Das Ich und das Es* (1923) In. u.ö.: *Das Ich und das Es und andere metapsychologische Schriften* Fischer Verlag 1978. 55.o. és 192. skk.o.

¹⁹ v.ö. M. Scheler: *Wesen und Formen der Sympathie* kiad. M. S. Frings Bouvier Verlag 1985. 177. skk.o., 198. skk.o.

másoktól az ezért neki járó csodálatot és szeretetet. Gyűlöl, mert abban a viszonylatban, amit magában ápol, amiként *magát szereti*, a világ nem kíván részt venni.

A *gyűlölet minden aktusa a szeretet aktusa által megalapozott* (Scheler²⁰), a szeretet esetén valami olyasmi forog kockán, amihez a legtöbb közünk van, nevezetesen önmagunk. Szeretve egyben magunkat is szeretjük, azaz nyíltan a szeretetre, mintegy önmagunkon túl vagyunk képesek jutni, vagy ennek ellentétképpen bezárul körülöttünk a világ, és zárkozunk el a másik ember elől, és ébred bennünk a gyűlölet a szeretetlenség okán. Röviden a hamis önimádat átfordulhat öngyűlöletbe, ugyanakkor gyűlölet ébredhet bennünk, ha magunkon túl, távol az önszeretet hizelgésétől azt látjuk, hogy a világot és az összerendezettségét képező *ordo amoris* olyan értékek imádata töri meg, amely minden *szümpátiát* (Mitgefühl) lehetetlenné tesz. Maga a szeretet és gyűlölet *nem szociális érzés*, mégis közvetve képezi az ember társas életét.

Scheler ragyogó felismerései közé tartozott, hogy „a szeretetben és a gyűlöletben *saját evidencia* rejlik, ami nem mérhető az ‚ész‘ evidenciájához“²¹, nyilvánvalósága mindaddig nem kérdéses, amíg *magunk nem érezzük* annak tarthatatlanságát, majd megállapítja: maga a szeretet és gyűlölet nem a törekvés nyugtalanságában áll, nem valami *megvalósítandó* áll előtte, hanem egy állandó viszonylatban áll azzal, ami önmaga, ami teljességgel nem ismert soha. Ha ezt szem előtt tartjuk, világossá válik, hogy a szeretet vagy gyűlölet evidencia jellege még akkor fennmaradhat, ha világossá válik, hogy a szeretet vagy gyűlölet tárgya csak magunknak nyilvánvaló. Az emóciók szintjén van az ember a legtávolabb attól, amit direkt valóságvonatkozásnak nevezhetünk. Az emóciók szintjén világát teljességgel ennek az evidenciának rendeli alá. Ezt jelöli a „Daseinsrelativität“ fogalma, vagis az ember, abban a viszonylatban, ahogy van, abban a viszonylatban, ahogy léte mások és önmaga viszonylatában van, szükségképpen olyan lehetőségeket mutat, amit *ugyan érez, de mégsem valósíthat meg*.

„Odium ira inveterata“²² (Cicero) – a gyűlölet szilárdan rögzült harag, ami éppen abban nem kínál engedményt, hogy gyűlöletének tárgya csak is így van, hiszen másképp nem is lehet. A gyűlölettel nem csak ezt a tárgyat, hanem önmagát is egyetlen pontban rögzíti. A gyűlölet világa változtathatatlan, s mivel nem teszi ki magát változó emóciónak²³, teljességgel világ-idegenné válik.

²⁰ v.ö. M. Scheler: *Ordo amoris* id. kiad. 102.o.

²¹ M. Scheler: *Wesen und Formen der Sympathie* id. kiad. 152.o.

²² Cicero: *Tusculanae disputationes* id.kiad. IV.21., 317.o., lásd még M. Pohlenz: *Die Stoa. Die Geschichte einer geistigen Bewegung*. (1947) Vandenhoeck&Ruprecht Verlag 1992. 69. skk.o.

²³ J.-P. Sartre írta az ember szituativitása az emóció lényege, hogy egy helyzetben ezt *elszenvedjük*; aki gyűlöl, az éppen ettől óvakodik, ennek nem kívánja kitenni

Mégse feledjük azt, hogy a görög kezdetektől a sztoán át, akár egészen a fenomenológiai alapozású elméletekig (Scheler, Sartre) a világhoz elfoglalt emocionális viszony is a világ egyfajta megértése, még ha ezt maga az érzelmet mutató lény sokszor nem is érti. Husserl²⁴ írta a *Fenomenológiai pszichológia* című szövegében: *a gátlás (Hemmung) mint anomaliás nyeri eljelenítését*, az ember számtalan módon térhet el attól, ami a tárgyat illetően szabályos lenne, az ember számtalan módon képez önmaga számára akadályt, olykor olyannyira, hogy magatartásának jelentését és értelmét éppen a tárgynak megfelelő ismeret megszerzésére való képtelenségben mutatja meg. Aki gyűlöl, végső eltérést mutat attól, ami a szeretés, ha tehát előnyben részesíték valamit, az könnyen lehet, hogy csak azért teszem, mert a tárggyal kapcsolatban még létező egyéb *faktikus* viszonyok számomra *gátlás* alá helyeződtek.

magát. A gyűlölet tudata, nem szükségképpen a gyűlölt tárgy tudata, olykor ilyen nem is létezik. v.ö. Sartre: Egy emóció-elmélet vázlata In. u.ö. *Módszer, történelem, egyén* ford. Nagy G. Gondolat 1976. 27–92.o.

²⁴ E. Husserl: *Phänomenologische Psychologie* (1925) kiad. D. Lohmar, F. Meiner Verlag 2003. 198.o.

GYŰLÖLET MINT REZIGNÁCIÓ ÉS RABSÁG A MÁSOKKAL VALÓ VISZONYOK SARTRE FILOZÓFIAI ÉS IRODALMI MŰVEIBEN

FEHÉR M. ISTVÁN

A gyűlölet mint a másokhoz való viszony meghatározott módja Sartre gondolkodásában az emberi valóság alapvető ontológiai struktúrájának, a *másért való létnek* a tágabb összefüggésében jelenik meg. Előadásomban Sartre egzisztenciálfilozófiai fő művének, *A lét és a semminek* a másokkal való viszonyokra vonatkozó részeiből kiindulva, azok rövid rekonstrukciójába ágyazva igyekszem a jelenségek körét szemügyre venni, elemzés tárgyává tenni – rövid kitekintéssel Sartre irodalmi műveire –, a végén pedig az elvégzett rekonstrukcióhoz két továbbvezető megfontolást szeretnék fűzni.

I.

Mások létének és a velük való viszonyoknak a taglalása Sartre egzisztenciálfilozófiai fő művének terjedelmes részét foglalja el. A négy részből fölépülő, több mint hétszáz oldalas mű terjedelmének hozzávetőleg egy harmadát a „Le pour-autrui” címet viselő, a másért való létnek szentelt harmadik rész nagyívű fenomenológiai vizsgálódása teszi ki,¹ miközben a további részekben is (mindenekelőtt az ezt követő negyedik részben) meglehetősen gyakorisággal bukkannak föl az e jelenségre vonatkozó elemzések. E vizsgálódások a mű méltán híressé – olykor hírhedtté – vált részei közé tartoznak. A sartré-i műre vonatkozó személyes benyomásaira évtizedek távlatából visszaemlékezve Gadamer például hangsúlyllyal jegyzi meg: mindaz, ami *A lét és a semmi* ezt megelőző, első két részében elemzésre kerül – egy úgymond újfajta eleatizmus, illetve törekvés hegeli motívumoknak Heideggeren keresztül a husserli fenomenológiába való átültetésére, amiről Gadamer láthatóan nem

¹ Lásd Jean-Paul Sartre: *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: NRF Gallimard, 1943. 275–503. o. Magyar kiadás: *A lét és a semmi. Egy fenomenológiai ontológia vázlatja*, ford. Seregi Tamás, Budapest, L'Harmattan Kiadó – Szegedi Tudományegyetem Filozófia Tanszék, 2006. 279–510. o. – A továbbiakban EN illetve LS rövidítéssel hivatkozom a mű francia illetve magyar kiadására, az előbbit pedig az Arlette Elkaim-Sartre által javított kiadás oldalszámait szerint idézem (Jean-Paul Sartre: *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Édition corrigée avec index par Arlette Elkaim-Sartre, Paris: Gallimard [collection tel], 1998. a „Le pour-autrui” részt lásd itt: 259–471. o.).

minden erőfeszítés nélkül tud csak pozitívumokat elmondani –, hogy mindez eltörpül ahhoz képest, ami most következik. Itt úgymond valódi „cezúra” áll be. Itt kezdődik, mint írja, „a voltaképpeni Sartre. Mindazt, ami idáig elhangzott, ezt az eleatizmust s annak a reflexió és a tudat modern fogalmai általi szubtilis felaprózását-szétforgácsolását akkoriban vonzónak találtam. Ám a valódi Sartre, ahogy életműve mutatja, természetesen az, aki ott kezd el beszélni, ahol immár nem az önmagáért való létről, hanem a másért való létről van szó.”² Ha valamit ezzel összefüggésben el lehet mondani Sartre-ról, akkor azt mindenképpen, írja kicsit később, hogy Sartre „a pillantás fenomenóját egészen a legapróbb részletekig zseniális módon írta le: azt, ami a pillantásváltásban megy végbe és történik akkor, amikor az ember úgy érzi, megfigyelik, úgyszólván tárggyá alacsonyítják és nem partner az Én-Te viszonyban. A testiségről [...] szóló elemzések ugyanezt a motívumot viszik tovább: vagy a másikat tesszük tárggyá, vagy magunkat a másik előtt. Ezt a dialektikát csodálatosan írta le Sartre. Ezek azok a dolgok, amelyeknek a kedvéért az ember Sartre-t olvas [...]”.³

² H.-G. Gadamer: „»Das Sein und das Nichts« (J.-P. Sartre)”, Gadamer: *Gesammelte Werke*, Tübingen, Mohr, 1985–95, 10. köt., 109–124.o., itt lásd 117., 118. o., idézet: 120. o.

³ Uo., 122. o. Gadamer megemlíti még, hogy egyes pontokon ő maga is Sartre-hoz kapcsolódott (éspedig épp Husserlrel szemben), és ő is kiemeli – Heideggerrel szembeállítva – a sartre-i elemzések terjedelmességét. Míg Heidegger fő művében a *Mitsein* úgymond szűkszavú exkurzus, mellékes paragrafus, addig Sartre-nál a másért való lét, s mindaz, ami vele összefügg, a hétszázötven oldalból négyszázat foglal el, ebből pedig háromszázötven oldal az, amit Gadamer idáig összefoglalóan leírt. Az utóbbi terjedelmet illetően Gadamer – a sartre-i mű bármelyik kiadását vesszük is alapul – bizonyosan túloz; mindez persze aligha változtat azon, hogy a mű súlyponti részéről van szó. – Ami a Sartre-hoz való kapcsolódást illeti, Gadamer azt említi meg, hogy az engem hallgató másik ember számomra Husserlrel ellentétben nem úgy jelenik meg, mint kiterjedt valami, ami egy kicsit rózsaszínű és barna, s amelynek én azután „átlelkesítő szemléletet” („beseelende Auffassung”) kölcsönzök; nem valami fehéret veszek észre, amelyben utána fölismerem az egyik hallgatómat, hanem nyomban hallgatómat látom meg, „ami annyit jelent, hogy igazából Sartre oldalán állok” (uo., 121. sk. o.). Érdemes emellett – vagy talán ezen a fogalmi kereten belül – még egy föltűnő párhuzamra fölhívni a figyelmet. „[A] szemöldökráncolások, az elpirulás, a hebegés, a kezek finom remegése, a sanda pillantások, melyek egyszerre féleneknek és fenyegetőnek tűnnek, nem *kifejezik* a haragot, hanem *ők maguk* a harag”, írja Sartre, Gadamernél pedig ez olvasható. „A kifejezésben maga a kifejezett van jelen, a haragos homlokráncolásban maga a harag” (Sartre LS 417. o. = EN 387. o. [vö még uo. 359., illetve 333. o.]; Gadamer: *Igazság és módszer*, ford. Bonyhai Gábor, Budapest, Kossuth, 1984, 347. o. = *Gesammelte Werke*, Bd. 2, 385. o.). A szemiotikai nyelvfelfogás hermeneutikai bírálatában így Gadamer – tudva vagy öntudatlanul – Sartre-ban jó szövetségesre és találó argumentumokra lehetett, s e ponton találhatott kapcsolódást a késői Wittgensteinhez is.

Sartre kiindulópontja a *cogitio* karteziánus-husserliánus felfogásából fakadóan az a mód, ahogy én önmagam számára vagyok adva, s az az ebből keletkező – látszólagos vagy valóságos, de a kiindulópontból következően az újkori filozófia számára mindenképpen különböző formákban megjelenő és újratermelő – hagyományos nehézség, vajon léteznek-e rajtam kívül mások is, vajon lehet-e – és hogyan – létüket bizonyítani; azaz kiindulópontja a szolipszizmus csapdája és elkerülésének lehetősége. Sartre megközelítése az problémakezelése a dolgok eredeti láttatásának heideggeri vezérfonalát követve a problémát végső fokon semmisnek nyilvánítja. Heidegger számára az ismeretelméleti szubjektum-objektum dualizmus és a külvilág létének ehhez kapcsolódó problémája ugyanis csupán a környező világ Descartes és az újkor által végbevitt előzetes *világtalanításának* talaján születik meg és áll elő sürgető problémaként. A filozófia botránya Heidegger számára nem abban rejlik, hogy a külvilág létére mindezidáig nem tudtak cáfolhatatlan bizonyítékot szolgáltatni, hanem sokkal inkább abban, hogy az efféle bizonyítást mind a mai napig megkövetelik és állandóan megkísérlik. E kísérlet ugyanis a maga részéről – mint megmutatni törekszik – csak azért lehetséges, mert eleve egy világtalan szubjektum fikciójából indulnak ki. Ha kérdés van itt, az Heidegger számára nem a külvilág létének bizonyítását illeti, hanem a bizonyítás iránti szükséglet és sürgető igény megszületésének körülményeit, azt, hogy az ember, aki a tényleges életben mindig is világban él, hogyan, miért jut oda, hogy ezt a világot hajlamos legyen tökéletesen a semmibe süllyeszteni.⁴ A világban-való lét fenomenológiai elemzése ezzel szemben megmutatja, hogy nem lehet beszélni szubjektumról világ nélkül – ilyenformán azonban éppoly kevésbé valamely önmagában elkülönült izolált énről mások nélkül.⁵ A mások létére vonatkozó kérdést Heidegger ezért a külvilág létére vonatkozó kérdéshez hasonlóan elutasítja.⁶ Ezen a szinten

⁴ Az alap gondolat már az első világháború után tartott első előadáskon jelen van: a külvilág realitásának „égető” problémájáról Heideggernek már 1919-ben az a véleménye, hogy ezen probléma megoldását az a belátás nyújtja, mely szerint ez egyáltalán nem probléma, hanem értelmetlenség (ld. *Gesamtausgabe*, Bd. 56/57, 78., 92. o.). Vö. ugyancsak az 1923-as első marburgi előadáson: *Gesamtausgabe*, Bd. 17, 318. o.: a kérdés nem az, hogy a világ hogyan járul az emberhez vagy fordítva, hanem az: hogyan fordulhat elő, hogy az ember olyan tudományt hoz létre, melynek a számára ez problémaként egyáltalán jelentkezik?

⁵ Vö. *Sein und Zeit*, 25. §. Tübingen, Niemeyer, 1979. 116. o. Bővebben lásd Fehér M. István: *Martin Heidegger. Egy XX. századi gondolkodó életútja*. 2., bővített kiadás. Budapest, Göncöl, 1992. 136. sk., 151. sk. o.

⁶ Lásd ezzel kapcsolatban Gadamer: „Der Weg in die Kehre”, *Gesammelte Werke*, Bd. 3, 276. o. (= Gadamer: *Heideggers Wege*, Tübingen, Mohr, 1983. 108. o.): „Az együttlét nem utólag járul az ittléthez. Az ittlét sokkal inkább már mindig is együttlét, s teljesebb mindegy, hogy mások éppenséggel ugyancsak ott vannak-e vagy nincsenek, vagy hogy hiányoznak-e nekem, avagy épp senkire sincs »szükségem«.”

Heidegger számára a szolipszizmus problémája egyszerűen föl sem merül, s ez lehet az oka annak, hogy míg a külvilág létének, bizonyíthatóságának problémáját még legalábbis abban az értelemben bizonyos részletességgel tárgyalja, hogy alapjaira rákérdezve, hallgatólagos előfeltevéseit megkérdőjelezve semmisségét kimutassa, addig e tárgyalásmód után a mások léteire vonatkozó kérdésre immár ki sem tér.⁷ Másutt egyértelműen leszögezi: a másokkal való lét, az együttlét az emberi ittlét alapvető meghatározottsága, mely nagyon is ontológiailag, nem pedig ontikusan értendő, azaz a dolog nem azon múlik, hogy véletlenszerűen tartózkodnak-e, fölbukkannak-e körülöttem más emberpéldányok, avagy éppenséggel egyedül vagyok-e.⁸ E meglátás – sajátos kontextusba helyezve – nagy erővel visszhangzik Sartre egzisztenciálfilozófiai fő művének lapjairól is. A Másik, illetve a másért való lét, írja Sartre, emberi valóságom állandó ténye; a Másik minden magamról

⁷ Egy másik értelemben fölmerül ugyan a terminus Heidegger számára, éspedig a szorongás elemzésében, ahol egy ponton az „egzisztenciális »szolipszizmus«” kifejezést használja, ám – mint az idézőjel is jelzi – a szót itt nem az újkorban szokásos értelemben használja. E ténynt nyomatékosítandó – és a félreértések elkerülése végett – ezért nyomban hozzáfűzi, hogy itt nem a hagyományos szolipszizmusról – hanem, mondhatnánk, annak bizonyos értelemben épp az ellentétéről – van szó: „Dieser existenziale »Solipsismus« versetzt aber so wenig ein isoliertes Subjekt Ding in die harmlose Leere eines weltlosen Vorkommens, daß er das Dasein gerade in einem extremen Sinne vor seine Welt als Welt und damit es selbst vor sich selbst als In-der-Welt-sein bringt.” *Sein und Zeit*, 40. §. Tübingen, Niemeyer, 1979. 188. o. (Kiemelés F.M.I.; ld. *Lét és idő*, ford. Vajda Mihály et al., Budapest, Osiris, 2001. 221. o.) Mint majd a szövegben alább utalok rá, a szolipszizmus ismeretelméleti problémáját hasonlóképpen elutasító Sartre is pregnáns értelemben él majd e terminussal, éspedig a *Mitsein*, pontosabban a másért való lét egyik fenomenójának – a közönynek – a jellemzésére. A heideggeri „egzisztenciális szolipszizmus” mellé Sartre ilyenformán egy a *Mitsein* éppoly kevésbé kizáró (sőt a másért való létet éppenhogy előfeltételező) gyakorlati vagy „tényleges szolipszizmust” [solipsisme de fait] állít (LS 454. o. = EN 420. o.)

⁸ Vö. *Sein und Zeit*, 26. §.: „Die phänomenologische Aussage: Dasein ist wesentlich Mitsein hat einen existenzial-ontologischen Sinn. Sie will nicht ontisch feststellen, daß ich faktisch nicht allein vorhanden bin, vielmehr noch andere meiner Art vorkommen. Wäre mit dem Satz, daß das In-der-Welt-sein des Daseins wesentlich durch das Mitsein konstituiert ist, so etwas gemeint, dann wäre das Mitsein nicht eine existenziale Bestimmtheit, die dem Dasein von ihm selbst her aus seiner Seinsart zukäme, sondern eine auf Grund des Vorkommens Anderer sich jeweils einstellende Beschaffenheit. Das Mitsein bestimmt existenzial das Dasein auch dann, wenn ein Anderer faktisch nicht vorhanden und wahrgenommen ist. Auch das Alleinsein des Daseins ist Mitsein in der Welt. *Fehlen* kann der Andere nur in einem und *für* ein Mitsein. Das Alleinsein ist ein defizienter Modus des Mitseins, seine Möglichkeit ist der Beweis für dieses. Das faktische Alleinsein wird andererseits nicht dadurch behoben, daß ein zweites Exemplar Mensch »neben« mir vorkommt oder vielleicht zehn solcher” (id. kiadás, 120. o.; ld. id. magyar ford. 146. sk. o.)

alkotott gondolatomban már jelen van, mint az, aki számára tárggyá válok. Az persze nagyon is lehetséges, hogy bizonyos *empirikus* megjelenéseket illetően csalódás áldozatául esem. Megeshet, hogy azt hiszem, egy ember néz a félhomályban, s kiderülhet, hogy csupán egy fatörzs; mások számára való létemen ez mit sem változtat. Hiszen nem egy embernek mint tárgynak empirikus tapasztalatom terében való megjelenése adja tudtomra, hogy *vannak* emberek.⁹

Ha Heidegger a fenomenológiai eljárás módjában annak igyekszik utánajárni, hogy az „én” illetve a másik hogyan „adódik” a „természetes valóságban” – „én” úgy találok magamra, mint aki ezt meg ezt csinálja, úzi, végzi, s mások is, akik kezdettől fogva ott vannak, hasonlóképpen jelennek meg¹⁰ –, akkor a maga módján Sartre is teljességgel ebben a szellemben jár el, s próbál terjedelmes elemzésekben a vonatkozó fenoménekről fenomenológiai leírást nyújtani.

Tézise úgy hangzik: létezik egy másokra vonatkozó *cogito*, mely a karteziánus *cogito* apodiktikus evidenciájával bír, s amelynek a révén önmagam legmélyén találom meg a Másikat. Ez a *cogito* mint ontológiai struktúra továbbra is az *enyém*, az én lételem tárja föl előttem; ám nem azon a módon, ahogy számomra van, hanem úgy, ahogy más számára van.

Tekintsük például a szégyent. Szégyenkező módon veszek észre valamit, s ez a valami az adott esetben én vagyok; ahogy – a visszaható ige segítségével – a nyelv is kifejezi: szégyellem *magam*. Lételem egy sajátos aspektusát érzékelem a szégyenben. Ám a szégyen mindig per definitionem *mások előtti* szégyen. Amikor szégyenkezem, akkor, szigorúan szólva, szégyellem (azt a) „magam”, ahogy (amely) *más* előtt megjelenik. Abba a helyzetbe kerülök, hogy megítéljem magam, mint tárgyat, mivel mások előtt tárgyként jelenek meg. De ez még nem minden. Egy másvalaki szellemében rólam megjelenő képnek még egyáltalán nem kellene belülről érintenie; egyszerűen közönyösen hagyhatna, vagy dühös lehetnék rá, mint egy rossz fényképre, amely torz formában mutat be. Ennél sokkal többről van szó; a szégyen: *elismerés*. Elismerem, hogy olyan vagyok, amilyennek a másik lát engem – elismerem tudniillik annyiban, amennyiben elszégyenlem magam.¹¹ Teljesen új létmódom jött létre, mely mások számára van; ugyanakkor felelős vagyok érte. Szükségem van tehát másokra, hogy megragadhassam önnön lételem némely struktúráját. A magáértvaló a másértvalóra utal. Ha meg akarjuk ragadni az embernek a magábanvalóval való viszonyait teljességét, feltétlenül választ kell adnunk egyrészt a mások létét illető kérdésre, másrészt elemeznünk kell az embernek másokkal való viszonyait.

⁹Vö. LS 319. o. = LS 343. sk. o.

¹⁰Vö. *Sein und Zeit*, § 26. (Lásd idézett kiadás, 119. o.; idézett magyar ford. 145. o.)

¹¹Lásd LS 280. o. = EN 260. o.

Ami pedig a szolipszizmust illeti, vonja le a következtetést Sartre, nem kell újabb bizonyítékot szolgáltatnunk ellene: elégséges az az érv, hogy a szolipszizmus lehetetlen, vagy hogy senki sem igazán szolipszista. Persze lehet kétséget támasztani – ahogy önmagam létét is kétségbe vonhatom; jóllehet nem-létemet még elgondolni sem tudom. Nem bizonyítékot kell találnunk, hanem meg kell világítanunk mások létében való *bizonyosságunk* legmélyebb alapjait.¹²

A nagyívű fenomenológiai elemzés, amelyet művének ezen a pontján Sartre részletesen kibont, s amely Gadamer elismerő szavait is kiváltotta, a pillantás, a Másik által rám vetett pillantás leírása köré összpontosul.¹³ Míg magáértvalóként való létemben a világ dolgai úgy jelennek meg számomra, mint amelyek körülöttem rendeződnek el, körém szerveződnek – olyan világban helyezkednek el, amelynek a középpontja úgyszólván én vagyok –, addig az a sajátos tapasztalat, amelyet a Másik közvetít számomra akkor, amikor rám néz, illetve rám veti pillantását, abban áll, hogy én hirtelen tárgygyá válok egy olyan világban, amelynek a Másik lesz a középpontja, miközben – ezzel párhuzamosan – saját világom elidegenedik tőlem. Hirtelen tárgyként tapasztalom önmagam egy szubjektum előtt – olyan tárgyként, amelyet megismerni nem vagyok képes, amely számomra ismeretlen, továbbá egy olyan szubjektum előtt, aki csöppet sem kevésbé ismeretlen s megismerhetetlen számomra. Ezen új létdimenzióban, másért-való-létemben nyerem el objektivitásomat – számomra mindazonáltal ismeretlen s hozzáférhetetlen objektivitásként –, s adódik számomra a Másik, mint szabad szubjektivitás, aki engem saját világában objektummá tesz. Fontos látnunk, hogy a Másik szubjektivitása számomra pontosan úgy és azáltal adódik, hogy én hirtelen objektummá válok – éspedig egy a Másik köré és körülötte szerveződő világban –, a Másik szubjektivitása azonban számomra éppúgy hozzáférhetetlen marad, mint az én ő számára adódó objektivitásom. A Másik az a létező, aki számára én tárgy vagyok, aki által elnyerem objektivitásomat – jóllehet ezen objektivitás mibenléte számomra elvileg hozzáférhetetlen marad –, s aki végül, mint feltétlen szubjektivitás, soha nem fedi fel magát előttem.

Apriori létmódról van szó, amely nem empirikus megjelenésekhez kötött; a Másikkal ilyen – empirikus – értelemben soha nem is találkozunk, hiszen nem tárgyról van szó. Két felém irányuló szem pusztán *alkalom* arra, hogy fölismerjem eredendő *nézettségemet*. Vagyis: bizonyos, hogy néznek, viszont az csak valószínű, hogy a tekintet egy világban való létezőhöz van kötve.¹⁴ Végül is soha sem a szemek néznek minket, hanem a Másik mint szubjektum; a Másik, akit viszont, *mint szubjektumot*, soha sem látunk. A Másik ugyanis

¹² Lásd LS 311. skk. o. = EN 289. skk. o. Vö. még uo., 334., illetve 310. o.

¹³ A következőkhöz lásd LS 314. skk. o. = EN 292. skk. o.

¹⁴ Lásd LS 340. o. = EN 316. o.

sohasem lehet tárgy, anélkül hogy megszűnnék Másik – Másikként pedig szubjektum – lenni, mivel ha az volna, ez az ő tekintet-voltának megsemmisülését jelentené, illetve azt, hogy nem vagyok képes magamat látottként érzékelni. A Másik tárgyiasítása maga is valamely védekezési mód, mely által igyekszem megszabadulni létem más számára való dimenziójától – méghozzá úgy, hogy őt számomra való létté, világom valamely tárgyává teszem.

A Másik létezése ebben a fogalmi keretben láthatóan csakugyan a *cogito* ugyanazon föltétlen bizonyosságával rendelkezik, mint saját létezésem.¹⁵ Emiatt válnak lehetővé mármost a másokkal való konkrét viszonyok. Másrészt viszont, mivel a Másik immanens is és transzcendens is – objektum is és szubjektum is –, ezen viszonyok elvileg konfliktust hordoznak magukban. Vagy szubjektumként fordulok a Másik felé, s ekkor őt tárggyá fokozom le, vagy szubjektumként tekintem őt, s ekkor én teszem magam tárggyá előtte. A Másik pillantása mindenképpen olyan világba helyez engem, melyet saját kiszámíthatatlan, számomra hozzáférhetetlen szabadságának határai fognak körül. Van létemnek olyan dimenziója, mely hozzáférhetetlen a számomra, s ezt én teljesen szabadon el is ismerem – e létmód pedig a *cogito* apodiktikus bizonyosságával adódik számomra. A Másik szubjektum-volta, kiszámíthatatlan szabadsága fényében önmagamát úgy tapasztalom meg, mint aki veszélyben forog. Objektivitásom, mint saját létdimenzióm a Másik előreláthatatlan szabadságának fényében körvonalazódik. A Másik szabadságának elsajátítására vagy legalábbis az én szabadságommal való összeegyeztetésére kell tehát ilyenformán kísérletet tennem.

II.

Létem ezen új, másért való dimenzióját, minthogy eredeti létmódról van szó, sem megszüntetni, sem megismerni nem tudom; pusztán különféle magatartásokat vehetek fel iránta, különbözőképpen viszonyulhatok hozzá. Amennyiben a Másik pillantásának súlya alatt elidegenedem létemtől, s úgy érzem, ő birtokolja létem titkát, megpróbálkozhatom létem visszahódításával. Ily módon önmagam visszavételének projektuma a Másik elsajátításának projektumává válik. Azonosulni akarok vele, hogy oly módon lássam magam, ahogy ő lát engem. Ha ez sikerülne, önmagam alapjává válnék. Ezen törekvés persze ellentmondásos, s így megvalósíthatatlan, mivel egyrészt a Másikkal való azonosulás eltüntetné a Másik másságát, másrészt míg én tárgyként érzem magam a Másik előtt, s el akarom őt sajátítani, addig ő engem mint tárgyat ragad meg, s így egyáltalán nem tűzi ki célul, hogy elsajátítson. Ezen

¹⁵ Lásd LS 330. o. = EN 307. o.

utóbbi nehézség eltüntetéséhez arra volna szükség, hogy közvetlenül a Másik szabadságára hassak.¹⁶

Ez a kivihetetlen terv található meg mármost, fejt ki Sartre, minden szerelem legmélyén. A szerelem ugyanis nem merül ki abban, hogy az egyik ember a másikra bizonyos módon irányul: szervesen hozzátartozik az is, hogy elvárja a másiktól, ő is bizonyos módon – hasonlóképpen – irányuljon reá. Ez az egymáshoz kapcsolódó kettős – mintegy körkörös – irányulás közelebbről szemlélve azonban voltaképpen egyetlen aktus: szeretni annyi, mint szeretettetni akarni. Ha a másikat szeretem, akkor nem csupán *emellett és ettől függetlenül* várom el, hogy ő is – ahogy mondani szokták – viszont szeressen. Ha őt szeretem, akkor ez nem több és nem kevesebb, mint annyi: azt akarom, hogy a másik szeressen. A szerelmet azonban – paradox módon – épp kölcsönössége sodorja kudarcba. Mindkét fél azt akarja, hogy a Másik szeresse, anélkül, hogy észrevenné: szeretni nem más, mint önmagát szeretettetni akarni; s így amikor azt akarom, hogy a Másik szeressen, csupán azt akarom valójában, hogy a Másik azt akarja, hogy én szeressem őt.¹⁷ Végtelenig menő utalás, *regrussus ad infinitum* kezdődik el, melynek eszménye a magáértvaló és a másértvaló (Én és a Másik) elgondolhatatlan fúziója, melyben mindegyik megőrizné másságát – miközben azonosak is volnának, hogy megalapozzák a Másikat. Másképp szólva: azt akarom, hogy a Másik szeressen és minden erőmmel igyekszem megvalósítani ezen tervemet. De ha a Másik szeret, épp emiatt téveszt meg engem: én azt vártam tőle, hogy megalapozza létemet, mint privilegizált tárgyat, megtartván önmagát tiszta szubjektivitásában előttem; de miután szeret, szubjektumnak tekint engem és belesüllyed saját objektivitásába az én szubjektivitásom előtt.¹⁸

Ennek az ellentmondásnak a kibontakozása megteremti a mással való lét sajátos „körtáncát”, melyben különböző „alakok” lépnek föl. A szerelem megvalósíthatatlansága helyet ad a Másik szubjektivitása elsajátítására irányuló kétségbeesett kísérletnek, a *mazochizmus*nak, melyben igyekszem abszolút tárggyá válni, teljesen levetközvéni saját szubjektivitásomat, úgyszólván elnyeletni magam a Másik által. Ez a kísérlet kudarcra zárul – hiszen az ember nem szabadulhat meg véglegesen saját szubjektivitásától –, s a megszülető új „alak”, a *közöny* megpróbálja zárójelbe tenni a Másik létezését, irányában teljes vak-ságot, érzéketlenséget tanúsítva.¹⁹ Egyfajta gyakorlati szolipsizmus [solipsisme de fait] ez, melyben mások úgy jelennek meg, mint a járdán lépkedő tárgyak. Nem törődöm velük, úgy cselekszem, mintha egyedül lennék a világon, „sürolom őket”, ahogy sürolom a falakat; kikerülöm őket, ahogy kikerülöm az aka-

¹⁶ LS 437. o. = EN 405. sk. o.

¹⁷ LS 449. o. = EN 416. o.

¹⁸ LS 449. o. = EN 416. o

¹⁹ Ehhez és a következőkhöz lásd LS 454. sk. o. = EN 420. sk. o

dályokat. Rám vetett pillantásuk nem ér el hozzám; sőt, el sem tudom képzelni, hogy „rám nézzenek”. Nem veszek tudomást szubjektivitásukról, miként saját más számára való léteiről sem; s így egyfajta nyugalmi állapotba kerülök. Szabadságukat legfeljebb az ő „ellenségességi együttathójuknak” tekintem. Ez a vakság, jegyzi meg Sartre, néha egy egész életre kiterjedhet: vannak emberek, akik úgy hálnak meg, hogy sohasem sejtették – rövid és elrémisztő megvilágosodások kivételével – azt a sajátóságos valamit, ami a Másik.

A mazochizmus ellentéte a *szadizmus* – mely tiszta tárgyként akarja birtokba venni a Másikat önmaga föltétlen szubjektivitása számára. A szadista kínzás által akarja egyesíteni a Másik szabadságát testével. A hóhér számára a legnagyobb gyönyör az, jegyzi meg Sartre, ha az áldozat megalázkodik, mivel bármilyen elviselhetetlen legyen is a kínzás, a beismerés, megtörés mégiscsak saját szabad tette (az áldozat dönti el, melyik az a pillanat, melyben a fájdalom elviselhetetlenné válik), s ekkor egy szabadság elsajátításában kéjeleghet.²⁰ Ám a szadizmus eszménye sem valósítható meg, mivel egyrészt, amikor az áldozat megtört, akkor már nem lehet mihez kezdeni vele, s a szadista „zavarba jön”; másrészt, amikor áldozata „ránéz”, akkor döbben rá, hogy nem hatolhat be a Másik szabadságába, amely ebben a pillanatban őt magát is tárggyá merevíti. Ebben a pillantásban pedig egy új világ jut létezéshez és tárul fel, melyben benne van ő mint „szadista”, a kínzóeszközök stb., s melybe ő nem tud behatolni (Faulkner: *Megszületik augusztusban* című regényének egy részét idézi Sartre ezen szituáció ábrázolására.)²¹

A másokkal való konkrét viszonyok, foglalja össze Sartre, körforgást alkotnak. Mindegyik elemzett „alak” mibenlétét, s egymásba való átmenetét a másért való lét szerkezetében rejlő alapvető ellentmondás határozza meg, s teszi egyáltalán lehetővé.²² A körbe voltaképpen bárhol be lehet lépni: nincs kitüntetett pont – s már mindig is valahol beléptünk, anélkül, hogy valaha is ki tudnánk lépni belőle.²³ Az alakok ezért „logikailag”, s nem időrendben követik egymást; mindegyik alak önmagában is teljes, ilyenformán nincs feltétlen szükségszerűség a következőbe való átlépésre. Ahhoz, hogy a körforgást meg lehessen állítani, arra volna szükség, hogy a Másikat egyszerre tudjuk objektumként és szubjektumként megragadni – ami lehetetlen. Ennek egyik következménye, hogy a kanti morál szellemében való cselekvés – a Másik szabadságának feltétlen tisztelete – megvalósíthatatlan. A Rousseau által megfogalmazott paradoxon – hogy tudniillik kényszeríteni kell a Másikat, hogy szabad legyen – élesen világít rá a liberális eszmény ellentmondásosságára.²⁴ A kény-

²⁰ Lásd LS 479. sk. o. = EN 443. sk. o

²¹ LS 481. sk. o. = EN 445. sk. o

²² Vö. LS 435., 485. o. = EN 403., 448. o.

²³ Vö. LS 435. o. = EN 403. o. Lásd még. uo., 446., 453., illetve 413., 419. o.

²⁴ LS 485. o. = EN. 449. o. A következőkhöz uo.

szerítés valójában mindig jelen van: ha pusztán csak vigasztalok valakit, máris figyelmen kívül hagyom, hogy a Másik szabadsága tette magát szomorúsággá, s így én ezen szabadság ellen cselekszem. A Másik szabadságának tisztelete tehát pusztá szó marad; még ha tisztelni akarnám is, pusztán létezésemnél fogva, mely a Másik szabadságának határt szab, bármely konkrét magatartásom megsértené szabadságát. Ezen felismerés terméke a *bűntudat*; s az *eredendő bűn* – Sartre kihívóan ezt a kifejezést választja – egy olyan világba való születésem, melyben már ott van a Másik: vele való kapcsolataim pusztán bűnösségem eredeti témájának variációi lehetnek.²⁵ A Másik szabadsága számára csak alkalmat tudok nyújtani, hogy megnyilvánuljon, anélkül, hogy valaha is sikerülne növelnem vagy csökkentenem, vezetnem vagy elsajátítanom.

Eme tapasztalat még egy utolsó – szintén elvetélt – kísérletet eredményezhet: előző erőfeszítéseim kudarca láttán a Másik halálára törhetek az iránta való *gyűlölet*ben. A gyűlölet – összefoglalóan fogalmazva – voltaképpen rezignáció, s megváltást ez sem hozhat: még ha sikerülne kiirtanom is a Másikat, akkor sem tudnám elérni, hogy ne *lett légyen*. Létem másértvaló dimenziója pusztán a múltba csúsznék, ám ezzel azután végérvényesen hozzáférhetetlenné is válnék számomra.²⁶

Vegyük kissé közelebből szemügyre a fenomént. A gyűlölet azért és annyiban rezignáció, mert és amennyiben beletörődést, lemondást foglal magában: lemondást tudniillik arról, hogy a másikkal való egység valamilyen formájára az ember a továbbiakban akárcsak törekedjék is. Az ember meg akar szabadulni önmagának a Másik-száma-ért-való-tárgy lététől, létének ama dimenziójától, melyben a másik számára tárgyként jelenik meg. Hogy ez a kísérlet sikertelen, már az előbbiekből következik, abból ti., hogy itt *a priori* létmódról van szó, a másikat pedig legföljebb empirikusan lehet kiirtani. A gyűlölet projektuma olyan világ, melyben nem létezik a másik, azaz nem létezik másért való létem, mint ontológiai dimenzió. A gyűlölet tárgya ezért szigorúan szólva sohasem valami empirikus jelenség: „fizionómiai jelleg”, „fogatékosság”, „egyedi cselekedet”. „Nem alacsonyodom le odáig, hogy ezt vagy azt az egyedi objektív részletét gyűlöljem.”²⁷ Ez utóbbi lehet a megvetés-irtózás-utálat tárgya, ám nem a gyűlöleté. A gyűlölet tárgya a másik szabadsága, előfeltevése tehát e szabadság hallgatólagos elismerése. A gyűlölet gyakran „ott születik meg, ahol hálát várnánk, vagyis a jótett alkalmával: a gyűlöletet kiváltó alkalom a másik olyan cselekedete, amely abba az állapotba hozott, hogy szabadságát *elszervedjem*”. Hála és gyűlölet ezért igen közel

²⁵ LS 487. o. = EN. 450. o. Lásd még. uo., 353., illetve 328. o.

²⁶ LS 487. skk. o. = EN. 451. skk. o.

²⁷ LS 488. o. = EN. 451. o.

esik egymáshoz: „amikor egy jótettért hálásak vagyunk, ez annak az elismerését jelenti, hogy a másik teljesen szabadon cselekedett”.²⁸

A gyűlölet másfelől, mint Sartre kifejti, „mindenki más iránti gyűlölet egyetlen személybe sűrítve”. Nem is lehet másképp, hiszen másért való létem egy dimenziójától akarok szabadulni. A másik az összes másikat reprezentálja. A gyűlölet sötét érzés, mely ellenáll az öntudatosodásnak, hozzátartozik az önmaga felé vagy még inkább önmaga ellen való fordulás. „A gyűlölet azt követeli, hogy gyűlöljék, amennyiben a gyűlölet gyűlölése a gyűlölő szabadságának nyugtalan elismerését jelenti.”

A gyűlölet kudarcra – mint utaltam rá – abban áll, hogy még ha sikerülne kiirtanom a Másikat, akkor sem tudnám elérni, hogy ne *lett légyen*. Így másértvaló létemen mint ontológiai struktúrán mit sem tudna változtani – márpedig épp ez volt a célkitűzése. A lerombolt másik végig kísér a sírig – függő maradok tőle, fogságába estem, s e rabságban élek most már mindörökre. Ez a gondolat megjelenik Sartre drámáiban is. A *legyek*ben Élektra testesíti meg e típust, akinek egész élete a bosszúra való felkészülésben merült ki. Egyetlen álma volt csupán, s most, amikor megfosztják tőle azzal, hogy megvalósítják, összetörik, s már nem tudja valóban akarta-e, s ha igen, *ki* is akarta valójában a bosszút. „Meghalt, és a gyűlöletem meghalt vele együtt”;²⁹ ám mivel a gyűlöletet töltötte ki élete egész tartalmát, immár nincs miért élnie: meghasonlik magával, s a legyek formájában megjelenő Erinniszek – a bűntudat – martalékává lesz.

Aki gyűlöl, fogságban él, gyűlöletének rabja. Aigiszthosz halála Élektra életének célját és értelmét szünteti meg. A meghasonlás abban áll, hogy a gyűlölet alapján véve nem valamely empirikus másik, hanem éppenhogy az *a priori* másik: az emberi valóság másért való lét-dimenziójára, annak megszüntetésére–felszámolására irányult.

III.

Befejezésképp két vázlatos megfontolást illetve feladatkijelölést szeretnék hozzáfűzni az eddigi rekonstrukcióhoz. Egyrészt a rabság illetve fogság meghatározás pontosításra szorul. Gadamer Platón nyomán rekonstruált szépség-interpretációjában ugyanis fölbukkan ugyanez a meghatározás. Mint nemrég egy hosszabb tanulmányban Gadamer nyomán fogalmaztam: a szépség rabul ejt és fogva tart.³⁰ Eszerint vajon ugyanezt tenné a gyűlölet?

²⁸ LS 488. sk. o. = EN. 451. sk. o. A következőkhöz uo.

²⁹ Sartre: *A legyek*, ford. Hubay Miklós. Sartre, *Drámák* I. köt. Budapest, Európa Kiadó, 1975. 64. o.

³⁰ Lásd Fehér M. István: „»Az eszme érzéki ragyogása«: Esztétika, metafizika, hermeneutika (Gadamer és Hegel)”, *Magyar Filozófiai Szemle* XLVII, 2003/3. 235–304. o.,

Nyelvünkben továbbá ismeretes az a mondás is: a szerelem – „édes rabság”. Eszerint különbség volna rabság és rabság között (a gyűlölet pl. „keserű rabság” volna), s legalábbis kétfajta rabságról, kétfajta fogságról beszélhetnénk. A feladat ekkor abban állhat, hogy a kettő közti különbséget közelebb-ről körvonalazzuk. Ennek részleteibe itt aligha bocsátkozhatunk, néhány szűkszavú utalást mindazonáltal helyénvaló lesz tennünk.

A szépség illetve a megértés tekintetében főnnálló fogságban a szubjektum önmagát a széphez illetve a megértetthez hozzátartozóként tapasztalja, és pedig oly módon, hogy önmagát e tapasztalatban nyeri egyúttal el – e tapasztalatban talál mindenekelőtt önmagára. Mindez a gyűlölet által létrehozott fogságra is érvényes, azzal a különbséggel, hogy míg a hozzátartozóhoz való viszonyulás a szép illetve a megértés tekintetében teljességgel nyitott marad – lehet akár (mint pl. a szerelem mint „édes rabság” esetében) határozott vonzódás is –, mindenesetre az elfogadás, a hozzájárulás, a kötődés mozzanatát tartalmazza, addig a gyűlöletben a szubjektumot olyan valami tartja fogva és nem engedi szabadulni, ami taszítja, s amit ő önmagától eltaszít. Önmagát a szubjektum a gyűlöletben úgy nyeri el, hogy ettől az önmagától – meghasonlottan – szabadulni igyekszik: úgy talál önmagára, hogy leláncolva marad valamihez, aminek a megsemmisítését tűzi ki és vél ezáltal önmagára találni. Ez a kísérlet reménytelen és hiábavaló, mivel sikeressége esetén a gyűlölete tárgyát megsemmisítő szubjektum önmagát semmisítené meg. Önmagát nem annyira elnyerné, mint végleg elveszítené, s erről szól beszédesen Sartre drámája, *A legyek*. A gyűlölet tehát nem képes megvalósulni, legfőljebb önmagát felemészteni.³¹ Mindenkori empirikus tárgyának esetle-

a vonatkozó résszel kapcsolatban 262. sk. o. (Átdolgozott és kibővített formában újrainyomva In. *Hermeneutika, esztétika, irodalomelmélet*, szerk. Fehér M. István és Kulcsár Szabó Ernő, Budapest, Osiris, 2004. 264–332. o., itt 291. sk. o., illetve *Parlando. Tanulmányok Zoltai Dénes tiszteletére*, szerk. Bárdos Judit, Budapest, Atlantisz, 2005. 123–200. o., itt 154. sk. o.)

Internet: <http://epa.oszk.hu/00100/00186/00015/fehero20303.html> illetve http://at.elte.hu/mfsz/MFSZ_033/fehero20303.html. A legjellegzetesebb Gadamer-hely alighanem a következő: „Amikor egy szöveget megértünk, akkor a szöveg értelme úgy fog meg bennünket, ahogy a szép is önmagáért keríti hatalmába a szemlélőt. Érvényre jut az értelem, s már eleve, magától megfog bennünket, mielőtt még úgyszólván magunkhoz térnénk, és felül tudnánk vizsgálni a velünk szemben támasztott értelemigényt” (*Igazság és módszer*, 339. o., kiemelés F.M.I.).

³¹ A gyűlölet kiegészítő ellentétében, a szerelemben/szeretetben ugyancsak fölbukkan Sartre-nál a fogság-motívum. „Bizonyos, hogy a szerelem »a tudatot akarja foglyul ejteni«,” írja. „A szerető [...] azt akarja, hogy a Másik szabadsága [...] önmagát ejtse foglyul, [...] hogy saját fogságát akarja” (LS 438. sk. o. = EN 407. o.; vö. még uo. 440., 444., 448., illetve 408., 411., 415. o.). Ellentét pedig ez azért, mert míg a gyűlöletben a másik (szabadságának) megsemmisítésére török, addig a szerelemben a másik (szabadságának) magamba olvasztása, sőt egyenesen – mint Sartre egy helyen fogalmaz – „bekebelezése” az intencionált magatartás célja (LS 436. o. = EN 405. o.: „m'incorporer”).

ges megsemmisítése után a gyűlöletnek, ha nem akarja önmagát fölszámolni, új tárgy után kell néznie. Tárnya ezért valójában esetleges vagy csapongó. Ez lehet az értelme annak a sarthe-i megállapításnak, mely szerint „az általam gyűlölt másik valójában az összes többi másikat reprezentálja”.³² Az egyik másikban az összes másik megsemmisítését veszem célba. Ami újfent azt mutatja, hogy a gyűlölet nem képes empirikus tárgyon kielégülni, hiszen volta-képpen tárgy sem valamiféle empirikus sajátosság („fizionómiai jelleg”): céltáblája az emberi valóság egy meghatározott ontológiai dimenziója.

A másik megjegyzés a sarthe-i ábrázolás lehetséges kritikáját illeti. Ezt azonban helyénvaló a sarthe-i gyűlölet-elemzés értelmezésének, megítélésének szélesebb kontextusába illeszteni. Sartre fentebb rekonstruált elemzésének megállapíthatók ugyanis előnyei és hátrányai, s mindkettő egy tőről fakad. Egy bizonyos beállításban előnyének lehet tekinteni azt, hogy a fenomént nem pszichológiailag-antropológiailag, mint valamifajta szubjektív-kontingens érzést közelíti meg, hanem az empirikus-pszichológiai összetevők-től, azok végtelen sokaságától eltekintve a fenomén ontológiai lehetőség-feltételeinek feltárására, fenomenológiai-ontológiai leírására törekszik. A gyűlölet mindenkor empirikus tárgy ilyenformán teljességgel közömbös marad: az elemzés középpontjában az az ontológiai struktúra áll, amely mindenfajta empirikus gyűlöletben – már mindig is – működésbe lép, fenomenológiaiab nyelven fogalmazva: így vagy úgy „betöltődik”. A heideggeri „formale Anzeige” egyfajta Sartre általi – akár öntudatlan – megvalósulási formájáról lehet itt szó.

Fölmerülhet e ponton persze a kérdés, vajon ezzel az ontológiai dimenzióra való visszavezetéssel Sartre nem hajt-e végre tipikusan filozófusokra (s főként fenomenológiai-hermeneutikai szemléletmódot képviselő filozófusokra) jellemző olyasfajta fogalmi túlfeszítést, túlhajtást, amely az eredeti fenomént szinte láthatatlanná teszi, illetve vele immár alig – vagy csak messziről – tart kapcsolatot (s e szemrehányás persze gyakran érte Heideggert is, aki a „gondot”, a „szorongást”, a „lelkiismeretet”, a „bűnt” stb. elemezte hasonlóképpen, azaz úgy, hogy felvethető: elemzése „túlzó” vagy „inadekvát”³³). A kérdés összetett, s részletesebb tárgyalásába itt szintúgy nem bocsátkozhatunk, egy megjegyzés azonban kínálkozik. Azt gondolom, a Sartre által megvont fogalmi különbség egyfelől gyűlölet, másfelől undor-irtózás-utálat között – a kettő

³² LS 489. o. = EN 452. o.

³³ Ld. a bűnnel kapcsolatban Csejtei Dezső – Juhász Anikó: „A filozófus, a fegyenc és a fogdmeg: Változatok a lelkiismeret kihívására”. In. *Lábjegyzetek Platónhoz 5. A lelkiismeret*, szerk. Laczkó Sándor és Dékány András, Szeged, Pro Philosophia Szegediensi, 2006. 11–37. o., itt 31. o. A „túlzó” vagy „inadekvát” jelző hallgatólagos mérceként nyilvánvalóan a „bűn”, „bűnös” valamely preontológiai ismert és alapul vett jelentésméretjére támaszkodik.

szembeállítás, illetve az előbbinek az utóbbiak felől kiinduló megközelítésselhatárolása – mindenképpen termékeny, mindenesetre korántsem jogosulatlan, amennyiben a tapasztalat bizonyos értelemben nagyon is visszaigazolja. Azt ugyanis értelmesen mondhatjuk: a békáktól, a puhatestűektől, a férgektől stb. irtózom, undorodom, azt azonban aligha: gyűlölöm őket. Mondhatom azt: „utálok, hogy ilyen elhanyagoltan jársz”, azt azonban nem (vagy legalábbis nem specifikus, hanem legfőljebb túlzó-átvitt értelemben): „gyűlölöm”. Az undor-irtózás-utálat tárgyá nagyon is lehet empirikus, sőt közelebbről szemlélve csak ilyen lehet. A viszony továbbá itt egyoldalú: a békák, puhatestűek és kígyók *nem néznek vissza ránk*. A gyűlölet tárgya azonban úgy szólván spirituálisabb annál, semhogy bármely empirikus ismertetőjegy kielégíthetné. Itt egy szabadságot gyűlölök, mely *eo ipso* metafizikai, túl van minden fizikai sajátosságon, amely továbbá *visszanéz rám*, s mint ilyen, tárgyként konstituál, tárggyá fokoz le (míg utálatom tárgyával, mondjuk egy romlott étellel ilyen nem eshetik meg). A hétköznapi gyűlöletfenomén legalábbis egy jelentős preontológiai dimenzióját Sartre elemzése ily módon kielégíteni illetve lefedni látszik. Fölvethető volna ugyan, hogy hétköznapiilag nem csak ott beszélünk gyűlöletről, ahol a visszanézés esete fennáll. Az ember gyűlölhet valakit vagy valakiket úgy is – lehetne érvelni –, hogy nem érzi magát általuk nézettnek. Ilyen eset, úgy gondolom, kétségkívül létezik, Sartre nézőpontjából tekintve azonban a különbség csak mennyiségi, nem minőségi volna: számára itt az utálat, a megvetés nagyon erős esetéről volna szó. *A lét és a semmi* gondolati horizontja felől tekintve a specifikus értelemben vett gyűlölet markánsan elválik a – mégoly erős és ellenállhatatlan – viszolygástól, utálattól vagy undortól.³⁴

³⁴ Sartre későbbi műveiben azonban ez a határ elmosódottabbá válik, s fölbukkannak egy másfajta gyűlölet- (s vele párhuzamosan egy másfajta szeretet-) fogalomnak a körvonalai is. „A tiszta szeretetet akartam – ostobaság. Egymást szeretni annyit, mint gyűlölni a közös ellenséget. Magamévá teszem hát gyűlöletüket. A jót akartam – ostobaság. A mi földünkön és a mi korunkban a Jó és a Rossz elválaszthatatlan: vállalom hát, hogy rossz legyek, mert csak így lehetek jó”. A katonának „reszketni fognak tőlem, mert csak így szerethetem őket. Parancsolni fogok nekik, mert csak így lehetek a szolgájuk” (Sartre: *Az Ördög és a Jóisten*, ford. Bajomi Lázár Endre, *Drámák* I. köt., Budapest. Európa Kiadó, 1975. 402., 406. o.). Ugyancsak más, empirikus vonásokkal telítődik a zsidókérdésről írott tanulmányban (*Réflexions sur la question juive*, Paris: Morihien, 1946. magyarul *Vádirat az antiszemitizmus ellen*, ford. H. Perci Éva, Káldor, 1947. újranyomva: Cserépfalvi – Göncöl, 1991) helyenként föltűnő gyűlöletfogalom, noha *A lét és a semmi* gondolati horizontját kirajzoló fogalmiság is jelen van, amennyiben az antiszemita úgy kerül jellemzésre, mint aki „a gyűlöletet választotta”, s választása mélyen az emberi lét alapvető illékonyosságával szemben a magábanvaló szilárd és áthatolhatatlan permanenciájának elérése iránti vágy húzódik meg (vö. Cserépfalvi – Göncöl, 1991. 19. skk., 48. sk. o.), e törekvés pedig a másért való lét dimenziójától való szabadulás vágyaként fogható fel. Egy helyen Sartre azt írja, az antiszemita abban a szeren-

Amennyiben a fenomén ontológiai tematizálását, ontológiai struktúrákra való visszavezetését előnynek tekintjük, úgy mindazonáltal épp ebben rejlik a hátrány is. Megfogalmazható ugyanis a következő aggály. Noha Sartre szerint a gyűlölet végső elemzésben kudarc, s így nem képes megvalósulni, hiszen ontológiai dimenzióra, nem empirikus jelenségekre irányul, mégis olyan valami, amit épp egy megszüntethetetlen ontológiai struktúra – a magáértvaló sajátágos ontológiai szerkezete – vált ki és termel újra. A vele való leszámolás, a gyűlöletből való elvi szabadulás ilyen körülmények közepette ezért kilátástalan. E kicsengés pedig meglehetősen borulató.

E hátránnyal kapcsolatban két megjegyzés kínálkozik. Egyfelől az, hogy – mint szó volt róla – a másért való lét mindegyik alakja önmagában is teljes, ilyenformán nincs feltétlen szükségszerűség a következőbe való átlépésre, továbbá létem másért való dimenziójának kikapcsolása, kiiktatása Sartre szerint nem csupán az ezen dimenzió ellen indított ama nyílt – és kilátástalan – harcban kereshető, amelyet a gyűlölet testesít meg, hanem éppannyira – amint arról fentebb ugyancsak szó esett – a közönyben is. Ez utóbbi nem tör a másik létének megsemmisítésére: egyszerűen ki- vagy megkerüli azt. Aligha tévedünk, ha azt a feltevést kockáztatjuk meg: másért való létem dimenziójának kiiktatására, neutralizálására ez a hétköznapi jóval tipikusabb vagy gyakoribb példa, nem pedig a gyűlölet. Az ár persze, amelyet fizetni kell érte, súlyos. Mint hallottuk: olyan vakság lesz úrra rajtam, amely nem képes többé érzékelni azt a sajátágos valamit, ami a Másik. Ha ezt az öncsonkítást, ezt a vakságot nem akarom magamra kényszeríteni, s létem másért való dimenziója elől nem akarok kitérni, akkor viszont aligha marad más, mint a másért való lét elemzésének ismert s heves érzelmeket kiváltott konklúziója: „A tudatok közti viszonyok lényege [...] a konfliktus”.³⁵ Ez pedig a gyűlölet-elemzés kicsengéseként előálló borulató konzekvenciát úgyszólván még nyomatékosabbá teszi, még általánosabb szintre emeli.

Ám mintha Sartre maga is elégedetlen lenne mind ezzel a konklúzióval, mind pedig a gyűlölet-fejezet – ezzel bensőleg összefüggő – némiképp keserű, mindenestre kevésbé optimista kicsengésével, s erre vonatkozik a másik megjegyzésem. A szóban forgó fejezet végén található ugyanis egy érdekes lábjejezet, mely egy a másért való lét körforgás-jellegének megszüntethet-

csétlen helyzetben találja magát, hogy teljes mértékben rászorul arra az ellenségre, amelyet le akar rombolni („az a szerencsétlensége, hogy létkérdés számára az ellensége, akit el akar pusztítani” uo., 28. o., vö. ugyancsak uo. 32. o.), másutt, hogy ellensége halálára tör (uo., 45. o.), e fogalmazások pedig emlékeztetnek az egzisztenciálfilozófiai fő mű gyűlölet-elemzésére.

³⁵ LS 509. o. = EN 470. o. („L'essence des rapports entre consciences n'est pas le Mitsein, c'est le conflit.”) Vö. LS 435 o. = EN 404. o. („Le conflit est le sens originel de l'être-pour-autrui.”)

lenségét illető kimondatlan ellenvetésre próbál előzetesen válaszolni, mintegy mentegetőzéseképpen. Ez a lábjegyzet így hangzik: „Ezek a megfontolások nem zárják ki a megszabadulás [délivrance] és az üdvözülés moráljának lehetőségét. De ez csak egy radikális fordulattal [conversion] érhető el, amire itt nincs alkalmunk kitérni.”³⁶

E szűkszavú, ám sokatmondó lábjegyzet fontosságát mutatja, hogy az egész mű úgy kétszázötven oldallal később föltűnően hasonló értelemben egy jövőben megírandó morálfilozófia ígéretével zárul. Ez az ígéret beváltatlan maradt. Sartre a beígért művet soha nem írta meg, mégha morálfilozófiai füzeteiben igencsak terjedelmes (és posztumusz publikált) vázlatokat és fogalmazványokat hagyott is hátra. És az is figyelemre méltó, hogy a megszabadulást/megváltást eredményező radikális fordulatot/megtérést, melyről itt szó esik, úgy tűnik, később sem adta föl: mintha gondolkodói útjának egyik rejtett, vissza-, visszatérő ösztönzéséről lenne szó, melynek épp marxista irányba fordulva próbált volna a későbbiekben eleget tenni, s ezen ösztönzés hatására lépett volna át gondolkodása az elsőből a második korszakba.

Ami azt illeti, ezen a szinten: a magáértvaló–másértvaló Sartre által vázolt kiinduló és élesen egymásba ékelődő kettősségének fenomenológiai-ontológiai háttere előtt valóban aligha lehetne hitelesen valamiféle radikálisan más – mondjuk, optimistább jellegű – megoldás kilátásával föllépni, mint azzal, ami a műben szerepel: „A tudatok közti viszonyok lényege [...] a konfliktus;” „A másért való lét eredeti értelme a konfliktus.” Nem véletlen, hogy Sartre *A lét és a semmiben* a „mi” (le Nous) fogalmát épp az ezt követő fejtegetésekben csupán másodlagos, levezetett, nem eredeti értelemben használja. Ha ketten vagyunk, s egy harmadik „ránk néz”, akkor egyszerre válunk mindketten tárggyá az ő szemében, s alkotunk ilyenformán közösséget. Ekkor és ebben a formában születik meg a „mi”. Csak a tárgyként tekintett szubjektumok alkothatnak közösséget, állapítja meg Sartre. Valami olyan, mint osztálytudat – hangzik az egzisztenciálfilozófiai műben meglehetősen szokatlan példa – csak az elnyomó (szubjektum) pillantása alatt konstituálódik.³⁷ Az elnyomottak felszabadulása, az elnyomás megszűnése megszünteti illetve felszámolja ezt a „mi”-tudatot. A „mi” mint szubjektum elvont kívánság, üres absztrakció marad.

* * *

S nem véletlen talán az sem, hogy épp ezt tette szóvá az előadásom kezdetén idézett tanulmányában Gadamer is. „A »mi«-vel”, írta, „számomra úgy tűnik, Sartre nem bánt megfelelő módon. [...] Jellemző, hogy Sartre a magáért-való-lét elemzésében a »mi«-nek csupán egy gyötrelmes paragrafust

³⁶ LS 490. o. = EN 453. o.

³⁷ Vö. LS 498. skk. o. = EN 460. skk. o.

szentelt.”³⁸ A pillantásváltás és a szóváltás között Gadamer szerint kétségkívül fennáll valami hasonlóság, ám a szavak váltásában, sugallja, a 'mi' talán jobban érezhető, s nagyobb szolidaritást képes teremteni. A szavak váltásában, a beszédben még valami más, valami több is jelen van annál, teszi hozzá, mint ami a pillantásváltásban – „egy pillanatra” – realizálódik. Egy rám vetett pillantás, Gadamer hallgatólagos mondanivalója ebbe az irányba látszik tendenciájában mutatni, inkább tárgyiasít, mint egy hozzám intézett szó.

E feltevés igazságán érdemes volna eltöprengeni. Gadamernek – számomra úgy tűnik – igaza is van, meg nincs is, azaz van olyan elemzési szempont, ahonnan nézve igaza van, s olyan, ahonnan nézve nincs. Nyilvánvalóan nincs igaza, ha jelen konferenciának és egyúttal e dolgozatnak a fő témáját is tekintve – az utóbbi évek egyik hazai politikai fejleményére s az e fejlemény nyomán kialakult új fogalomra hivatkozva – azt az ellenvetést fogalmazzuk meg: ha egyszer nagyon is létezik valami olyan, mint *gyűlöletbeszéd*, akkor nem lehet belátni, hogy ez a fajta beszéd, ez a fajta szó miért volna kevésbé tárgyiasító–elidegenítő, mint pillantások (elidegenítő, tárgyiasító, akár gyűlölködő pillantások) bármilyen váltása. Innen tekintve Gadamer Sartre-ral szemben megfogalmazott megjegyzése aligha állja meg a helyét. Másfelől viszont magával az ellenvetéssel szemben fölhozható az – s ez szól Gadamer igaza mellett –, hogy teljességgel figyelmen kívül hagyja azt a módot, ahogy Gadamer a beszédnek, a szótértésnek (*Gespräch, Verständigung*) a maga hermeneutikája számára centrális fogalmait érti. Ha van valami, ami a beszéd–beszélgetés (*Gespräch*) gadameri fogalmköréből tökéletesen kiesik, nem fér bele, amit a fogalom eleve kizár, sőt épp ellenében jön létre: akkor az a *gyűlöletbeszéd* – de ettől még persze ez utóbbi is egyfajta beszéd. Ezt persze lehetne akár a gadameri hermeneutika hiányosságának is tekinteni, úgy gondolom azonban, nem annyira *hiányosságról*, mint inkább *sajátosságról* van szó. Minden filozófusnak joga van a filozófiai hagyomány fogalmait és szókészletét a saját céljaira – különféle elfogadott jelentésekben – igénybe venni, s filozófiája nem utolsósorban épp abban áll, ahogy saját fogalmait – s e fogalmak egymáshoz való viszonyát – érti. Az a tény, hogy Gadamer – hermeneutikai kiindulópontjából szervesen következően – a megértés és az értelmezés fogalmait felől jut el a beszéd, a szótértés fogalmához (a szöveg értelmezése annyi mint egyfajta vele folytatott beszélgetés³⁹), ez

³⁸ H.-G. Gadamer: „»Das Sein und das Nichts« (J.-P. Sartre)”, *Gesammelte Werke*, 10. köt., 122. o. E „gyötrelmes paragrafus” részletesebb elemzéséhez lásd Paul Ramsey: „Jean-Paul Sartre: Sex in Being”, in Ramsey: *Nine Modern Moralists*, New York and Toronto: A Mentor Book, 1970. 94–140. o., itt 132. sk. o. és William L. McBride: *Sartre's Political Theory*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1991. 42. skk. o. – A következőkhöz lásd Gadamer, uo.

³⁹ Lásd Gadamer: *Igazság és módszer*, 1. kiad. 258., 264., 273. o

utóbbiaknak dialogikus jelleget kölcsönöz; a szöveggel csakúgy, mint a másik emberrel dialógust (*Gespräch*) folytatunk, melynek célja az, hogy valamilyen közös igazsághoz vagy megegyezéshez eljussunk, hogy egymással szót – értsünk.⁴⁰ Az értelmezést egyébként Sartre sem tekinti pusztá egyoldalú, monologikus „elhelyezésnek”.⁴¹ Egy ilyesfajta tevékenység nyilvánvalóan kooperatív jellegű, együttműködést – nem utolsósorban: közös ügyért működést – feltételez, s innen tekintve kerül a „mi”, illetve a szolidaritás problémaköre Gadamer nézőpontjának a körébe. A szó az, amit a másikkal közlünk, amit vele megosztunk (*Mit-teilen*), ilyenformán a közös szó, melynek – mint beszédnek-beszélgetésnek – a részesei vagyunk, vagy azzá leszünk. A szó az, ami a másikkal eljut, őt megszólítja, s egy közös ügy részesévé teszi; és a közös szóban, beszédben konstituálódik nem utolsósorban a közös világ (*Mitwelt*).⁴² Nyilvánvaló, hogy mindez összeférhetetlen a gyűlöletbeszéddel,

⁴⁰ „A beszélgetés [Gespräch] a szót értés [Verständigung] folyamata. Így minden igazi beszélgetéshez hozzátartozik, hogy a másikkal odafigyelünk, szempontjait valóban engedjük érvényesülni, s annyiban bele is helyezkedünk, hogy ha nem őt magát mint konkrét individualitást akarjuk is megérteni, de mindenesetre azt akarjuk megérteni, amit mond. Amit meg kell ragadni, az véleményének tárgyi jogossága, éspedig azért, hogy megegyezhessünk egymással a dologban” (Gadamer: *Igazság és módszer*, 1. kiad. 270. o.; ld. 2. kiad. Osiris 2003. 427. o.). A „beszélgetés” első mondatban használt fogalmát Gadamer a másodikban „igazi beszélgetés”-ként viszi tovább, ami nem annyira inkonzekvenca, mint inkább annak az indexe, hogy a beszélgetést kezdettől fogva így, igazi beszélgetésként érti.

⁴¹ Vö. Sartre: „A módszer kérdései”, In. *Módszer, történelem, egyén. Válogatás Jean-Paul Sartre filozófiai írásaiból*, vál. Tordai Zádor, ford. Nagy Géza, Budapest, Gondolat Kiadó, 1976. 122. o. A bírált eljárásra az jellemző, hogy „az elemzés pillanatában az az egyedüli gondja, hogy »elhelyezze« ezeket az [értelmezendő] entitásokat”. A dogmatikus marxizmussal szembeni polémiáról van szó, melyben az értelmezendő az (előre konstituált fogalmak körében való) „elhelyezés” pusztá passzív tárgyaként jelenik meg, ilyenformán az értelmező beszélgetésnek nem egyenrangú részvevője, önmaga értelmezésébe semmiképpen sincs módja beleszólni.

⁴² A nyelvnek, illetve a beszédnek a közös világ konstituálásához való döntő hozzájárulását tekintve Gadamer messzemenően támaszkodhat Heideggerre. Lásd *Sein und Zeit*, id. kiadás, 32. o.: „die redende Mitteilung in ihrem Gesagten das, worüber sie redet, offenbar und so dem anderen zugänglich macht”. Uo., 155. o.: „Aussage bedeutet *Mitteilung*, Herausgabe. [...] Sie ist Mitsehenlassen des in der Weise des Bestimmens Aufgezeigten. Das Mitsehenlassen teilt das in seiner Bestimmtheit aufgezeigte Seiende mit dem Anderen. »Geteilt« wird das gemeinsame sehende *Sein zum Aufgezeigten*, welches Sein zu ihm festgehalten werden muß als Inder-Welt-sein, in *der Welt* nämlich, aus der her das Aufgezeigte begegnet”. Uo., 162. o.: „Das Phänomen der *Mitteilung* muß [...] in einem ontologisch weiten Sinne verstanden werden. Aussagende »Mitteilung«, die Benachrichtigung zum Beispiel, ist ein Sonderfall der existenzial grundsätzlich gefaßten Mitteilung. In dieser konstituiert sich die Artikulation des verstehenden Miteinanderseins. Sie vollzieht die »Teilung« der Mitbefindlichkeit und des Verständnisses des

melynek szava az arcucsapás, a kizárás, a kiközösítés, a megalázás, a megsemmisítés jelentésével bír. A magyarra nehezen lefordítható „Gespräch”-szó kontextustól függően jelenthet beszédet, de beszélgetést is: mármint a *gyűlöletbeszéd* monologikus, s tán nem véletlen, hogy míg beszélünk a magyarban *gyűlöletbeszéd*ről, kissé groteszkül hatna a szó: *gyűlöletbeszélgetés*. – Gyűlöletbeszéd mint szövegértelmezés talán a maga részéről ugyancsak nem volna lehetetlen, ám egy ilyen értelmezés semmiképpen sem a szót értésre, a megegyezésre való törekvés volna. Felhívni Gadamer figyelmét arra, hogy a beszélgetésnek lehetnek az általa szem előtt tartott formákon kívül még más, egyéb formái is – pedáns és természetlen volna, mert azt válaszolhatná rá: ennek nagyon is tudatában van (vizsga- és orvosi beszélgetésekről maga is ír⁴³), de ő a saját filozófiai céljai szempontjából a beszélgetés ilyen és ilyen (a platóni, szókratészi dialógusok struktúrájára visszanyúló) formáit tartotta szem előtt. Így tehát Gadamernek a maga nézőpontjából végül is igaza van; a maga nyelv- és beszédhermeneutikájának alapvető feltevéseit tekintve joggal állíthatja: egy hozzám intézett szó – éspedig úgy, ahogy a szót, a szótértést és a beszélgetést saját hermeneutikájában kezdettől fogva érti – elvileg kevésbé tárgyiasít, mint egy rám vetett pillantás. Egy ilyen szó – sugallja – valamely beszélgetésbe von be, s ez utóbbiban konstituálódik végül is a „mi”.

Mitseins. [...] Mitdasein ist wesentlich schon offenbar in der Mitbefindlichkeit und im Mitverstehen. Das Mitsein wird in der Rede »ausdrücklich« *geteilt*, das heißt es ist schon, nur ungeteilt als nicht ergriffenes und zugeeignetes”. Uo., 168. o.: „Sichaussprechende Rede ist Mitteilung. Deren Seinständigkeit zielt darauf, den Hörenden in die Teilnahme am erschlossenen Sein zum Beredeten der Rede zu bringen”. Lásd még Arisztotelész-interpretáció keretében *Gesamtausgabe*, Bd. 17, 28. o.: „Mit-Teilung im prägnanten Sinne [...] hat den Sinn, das Angesprochene so für den Anderen zugänglich zu machen, daß ich es mit ihm teile. Wir beide haben jetzt dasselbe.” – Ezek után feltehető a kérdés: Vajon a gyűlöletben mit osztunk meg? Mennyiben lesz ez a világ közös világ?

⁴³ Lásd Gadamer: *Igazság és módszer*, 1. kiad. 238. o.: „A történetész úgy viszonyul a szöveghez, mint a vizsgálóbíró a kihallgatott tanúhoz”. Uo. 270. o.: „[...] a terápiás beszélgetés vagy a vádlott kihallgatása közben [...] egyáltalán nem áll fenn egymás megértésének szituációja”. – „Aki csak azért beszél, hogy igaza legyen, s nem azért, hogy belátást nyerjen egyes dolgokra”, az Gadamer szempontjából nem folytat igazi beszélgetést; „egyáltalán nem tud kérdezni [s így igazi beszélgetést folytatni – F.M.I.], aki azt hiszi, hogy mindent jobban tud. Kérdezni csak akkor tudunk, ha tudni akarunk, ez pedig azt jelenti: ha tudjuk, hogy nem tudunk” (uo., 254. o.). „Minden kérdezés és tudni akarás előfeltétele a nemtudás tudása – mégpedig úgy, hogy valamely meghatározott nemtudás valamely meghatározott kérdéshez vezet” (uo., 256. o.) Ebből az következik: aki mindent tud, az nem képes gadameri (platóni, szókratészi) értelemben vett beszélgetést folytatni. Az utóbbihoz hozzátartozik a kérdezés nyitottsága, eldöntetlensége. Ezzel szemben áll a „pedagógiai kérdés” vagy a „szónoki kérdés”; mindkettőből hiányzik a „valódi kérdező”, utóbbiból még „a kért dolog is” (uo., 254. sk. o.).

Ez a fajta „mi” persze, új, más kiindulópontot feltételez: *A lét és a semmi* ontológiai struktúrája nagyobb módosítás nélkül aligha alkalmas a befogadására. Az értelmezők történeti közösségének „mi”-je felől szemlélve Sartre kiindulópontja túlon túl karteziánus marad.

A GYŰLÖLET MINT MOZZANAT JEAN-PAUL SARTRE ERKÖLCSI VILÁGMAGYARÁZATÁBAN

DÉKÁNY ANDRÁS

Van egy fogalom a francia egzisztencializmusban, amely, még ha csak futólag is, de mindig felmerül, valahányszor a mai emberi élet jellemzésére kerül a sor. Ez a fogalom a funkció fogalma. Viszonylag jelentős szerepet játszik Gabriel Marcel *Az ontológiai misztérium tételezése és konkrét megközelítései* című híres tanulmányában¹, de ugyancsak előbukkan Sartre fenomenológiai ontológiájában is. Konkrétan tehát *A lét és a semmi* harmadik részére, ezen belül a harmadik fejezetnek arra az első és második alfejezetére gondolok itt, amelyekben Sartre lényegében a funkció- és a vele rokon értelmű fogalmak segítségével próbálja értelmezni az emberek egymáshoz fűződő viszonyait.

Sartre szerint ugyanis a másikkal való létem testiségen alapuló – vagyis a saját test és a másik teste közti alapvető (s részletesen egy korábbi fejezetben tárgyalt) – viszonyain kívül vannak olyan „egyéb egyedi viszonyok” is, amelyek „konkrét viszonyok”, és amelyek mindegyike „az önmagáért-való egy teljesen új létmódját alkotja”². E teljesen új létmód keletkezéséről a következőket érdemes tudni. Mivel az önmagáért-valónak az önmagában-valóra irányuló eredendő semmitése a valami felé való menekülés formájában történik, ezért ez az alapstruktúra itt is megmarad. Csakhogy most a másik jelenléte ezt a törekvő menekülésemet az önmagában-valóba rögzíti, így e rögzített menekülés „soha nem az a menekülés, amely önmagam számára vagyok: ez kívül van rögzítve.” Ezért azután

„(m)enekülésemnek ezt az objektivitását elidegenedésként tapasztalom, amelyet sem transzcendálni, sem megismerni nem vagyok képes. S mégis, abból a pusztán tényből adódóan, hogy tapasztalom, és hogy menekülésemet ugyanazzal az önmagában-valósággal ruházza fel, amelytől menekül, vissza kell fordulnom felé, és magatartásmódokat kell kialakítanom vele szemben. Ez az eredete a másikkhoz fűződő konkrét viszonyulásaimnak ...”³

¹ Újabb magyar nyelvű kiadását ld. In. Gabriel Marcel: *A misztérium böleselete /Válogatott írások/* (ford. Bende József, Cseke Ákos, Nagy Zsolt Péter) Budapest, Vigília Kiadó (XX. századi keresztény gondolkodók 17.), 2007. 7-45. o.

² Jean-Paul Sartre: *A lét és a semmi* (ford. Seregi Tamás) Budapest, L'Harmattan Kiadó 2006. 432. o.

³ i. m. 434. o.

E rövid genetikus magyarázatot követően Sartre két csoportba sorolja a konkrét viszonyokat. Az első csoportba azok tartoznak, amelyeknél tagadni próbálom azt a létet, amivel kívülről ruházunk fel engem, vagyis úgy fordulok a másik felé, hogy „én is objektivitással ruházom fel őt, mivel ha a másik objektívvá válik, az lerombolja saját másik számára való objektivitásomat”. A másik csoporthoz tartozóknál viszont „a másik szabadságának elnyerésére és megkaparintására” teszek kísérletet, „anélkül, hogy megfosztanám szabadság jellegétől: ha magamba tudnám olvasztani a szabadságot, amely önmagában-létem alapját alkotja, én lehetnék az alapja saját magamnak”⁴. Ennek az „ideális intenciónak” a megvalósításához azonban túl kellene tudni lépniem „a másikkal fűző viszonyaim eredendő esetlegességén”. Csakhogy Sartre – kissé pesszimista végkicsengésű – konklúziója szerint „ez az esetlegesség meghaladhatatlan”, ezért „a másikkal való egység” is „megvalósíthatatlan”⁵.

Ne csodálkozzunk hát, ha ezek után valamennyi másikkal való kapcsolat, így vagy úgy, de óhatatlanul valamilyen eszközszerű használat bélyegét fogja majd magán viselni. Ennek ellenére az igazi problémát mégsem ez az eszközszerű tárgyviság jelenti Sartre számára, hanem az, ha az önmagáért-való nem képes általa a szubjektivitásától megszabadulni. Nézzük például a szeretetet. Noha itt kétségtelen, hogy „a szeretett lény a szerető felet csupán egy tárgy-másikként ragadja meg a sok közül, vagyis a világ háttérén észleli, transzcendálja és felhasználja”⁶, mégis, mondja Sartre,

„(m)ásikért-létem problémája ... megoldatlan marad, a szerető felek mindegyike teljes szubjektivitás marad önmaga számára; semmi nem váltja fel azt a kötelességüket, hogy önmaguk számára váljanak létezővé; semmi nem emeli ki őket esetlegességükből és menti meg őket fakticitásuktól”⁷.

Vagyis

„minél jobban szeret valaki, annál jobban elveszítem *lételemet*, annál jobban saját felelősségemre vagyok visszavetve saját lenni-tudásomra. ... Hiába próbálnék tehát beleveszni a tárgyviságba: ez az áldozatom semmire nem szolgálna; a másik igazolhatatlan szubjektivitásomra utal engem ...”⁸

Ebből a szempontból leginkább még a mazochizmust lehetne egyfajta határesetnek tekinteni, amikor is „már csak annyi a szándékom, hogy kizárólag egy *tárgy* legyek, vagyis egy önmagában-való”. De ekkor is csak főleg azért,

⁴ uo.

⁵ i. m. 437. o.

⁶ i. m. 444. o.

⁷ i. m. 449. o.

⁸ i. m. 450–451. o.

mert titokban abban reménykedem, hogy amennyiben a másik „szabadság, amely az enyémet feloldja, ennek az önmagában-valónak az alapjává válik, létem újra saját maga alapja lesz”⁹. Csakhogy nemcsak a szeretet, hanem a mazochizmus magatartásmódja is kudarc, jelenti ki Sartre, és „annak is kell lennie”. Hiszen a végén a mazochista is ugyanúgy jár, mint a szerető: „minél inkább objektivitását próbálja érezni, annál inkább szubjektivitásának tudata árasztja el egészen a szorongásig ...”¹⁰.

Ha a másik szabadságára építő magatartásmódok (szeretet, mazochizmus, stb.) ily módon egytől-egyig kudarcot vallanak az önmagáért-való önmagában-létének (mint amilyen a másikért-való lét) megalapozásában, akkor nem marad más hátra, minthogy ellenkező úton, vagyis a másik szabadságának megszüntetése révén próbáljam meg ezt a célt elérni. Magatartásomat ekkor egyfajta közömbösség vagy vakság fogja majd jellemezni a másikkal szemben. „Úgy teszek – mondja Sartre, – mintha egyedül lennék a világon; csak érintem ’az embereket’ ... úgy kerülöm ki őket, ahogy az akadályokat kerülöm ki ... még csak el sem képezem, hogy *nézni* tudnának”¹¹. Látható, hogy ez teljesen hétköznapi, és, mondhatnánk, gyakorlati viszonyulásmód, melynek során az emberek úgy jelennek meg, mint

„funkciók: az ellenőr csupán az ellenőrzés funkciója; a pincér csupán a vendégek kiszolgálásának funkciója. Így saját érdekeimre leginkább felhasználhatóvá tudom tenni őket, amennyiben megismerem használatuk *kulcsát* és azokat az ’utasításokat’, amik működésbe hozzák őket”¹².

Sartre szerint viszont mégis egy ilyen hétköznapi-funkcionális felfogás képezi az alapját a francia 17. század egész „moralista” pszichológiájának, s főként azoknak a későbbi, 18. századi értekezéseknek (mint például Choderlos de Laclos *Veszedelemes viszonyok* című regényének), „amelyek *gyakorlati* ismerettel szolgálnak a másiktól és arról a művészetről, ahogy a másikkra hatni tudunk”¹³. Sajnos azonban mára már az is világossá vált, hogy az említett (és Franciaországban klasszikusnak tekinthető) felfogás konkrét ontológiai (s ezzel együtt: tényleges erkölcsi) tartalma azon alapul, hogy „a vakságnak ebben az állapotában céltudatosan eltekintek a másik abszolút szabadságától – mint önmagában-létem és másikért-létem, és különösen mint ’másik számára való testem’ alapjától”¹⁴.

⁹ i. m. 451. o.

¹⁰ i. m. 452. o.

¹¹ i. m. 454. o.

¹² i. m. 454–455. o.

¹³ i. m. 455. o.

¹⁴ uo.

Ám még a jelenre nézve is érvényesnek tartja Sartre, hogy „a vakságnak ez az állapota sokáig fenn tud maradni ... állandó meghosszabbításokkal több évre is kiterjedhet, sőt, egy egész életre is ...”. De ha ez az állapot mégsem tud egyeduralkodóvá válni, akkor annak okát abban kereshetjük, hogy Marcel egy „ontológiai igényt” állít vele szembe, és Sartre szerint is „mindig érzünk valami elégedetlenséget”. Méghozzá nem is akármilyen elégedetlenséget vagy nyugtalanságot, hanem metafizikai szempontból a lehető legvésztérhesebbet. A másik mint tekintet eltűnése ugyanis

„igazolhatatlan szubjektivitásomra vet vissza és léteemet a megragadhatatlan Önmagában-valóra irányuló törekvő-törekvésekre redukálja; a másik nélkül a maga teljességében és pőreségében ragadom meg a szabad létnek azt a szörnyű szükségyszerűségét, ami osztályrészem, vagyis azt a tényt, hogy csak önmagamra háríthatom a gondot, hogy önmagamat létezővé tegyem, még akkor is, ha nem én választottam azt, hogy legyek és hogy *megszülessek*”¹⁵.

„Igazolhatatlan szubjektivitásomtól, a szabad lét szörnyű szükségyszerűségétől” való megszabadulásom érdekében tehát mégiscsak szükségem van a másik létezésére, így azután nem is vihetem teljes következetességgel végig az iménti funkcionális szemléletet, nem „tekinthetek el céltudatosan a másik abszolút szabadságától”. Azt a mindennek ellenére fenntartandó „eredendő törekvésemet, amivel a Másik szabad szubjektivitását számomra-lévő-objektivitásán keresztül akarom megragadni”, Sartre szexuális vágynak nevezi. A metafizikai értelemben vett (vagyis tulajdonképpeni) szexuális vágy pedig főként abban különbözik a többi közönséges vágytól (pl. az éhségtől), hogy a tudat magatartása itt teljesen megváltozik. Már nem a „fakticitástól való pusztá menekülést jelentene más lehetőségek felé”¹⁶, hanem

„a vágyban a tudat egy másik síkon választja azt, hogy saját fakticitásaként létezzen. Már nem menekül attól, hanem megpróbál alárendelődni saját esetlegességének ... A vágyban a test ahelyett, hogy pusztán az az esetlegesség lenne, amely elől az Önmagáért-való saját lehetőségei felé menekül, az Önmagáért-való legközvetlenebb lehetőségévé válik ...”¹⁷.

Összefoglalva tehát

„(a) vágy ... az Önmagáért-való radikális megváltozását jelenti, mivel az Önmagáért-való teljesen más létsíkon teszi magát létezővé, testét másként determinálja létezésre, saját fakticitásával itatja át önmagát”¹⁸.

¹⁵ i. m. 455–456. o.

¹⁶ i. m. 462. o.

¹⁷ i. m. 463. o.

¹⁸ i. m. 467. o.

Sartre-nak ezek a vágy lényegére vonatkozó megjegyzései azért ilyen rendkívüli fontosságúak a számunkra, mert általuk tisztázza végérvényes formában azt a szerepet, amelyet a már említett funkció-fogalom tölt be saját gondolkodásában, és persze a francia egzisztencializmusban. A kiindulópontot itt, mint láttuk, az én magatartásom szükségzerű megváltozása kell, hogy jelentse, mivel „a Másik fakticitása (puszta itt-léte) az én saját-létem módosulása nélkül nem adódhat intuíciónak számomra”¹⁹. Mert amíg normális, átlagos, hétköznapi egyénként tevékenykedem a gyakorlati életben, vagyis filozófiai nyelven szólva, „amíg fakticitásomként a menekülés lendületében létezem, addig a Másik fakticitásán is túllépek, akárcsak a *dolgok puszta létezésén*”. Általában tehát

„(f)elbukkanásomban magában eszközszerű létezőként hozom felszínre a dolgokat, puszta és egyszerű létüket mindig elfedi a jelölő utalásoknak az a komplexitása, amely *kezelhetőségüket és eszközszerűségüket* konstituálja”²⁰.

Lényegében a dolgok kezelhetőségét és eszközszerűségét konstituáló jelölő utalások e komplexitása az, ami Sartre szemében a funkció fogalmát alkotja. Viszont ha csak ezek az eszközszerűséget konstituáló jelölő utalások szabják meg magatartásomat, akkor képes vagyok ugyan gyakorlatilag viszonyulni a dolgokhoz, de elveszítem a velük való ontológiai kapcsolatomat, mert „a létezők létét ... általában elfedi funkciójuk”. Ez az alternatíva azonban nem csupán a tárgyak világával kapcsolatos, hanem vonatkozik a másikhöz fűződő konkrét viszonyaimra is. Mert

„(a)mikor a Másik úgy jelenik meg számomra, mint egy bejárónő, egy alkalmazott, egy hivatalnok, vagy egyszerűen csak mint az a járókelő, akit ki kell kerülnöm ... akkor a másiknak nem pusztán kivételes transzcendenciája vonja meg magát tőlem, hanem 'itt-léte' is – mint a világ közegében való puszta esetleges létezésé”²¹.

Sartre tehát itt afelé a konklúzió felé halad, hogy, ha nem csupán eszközszerű, hanem igazi, létszerű tárgyiséget (objektivitást) akarok, akkor először is nekem kell létszerűvé válnom. Mert ha ezt a másikat „bejárónőnek vagy irodai alkalmazottnak kezelem – magyarázza, – akkor már azzal a kivételével is túllépek rajta potencialitásai felé ... amellyel saját fakticitásomon túllépek és semmítem azt”. Először is tehát nem szabad a saját fakticitásomat semmítenem, hanem magamnak kell valóságnak lennem. Másszóval ez azt a követelést foglalja magában, hogy, ha vissza akarok térni a másik ember jelenlétéhez és „azt jelenlétnek akarom érezni”, akkor mindenekelőtt

¹⁹ i. m. 469. o.

²⁰ uo.

²¹ i. m. 470. o.

„saját magamat kell megpróbálnom saját pusztá jelenlétemre redukálni”. Ez utóbbi pedig azért tűnik lényegesnek, mert Sartre szerint „az itt-létemen való minden túllépés a Másik itt-létén való túllépés is”²². Ezért azután a vágy ontológiai aktusának, ha célt akar érni, abban kell állnia, hogy „feloldja a szituációt és felbontsa a Másik világbeli viszonyait: a vágy mozgása ... egyfajta izoláló mozgást jelent, amely szétrombolja a környezetet és bekeríti a személyt, hogy tiszta fakticitásába kényszerítse”. Közben persze az is érvényes marad, hogy „ez a mozgás, amely a Másik létéhez tér vissza, hozzám mint tiszta itt-léthez való visszatérést jelent”. Mivel azonban „az Önmagáértvaló választás – fűzi hozzá Sartre, – mindez csak akkor lehetséges, ha egy újfajta lehetőségre vetülök ki: arra, hogy ... pusztá itt-létem legyek”²³.

Ezt a bonyolult dialektikát egyszerűbben is ki lehet fejteni, mondván, hogy „a vágy egy megélt ki-vetülés, amely semmilyen megelőző szándékot nem feltételez, csak önmagában hordozza saját értelmét és értelmezését”²⁴. Ennek ellenére „maga a vágy mégis kudarcra van ítélve”²⁵, vagyis arra, hogy visszaessen a tiszta (funkcionális) eszközszerűségbe. A vágy tulajdonképpen azzal idézi elő saját bukását, hogy „*megragadásra* és *elsajátításra* irányuló vágy”. Ekkor ugyanis a testem „újra azzá a szintetikus eszközzé válik, *ami vagyok*; s ugyanebben a pillanatban a Másik is ... újra eszközzé válik a világ közegében, amelyet szituációja alapján ragadok meg”²⁶.

E tiszta eszközszerűségbe süllyedt helyzetből születhet meg azután, csakúgy, mint a szeretetnél a mazochizmus, az eredeti magatartásmód, jelen esetben a vágy, egy erőteljesebb változata: a szadizmus. Csakhogy Sartre szerint „a szadista újra szintetikus totalitásként ... ragadja meg testét; visszahelyezi magát a fakticitásától való folyamatos menekülésbe”²⁷, és, végső soron, a „szadista az, aki a Másikat olyan eszköznek fogja fel, amelynek a funkciója megtestesülésében áll”²⁸. Ráadásul az így létrejövő tárgy „a szadista számára kettős, ellentmondásos és ingatag valami, mivel egyszerre szigorúan a determinizmus technikai felhasználásának hatása, és ugyanakkor egy feltétlen szabadság megmutatkozása”²⁹. E néhány sartre-i megjegyzés mindössze azt kívánja csak nekünk megmutatni, hogy a vágy és a szadizmus elválaszthatatlanok egymástól, igaz, abban a negatív formában, hogy „a szadizmus a vágy

²² uo.

²³ uo.

²⁴ i. m. 471. o.

²⁵ i. m. 472. o.

²⁶ i. m. 473–474. o.

²⁷ i. m. 474. o.

²⁸ i. m. 479. o.

²⁹ i. m. 480. o.

kudarca”³⁰. A kudarc pedig azért következik be szükségszerűen, mert a szadizmus egyidejűleg viszonyul ellentétesen a testhez. Márpedig „mélységesen összeegyeztethetetlen a vágy húsként való felfogása és eszközszerű használata” – emeli ki nyomatékosan Sartre. A szadizmusban azonban a test „hússzerű természete, vagyis használatra alkalmatlan fakticitása” először „hirtelen helyet talál az eszköz-dolgok között”, majd az eredmény, a megtestesülés elérésekor már megint „nem tudom, hogyan *használjam* ezt a húst: semmilyen céllal nem lehet már felruházni, mivel éppen abszolút esetlegességét tettem láthatóvá”³¹. Ebből a dialektikából vonja le Sartre az alábbi következtetést a vágy és a szadizmus végső összetartozására vonatkozóan: „Tehát a szadizmus abban a pillanatban, hogy elérte célját, átadja helyét a vágynak. A szadizmus a vágy kudarca, a vágy pedig a szadizmus kudarca”³².

Ezzel pedig Sartre lényegében már azt a tételét is bizonyítotttnak véli, amely szerint „a szexualitás magatartásmódja a Másikkal szembeni elsődleges viselkedésmód”. Nem ugyan redukcionista értelemben, hanem abban a másikkban, amelyben valamennyi konkrét magatartásmód (együttműködés, harc, versengés, vetélkedés, elköteleződés, engedelmeskedés, stb.) „csontvázát a szexuális viszonyok alkotják”. És nem azért alkotják, mint gondolhatnánk, mert a libido mindenhová beférkőzik, hanem azért, mert „a leírt magatartásmódok azokat az alapvető kivetüléseket jelentik, amelyekkel az Önmagáért-való saját másikért-létét *megvalósítja*, és ezt a faktikus szituációt transzcendálni próbálja”³³. Ez a vágyban megvalósuló körkörösség vagy dialektika, az általánosítás magasabb szintjén, úgy írható le, hogy általa „a Tárgy-másikról ... állandóan a Szubjektum-másikra utalódunk és megfordítva; a folyamat soha nem áll meg, s ez a folyamat konstituálja, hirtelen irányváltásaival együtt, a Másikhoz való viszonyulásunkat”³⁴. Ennek a másikhoz való viszonyulásunkat konstituáló szüntelen folyamatnak azonban van egy gyakorlati-védekező (erkölcsi) célja is, mégpedig egy törekvés a másikkal szembeni valamilyen állandó magatartás kialakítására. Hogy ez miért nem érhető el, azt Sartre a következőképpen ecseteli:

„csak akkor tudnánk valamilyen állandó magatartásmódot kialakítani a Másikkal szemben, ha az egyszerre szubjektum és objektum ... lehetne számunkra, ami eleve lehetetlen”. Ezért azután „a Másikhoz képest mindig a bizonytalanság állapotában vagyunk, bármilyen magatartásmódot is vegyünk fel; ... egyik állapot sem elégséges önmaga számára; és soha nem tudunk valamilyen egyensúlyi helyzetet felvenni,

³⁰ uo.

³¹ i. m. 481. o.

³² uo.

³³ i. m. 483. o.

³⁴ i. m. 485. o.

vagyis olyan helyzetet, amelyben a Másik szabadságának elismerése maga után vonná, hogy a Másik is elismerje a mi szabadságunkat”³⁵.

Amellett, hogy ebben a lehetetlenségben véli felfedezni Sartre „minden liberális politika rákfenéjét” (a „kényszerítenem kell a másikat, hogy szabad legyen” rousseau-i elvét), filozófiai szempontból is csak úgy tudnék a másik javára cselekedni, „ha a Tárgy-másikat eszközként használnám ennek a szabadságnak a megvalósításához”³⁶. Állításának igazságát Sartre a vigasztalás példájával igyekszik szemléltetni, mondván, hogy

„ha vigasztalok, ha megnyugtatók valakit, azt azért teszem, hogy megszabadítsam a Másik szabadságát azoktól a félelmektől és fájdalmaktól, amelyek elhomályosítják; a vigasztalás vagy a megnyugtatózás azonban egy eszköz-rendszer olyan cél szerinti megszervezését jelenti, amellyel a másokra *hatni* tudok, és, ebből következően, amellyel a Másikat eszköz-dologként ebbe a rendszerbe tudom integrálni”³⁷.

Ráadásul a vigasztaló ember még az értelem használatával és a jó keresésével azonosított szabadság, valamint a pszichikai determinizmus eredményének tekintett lehangoltság között is különbséget tesz, arra törekedve, hogy „elválassa a szabadságot a lehangoltságtól”. Csakhogy ezzel a különbségtétellel egyúttal a valóságérzékét is elveszíti, aminek következtében

„már nem képes megragadni azt az igazságot, hogy maga a szabadság *teszi magát* lehangoltsággá, és ebből következően, ha a szabadságot fel akarjuk szabadítani a lehangoltság alól, akkor a szabadság ellenében hatunk”³⁸.

E ponton látjuk végre azt az igazságot felszínre bukkanni, mely nagyban segít nekünk a sartre-i értelemben vett gyűlölet létjogosultságát megérteni. Ez az igazság, röviden kifejezve, abban áll, hogy lehetetlen a másik szabadságát tiszteletben tartani. Így például „a másikkal szemben toleránsnak lenni annyit jelent – fejtegeti Sartre, – mint elérni, hogy a másik erőszakkal egy toleráns világba legyen vetve”³⁹. Az ilyen és ehhez hasonló valamennyi magatartás mögött ugyanis egy, az alábbi módon összegezhető ontológiai lehetetlenség rejlik:

„(a) másik szabadságának tiszteletben tartása tehát haszontalan kifejezés: még ha képesek lennénk is e szabadság tiszteletben tartására kivetülni, akkor is minden

³⁵ uo.

³⁶ uo.

³⁷ i. m. 486. o.

³⁸ uo.

³⁹ uo.

olyan magatartásmóddal, amit a másikkal szemben felvennénk, erőszakot követnénk el azon a szabadságon, amit tiszteletben akarunk tartani”⁴⁰.

Mindent egybevetve, vonja le a tanulságot Sartre, legfeljebb csak alkalmat tudok nyújtani a másik szabadsága megnyilvánulásának, „anélkül, hogy bármikor is sikerülne gyarapítanom vagy csökkentenem, irányítanom vagy megkaparintanom ezt a szabadságot”⁴¹.

A közvetlen emberi akaratnak (vagy szabadságnak) ez a „kezelhetetlensége” már a klasszikus filozófiában is fontos téma (gondoljunk csak a rossz házasságra vonatkozó, Kant által idézett gúnyversikére *A gyakorlati ész kritikájá*-ban⁴²), ám itt egy egészen új dimenzióra tesz szert. Ennek a (bizonyos értelemben negatív) tapasztalatnak a megszerzése ugyanis, mivel – olykor nem kis – időbe telik, Sartre szerint képes minden egyes konkrét élet tartalmát kitölteni. És az ilyen egyéni élettörténet csúcspontján, amikor e lehetetlenség felismerése bekövetkezik, megszülethet egy gyűlölet elhatározása is, amely metafizikailag mindenképpen egyenrangú vele, s megfelel a felismerésnek. Sartre szerint ez a folyamat a következőképpen zajlik:

„(a)z önmagáért-való, aki önmagát történetivé téve átesik e különböző átalakulásokon, megelőző erőfeszítései hiábavalóságának teljes tudatában úgy is határozhat, hogy a másik életére tör. Ezt a szabad elhatározást gyűlöletnek nevezzük”⁴³.

A – metafizikai értelemben vett – gyűlölet tehát nem egyéb, mint a konkrét ember szilárd eltökéltsége saját legmélyebb erkölcsi célkitűzései megvalósítására. Ez az elhatározás első lépésben egy alapvető beletörődéssel jár: „az önmagáért-való lemond arról a szándékáról, hogy a másikkal való egység megvalósítására törekedjen”. Ettől a pillanattól kezdve egy teljesen új világ, mégpedig az erkölcsi szolipszizmus világa fog előttünk kibontakozni, amelyben az önmagáért-való

„csupán egy faktikus határok nélküli szabadságot akar fellelni; vagyis meg akar szabadulni megragadhatatlan másikért-való-tárgy-lététől, és megszüntetni elidegenedtségének dimenzióját. Ez egyenlő azzal, hogy egy olyan világ megvalósítására vetül ki, amelyben a másik nem létezik”⁴⁴.

Ezek szerint tehát a gyűlölet lesz az az erkölcsi katarzisz a sartre-i világ-felfogásban, melynek révén az önmagáért-való végül képessé válik a koráb-

⁴⁰ i. m. 486–487. o.

⁴¹ i. m. 487. o.

⁴² „*Lám az összhang rettentő, egyet akar mindkettő*” In. Immanuel Kant: *A gyakorlati ész kritikája* (ford. Papp Zoltán) Budapest, Osiris Kiadó, 2004. 37 o.

⁴³ Jean-Paul Sartre: i. m. 487. o.

⁴⁴ i. m. 487–488. o.

ban említett „szabad léte szörnyű szükségszerűségének” elfogadására, ami által az eredetileg megélni, ill. elszenvedni kényszerült metafizikai magány egy erkölcsi megváltásban oldódik fel. Sorsa beteljesedését éli meg ily módon az ember a gyűlöletben, mert

„(a) gyűlölő önmagáért-való elfogadja, hogy már kizárólag önmagáért-való legyen; a dolgok lehetetlenségéről szerzett különböző tapasztalataitól hajtva, melyekre másikként-létének használatával kapcsolatban tett szert, inkább azt választja, hogy csak saját létének szabad semmítése legyen, egy detotalizált totalitás, olyan törekvés, amely saját maga szabja meg céljait”⁴⁵.

A gyűlöletnek ezt a jogosságát és legitimitását csak tovább fokozza, hogy benne a másik szabadságának abszolút jellege az önmagáért-valóra száll át. Hiszen „aki gyűlöl – mondja Sartre, – az arra vetül ki, hogy többé már egyáltalán ne legyen tárgy; s a gyűlölet az önmagáért-való szabadságának a másikkal szembeni abszolút tételezéseként jelenik meg”⁴⁶. A gyűlölet persze elismeri a másik szabadságát, mint transzcendenciát, de csak sejtése van róla, „mint egy elérhetetlen túlnanról, mint a gyűlölő önmagáért-való elidegenedésének állandó lehetőségéről”. Mindennek tetejébe a gyűlölet rendszerint nem egy elszenvedett rossz, hanem épp ellenkezőleg, a jöttet nyomán születik meg, hiszen „a gyűlöletet kiváltó alkalom a másik olyan cselekedete, ami abba az állapotba hozott, hogy szabadságát *elszenvedjem*”. Ez a cselekedet annyiban megalázó számomra, „amennyiben konkrétan a másik szabadságával szembeni eszközszerű tárgyiságot tárja fel”⁴⁷. Ezért áll oly közel, Sartre szerint, a hála a gyűlölethez. Ugyanis „amikor egy jöttettért hálásak vagyunk”, akkor ez nem csupán „annak felismerését jelenti, hogy a másik teljesen szabadon cselekedte, amit cselekedett”, hanem annak belátását is, hogy „én magam csak ürügy voltam; az anyag, amire cselekedete irányult”⁴⁸. Ám ez a belátás, noha szükségszerűen a másik tudomásulvételét jelenti, mégsem szünteti meg szabadságomat, sőt, épp e belátás alapján képes „az önmagáért-való saját választása szerint ... szeretet vagy gyűlöletet kivétíteni”, miközben persze az is igaz marad, hogy „már nem tud nem tudomást venni a másiktól”⁴⁹.

Végül pedig a gyűlölet sajátos általánosságának ecsetelésével zárul a sartre-i fejtegetés, vagyis azzal a megállapítással, hogy „a gyűlölet mindenki más iránti gyűlölet, egyetlen személybe sűrítve”. Ezen azt kell érteni, hogy „szim-

⁴⁵ i. m. 488. o.

⁴⁶ *uo.*

⁴⁷ *uo.*

⁴⁸ i. m. 488–489. o.

⁴⁹ i. m. 489. o.

bolikusan a másik létezésének általános elvéig akarok elérni egy bizonyos másik halálát kívánva”⁵⁰. Mivel itt szimbolizmusról van szó, nyilván nem a másik tényleges halálát akarom, hanem egy elvi magatartás kialakítására törekszem. Vagyis az általam gyűlölt másik ember konkrét személy ugyan, ugyanakkor azonban „az összes többi másikat reprezentálja”. Így azután a „meghaladására irányuló kivetülésem” is „általában a másik meghaladására irányuló kivetülés, vagyis arra, hogy önmagáért-létem nem-szubsztanciális szabadságát visszahódítsam”. A sartré-i gyűlölet tehát, legalábbis ebben az általánosított, magasrendű formában, a lehető legnagyobb szerepet játszza abban, hogy elvi szinten és erkölcsileg feddhetetlenül önmagamra találhaszak. A gyűlöletben ugyanis először is „annak megértésével rendelkezem, hogy elidegenedett lét-dimenzióm *valós* alávetettség, amely másoktól ered. Ennek az alávetettségnek a megsemmisítésére vetülök ki”⁵¹. Másodsorban a gyűlölet eredetileg az a „sötét érzés”, amely közvetlen megjelenési formájában ugyan egyedi, de mégis valamiféle általánossággá fejlődik, vagyis: „egy másik ember megsemmisítését célozza meg, és tudatosan mások el nem fogadására vezet”. Nekem viszont gyűlölnöm kell a másik ember mások iránti gyűlöletét, tudván tudva, hogy – még ha közvetlenül nem is irányul rám, akkor is – „ellenemben valósul meg”. Definíció-szerű formába öntve ez az erkölcsi imperatívusz így hangzik Sartre-nál: „a gyűlölet azt követeli, hogy gyűlöljék, amennyiben a gyűlölet gyűlölése a gyűlölő szabadságának nyugtalan elismerését jelenti”⁵².

Viszont az eddig megismert három másikhoz való alapvető viszonyulásmód, a szeretet, a vágy és a gyűlölet kudarca közül talán az utóbbi érint bennünket a legérzékenyebben. Mégpedig azért, mert, noha a gyűlölet „elsődlegesen arra vetül ki, hogy megsemmisítsen minden más tudatot”, ez legfeljebb csak a jelenben sikerülhet neki, a múltra vonatkozóan azonban nem. Vagyis, ha a gyűlölet most éppen el is tudja tüntetni a másikat, „azt nem tudja elérni, hogy a másik ne lett légyen”, ami azzal a következménnyel jár, hogy „másikért-létem, ami belerögzül a múltba, felszámolhatatlan dimenziómmá válik. ...Nem tudok megszabadulni tőle”. És mivel, mint láttuk, a másikért-való létem visszaszerzésére irányuló valamennyi erőfeszitésem hiábavalóságának felismeréséhez időre van szükségem, ezért a gyűlölet elhatározása eleve csak késve történhet meg: akkor, amikor a múlt már végérvényesen meghatároz engem. Ezen a ponton láthatjuk, hogy miért a gyűlölet (és kudarca) a legfontosabb mozzanat Jean-Paul Sartre fenomenológiai ontológiájának álcázott erkölcsi világmagyarázatában: mert a gyűlöletben létszerű szükségszerűséggel foszlik szét egy olyan szolipszizmus álma, amely

⁵⁰ uo.

⁵¹ uo.

⁵² uo.

ismeretelméleti vagy ontológiai értelemben leküzdendő ugyan, de talán fenntartandó erkölcsi vonatkozásban. Csakhogy

„az, aki egyszer már a másik számára lett – mondja Sartre, – az élete végéig érintett marad tőle létében, még akkor is, ha teljesen megsemmisítette a másikat: ezután már másikiért-létének dimenzióját mindig léte állandó lehetőségeként fogja megragadni”⁵³.

Ha ez így van, ha tehát az önmagáért-való a gyűlöletben „nem tudja visszahódítani, amit egyszer elidegenített,” akkor egyszersmind „a reményt is elveszti, hogy erre az elidegenedésre hatni tudjon, és hasznára fordíthassa”. Vagyis „a gyűlölet győzelme ... már felbukkanásában magában is kudarcá változik”⁵⁴. Ha azonban a gyűlölet semmiképpen sem győzhet, ha tehát eleve kudarcra van ítélve a Sartre által óhajtott erkölcsi szolipszizmus megteremtésében, akkor az önmagáért-valónak csakugyan nem marad más választása, mint hogy hagyja, hogy a tudat „a két alapvető magatartás [a szeretet és a vágy – D. A.] között hányódjon ide-oda”. Mivel Sartre ehhez az utolsó gondolathoz fűzött lábjegyzetében kifejezetten utal „a megszabadulás és üdvözülés moráljának lehetőségére”, ami a gyűlölet sikertelensége esetén „csak egy radikális fordulattal érhető el”⁵⁵, ezért nem győzzük felmérni a veszteséget, amely a gyűlölet szükségszerű kudarcával ér bennünket. Ehhez képest csak csekély vigaszt jelenthet számunkra, ha a másokhoz fűződő viszonyainkban eközben továbbra is megmarad a vágy és a szeretet.

⁵³ uo.

⁵⁴ i. m. 489–490. o.

⁵⁵ i. m. 490. o.

GYŰLŐLET, UTÁLAT ÉS MEGVETÉS

GYENGE ZOLTÁN

Talán szerencsésebb lenne a címben szereplő három kifejezést megcserélni, és a megvetéssel kezdeni, illetve bemutatni, hogy hogyan alakulnak ki az egyes igen erős emberi érzelmeket jelentő fogalmak; én mégis a gyűlölettel kezdenék, mert véleményem szerint a három közül az a legerősebb, az lesz az, amelyik valamilyen cselekvési többletet jelent, persze nem feltétlenül pozitív értelemben. Nézzünk meg először egy Leszek Kolakowski gondolatot. Kolakowski szerint soha, senkinek, semmilyen körülmények között, semmilyen helyzetben nincs joga gyűlölni. Az igazság abban a pillanatban igazságtalansággá válik, mihelyt a gyűlölet segítségével kívánják megvédeni, vagy ami ugyanazt jelenti: önmegsemmisítés a gyűlöletet az igazság szolgálatába állítani. A gyűlölet tönkreteszi, erkölcsileg védtelenné teszi az egyént a külső erővel szemben. A gyűlölet az egyén erkölcsi megsemmisítését, öngyilkosságát jelenti, s még a szolidaritás gyökerét is kitépi a gyűlölködőből. A kifejezés: vak gyűlölet - kitűnően mutatja a lényegét.

Nagyszerű idézet, nekem mégis vannak hiányérzeteim vele kapcsolatban. Azt persze az ember gyerekkorától tudja – legalábbis ebben a civilizációban –, hogy a gyűlölet csúnya dolog. De azt nem hiszem, hogy ép eszű ember, ha őszinte önmagához, kétségbe vonná, hogy igenis vannak olyan helyzetek, ahol a gyűlölet fellép, és mégsem jelent erkölcsi nivellációt, vagy akár önmegsemmisítést. A másik probléma, hogy Kolakowski elvontan kezeli a gyűlöletet, mintha az pusztá fogalom lenne, és nem látja mögötte annak érzelmi vetületét, harmadsorban pedig más, véleményem szerint komplementer érzésektől elszigetelten kezeli. Mégpedig úgy, mint az emberi érzelmek legrosszabbikát. Amit mindenkinek ki kell irtania magából. Lehet, de egyet el kell ismerni, hogy van benne valami, aminek a hiányát Kierkegaard vagy Nietzsche állandóan a világ szemére hányja.

A gyűlölet ugyanis a *szenvedély* egyik legerősebb változata, amely ha vak, valóban sok vakságot magával hozhat. De a szenvedélytelen racionalitás talán ennél is veszélyesebb lehet. A XX. század bebizonyította, hogy a gyűlölet képes egy embert elpusztítani, talán többet is, de nem tesz feltétlenül tömeggyilkossá. Számos gyűlölettel találkozunk a történelem során, egyes irodalmi alkotásokban azt látjuk, hogy a gyűlölet valóban pusztító erő, s valóban egy önmegsemmisítő faktor, főként akkor, ha a tettek mezejére lép. Létezik azonban olyan gyűlölet is, amely nem akar cselekvést, tárgya inkább elvont marad, nem képes vagy nem is szándékozik ölni. Van egy szovjet film – a címére nem emlékszem – ahol egy orosz gyerek, akinek kiirtották a németek a családját,

azt képzelem, hogy megölheti Hitlert. A gyerekek kezében puska, előtte megjelenik a vezér, amint parádéz a nácik gyűlésén, és a puska elsül. Majd a történet visszafelé perog: egy új kép a bécsi bevonulásról, a sörpuccs idejéről, a Reichstag perről, Hitler első világháborús képei, és a fegyver mindig eldördül a gyerekek kezében. Aztán egy utolsó kép, amely a gyermek Hitlert ábrázolja – és, ha jól emlékszem, a fegyver nem sül el. Nem tudja meghúzni a gyermek egy másik kisgyermekkel szemben a ravaszt. Vagyis a gyűlölet élő és eleven a mindenét és mindenkiét elvesztő emberlányban, de az utolsó, a mindent eldöntő lépést nem tudja megtenni, holott ezzel az emberiség megszabadulna minden jövőbeli gyötrelemtől. Hiába bizonyosodik be a gyerekről, hogy ő a gonosz, a gyereket megölni senki, vagy majdnem senki sem képes.

A dolog annyiban érthető is, hogy nem kell feltétlenül gyűlölni ahhoz, hogy valaki embert öljön. Sőt ahhoz, hogy tömeggyilkos legyen valószínűleg egyáltalán nem a gyűlölet a lényeges, hanem sokkal inkább valami más, talán a szenvedélytelen mérlegelés, vagy éppen maga a robespierre-i szenvedélymentesség. *Richard Rhodes* a *Master of Death (A halál mesterei)*¹ magyarul is megjelent könyvében Lonnie Athens és David Hume alapján próbálja meg értelmezni a német Einsatzgruppék tagjainak pszichológiáját, a tömeggyilkosság lélektanát. Athens – anélkül, hogy elemzését ismertetnénk – kiemeli, hogy az erőszak szocializáció négy szakaszra osztható, amelyben az ember természetes ellenállását kell legyőzni a gyilkolással szemben. Athens kiemeli, hogy az erőszakra való „nevelés” már az újonckorban megkezdődik a kegyetlen kiképzés alatt, hiszen ott is az a cél, hogy az addig normálisan létező embert egy abnormális dologra, az ölésre készítsék, arra rávegyék. Az ellenállást aztán azzal győzik le végleg, hogy beleoltják az emberbe, hogy megvan a lehetősége arra, hogy ugyanúgy uralkodjon a másik ember felett, ahogy egykor rajta uralkodtak. (Ha csak az ember saját katonaélményeire emlékszik vissza, tudja, ez valóban így működik.)

Az viszont világos, hogy ebben a folyamatban nincs sehol sem jelen a gyűlölet. Hideg, precíz, kiszámított, célszerűen használja a megalázás, a félelem, az elkeseredés stb. eszközeit, de azt hiszem – lehet, hogy tévedek – legkevésbé a gyűlöletet. Ezt fejlesztik tovább a nem egyszerű harctéri gyilkolás, hanem a védtelen emberekkel szembeni tömeggyilkosság végrehajtó alanyaival szemben is. A modern kor modern tömeggyilkosai még büszkéek is arra, hogy tetteiket nem a gyűlölet, hanem az ún. „ésszerűség” vezérli. Ennek egyik kevésbé ismert bizonyítéka egy Max Täubner nevű náci szakaszvezető esete, akit a zsidók elleni tömeggyilkosság miatt vádoltak be, és ítélték el. Ez önmagában még persze nem lenne különös, hiszen a háború után számos háborús kis- és nagy bűnösrel szemben ezt tették. De Täubnert a háború alatt

¹ Richard Rhodes: *A halál mesterei*. Budapest, Gold Book 2006. 34.skk.o.

(1942-ben) a nácik ítélték el.² Az eset a következő volt. Täubner beteges antiszemizmusa miatt, bár feladata tisztán műszaki jellegű volt, egy karbantartó szakasz vezetőjeként, Zsitomir mellett megszervezte zsidó emberek (köztük gyerekek és nők) brutális módon történő lemészárlását. Az ítélet, amelyet egy SS bíróság hozott, megállapította, hogy bár „a zsidókat mindenképpen ki kell végezni, és egyetlen zsidó megölése sem jelent veszteséget”, azonban Täubner a végrehajtás közben hagyta magát „belevonni kegyetlen cselekedetekbe”, amely egy némethez nem méltó. Az ítélet alapja lényegében az volt, hogy a vádlott élvezetet talált a gyilkolásban, és nem ismerte el, hogy a zsidók megsemmisítése *nem érzelmi alapon*, hanem *józan számítás*, önvédelmi szempontok szerint történik. Himmler ugyan hipokrita módon, de világosan különbséget tett a „pusztán politikai motivációból elkövetett kivégzés” és a „haszonlesésből, szadizmusból” végrehajtott gyilkosságok között. (Täubner esete azt mutatja, hogy a nácik, akinek eszement Madagaszkár terve közismert volt a zsidóság végleges kitelepítésére, ezt – legalábbis ekkor – komolyan is vették. Mindez persze nem azt jelenti, hogy az idők során ne bukkant volna fel egyre több beteges alkat, aki különösen élvezte az ölést vagy mások megkínzását, de az Endlösung lényege mégsem ebben állt.) Himmler maga is minden esetet racionális alapon, miként egy számadatot szemlélt, amely mögött nem jelent meg az egyes ember. Az SS Reichsführer maga irtózott a gyilkosságtól, pontosabban annak közvetlen tapasztalatától. Rhodes leírja, hogy a kaunasi tömeggyilkosságokkal egy napon Himmler vadászatot vett részt, és viszolyogva számolt be érzéseiről. Vadásztársát kérdőre vonta a vadászat lényegét illetően, s nem értette, hogyan találhat valaki élvezetet abban, hogy „fedezék mögül lelő egy védtelen, ártalmatlan, gyanútlan jószágot”. Majd hozzátette: ez nem más, mint közönséges gyilkosság.

Ugyanezt látja be Hannah Arendt is, aki megpróbálta a jeruzsálemi per során Eichmann jellemét megismerni. Arendt nem érti, hogy hogyan állapíthatja meg több tucat pszichiáter erről az emberről, hogy teljesen normális, azaz épp olyan, mint jómagá. Eichmann fontosnak tartotta kiemelni, hogy ő maga mindig törvénytisztelő ember volt, és a lelkiismerete tiszta, csak akkor nem volna az, ha nem teljesítette volna kötelességét. Még csak nem is tűnt túlzottan antiszemitanak, és egyáltalán nem gyűlölködőnek, állapította meg róla Arendt. „Eichmann a tipikus kispolgár benyomását kelti” – írja Arendt. Eichmann is kiemeli, hogy a zsidókérdés „politikai” megoldását (kitoloncolás) kereste, éppen Herzl A zsidó állam című könyve alapján, amely mély hatást tett rá. Arendt maga is döbbenten írja le, hogy Eichmann a könyv elolvasása után *cionista* lett, olyannyira, hogy egyes leírások szerint civil ruhában részt vett Herzl halálának 35. évfordulóján. Saját bevallása szerint idealista volt,

² *Uo.* 200–201.o.

aki mindent aláhelyezett az ideának, mely jelen esetben valószínűleg a német felsőbbrendűség és az alsóbbrendű fajok törvényszerű háttérbe szorításának zavaros vulgár-darwinista elegyét jelentette. Mint tudjuk, már sem Danton, sem Robespierre – gondoljunk csak Georg Büchner nagyhatású művére – nem élvezetből küldte az emberek tömegét a guillotin alá, hanem a köztársaság eszméjének nevében. A szabadság és testvériség nemes eszméjének nevében. Néha az az ember érzése, hogy sokkal jobb lett volna, ha gyűlölnék.

De Arendt-hez visszatérve. Zseniális megfigyelése, hogy jelen esetben egy teljesen közönséges, jól nevelt polgárról van szó, akinek természete éppen abban áll, hogy hiányzik belőle minden *képzelőerő*, az, amit Kierkegaard fantáziának nevez. Arendt írja: „... a beszédre való képtelensége szorosan összefüggött a gondolkodásra való képtelenséggel, nevezetesen azzal, hogy képtelen volt bármit is a mások szemszögéből átgondolni.” Majd hozzátézi: „a valósággal mint olyannal szemben a legbiztosabb fal védelmezte: a képzelőerő teljes hiánya”.³

Miről beszél itt egyáltalán Arendt?

Hogy a kérdésre hozzávetőleges választ adjunk, vegyük elő Kierkegaard egyik munkáját, A halálos betegséget. Kierkegaard ebben a művében a kétségbeesést mint olyan betegséget írja le, amelynek a gyötrelme éppen az, hogy több hasonlóságot mutat a halálos ágyán fekvő beteg állapotával, „amint az a halállal birkózik, de nem tud meghalni, azaz ez a halálhoz vezető betegség nem más, mint képtelenség a meghalásra”.⁴ Ebben az állapotban – ahol tehát a halál megváltás lenne az élettől – a betegség több formája jelentkezhet. Ebből az egyik, talán a legrémesebb: ez a korlátolttság, a nyárspolgáriság bornírt világa. És ez a korlátolt, bornírt világ mindig valamilyen többségi állapotot jelenti. Ők vannak többen. Mindig együtt, mindig biztonságosan, a saját kisszerűségük nagyszerűségétől eltelve, biztosan uralkodva a többség felett. (Platón ezt belátva meglehetősen megvetette az ezeknek a lényeknek politikai teret adó demokráciát.) Az ilyen „ember” végletes módon végessé válik, és nincs benne semmi végtelenség vagy legalább valami abból, ami nem a végesség világára utal. Nincs benne vágy arra, hogy megtudja, létezik-e valamilyen másfajta valóság az általa ismerten kívül, létezik-e másfajta életforma azon kívül, amit már ismer és gyakorol. Az ilyen ember elveszti minden eredetiségét, nincs benne semmi, ami valami egyedire, kivételesre emlékeztetne, az ilyen embernek szükségképpen és végérvényesen eltűnt az énje. Mi hát ennek a következménye? Az ilyen ember éppen azért, hogy elvesztette én-jét, egyre tökéletesebben megállja a helyét az üzleti életben, igen hamar megcsinálja a szerencséjét az emberek között Kierkegaard szerint. „Semmilyen problémája vagy nehézsége nincs az Énjével és annak

³ Hannah Arendt: *Eichman Jeruzsálemben*. Budapest, Osiris 2001. 62.o.

⁴ Kierkegaard: *A halálos betegség*. Budapest, Gönyöl Kiadó 1993. 24.o.

végtelemné tételével, simára van csiszolva, mint a parti kavicsok ...”⁵ Ezzel a parti kavics lényel – akit vagy amit Kierkegaard mélységesen megvet –, bármit lehet csinálni, mivel lecsiszolt, mindenhez illeszkedik, minden feladatra alkalmas. Lehet belőle a köz-alkalmazottja, soha nem fog semmit kérdezni, csak megfelel, lehet belőle utcaseprő, mérnök, lakatos, soha nem fog semmit kérdezni, csak megfelel. A megfelelés az élete értelme. Nehogy azt higgyük, hogy a sok kis- és nagy náci minden élethelyzetben tömeggyilkos vagy annak résztvevője lett volna. Más szituációban éli napi kisszerű életét, végzi mindennapi feladatait, bár unalmas, de veszélytelen életet él, de egy unalmas közösség megbecsült polgáraként temetik el, és mindenki végleg elfelejti a nevét. Lényege a kockázat elutasítása. A sok kis- és részben a nagy náci adott helyzetben azért választják a számukra felkínált utat, mert *veszélytelennek* tűnik. Minden más sokkal inkább veszélyes lenne. Voltaképp csak azt teszik, amit minden egyéb helyzetben tennének és tesznek manapság is itt körülöttünk. Csak semmi kockázatot nem vállalni! – ez a jelszavuk minden körülmények között. És nem is gyűlölnek, hanem *félnek*, és ebből a félelemből eredően – ha a helyzet úgy hozza – ölnek.

De térjünk vissza a kezdeti idézethez. Valóban minden körülmények között a gyűlölet az én elvesztését jelenti? Nem hiszem. Lehet-e jogosan gyűlölni? Vagy helyesebb a kérdést úgy feltenni: lehet-e *okkal* gyűlölni valamit? Ha nem vagyunk teljesen képmutatók, akkor az élet azt mutatja, hogy igenis lehet. Az alapos okból eredő gyűlöletem kétféle lehet. Egyrészt gyűlölhetem azt, aki schellingi fogalommal élve a teremtés alapja akar lenni, emberek felett istenként uralkodni. Gyűlölhetem-e azt, aki ellenem vagy mondjuk gyermekem ellen tör és ezt minden ok nélkül teszi? Igen, gyűlölhetem, mert alapos okból teszem. Alapos okom éppen az, hogy velem szemben az ok nélkülség, azaz az irracionális öncél áll. Összekapcsolódhat ez a cselekvéssel? Adott esetben igen, de nem feltétlenül. Ezt minden esetben az adott ember énje, habitusa dönti el. Hisz lehet gyűlölni olyasmit vagy olyasvalakit, ami vagy aki már nem létezik. Kolakowski a gyűlölet vak, negatív jellegéről ír, amely megbénítja az embert. Én ezzel szemben azt hiszem, hogy a gyűlölet éppen aktivizál. Még ha a rosszra is, de akkor is mindig ott van benne a cselekvés potencialitása. Azaz nem feltétlenül maga a megsemmisítő cselekedet, hanem annak jelenvaló lehetősége.

Abban az esetben viszont, ha a cselekvést nem választom (mert nem akarom, például a bűnös megbüntetését másra hagyom), vagy nem választhatom (mert gyűlöletem tárgya már csak mint történelmi tapasztalat létezik), a gyűlölet az utálattá vagy a megvetéssé transzformálódik. Az utálat erősebb, de póriasabb, a megvetés arisztokratikusabb. Platón írja éppen a timokrati-

⁵ Kierkegaard: *A halálos betegség*. Budapest, Göncöl 1993. 41.sk.o.

kus jellemű emberről, hogy a „szolgákkal az ilyen ember kegyetlen, ahelyett, hogy lenézné őket, mint az igazi művelt ember”.⁶

És még egy kérdés, amely mellett nem lehet szótlanul elmenni: lehet-e gyűlölni a gyűlöletet? Ha ezt teszem, nem fogok-e a képmutatás bűnébe esni? Vagyis esetleg valamiféle ideológia mentén hazudni önmagamnak? Nem ugyanolyan értelmetlenség mindez, mint mondjuk azt mondani, hogy szeretem a szerelmet? Nem mindig a konkrét személyt szeretem vagy gyűlölöm, és soha nem magát az érzelmet illetem érzelemmel, mivel az teljes képtelenség?

A fontosabb ezzel szemben az, hogy mikor cselekszem helyesen. Én folyamatosan belátom Senecának a harag hiábavalóságáról szóló érveit, de a kérdés: tudom-e követni? Azt már meg sem merem kérdezni: Seneca tudta-e követni? Kis malíciával bárki mondhatná, hogy kora egyik leggazdagabb embereként könnyű volt neki sztoikusnak lenni. Seneca írja Szókratésről a következőket: „Nem jó, ha mindent meglátunk, mindent meghallunk... Socrates állítólag, amikor egyszer pofon ütötték, csupán annyit mondott: bosszantó, hogy az ember nem tudhatja, mikor kell sisakban elmennie hazulról.”⁷ Nem az a kérdés, hogy igaz vagy sem a történet, sokkal inkább, hogy képesek vagyunk-e követni Szókratészt? Mert a harag ugyan nem gyűlölet, de annak édestestvére lehet. Vagy képesek vagyunk-e a távolságtartó, filozófiailag sokkal inkább megalapozottabb megvetésre? A nagy megvetők, mint Kierkegaard vagy Nietzsche sok mindent megvetettek anélkül, hogy bennük a gyilkos indulat ott lett volna. Megvetették például a tömeget, és mindent, ami a tömeg-lét talaja lehet, így például a keresztény egyházat (Kierkegaard) illetve a kereszténységet (Nietzsche). Nietzsche a „nagy megvetés órájáról” ír a Zarathustrában. Kierkegaard pedig a tömegről írja a következőket: „Ez az állatfajta minden bizonnyal nem a férfi vágyának és a nő gyönyörének a gyümölcse. Mint minden *alacsonyabb rendű* állatfajt, ezt is a nagymértékű termékenység jellemzi, és hihetetlenül szaporodik. Szinte érthetetlen lenne, ha a természetnek kilenc hónapra lenne szüksége ilyen teremtmények előállítására, melyek inkább tucatjaival állíthatók elő.”⁸

Kemény szavak, de találunk ilyet bőven Hérakleitosztól Marxig bezárólag sok mindenkinél. Hogy ez gyűlölet lenne? Nem hiszem. Sokkal inkább a Platónnál körülírt arisztokratikus megvetés. Nincs benne semmi kényszeredett-ség, nincs benne gyilkos indulat, mely ölni is képes lenne, és ami legitimálja, az éppen az, amit Nietzsche „mély emberszeretetnek” nevez. És ebben is van szenvedély, és ebben is van tevőlegesség, mégpedig olyan, amely értelmet adhat, ha tényleg eljön a nagy megvetés órája. Hogy legalább arisztokratikusan tudjunk viselkedni.

⁶ Platón: *Állam* VIII. 549.a.

⁷ Seneca. *De ira*. (A haragról) XI. 1, 2.

⁸ Kierkegaard: *Vagy-vagy*. Budapest, Gondolat 366.o. Kiem.– GyZ.

A GYŰLÖLET KORA

EGYED PÉTER

A *Metafizika* 1000a/1000b alatt Arisztotelész hosszasan foglalkozik Empedoklész gyűlölet-elvével, ezt írván: „S még Empedokles is, akiről pedig az ember azt hinné, hogy a legkövetkezetesebb önmagához, beleesik ebbe a tévedésbe. Ő ugyanis egy meghatározott elvet, a gyűlöletet tartja az elmúlás okának, de azt kell hinnünk, hogy ez ugyanolyan jól mindennek a létrehozó elve is lehet, kivéve az Egyet, mert az istent kivéve, minden a gyűlöletből ered.”¹ A gyűlölet-viszály a természet alapelve, és Arisztotelész azért bírálja Empedoklészt, mert sem a dolgokat egybetömörítő barátság (létezés), sem az azokat szétválasztó gyűlölet (elmúlás) okszerűségét nem vizsgálja, nem tárja fel. Ámde kiemeli Empedoklész elméletének egyedülálló koherenciáját.

A gyűlölet-viszály így mind a természet mind a társadalom dinamikájának egyetemes mozgató elve lett, és a filozófusok mind a mai napig megtartották ezt az empedoklészi sematizmust, habár változó formákban.

Nagyon kihívó és tanulságos azt is megvizsgálni, hogy a szeretet-gyűlölet ciklus melyik pontjában vagyunk manapság. Lehetne ez a kérdés játékos, ha a gyűlölet nem lenne olyan gomolygó, hemzsegő, azaz komoly.

1. EGY *TOPOSZ* SZÜLETÉSE.

A klasszikus görög gondolkodásban a szeretet amolyan nemes érzés, amely főleg a barátságban mutatkozik meg, de valamilyen általános emberszeretet megmutatkozik a poliszban is, noha azt – természetesen –, főleg a törvények tartják össze. A gyűlölet ennek az empedoklészi kontráriusaként² szintén individuális érzés, szenvedély, amelynek megvan a maga dinamikája. Általános érvényűsége azonban nem jut, kivéve addig, amíg a dúsgazdag (bankár) Timón alakjában megfogalmazást nem nyer az embergyűlölet lehetősége és valósága. Timón bízott a pénz mindenhatóságában és nem hitt a szerencse forgandóságában, mígnem hiszékenysége oda vezetett, hogy mindenéből kifosztották. Elvadult, földtúrú napszámoként kellett élnie, egy maga által épített toronyban, *börzekét* viselt, az athéniek – igen furcsa fordulat –, legnagyobb megbotránkozására. Lukianosz, a Krisztus utáni második században

¹ Aristoteles: *Metafizika*. Budapest, 1936. 86.

² Itt nem kozmológiai ciklusban megmutatkozó dinamikus elvekről beszélek.

élt nagy hellenista filozófus egyik nagy írása foglalja össze Timón sorsának a tanulságait (*Timón, az embergyűlölő*). E párbeszéd egyik nagy premisszája az, hogy ebben a fordulatban valami isten ellen való nagy vétkek, az athéniak vétké is megtörténik, mert Zeusz az, aki elhatározza Timón sorsának a megváltozását, megváltoztatását. Timónnak ismét dúsgazdagnak kell lennie, hogy gyűlöletének teret adhasson, azaz, hogy bosszút állhasson. (A gyűlölet fenomenológiája azonban itt fontosabb mint a bosszúé, ámde, amint tanulmányunk Hume-mal kapcsolatos fejtegetéseiben megmutatjuk, gyűlölet és bosszú egyívé tartozó szenvedélyek.) Zeusz a mitológiai általánosítást képviseli, azazhogy az emberi természet egyik nagy kérdésével szembesülünk itt. Zeusz, Plutosz és Hermész együtt látogatják meg Timónt, hogy a látellelet felvegyék, előbb azonban találkoznak Peniával, aki már szinte átneveltnek, gyógyultnak látja Timónt: a Munka Bölcsessége által. Timón valóban gyűlöl: „nekem az épp elég lenne, ha menne az anyja kínjába minden ember!”³ A gyűlöletet Plutosz és Hermész úgy akarják eltávoztatni tőle, hogy felajánlják a gazdagságot, Thészauroszt ismét Timón mellé fog szegődni, aki neki fog ásni és megtalálja a kincset. A gyűlölet, mint tanulság, lelki alkat és abszolút szenvedély azonban megmarad. Ezt mondja Timón: „Elkövetkező életem törvényének ezt rendelem: nem érintkezem senkivel, nem ismerek senkit, keresztül nézek mindenkin. Barát, vendég, embertárs, könyörület oltára – minden üres fecsegés nekem; könyörüljete a sírón, segítsetek a bajban levőn – ez a törvényszegés és az erkölcs lábbal tiprása.”⁴ Az egyik legfontosabb következménye annak, hogy a gyűlöletet tesszük valamilyen negatív értékrend középpontjába, az alapvető etikai értékek – szeretet, könyörületesség –, marginalizálása, tagadása, és vele kapcsolatban az erkölcsi világrend tagadását. Azaz, helyesebb, ha ezt úgy fogjuk fel, mint az erkölcsi világrend tagadását, szemléletileg is pontosabban: *az értékek feje tetejére állítását*. A gyűlöletnek a fenomenológiailag pontos leírását adja Timón, egy bizonyos pontos sorrendiségben. Először is, a gyűlölet megszünteti a reális kommunikációs viszonyokat, azaz a társadalmi érintkezés normális valóságát: „Magányosan élek, mint a farkasok! Timónnak egyetlen barátja lesz Timón, mindenki más álnok ellenség. Hogy érintkezzem bárkivel, fertőzet. Hacsak egyet is látok; baljós nap az nekem! Legyenek: kő- és ércszobrok szemünkben, ne fogadjunk tőlük hírnököt, és ne kössünk velük szerződéseket! Pusztaság legyen köztünk és közöttük a határ.” Timón, a gyűlölet azonban ennél még tovább megy, és társadalmilag is igen pontos képzetekben rombolja le az athéni társadalom teljes valóságát, már-már történelmi rombolás dimenzióiban veszi azt pusztító szemügre: „Törzs,frátria, nemzetség, maga a haza is – szemünkben legyen üres, haszta-

³ Lukianosz: *Timón, az embergyűlölő*. In. *Összes Művei*. I. 58.

⁴ I.m.61.sk.

lan név, amely után csak a bolondok kapdosnak.” Jegyezzük meg, mert igen fontos, ebben a társadalmi meretű gyűlöletben *a névre kell lepusztítani a gyűlölet tárgyát*. Másfelől azt is hangsúlyozza, hogy a gyűlöletet abszolút pszichéként vállalva a teljes egyedüllétet vállalja. Önmagát embergyűlölőként definiálja: „Embergyűlölő – e nevem lesz a legédesebb név, s magatartásom ismertető jelei: mordság, gorombaság, faragatlanság, állatóság, embertelenség.” Sőt, pusztítás, pusztítás és megint pusztítás –nem lehet elég hangsúlyozni eme gyakorlatiságát a gyűlölet-fenoménnak: „Ha véletlenül meglátom, hogy valaki tűzben vész el, és még rimánkodik, hogy oltás el a lángokat – szurokkal és olajjal oltom, s ha viharban valakit elragad a folyó, s a kezét felém nyújtva könyörög, hogy húzzam ki, igenis eltaszítom, és a fejét még jól is bele nyomom a vízbe, hogy többé fel ne merülhessen! Így adom vissza nekik a kölcsönt!” Ez azonban messze nem csak egyéni indulat és szenvedély, ez lesz a törvény, Timón bevezeti a gyűlöletre alapozott állami törvényeket, amelyek nem csupán bosszús, hanem pusztító törvények. Már ha lehetségesek, – az európai huszadik századnak kellett elérkeznie ahhoz, hogy bebizonyítsa, igenis lehetségesek. A fentieket törvényjavaslatnak tekintette Timón: „ E törvényjavaslatot szerkesztette kollüosz Timón, Ekhekratész fia; a népgyűlésen szavazásra bocsátotta, megszavazta ugyancsak ő! Úgy legyen, így tettük ezt törvénné, s férfiasan ehhez tartjuk magunkat!”

Lukianosz elfogadtatja velünk, hogy a hagyományos görög társadalom és filozófia műveltség- és embereszménye, a *paideia* és *philantrópia* (emberszeretet) helyett indokoltabb, ha elfogadjuk az *apanthrópia* perspektíváját, az embertől való elfordulás lehetőségét. Ezt alapozta meg a cinikus filozófusok hagyományában gyökereztetett embergyűlölet toposzával.

Shakespeare egyik legnagyobb – bár kidolgozottságában egyenetlen – drámájának tartják az *Athéni Timont*⁵. Timon gyűlöletét főleg nagyon is célszerű átkai fejezik ki, amikor Athén felé fordul. Általános zűrzavart akar: „Jámborság, félelem, jog, ima, othon,/ Igazság, éji és szomszédi béke,/ Illem és tudás, munka, forgalom,/ Rendek és rangok,/ törvény és szokás,/ Forduljatok vissza magatokból/ S éljen a zűrzavar!”⁶ A Lukianosz által említett kommunikációs zavart mint gyűlölet-móduszt is megjeleníti Shakespeare: „...és, mint a barátság, csupa/ Méreg minden érintkezés.” Az antik hagyomány értelmében Timón jó barátságban volt Alkibiadésszal, ez azért is lehetséges, mert Alkibiadész is ellenséges viszonyban volt szülővárosával, habár ez az ellenségesség politikai (sértett és haragvó hadfi ő), nem gyűlöleti jellegű. De ebből származott szövetségük. Timón az Athén elleni bosszújának

⁵ Shakespeare feltételezhetően valamilyen fordításban ismerhette Lukianosz párbeszédese szövegét. Lényegét tekintve megtartotta az embergyűlölő toposzát.

⁶ Shakespeare: *Athéni Timon*. In. *Összes Drámái. III*. Magyar Helikon, Budapest, 1972. 883.sk (Szabó Lőrinc fordítása)

kivitelezőjét Alkibiadészban látja, e szavakkal fordul hozzá: „Mert sorsod az, hogy a/ Gazokat ölvé hazámat gyötörd.” Timón aljas kínhalált kíván mindenkire, minden rendű és rangú athéni polgárra. Mivel egyedekben realizálódik, ez még individuális gyűlölet/bosszú, nem a terrorista névtelenség cselekménye: „Van itt arany: rajta, rajta: /Légy csillagküldte pestis, mellyel az/ Ég mérgezi a bűnök városának/ Levegőjét! Kardod át ne ugorjon/ Senkit! Ne kíméld a fehérszakállu/ Öreget: uzsorás! Szúrd le az álszent/ Nagyasszonyt: csak a ruhája nemes,/ Ó maga kerítő! Szűz arca se/ Tompítsa kardod élet: hattyukeblük/ Szemedbe szúr az ablakrácson át, /.../ Ebből a perspektívából senki nem az aki, a szerepek csupán látszatok, a városi polgárok fenevadak mind sugalmazza az *apanthropid* látomás. A földanyának ki kell szárítania ölet, örök, termékeny erejét, rossz gyökeret kell teremnie és nem több hálátlan embert, hanem helyettük „új szörnyek népét”.

Shakespeare Timónja leleplező és pusztító, az emberiség fenntarthatatlannul negatív vízióját fogalmazza meg a lukianoszi alapokon. Hangsúlyoznunk kell azonban, hogy ez még mindig egy, a humanizmus általános keretei között megfogalmazott szélsőségről alkotott kép.

2. A GYŰLÖLET A MODERN FILOZÓFIA RENDSZEREIBEN

David Hume klasszikus műve az *Értekezés az emberi természetről* (1739) a felvilágosodás szellemében foglalja össze mindazt, amit szeretetről és gyűlöletről tudni kell, a munka második része ezt a címet viseli. Az I. szakaszban, a szeretet és gyűlölet tárgyairól és okairól szólva megállapítja, hogy ezek általános entitásokként definiálhatatlanok, mert „mint szenvedélyek, olyan egyszerű benyomást váltanak ki bennünk, melyben nem tudunk részeket megkülönböztetni, vagy keveredést megállapítani.”⁷ Az empirikus megfigyelési elv alkalmazhatatlanságáról van szó, gondolom, úgy lehet ezt rekonstruálni, hogy a megfigyelésben létezőknek tekintett entitások a szemlélet számára követhetően szétszedhetők és összerakhatók. Végül amellet dönt, hogy nem is kell tudományos leírásból és elemzésből kiindulni, mert „mindannyian ismerjük e szenvedélyeket saját érzéseinkből és a mindennapi tapasztalatból”. Szeretet é gyűlölet hasonlítanak a büszkeséghez és a szegénykezéshez, de míg ez utóbbiak tárgya az én, előbbieké a másik, aki gondolatainak, cselekedeteinek és érzeteinek nem lehetünk a tudatában. Valamilyen empirikus pszichológiáról van itt szó, a filozófiai pszichológia ama régi értelmében. Hume leszögezi, hogy „haragot vagy gyűlöletet mindig csak a másik által okozott fájdalom miatt érzünk.”⁸ A szeretet és gyűlölet tárgya mindig

⁷ David Hume: *Értekezés az emberi természetről*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1976. 437. sk

⁸ I.m.438.

valamilyen másik személy, azonban ez nem lehet ok (Hume az okság modern elméletének a kidolgozója, mindig oksági magyarázatokra törekszik!) és pedig azért nem lehet ok, mert ha a tárgy egyben ok is volna, akkor egyenlő mértékben keltené föl bennünk mind a két egymással ellentétes szenvedélyt, „és minthogy ezek az első pillanattól fogva kioltanák egymást, következésképpen egyikük sem alakulhatna ki bennünk.”⁹ Nagyon fontos azonban az a megállapítása, hogy nem homogén entitásokról van szó, sokfélék és nem sok közös van bennük. Itt már elkezdhetnők visszakérdezni, hogy de akkor tulajdonképpen mi volt az az egyneműség – ha volt ilyen –, amelynek alapján a filozófia, individuális szempontokból, mindig is homogén, kontrárius minőségekként tárgyalta őket? A szeretetnek és a gyűlöletnek mint szenvedélyeknek a különösége abban áll, hogy valamilyen személyiséghez, vagy gondolkodó lényhez kapcsolódnak – nem kezelhetők elvontan, csak az érzés formájában.

Hogy filozófiai formát adjon megfigyeléseinek, Hume gondosan egy négyes mátrixba szervezve foglalkozik vizsgált entitásaival. „Az érzeteknek ez a hasonlósága a büszkeség és a szeretet, illetve a szégyenkezés és a gyűlölet esetében a kapcsolat két vonalát alakítja ki, és ezeket a vonalakat tekinthetjük a négyszög másik két egymással szembeni oldalának.”¹⁰ A mátrix felosztásának az elve a kellemesség és a kellemetlenség, azaz hogy a büszkeség és a szeretet valamilyen kellemes érzéssel jár, az irigység és a gyűlölet meg valamilyen kellemetlenséggel. „Mindent összevetve, tárgya vagy ideája által a büszkeség a szégyenkezéshez, a szeretetet meg a gyűlölethez kapcsolódik, érzete vagy benyomása szerint pedig a büszkeség a szeretethez, a szégyenkezés a gyűlölethez.”¹¹ Tehát rendszerezési elvekről van szó, úgymint tárgy és idea által, valamint érzet vagy benyomás által, az előbbieket a létezésére, utóbbiak ismereti minőségeire, percipiálhatóságára utaló tényezőkre. Az, hogy valamilyen rendszerszerűen szemlélünk, óhatatlanul valamilyen valóságfogalmat és az ezzel járó metafizikai státust biztosít a tárgyakkal, még ha ezzel nem is foglalkozunk külön, külön – amint ezt a kérdéskörrel kapcsolatban, kiváló tanulmányában Zalai Béla megállapította¹².

Kettős relációban jelentkező szenvedélyekről (minőségekről) van szó: „e szenvedélyek bármelyikének a kialakulásához kettős relációra van szükség, úgymint az ideák és a szenvedély tárgya közti kapcsolatra, s az érzetnek és magának a szenvedélynek kapcsolatára.” Miért volt Humenak szüksége erre az igen bonyolult sematizmusra? Vélhetőleg azért, hogy valamilyen szabályszerűséget, törvényszerűséget tudjon a szeretet és gyűlölet fenoménjeiben

⁹ Uo.

¹⁰ I.m.442.

¹¹ Uo.

¹² Zalai Béla: *A rendszerek általános elmélete*. In. *A rendszerek általános elmélete*. Gondolat, Budapest, 1984. 328–329.

kimutatni, főleg azt tekintetbe véve, hogy látszatra igen akcicens és kaotikusan jelentkező dolgok lehetnek. (Nem szükségszerű szeretni, mint ahogy nem szükségszerű dolog gyűlölni sem, az aztán meg végképp nem látszik szükségszerűnek, hogy a szeretetet a gyűlölet kövesse, nem beszélve arról: szinte lehetetlennek látszik – hacsak nem a nagy kivétel, hogy a gyűlöletet kövesse a szeretet – mármint az emberi szenvedélyek rendjében.)

Hume különböző megfigyelés-csoportokat konstruál, amelyeknek a lényege az, hogy a szeretet/gyűlölet indukálására csakis a *másikban megmutató erények vagy vétkek alkalmasak*, ezek pedig a mibennünk fellépő büszkeséget vagy szégyenkezést indukálják. Mindez arra szolgál. Hogy szükségszerűségi relációkat mutasson ki, azaz hogy mindezek a viszonyok minden körülmények között és változatlan erősséggel, *ideáik* szerint működnek. Racionális követhetőségük van, de az *érzésben* figyelhetőek meg. Az átmenet egyikről a másikra szellemi, a fogalmi tisztaságot képzelőerőnk biztosítja a számukra: „Képzelőerőnk a homályos ideákról könnyen áttér az elevenekre, de nehezebbre esik az elevenektől a homályosak felé fordulnia. A relációt az első esetben egy másik is támogatja, amely az utóbbi esetben meg éppen szembe szegül vele.”¹³ Ezen a ponton Hume általános ismeretelméleti fejtegetésbe kezd, amely hallatlanul érdekes és fontos és amelyben a szeretet és gyűlölet immár csupán módszertani példák lesznek. De innen még inkább megérthetjük Immanuel Kant vonzódását a hume-i argumentáció logikája iránt.

A szenvedélyeknek az ideába való lehetséges átmenetével a Hume aztán mintegy azt látszik sugalmazni, hogy talán nem is szükséges *de facto* szeretni meg gyűlölni. A képzeletben való megértésük kiváltja őket, mint amolyan intellektuális szenvedély, és a szenvedélyt befolyásolhatja az intellektus, átviteli lehetőségeket biztosít, úrról a szolgára például, vagy azoknak erősségi fokát is befolyásolhatja. Végeredményben tehát a szenvedély mindig a relációnak megfelelően változik.

A III. szakaszban bizonyos nehézségek megoldására vállalkozik, amelyek abból fakadnak, hogy a szenvedély és a gyűlölet más emóciókkal keveredik. És a mindennapi életben uralkodó gondolkodásmód elsősorban az ilyen mátrixokat preferálja. Hume nagyon fontos megállapítást tesz: gyűlöljük a kollektívumokat is, nemcsak az egyéneket. „Mindig gyűlöljük azt a nációt, amellyel hadban állunk; kegyetlenek, hitszegőnek, igazságtalannak és erőszakosnak tartjuk, míg saját magunkat és szövetségeseinket igazságosnak, mértéktartónak és könyörületesnek gondoljuk.”¹⁴ A gyűlölet kiváltásához azonban tudatosság és tartós szándék is szükségeltetik, mert ha nem, nem tudjuk ezt mint gyűlöletet realizálni. Ugyanakkor a VI. szakaszban még azt is megállapítja, hogy a gyűlölet (akárcsak a szeretet sem) nem lehet meg *cél*

¹³ I.m.450.

¹⁴ I.m.461.

nélkül, valóságos hármasságokról van szó tehát. „...a szeretetnek és a gyűlöletnek nemcsak kiváltó oka van, mármint az öröm és a fájdalom, nemcsak tárgya, amelyre vonatkozik, nevezetesen valamilyen személyiség vagy gondolkodó lény, hanem célja is, amelynek elérésére törekszik, mégpedig az, hogy legyen boldog, illetőleg nyomorult, akit szeretünk, illetőleg gyűlölünk: s e hipotézis szerint e három mozzanat összekeveredik, és egyetlen szenvedélyt alkot.” Gyűlölni e szerint azt jelenti, hogy bajt kívánunk valakinek – ami azért nagyon is humánus álláspont a kérdésben. Gyűlöletünk tárgyának maximum nyomorultnak kell lennie, de Hume sehohol sem mondja, hogy meg is kell azt semmisítenünk.

Az állatvilágban is megtalálja a szeretet és a gyűlölet szenvedélyeit, egyetemes biológiai törvényekről is szó van tehát.

David Hume még az emberi természetnek a legáltalánosabb determinánsait akarta megadni, Immanuel Kant azonban – immár a transzcendentális metafizika alapján –, ennél többre törekedett, a morális lény legáltalánosabb determinánsainak a megtalálására törekedett, egy erénymetafizikára. *Az erkölcsök metafizikája* (1797) második része nagyon is indokoltan viseli *Az erénytan metafizikai alapelvei* sokkal pontosabb címet. Ennek szerkezete egy általános kötelességtan, amelynek keretein belül Kant a morális reflexiók fogalmak természetéről beszél, a kötelességekkel kapcsolatos félreértéseket eloszlatandó, azaz: önmagunk tökéletesítése, ennek megfontolása lévén legfontosabb kötelességünk, a mások iránti kötelességeink pusztán leszármaztatott formái emennek. Alapjában véve a mások iránti kötelességünk alapformája a szeretet, amelynek az alapvető komponensei a jótékonyság, hála és részvétel. E triadikus felosztás végén jelenik meg az emberszeretettel ellentétes embergyűlölet, amelyet a bűnös hajlamoknak három kategóriája képvisel: az irigység, hálátlanság és káröröm (valamint e két utolsó minősített formái). Első megjegyzésünk az, hogy Kant megőrizte a filozófiai hagyomány formáját, amennyiben a szeretettel kontrárius gyűlöletről beszél – és ez döntően fontos mozzanat –, *de gyűlöletről önmagában nem*. Második megjegyzésünk az, hogy Hume-mal ellentétben az irigység nem a gyűlölet individuális relációs fogalma, hanem komponense. Harmadik: az egyetemes emberszeretettel ellentétes embergyűlölet elsősorban azért leküzdendő, mert megsemmisíti a kötelességeket.

Kant egy roppant fontos helyet azonban biztosít a gyűlöletnek: a bűnöket kell és lehet gyűlölni, azokat igen. Itt azonban mégis vigyázattal kell lennünk: sajnos a bűnök is emberiek. „Mindazok a bűnök, amelyek még az emberi természetet is gyűlöletre érdemessé tennék, ha (minősített formájukban) alapelv jelentőségével akarnánk felruházni őket, objektív szempontból *emberellenesek*, szubjektíve mérlegelve azonban *emberiek*: azaz a tapasztalatból egyszerűen ilyennek ismerjük nemünket. Nevezzük bár e bűnök közül néme-

lyeket heves irtózatunkban *ördöginek*, ellentétüket pedig *angyali erénynek*, mindkét fogalom mégiscsak valamilyen maximum mint mérce alapján tesz összehasonlítást a moralitás fokai közt, s az ember helyét a *mennyországban* vagy a *pokolban* jelöli ki.”¹⁵ Kant természetesen tisztában volt azzal, hogy az emberre vonatkozó morális érvelés mindig *maximalista*, a fentebbi értelemben, ez a maximalizmus azonban nélkülözhetetlen a fogalmi összefüggések létesítéséhez. Az ember azonban nagyon is empirikus, tapasztalati lény, az emberi természet *nem ilyen maximalista, hanem inkább minimalista*. Bizonyos értelemben Hume ideái kezdetlegesebbek, de *átmennek* az érzésbe és a szenvedélybe, a kantéi meg nem.

3. A GYŰLÖLET ELTERJEDÉSE

Hume megállapította – baljós kiterjesztés –, hogy a gyűlölet igenis kiterjedhet kollektívumokra, hadviselő nációkra. Ebben persze az is benne van, hogy amennyiben a nációk nem viselnek hadat, nem is szükségszerű azokat gyűlölni. Ugyanakkor, ez a gyűlölet még mindig tárgyyszerű, nagyon is meg lehet nevezni a gyűlölt nációt, arcot lehet neki adni. A XX. században viszont létrejött a gyűlöletnek nem individualisztikus, hanem diffúz, tömeges formája. A gyűlölet szenvedélyből megélési módusz lett, a társadalmi környezet és önmagunk megélési formája. A nagy embercsoportokat a társadalomból kiszorító majd megsemmisítésre ítélő törvények és igazságszolgáltatás nem lettek volna lehetségesek és kivitelezhetőek a gyűlölet elterjed, művelt, tömeges formái, orgái nélkül. Ez vég nélküli folyamatot generált a második-, vagy késő modernitásban. A „jó”, azaz individuális, relációs, reflexiós gyűlöletet felváltotta a „rossz”-, tömeges, nem-relációs, nem reflexív gyűlölet. Ha az előbbi féken tartható, mert individuális bajt akar okozni és a sikerült vagy sikerületlen bosszú után kihuny (az ember akkor is börtönbe kerülhet, ha bosszúterve nem sikerül, ugyebár), a tömeges gyűlölet abszolúte ellenőrizhetetlen és nem lehet belőle kiszabadulni, semmi esélyt nem hagy a szabadságnak. A gyűlölet féken tartására irányuló állami eljárások tömegesen vonják ellenőrzés alá a társadalmat.

A gyűlölet megsemmisíti a szabadságot.

* * *

Primo Levi öngyilkossága¹⁶ előtt több interjút is adott, amelyben definiálta helyzetét a gyűlölettel kapcsolatban. Ő a paradigmát úgy állította fel, hogy vagy racionalitáson, racionális életszervezési lehetőségeken alapuló világban

¹⁵ I.m.581.

¹⁶ 1987-ben történt. Többek szerint azonban nem tekinthető öngyilkosságnak.

akar vagy tud élni, vagy sehogy, mert a gyűlölet világában már nem tud. Megállapította, hogy a fasiszták halkán és mosolyogva, de csak előjöttek és ő gyűlölni képes ezeket, ámbar még mindig remélte, hogy a racionalitás valahogyan féken tudja tartani, avagy át tudja szervezni a gyűlöletet. Amikor rájött arra, hogy ez lehetetlen, hogy szabadsága elvesztésének az útján jár, akkor feladta, nem akart egy gyűlölet irányította világban élni. Alighanem jól látta azt a kérdést, hogy a ráció – ha képes – csak ideig-óráig tudja féken tartani a gyűlöletet. Ugyanis a gyűlölet tendenciája az, hogy kitöltse a tudatot, egy spontán és hatalmas szervező erő ez, amely kiszorít minden más megfontolást és belátást, döntést, irányítani képes minden választást és vállalást. Miután kitöltötte a tudatot, ő maga lett a tudat. Ez a tudat eleven, spontán, gyors, mert „értékei” kevés számúak, egyszerűek, nem férhet hozzájuk kétely, ellentmondásmentesek. Ha valaki gyűlöli apját, anyját, feleségét, szerelmét, gyerekeit, embertársait, csoportját, nemzetét, az idegent, Istent, az istentelenséget, a Boca Juniors szurkolóit, a vasutasokat, a baromfityenyésztőket, a bajuszkás ápolónőket, akkor mindig számtalan csillogó és megcáfolhatatlan érvet fog találni amellet, hogy azok miért gonoszak, és hogy – végeredményben miért is kellene megszabadulni tőlük.

A kérdés ez: hogy változik át a gyűlölet véleményből cselekedetté?

A jeles pszichoterapeuta, Vittorino Andreoli a következő képletre utal: a gyűlölet kényszerű együttélés gyűlöletünk tárgyával, alkalmasint egy személlyel. Ez megy is ideig óráig, van is benne valami kéjesen esztétikus, mert roppant erős kapcsolatot jelenthet, valóban, éppen mintegy szerelmünk tárgyával. Egy adott ponton túl azonban mégis meg akarunk szabadulni tőle, mert mégsem ő vagyunk. Tudatunk determinációjától úgy szabadulunk meg, ha megszabadulunk a reális determinálótól, és így megszabadulunk a fixációtól is. Persze a modern tömegtársadalomban a személyeket takarhatják a szimbólumok és képek, ezek mögé odaképzjük az arcot, a sötétben bujkáló ellenforradalmárt, a vörösöket, a zsidót, az antiszemita magyart, a Manchester United egyik szurkolóját. Gyűlöletünk ikonikus valóságának a kialakításában még inkább igénybe tudjuk venni e nagy kapcsolati érzés genetikai meghatározottságát, alacsonyabb rendűségét, animalitását, azaz a vele kapcsolatos spontaneitást, gyorsaságot, reakciósebességet, a szó természeti értelmében vett féktelenséget, azaz hatékonyságot. Mondhatnám, hogy ezekben van a veszély, hiszen ennek az érzésnek az esetében a képzetektől cselekvésig gyakorlatilag alig van határ, vagy az a határ nagyon is könnyen és gyorsan átléphető.

Ha azt a kérdést tesszük fel, hogy tulajdonképpen miért is nem lehet a gyűlöletet racionális ellenőrzés alá vonni, akkor általában azzal válaszolnak, hogy a gyűlölettel kapcsolatos érzelmek nagyon erősek és kizárólagosak. Azaz, a tudat egyneművé változtatása érdekében eltüntetnek minden más érzést, amely ezzel ellentétes lehetne. A gyűlölet a közösségben azonban

kiváltja a felkészülést, tehát akit gyűlölnék, az is reagál, a szimbolikus erőszak, a napi nyelvi adag is egy bizonyos orientált érzékenységet, egyoldalú érzelmeket vált ki a célalanyokból, csoportokból. Úgyhogy a másik oldalon is megkezdődik érzelmi lecsupaszodás, a természetes kapcsolatok, a dialógus elkerülése, a hitetlenség a másikkal szemben, egyszerűen egy sajátos elszívásodás és elmagányosodás. Ez az egzisztenciális gyűlölet, ahogyan Andreoli nevezi, szemben a mentális gyűlölettel, amelyik a sajátos becsavarodás folytán egy, a delíriummal leírható tudatállapotot hoz létre. Amelyből, ismételjük, csak a másik elpusztítása árán van szabadulás. A gyűlöletnek a diszpozicionális alapjai azonban genetikusak: a gyermekek első három évének a tapasztalatai, főleg a tekintetben, hogy bánthatnak, vagy akár meg is ölhetnek bennünket. A másik nagy forrás a szocializáció a csoportviselkedésben, ha a csoport a másik csoport ellenében konstituálódik, akkor az egyénben minden esetben létre is hozza a túlélés legfőbb parancsát: saját életed ára a másikkal a kiküszöbölése. És itt már nem kell feltétlenül a fizikai elpusztításra gondolnunk: a modern társadalmak nagyon sok szimbolikus arénát találnak ki a másik versenyszerű eltüntetésére. Nincs még távol az a társadalom, amely a proletárdiktatúrára való hivatkozással gyakorlatilag gyűlölni való és elpusztítandó osztályra változtatta a történelmi polgárságot. Sikerral el is pusztította. A nemzetgyűlöletet fenntartó mentalitás nemcsak a két-három nemzedéken is átívelő hagyományban, hanem a történelemkönyvekben kanonikusan is meglévő tudat. Sőt, egyes vélemények szerint maga a halálbüntetést lehetővé tevő jogszabály is egy rejtett gyűlöletérvényesítési mód. Az egzisztenciális gyűlölet tehát mindannyiunk életében kontingens, a mentális – különösen a kisebbségi csoportok esetében – szinte szükségszerű. A nagy kérdés az, hogy beszorítható-e a kontingencia szférájába?

1956-ban jelent meg Günther Anders híres könyve, *Die Antiquiertheit des Menschen. Über die Seele der Zeitalter der Zweiten industrielle Revolution*. (Második kötete 1980-ban.) A harmadik kötet része lett volna a *Hass. Die Macht eines unerwünschten Gefühls.*, amely aztán külön is megjelent a Rowohlt-nál. Günther Anders úgy gondolta, hogy a gyűlölet is, akár az emberiség, elavul, ósdivá válik, mert, éppen úgy mint az érzéseink, történelmileg determinált. Ha tehát abban a korban jött létre, amelyben a közösségeinkben megvolt az arcunk, a kőbaltától a kardon át a szuronyos puskáig, akkor a végtelen technikai lehetőségekkel és a végtelen pusztítás technikai lehetőségeivel rendelkező társadalomban nem lesz gyűlölet. Ugyanis az ölés egyszerű technikai cselekvéssé változik, semmiképpen nem emberi-érzelmi készítésre, hanem kalkulusra épül. Egy ilyen mértékben a pusztításhoz nem kell sem gyűlölet sem felelősség. A gyűlölet egy mulatságosan torz mentalitás és azzal kapcsolatos érzés lesz, amelyet mások jelenítenek meg a televízióban. Ha kellene valamiről beszélnünk, akkor inkább a harmadik ipari forradalom uralkodó érzésével a közönnyel kellene foglalkoznunk. Az emberiséget a közöny

tartja össze – amint azt már Camus sugallta volt – a gyűlölet a kisebbségek életérzése és a lokális háborúk egzotikuma.

Günther Anders víziójához képest a történelem valamivel mintha mégis lassabban telt volna. Mintha mégis érvényesült volna valamilyen racionális önkontroll.

Végeredményben tehát úgy vagyunk a gyűlölettel, mint minden endémikus érzéssel, és ennek alapján létrejött tudati konfigurációval: ellenőrizni esetleg tudjuk, de kiküszöbölni nem. Az egyénnek ebben vannak eszközei, például az, hogy egyéni tudat- és érzésvilágát nem cseréli fel a tudatával, vagy legalábbis megőrzi a kettő közötti éles határvonalat. Empedokésznek alighanem igaza volt abban, hogy a gyűlölet – *neikosz* – a létezőket egyetemesen leíró dinamikus tényező.

Minden jel arra mutat, hogy manapság a ciklusnak ama fázisában vagyunk, amely a gyűlölet kiterjedésével jellemezhető.

A GYŰLÖLET-BESZÉD

VERESS KÁROLY

I.

A modern európai filozófiai gondolkodás, s az általa inspirált kulturális beidegződések számára majdhogynem magától értetődőnek tűnik, hogy a gyűlöletet a szeretet ellentétéként lehet elgondolni, s a szeretet tapasztalatából kiindulva lehet megérteni.

Ennek egyik jellegzetes megfogalmazását Spinozánál találjuk az *Etikában*. A szeretet és a gyűlölet kérdése azzal kapcsolatban merül fel, hogy a lélek olyan dolgokat is megtapasztalhat, amelyek csökkentik vagy gátolják a test cselekvőképességét, s ilyenkor igyekszik azokra a dolgokra emlékezni, melyek kizárják ama gátló dolgok létezését. Amikor a lélek minden tőle telhető megtesz, hogy ilyenekre emlékezzék, az öröm keríti hatalmába; ha pedig ez nem sikerül, erőt vesz rajta a szomorúság. „Világosan megértjük ebből – mondja Spinoza – hogy mi a szeretet és mi a gyűlölet. A szeretet ugyanis: öröm, amelyet egy külső ok képzete kísér, a gyűlölet pedig szomorúság, amelyet egy külső ok képzete kísér.”¹ Itt úgy tűnik, hogy Spinoza igyekszik mind a szeretetet, mind a gyűlöletet beemelni az emberi életbe, mint az emberi élettel természetesen velejáró indulatokat, melyek bizonyos fokig ésszerűsíthetők, racionalizálhatók. Erre szolgál a „külső ok képzete”, amely azt a benyomást kelti, hogy a gyűlölet, akárcsak a szeretet, meghatározott okok által kiváltható, illetve megszüntethető lenne.

Kant *Az erkölcsök metafizikájában* tovább viszi ezt a gondolatot, arra hivatkozva, hogy a haraggal szemben, amely indulat, s ennél fogva kevésbé jár együtt a bűnnel, a gyűlölet *szenvedély*, azaz „tartós hajlammá vált vágyódás”, amely szándékosan is akarhatja a rosszat. Más szóval, a gyűlölet a *bűnre* irányuló hajlam, mivel „a *nyilvánvaló* rossz az igazi *bűn*”.² Ezért a belső szabadságon alapuló erény pozitív parancsa arra utasítja az embert, hogy uralkodjék magán, kerítse hatalmába az érzéseit és hajlamait, s ne engedje elhatalmasodni maga fölött azokat. Az ember tehát úrrá lehet a gyűlöleten is, ha az ész veszi kézbe „a kormányzás gyeplőjét”.³

¹ Spinoza, Benedictus de: *Etika*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1979. 168.

² Kant, Immanuel: *Az erkölcsök metafizikája*. In: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. A gyakorlati ész kritikája. Az erkölcsök metafizikája*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1991. 522; 523.

³ Uo. 523.

Azonban mind Spinozánál, mind Kantnál felmerül a problémának egy másik, rejtettebb dimenziója is. „Gyűlölni valakit annyi – mondja Spinoza – [...], mint azt képzelni róla, hogy egy szomorúság oka; s azért az [...], aki gyűlöl valakit, ezt eltávolítani vagy megsemmisíteni törekszik.”⁴ A gyűlöletet felébresztő szomorúság kiváltó oka tehát nem egy akármely dolog, hanem egy *másik ember*. És nem annak egyik vagy másik tulajdonsága vagy valamely cselekedete, hanem a másik ember *maga*. A gyűlölet mint a lélek indulata, amellyel a szomorúságot kiváltó okot megszüntetni igyekszik, ebben a megközelítésben a másik ember megsemmisítésére irányuló törekvést jelent. Ez akkor is így van, amikor azt állítjuk, hogy ezt vagy azt a *dolgot* vagy *tulajdonságot* gyűlöljük. A gyűlölet, amely ilyenkor a hatalmába kerít, nem más, mint a másik ember iránti gyűlölet kivetülése az adott dologra vagy tulajdonságra. Spinoza úgy véli, hogy a másik embernek okozott baj mégis racionalizálható, mivel abban az esetben, ha a bajt okozóra nézve nagyobb szomorúság származik belőle, akkor tartózkodni kíván a baj okozásától.⁵ A másik ember megsemmisítésére irányuló törekvés a gyűlölködőre nézve még nagyobb baj forrása lehet, mivel önnön megsemmisülésével járhat együtt. Így annál a racionális oknál fogva tartóztatjuk meg magunkat a gyűlölettől, hogy általa a másik embernek bajt okozva, ne okozunk még nagyobb bajt saját magunknak. Úgy tűnik, hogy egyedül a magunknak okozott baj lehetősége, az ezzel kapcsolatos józan megfontolás bírhat rá arra, hogy féken tartsuk magunkban a másik ember iránti megsemmisítő gyűlöletet.

Hasonló megfontolások vezérlik Kantot is, amikor különbséget tesz az embergyűlölet és az emberi bűn gyűlölete között. Ez utóbbi alól nem vonhatjuk ki magunkat, mivel a bűn láttán általában hatalmába kerít az irtózat érzése; az *embergyűlölet* viszont „mindenkor gyűlöletes vonás”, még akkor is, ha ellenségeskedés nélküli, pusztán az emberektől való teljes elfordulásként nyilvánul meg.⁶ Az embergyűlölő nem teljesíti a másik emberrel szembeni erkölcsi köteleességét, s ezzel bennünk is gyűlöletet ébreszt önmaga iránt. Úgy jelenik meg tehát az embergyűlölő, mint a másik iránti jótett racionális elvű erkölcsi köteleességével dacoló gyűlölet megtestesítője. De Kant úgy véli, hogy e fölött is úrrá lehetünk a köteleesség gyakorlása révén, mivel az egyetemes emberi köteleességünk az embergyűlölőre is kiterjed, akit „lehet nem szeretni, mégis lehet vele jót tenni”.⁷

⁴ Spinoza: I. m. 197.

⁵ Vö. uo. 197.

⁶ Vö. Kant: I. m. 516.

⁷ Vö. uo.

II.

Az irodalomban és a művészetekben a szeretet számos és igen változatos megjelenítésével, ábrázolásával, megszólaltatásával találkozunk; alig akad viszont olyan mű, amelyben valamiképpen a gyűlölet és a gyűlölködő ember jelenne meg a maga nyers valóságában. Sokkal inkább azoknak a bonyolult, szövevényes érzelmi folyamatoknak, lelkiállapotoknak az ábrázolása jelent ismételten kihívást a különböző korok alkotói számára, melyek a fogyatkozó szeretet és a felébredő gyűlölet, illetve – ritkábban – a kezdeti gyűlölködést felváltó szeretet tapasztalatával szembesítenek; a gyűlöletté átváltozó szeretet, illetve a szeretetbe átcsapó gyűlölet tapasztalatával. Vajon ilyenkor csakugyan a szeretet válik gyűlöletté és – fordítva – a szeretet gyűlöletté?

Úgy tűnik, hogy az, ami a szeretet és a gyűlölet szembeállításán alapuló művészi ábrázolásokban és elgondolásokban feltárul, sokkal inkább a *szeretet hiányával* kapcsolatos tapasztalat, mint a gyűlölet maga. A gyűlölet pedig nem azonos a szeretet hiányával – mint ahogy a szeretet lényegét sem a gyűlölet hiányában keressük –, bár sokszor azt tapasztaljuk, hogy a gyűlölet felébredése éppen a szeretet hiányával jár együtt. A hiány „teret” adhat a gyűlöletnek, s a gyűlölet ebben a hiányban ereszt gyökeret. Ilyenkor az egyik tapasztalatot a másik váltja fel az ember életében, de ez nem azt jelenti, hogy az egyik tapasztalat átmegy a másikba, hogy a szeretet gyűlöletté, illetve a gyűlölet szeretetté változik át. Mindenik tapasztalatnak – a gyűlöletnek is, akárcsak a szeretetnek – megvan a maga sajátos lelki, szellemi és nyelvi közege, melyben formálódik és hat. E tapasztalati élmények és világok között – amennyiben nyitottak egymásra – átjárás lehetséges; de a tapasztaló ember az, aki „átjár”, aki a különböző élethelyzeteiben az egyik vagy a másik világban éli meg a maga életfolyamatait, nem pedig az egyik élményvilág alakul át a másikba. Ezért az egyiket nem is lehet a másiktól megérteni és levezetni, holott az egyik éppúgy, mint a másik lehet külön-külön vagy éppenséggel egyszerre ugyanannak az embernek az élettapasztalata.

Mindezek alapján úgy vélem, hogy ha a gyűlölet lényegét próbáljuk megérteni, akkor azt nem a szeretetből, s nem is a szeretet hiányából kiindulva kell tennünk, hanem magából a gyűlöletből. Ha a gyűlölet valóban a szeretet ellentéte lenne, akkor sem lehetne pusztán a szeretetből megérteni a gyűlölet lényegét, csupán csak azt, hogy a gyűlölet nem-szeretet. Ebből viszont nem következik, hogy a gyűlölet lényege a szeretet tagadásában merülne/teljesedne ki. Az, hogy mi a gyűlölet a maga lényege szerint, számunkra felmerülhet a szeretet-tapasztalat határainál megnyíló kérdésként, de e kérdés horizontjában megnyíló perspektíva nem a szeretet tapasztalatára vetül vissza, hanem egy másfajta, a szeretet-tapasztalat határain túl feltáruló tapasztalati világra tekint. Az itt tenyésző gyűlöletnek *mint gyűlöletnek* a megértése alapján

válík lehetővé a másfajta élettapasztalatainkhoz való viszonyának, s egyúttal a szeretet hiányával való kapcsolatának a megértése is.

III.

Bár korai etikáiban Arisztotelész a szeretetre vonatkoztatja a gyűlöletet, mégsem tekinti azt teljességgel a szeretet ellentétének, csak abban az értelemben, ahogyan „a szélsők egymással is meg a középpel is ellentétesek, mert a közép a két szélső egyikével szemben a másik szélsőnek tűnik, például az egyenlő a kisebbnél nagyobb, a nagyobbnál meg kisebb”.⁸ Ugyanis az *Eudémósi etikában* a szeretet mint *közép* vonatkozásában a gyűlölet az egyik szélsőséges érzésként jelenik meg, szemben a másik szélsőséggel, a hízélgéssel. „Hízélgő az, aki többször, gyűlölködő viszont, aki kevesebbszer szól dicsézően, mint ahogyan az helyénvaló.”⁹ Hasonlót állít Arisztotelész a *Nagy etikában* is: „a gyűlölködő meg rosszindulatú, és a másíknak még a meglévő jó tulajdonságaiból is elvesz”.¹⁰ A hízélgés és a gyűlölet közötti különbségre vonatkozólag az *Eudémósi etikában* kiderül még egy fontos mozzanat: „A szeretet közép a gyűlölet és a hízélgés között. Aki ugyanis könnyen cselekszik a többiek kénye-kedve szerint, hízélgő, aki meg mindennek szembeszegül, gyűlölködő.”¹¹ Itt a hízélgés és a gyűlölet értelmének ellentétességében felmerül egy lényeges különbség, melynek folytán ezek mégsem szimmetrikus ellentétei egymásnak, bármennyire is annak tőnnek. A hízélgésben a cselekvés ugyan elveszíti valamelyest az autenticitását, de attól bizonyos irányban ható cselekvés marad, amely egyeseknek inkább tetsző mint másoknak, azaz nem mindenkinek egyformán, ugyanúgy tetsző; a gyűlölet fellépésével viszont nem a cselekvés vált irányt, hanem a gyűlölet lesz az, ami mindenféle cselekvési iránnyal szembeszegül; a gyűlölet számára tehát egyik cselekvési irány sem lesz inkább vagy kevésbé gyűlöletes mint a másík, azaz semmi sem lesz „tetsző”. A gyűlölet folytán a cselekvés nem átalakul, hanem *megsemmisül*. Ezzel már Arisztotelész előrevetíti a *Rétorikában* megfogalmazódó alapgondolatot.

A *Rétorikában* Arisztotelész az ellenségeskedést és a gyűlöletet a barátságra vonatkoztatja.¹² A barátságot a szívesség szűli, az, hogy kérétenül, magáért a barátságért tesznek valamit és nem másvalamiért. Az ellenséges-

⁸ Arisztotelész: Eudémósi etika. In. *Eudémósi etika. Nagy etika*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1975. 1220b.

⁹ Uo. 1121a.

¹⁰ Arisztotelész: Nagy etika. In. *Eudémósi etika. Nagy etika*. 1193a.

¹¹ Arisztotelész: *Eudémósi etika*. 1233b.

¹² Vö. Arisztotelész: *Rétorika*. Budapest, Gondolat Kiadó, 1982. 1382a.

kedés és a gyűlölet oka viszont ennek az ellenkezőjében keresendő: az ellenségeskedést a harag, az akadémikuskodás, a rágalalmazás okozza. Ám addig, míg a harag bennünket érintő dolgokból ered, az ellenségeskedés minket nem érintőkből is származhat. Amikor ilyesmit feltételezünk, gyűlölet ébred bennünk. Valaki irántunk való haragjának az oka bennünk, vagy velünk kapcsolatban keresendő; olyasmíért haragudhat meg ránk, amit mi tettünk vagy nem tettünk. Olyankor viszont, amikor valaki bennünket nem érintő okból kifolyólag ellenségeskedik velünk, joggal gyaníthatjuk, hogy gyűlöl bennünket. Mint ahogy velünk is azért történhet meg, hogy valakivel egy őt nem érintő dolog miatt ellenségeskedünk, mert iránta gyűlölet ébredt bennünk. Ugyanis, ha a valakivel szembeni ellenségeskedésnek az oka nem az illető viselkedéséből vagy cselekedeteiből, avagy nem az őt érintő dolgokból származik, akkor a vele szembeni ellenségeskedés oka az iránta felébredt gyűlöletben keresendő. A gyűlölet ilyenformán nemcsak egy egyén, hanem egy embercsoport vagy egy kategória ellen is irányulhat.

Egy másik irányból is megközelíthetjük a probléma lényegét: a haragnak tárgya van. Valamiért haragszunk, valamire irányul a haragunk, s ha ez a dolog kiküszöbölődik, a harag is előbb-utóbb elmúlik. Látszólag a gyűlöletnek is van tárgya; úgy tűnik, hogy valamit gyűlölünk, vagy valakit valamiért gyűlölünk, de valójában a gyűlöletünk „tárgya” mégsem egy tulajdonság vagy adottság, hanem a *másik ember*. Nem valamely konkrét cselekedetével vagy tulajdonságával összefüggésben, hanem „úgy általában”, a maga *tárgynélküli* tárgyiségében. Őt gyűlöljük, s gyűlöletünk éppen abból nyeri értelmét, hogy nincs egy közbeeső dolog, amelyen konkretizálható, problematizálható a viszonyt hordozó, a kapcsolatot teremtő, s egyúttal a különbséget érvényesítő dolog. Eltűnik a gyűlölő és a gyűlölt közötti távolság, s a gyűlölet közegében már-már egymásbaolvadnak. A gyűlölet maga lesz az az átfogó közeg, amely egymásra vonatkoztatja és egységben tartja őket, s amelyben ily módon a tapasztalati tér minden konkrétuma összemósodik. Végül már szinte értelmetlen lenne feltenni a kérdést, hogy ki kit gyűlöl jobban? Itt mutatkozik meg voltaképpen a gyűlölet *paradox* létmódja: a gyűlölet *homogenizáló* tapasztalati mezőjében eltűnnek a partnerek közötti megszüntethetetlenek, feloldhatatlannak minősülő különbségek, azok a különbségek, amelyek mindig is különbségek akarnak maradni; az „egészen más” értelmében különbözők egyazon tapasztalati egységbe zárulnak össze. A köztük levő különbség valójában nem szűnik meg, de a gyűlölet-tapasztalatban mégis eltűnik. Ezért a gyűlölet nem múlik – holott a körülmények változnak és a tapasztalatok módosulnak –, hanem a maga elmúlhatatlanságában önmagánál időz.

Mindezek Arisztotelész további megállapításaival is egybevágnak. A gyűlölet nem észrevehető, kívülről alig észlelhető. Alaptalan (és alaktalan) ellenségeskedésként forrik magában, s az igazságtalanság és az esztelenség

formáját ölti magára. Igazságtalanság és esztelenség, amelyről – abból kifolyólag, hogy a gyűlölet nem köthető egy konkrét okhoz –, soha nem is bizonyítható elégségesen, hogy ténylegesen az lenne. Alaptalansága és strukturálatlansága folytán a gyűlölet tapasztalatilag sohasem konkretizálódik annyira, hogy megfoghatóvá, beláthatóvá, esetleg bemérhetővé vagy kiszámíthatóvá váljon. A gyűlölet továbbá azért sem észrevehető, mivel a hatása sem annyira konkrét és erőteljes, hogy meghatározható módon fájdalmat okozna. De a maga lappangó és alattomos módján folyamatosan hat, mivel a velejáró igazságtalanság és esztelenség – éppen a gyűlölet meghatározatlanságából adódóan – meg sem szüntethető; az ésszerűség útján nem lehet felülkerekedni és úrrá lenni rajta.

A gyűlölettől eltérően, a harag *partneri viszony*. A haragvó elismeri a másikat, s a haragja voltaképpen a másik megváltoztatására irányul; nem kárt akar okozni a másiknak, hanem – fájdalmat okozva neki – arra akarja ráébreszteni, rábírní, hogy a saját érdekében változtasson a magatartásán, a cselekedetén, mivel ez egyúttal közös érdek is. Amennyiben eléri a célját, a harag enyhül, megszűnik. A harag múltával a haragvó fél képes éppúgy örömet is okozni a másiknak, mint ahogyan a haragjában fájdalmat okozott. A harag élő kommunikáció, amelyben – bármennyire is furcsán hangzik – a haragvó felek *tekintettel vannak egymásra*; amennyiben valamelyik is elragadtatná magát haragjában, azt általában megbánás követi, annak a belátása, hogy túllépte a határt. A haragban tehát van egy határ, melyen belül a harag *értelmet* nyer. A haragvó ember érti a másikat, s megérti őt annak a vonatkozásában, ami a haragját kiváltotta. Ezért a haragvó ember, amikor azt látja, hogy a másik e határ szorításában nem képes továbblépni, arra is képes, hogy megkönnyörüljön rajta.¹³ E környörületben mutatkozik meg ténylegesen a harag segítő és közösen, kölcsönösen *építő* szándéka.

A haraggal szemben a gyűlölet nem okoz fájdalmat, de örömet sem. Nincs benne semmiféle építő szándék. De romboló sincs, olyan, amely a másiknak egy meghatározott állapotára irányulna. A gyűlölet nem egy adott viszonyuláson, magatartáson vagy cselekvésen akar változtatni; a gyűlölet semmin sem akar változtatni, mivel nem „valamire” irányul, aminek a megváltoztatása folytán megszüntethető lenne. Ezért a gyűlölet nem kisebb vagy nem nagyobb, nem enyhül és nem múlik. A gyűlöletben nincs határ, s a gyűlöletnek nincs határa. A gyűlölködő soha nem vet véget önként a gyűlöletének, és sohasem könnyörül meg. Egyáltalában nem a gyűlölködő az, aki uralja a gyűlöletét, sokkal inkább a gyűlölet tartja fogva és uralja őt. Ezért a gyűlöletben benneállóként, a gyűlölettel együttélőként ő maga nem sokat tehet a gyűlölete csökkentéséért, csillapításáért.

¹³ „A harag fájdalommal jár, a gyűlölet viszont nem. A haragvó fájdalmat okoz, a gyűlölködő nem; és sok olyan helyzet van, amikor a haragvó megkönnyörül, a gyűlölködő sohasem” – mondja Arisztotelész. Uo.

A gyűlölet ily módon nem partneri viszony és nem is valós kommunikáció, amely két embernek egy meghatározott tapasztalati szituáción belüli kapcsolataként fejlődne ki. Egy tapasztalati szituáció konkrét adottságaitól függetlenül ébred fel és tenyészik a gyűlölet, s a maga alattomos módján lassan, de biztosan hatalmába keríti és szétmarja a szituáció konkrét elemeit, a tapasztalatokat strukturáló, orientáló tényezőit. A gyűlölet tehát voltaképpen *sztuálatlan*, ami nem azt jelenti, hogy szituáción kívüli, hanem inkább azt, hogy olyasmi, ami egy meghatározott szituációban szituáció-nélküliségre törekszik, s azt a benyomást kelti, hogy valójában nincs egy sajátos tapasztalati szituációja. Mindazonáltal a gyűlölködő ember különböző tapasztalati szituációkban éli meg vagy éli ki a gyűlöletét, de ezek konkrét meghatározottsághoz képest a gyűlölet már mindig is „megvan”, és sohasem tisztán csak az adott szituációhoz kötött. Ennélfogva – s ebben mutatkozik meg a másik oldaláról is a gyűlölet paradox természete – a szituáció-nélküliségre törekvő és abból táplálkozó gyűlöletnek egy adott szituációban való megélése és kiélése a konkrét szituációra és a szituációban levőkre *megsemmisítőleg* hat. A gyűlölködő ugyanis, a haragvótól eltérően, egy adott szituációban a másikat nem megváltoztatni, hanem megsemmisíteni akarja. Ezáltal viszont a gyűlölködő óhatatlanul és kikerülhetetlenül önmaga megsemmisítésén is munkálkodik. A gyűlölködőnek pusztán a gyűlölet marad egyedüli lényegi meghatározottsága; ő maga is éppúgy elveszti minden másfajta tulajdonságát, mint ahogyan a gyűlölt fél összes konkrét jellemzőjének, értékminőségének a megsemmisítésére törekszik.

A harag és a gyűlölet tehát ténylegesen sorba nem rendezhető és össze nem mérhető tapasztalatok az ember életében. Addig, amíg a harag (tovább) élteti és megerősíti a tapasztalatot, a gyűlölet az önmagát felszámoló, megsemmisítő tapasztalat „tapasztalatával” szembesít. Ehhez a végleges és végletes különbséghez vezet Arisztotelész gondolatmenetének a csattanója: a haragvó azt akarja, „hogy haragját érezze az illető”, a gyűlölködő viszont „meg akarja a másikat semmisíteni”.¹⁴

IV.

A gyűlölet és a másik ember megsemmisítése közötti lényegi összefüggésre való rámutatás a későbbi filozófiai elgondolásokban is mindvégig visszatérő, ismétlődő mozzanat marad. A gondolkodók ebben vélik felismerni a gyűlölet minden más indulattól vagy szenvedélytől megkülönböztető lényegi vonását, melynek alapján a gyűlölet nem is engedi besorolnia magát ezek egyikeként az indulataink és a szenvedélyeink közé. Az indulataink és

¹⁴ Uo.

szenvedélyeink, valamint az általuk motivált tetteink gyakorta a másik embert célozzák, hatnak rá, befolyásolják és alakítják a tulajdonságait, cselekedeteit, de ritkán irányulnak a megsemmisítésére. A gyűlölet esetében viszont a másik ember tényleges valója, egyik vagy másik tulajdonságának az alakíthatósága, valamely tettének a módosíthatósága úgyszólván közömbös; az ember *egésze az*, aminek a megsemmisítésére tör. Ezért a gyűlölet lényegét az *ember megsemmisítése* irányából kell feltárnunk és megértenünk. Ehhez kínál járható utat a *gyűlölet-beszéd* értelmező vizsgálata.

A beszéd lényegével együtt jár, hogy a szó a dologgal, amiről „szó van”, összetartozik. A dologgal, amely – Heidegger kifejezésével – az életünkben „végzi a maga dolgát”, magához vonva, összegyűjtve mindazt a környezetéből, ami hozzátartozik.¹⁵ A dologról mindig úgy van szó, mint ami a „mi dolgunk”, azaz mint olyasmiről, ami éppen azokat a tapasztalatokat gyűjti egybe, amelyek hozzánk tartoznak, a mi tapasztalataink. A latin *res* szó – mutat rá Heidegger – „azt nevezi meg, ami velünk történik”, s valami olyat jelent, „ami mindenkire vonatkozik”,¹⁶ azaz, ami a tapasztalat egy átfogó közegébe, a saját világába vonja be az embert – minden egyes embert –, s tartja azzal összetartozó egységben. Lényegében minden dolog ezt az összetartozást hordozza, amely végső alapjaiban az emberi valóknak a léttel való összetartozó egysége, s minden szó, amelyben a dolog megszólal, ezt az összetartozást szólaltatja meg. A beszédben is, akárcsak a dologban „valamilyen *egybefogás* történik, amelyben egyúttal *megegyezés* rejlik” – mondja Heidegger; s ez nem csupán önmagukban meghatározható tapasztalatok egybefogása, hanem „az ember önnön *egybefogása valamivel*, oly módon, hogy azzal, amivel egybefogja magát, képes megegyezni az elgondolás módján.”¹⁷

H.-G. Gadamer *A nyelvek sokfélesége és a világ megértése* című esszéjében arra mutat rá, hogy az embernek ez az egybefogó összetartozása a léttel a szavak és a nyelvek sokaságában és változatosságában bontakozik ki. A „beszélgetésben lenni” állapota a világban-lét sajátos emberi létmódja, amelyben igyekszünk magunkat és egymást megérteni. S ebben a világ nem valami távoli és másik az ember számára, hanem éppen ebben „*jön világra*” mindaz, amit a dolgok és a szavak összegyűjtenek, s az emberrel egybefognak.¹⁸ Magunkat a világban megérteni és a másikkal szót érteni tehát alapvető értelemben azt jelenti: érvényt szerezni a léttel való összetartozásunknak, s ezt szóra bírni és megszólaltatni. A léttel a világban-való-lét módján való lényegi emberi összetartozásunk alapformája az *élő párbeszéd*, amely a

¹⁵ Vö. Heidegger, Martin: *A dolog és A nyelv*. Sylvester János Könyvtár, Sárovar, 1998. 30.

¹⁶ Uo. 32.

¹⁷ Heidegger, Martin: *A metafizika alapfogalmai*. Osiris Kiadó, Budapest, 2004. 377.

¹⁸ Vö. Gadamer, Hans-Georg: *A nyelvek sokfélesége és a világ megértése*. *Athenaeum*, 1991. I. kötet, 1. füzet. Mi az esztétika? 13.

világ horizontját abban a plurális nyelvi horizontban sokasítja meg, melyben a játékba hozott lehetőségeiben tárul fel a lét, s amely az ember sajátos szabadságát és felelősségét bontakoztatja ki. Más szóval, az embernek a léttel való összetartozó egysége a párbeszédben és a megértésben a másikkal való összetartozásában és összetartozásaként bukkan fel, annak a kimondásában és megbeszélésében, ami „közös dolog”, ami végső fokon mindannyiunk esetében a létiünkkel való összetartozásunk közös dolga.¹⁹ A dologról folyó beszélgetés mindig továbbhalad, soha nem zárul le valami végső igazságban vagy megragadásban. Ezért a megértésben együttthaladás történik a másikkal, miközben együttthaladunk a mondottakkal. Ami ugyanakkor nem feltételezi szükségképpen azok elfogadását is; a párbeszéd nyitottságával a változtatás, a mássá válás és a különbözőség szabadsága is együtt jár.²⁰

Hogyan fordul át a gyűlöletben mindez a megsemmisítő viszonyulásba? Hogyan hathat a beszéd megsemmisítőként, hogyan szerveződhet a nyelv a megsemmisítés közegeként?

Amikor elhangzik (vagy el sem hangzik, inkább csak beáll), hogy „Gyűlöltek!”, nincs tovább mit mondani. Ilyenkor már nem merül fel valamely „dolog”, ami tapasztalatokat gyűjtene össze, és amiről szó lehetne. Itt már nincs szó semmiről. Pontosabban: a *semmi* az, amiről szó van. A gyűlölet szava a semmit gyűjti össze és a semmivel fog egybe. Csak tisztán performatívumként érvényesülő beszédcselekvés, amely a szó és a cselekvés közötti távolság megszüntetésével együtt az Én és a Te különbözőségét határtalanáá tágitja. A gyűlöletben az Én és a Te csupán a semmi „közös dolog”-ban találkozhatnak és válnak egymással összetartozókká. Más szóval, a gyűlöletbeszéd – a maga paradox módján – úgy állítja szemtől szembe egymással az Én-t és a Te-t a semmi horizontjában és dolognélküliségében, mint két „egészen más”, akiknek már nincs is másfajta közös dolga, mint csakis a közöttük meghúzódó áthághatatlan és átjárhatatlan különbözőség. A valós beszélgetésben az Én és a Te soha sem állnak ilyen módon szemben egymással, a mindenféle közös dolog nélküli tiszta különbözőségben. A gyűlöletbeszédben ellenben már nem marad semmi, amit az Én és a Te ténylegesen mondhatnának egymásnak; az egyedüli, amit (ki)mondhatnak, éppen ez a semmibe merülő különbözőség, amely akár az egyik, akár a másik oldalról nézve, a különbözőség ugyanazon, különbség nélküli üres tapasztalatának mutatkozik. Az Én és a Te különbözőségének a gyűlölet semmijébe való

¹⁹ Amikor „valaki megérti azt, amit a másik mond, akkor az nem csupán egy elgondolt, hanem egy megosztott, közös dolog” – mondja Gadamer. Gadamer, Hans-Georg: *Fenomenológia és dialektika között. Vulgo*, II. évfolyam, 3-4-5. 15.

²⁰ Gadamer: „A megértés mindig együttthaladás a mondottakkal, akkor is, ha ez semmiképpen sem jelent szükségszerűen elfogadást is.” Gadamer, Hans-Georg: *A hallásról. Vulgo*, II. évfolyam, 3-4-5. 29.

merülésével voltaképpen maga az Én is és a Te is a mindent átfogó gyűlölet semmijébe merülnek, s egymás számára mint partnerek is megsemmisülnek. Körülöttük és bennük nem marad más, mint a mindent átfogó, hatalmába kerítő és elemésztő gyűlölet.

A gyűlölet-beszéd – beszéd, amelynek a „dologtalanságában” – azáltal, hogy határtalanná tágul – éppen a beszédet fenntartó és éltető különbözőség tűnik el. Az „itt már nincs, amiről beszélni”, „itt már nincs amit megbeszélni” „tárgytalanságában” maga az élő beszélgetés, a lehetőségeket játékba hozó párbeszéd lehetetlenül el.

A gyűlölet-beszéd tiszta *dologtalanságával* a tiszta *nyelvtelensége* társul. A gyűlölet-beszéd egyre kevésbé talál, s végül már egyáltalán nem talál szavakat a gyűlölet kimondásához; a nyelv egésze és intenzív teljessége sohasem bizonyul elégségesnek a gyűlölet kimondásához. Ezért a gyűlölet eltérébélyesedésével egy időben elfogynak a szavak. Miközben a gyűlölet-beszéd kifogy a szavakból, az egyetlen megmaradó és mindent átfogó szó, amely a gyűlölet minden mozzanatát magába gyűjti – Gyűlöllek! – egyre inkább önmaga számára is elégségesnek bizonyul. A gyűlölet-beszéd – beszéd, amely felfalja, felémésztí saját szavait, s fokozatosan saját szótlanságába, mondástalanságába, kimondástalanságába süllyed. „Kimondhatatlanul gyűlöllek” – mondjuk ilyenkor, s ezt a szó szoros értelmében értjük. Itt azonban mégsem arról van szó, hogy ténylegesen a kimondhatatlannal kerültünk kapcsolatba: a gyűlölet kimondása – beszéd, s mint beszélés: kimondhatóság. De amit a gyűlölet-beszéd kimond, az nem más mint éppen a kimondás nyelvtelenségében felszínre törő, elhatalmasodó és kimondhatatlanná kiteljesedő gyűlölet. Az, amit a „Gyűlöllek!” ilyenkor kimond, nem helyhez és időhöz kötötten szól; s bár cselekvésnek tűnik, mégsem egy szituáció behatároltságában, hanem a maga szituátlan határtalanságában szólal meg: „Gyűlöllek –határtalanul”. Ebben rejlik a gyűlölet legmélyebb „igazsága”. A gyűlöletnek nincs határa; a gyűlölet *határtalan*.

A „Gyűlöllek!” határtalansága révén a beszéd ereje és a nyelv világa ebbe az egyetlen szóba sűrítődik, az egész mindenséget átfogó és magába temető módon. A gyűlölet-beszédben ily módon a nyelv teremtő ereje önmaga ellen fordul és saját világalkotó lehetőségeit emésztí el. A gyűlölet mindent elnyelő teljességében felbomlik a dolognak és a szónak, a beszédnek és a nyelvnek az a természetes kapcsolatrendszere, melyben az ember tapasztalati világa összetartozó egységet alkot a léttel. Helyét a gyűlölet-lét nyelvtelensége veszi át, s ez válik a létezés egyetlen meghatározó és kimerítő módjává. A gyűlölet-tapasztalat mezőjében a tapasztalati létezés gazdag világszerúsége, s ennek összes nyelvi artikulációja a gyűlölet mindent átható, különbségeket eltüntető, a lehetőségeket ellehetetlenítő és megsemmisítő ereje folytán homogén masszává olvad össze. A gyűlölet: homogenizál, s ennek folytán a létet elemésztő semmi kel életre, s mint *semmi-lét* tárul fel a gyűlölet-tapasztalat-

ban. A gyűlölet szava a semmivel való összetartozásunkat „szólaltatja meg” és „mondja ki”, miközben a plurális nyelvi horizontokban, a nyelvek és a világok sokféleségében megsokasodó létlehetőségeket, ezek változatos tapasztalati artikulációit a „Gyűlöllek!” szótlán nyelvtelenségében és kimondhatatlanságában zsugorítja össze és semmisíti meg. A gyűlölet-beszéd közegében az ember lényének egészét, világának és tapasztalatának a teljességét előbb-utóbb hatalmába keríti a semmi, és a gyűlölet minden egyebet elemésztő teljességébe vonja be azt.

A gyűlölet-beszéd a maga *párbeszédtelenségében* nemcsak a beszédet lehetetleníti el, hanem magát a beszélőt is megsemmisíti. A gyűlöletet kimondó beszélő azáltal, hogy a másikat a maga semmisségében, a semmivel való összetartozásában célozza meg, önmagát is a semmi megsemmisítő horizontjába vonja be. Ily módon nemcsak a másikkal, hanem az önmagával folytatott párbeszéde is ellehetetlenül. A gyűlölködő ember nemcsak a másikkal, de önmagának sem barátja. A léttel való emberi összetartozásának minden kötelékét rendre szétmorzsolja és felemésztí a lényének egészét hatalmába kerítő és hatalmában tartó gyűlölet. Gyűlöletének kiteljesedése és a gyűlöletben való „emberi” kiteljesedése a létlehetőségeiből való teljes kirekesztődéséhez és a végső *elmagányosodásához* vezet. A gyűlölködő ember ekkor már önmagát is gyűlöli, s gyűlölete ebben az *öngyűlöletben* teljeseedik ki igazán.

V.

Az önmagára irányultságában, maga felé fordulásában mutatkozik meg a gyűlölet igazi természete. A gyűlölet nem pusztán valamiféle indulatunk, hajlamunk vagy szenvedélyünk. Soha sem azon a konkrét tapasztalati szituáción belül talál helyet magának, amelyben éppen vagyunk, és sohasem más tapasztalatok által lehatárolt módon fejtí ki hatását. Ha így történne, akkor a gyűlölet is lehatárolt lenne, s határai révén csakugyan úrrá is lehetnének felette. Valójában azonban nem áll módunkban hatalmunkba keríteni a gyűlöletet. Ehhez a rendelkezésre álló tapasztalatunk egyszer sem elégséges. A gyűlölet fellépésével ugyanis nem egy meghatározott tapasztalati szituáció változik meg oly módon, hogy egy másfajta tapasztalat váltja fel azt; nem egy olyan értelemtapasztalat érvényesül, amely az előzőtől eltérő értelemösszefüggésként tárul fel; egyáltalán a gyűlölet nem egy másfajta értelemösszefüggés megtapasztalásaként merül fel, azzal szemben, amelyet addig birtokoltunk. A gyűlölet-tapasztalat homogenizálódó mezőjében bármely különbözőség, amely új/más tapasztalat forrása lehetne, közömbössé válik. Ezért a gyűlölet-tapasztalat, a meglévő tapasztalatainktól eltérően, nem egy másfajta tapasztalatként jelenik meg; sokkal inkább az artikulált tapasztalási lehetőségeket elnyelő, felemésztő *tapasztalatlanság* állapota.

A gyűlölet tapasztalatáról tehát nem beszélhetünk úgy, mint ahogyan egyéb tapasztalatokról beszélni szoktunk. A gyűlölet felébredésével nem megváltozik egy tapasztalati szituáció, hanem *véget ér*. A gyűlölet nem az emberi mivolt ilyen vagy olyan meghatározottságának, jellemzőjének az elutasítására irányul, hanem magának az embernek a megsemmisítésében teljesedik ki. Ezért a gyűlölet soha sem válhat az emberi valónk szerves részévé, alkotóelemévé, de mégis szükségképpen hozzátartozik az emberi mivoltunkhoz, mint annak vele együtt haladó határa, melynek mentén mindaz, ami bennünk emberi, megsemmisül és véget ér. Ebben a tekintetben a gyűlölet olyanformán tartozik hozzá az életünkhöz, mint a halál.

A gyűlölet azonban mégsem azonos a halállal, mivel a gyűlölet semmije nem annyira a megsemmisülése, mint inkább a *megsemmisítése*. A gyűlölet problémája kapcsán óhatatlanul felmerül és nyitva marad a kérdés: megsemmisíthetjük-e a másikat úgy, hogy közben ne váljunk a gyilkosává? Miközben a gyűlölködő átéli a gyűlöletet, a másikat megsemmisíti magában. S amikor végső elragadtatásában a gyűlölete ténylegesen is a másik megsemmisítésére tör, s gyilkosává válik annak, voltaképpen azt váltja valóra a külső világban, ami a másikhoz való viszonyában már rég megtörtént. De a másik megsemmisítésével a gyűlölködő elkerülhetetlenül megsemmisíti önmagát is a másikban; gyilkos gyűlöletében a gyűlölködő óhatatlanul önnön létére is tör. A gyűlölet pusztít és öl – mindkét irányban. A gyilkossággal és a halállal együtt a gyűlölet sajátos tapasztalati háromszöget alkot az életünkben.

A gyűlölet – a maga paradox módján – *teremtő* gyűlölet, melyben az ember alkotó-teremtő létmódja a semmi teremtő erejével való összetartozásban, a megsemmisítésben valósítja meg magát. A gyűlölet tapasztalatában a *semmivé teremtés* létmódja tárul fel és teljesedik ki az ember számára. Ebben rendre minden, ami tapasztalat, értelem és élet, megsemmisül.

Ezért érezzük magunkat *tehetetlennek* a gyűlölettel szemben.

„GYŰLÖLNI A BŰNT ÉS SZERETNI AZ ERÉNYT” ÉRZELMEINK ÉS AZ ÖRÖKKÉVALÓ ENTITÁSOK

MESTER BÉLA

Előadásom visszanyúl a szegedi *Lábjegyzetek* Platónhoz sorozat első, a *szeretetről* szóló konferenciáján elhangzott szavaimra. A 2002-es feladvány, a *szeretet*, illetve a mostani, a *gyűlölet* esetében voltaképpen ugyanabból a megfontolásból indulok ki: feszültség rejlik e két kifejezés használatában, legalábbis teoretikus szövegekben. Intuíciónk, reflektálatlan nyelvhasználatunk azt diktálja, hogy érzelmeinket olyasvalamiknek tekintjük, amelyek valamilyen *személyre*, vagy legalábbis meg*személyesített* intézményre, tárgyra, fogalomra vonatkoznak. Teoretikus szövegkörnyezetben való használatuk, és ezeknek az érzelmeknek gyakori elemzési módja azonban azt sugallja, hogy létezik érzelmeinknek egy magasabb minősége, az ezt leíró szövegeknek egy magasabb jelentésszintje, amelyből kitűnik, hogy igazán erős vonzalmaink és gyűlöleteink éppenséggel *nem* személyre vonatkoznak, a személyekre vonatkozóak pedig levezethetőek azokból, amelyek az örök entitásokhoz fűznek bennünket. Az immár hétköznapivá vált, és gyakran erkölcsi paranccsá is tett megfogalmazás szerint nem az emberekhez, hanem valamely, személyükben rejlő általános létezőhöz viszonyulunk érzelmileg, érzelmeinket a személyekkel szinte csak példázzuk. Így például *nem kell gyűlölőnünk a konkrét személyt, a bűnöst – sőt, tilos gyűlölőnünk –, viszont gyűlölőnünk kell benne a bűn absztraktumát; mint ahogyan az erényesben sem a személyt, hanem a benne rejlő erényt szabad csak szeretnünk*. Előadásomban annak a feszültségnek az eredetét és természetét igyekszem körüljárni, amely az érzelmeink mögött személyeket kereső nyelvhasználati intuíciónk és aközött a részint vallástörténeti, részint filozófiatörténeti eredetű kulturális beidegződésünk között feszül, amely ugyanezeket az érzelmeket örökkévaló entitásokra vonatkoztatja.

Korunk hétköznapi, nyelvhasználó embere számára egyértelműnek tetszik, hogy a szeretet (és természetesen a gyűlölet) olyasmi, amit eredendően mint valami *személyeset*, *individuílisat* fogunk föl. Az, hogy vajon individuumok közötti *viszonyról* van-e szó, vagy individuumok belső tulajdonságáról, amelynek esetleg semmilyen hatása nincsen a másik individuumra, már kérdéses lehet. (Lehet érvelni amellett, hogy szerető és gyűlölő individuumról beszéljünk úgy, hogy az érzelmek tárgyától eltekintünk, beleértve annak a megengedését, hogy ilyen tárgy esetleg nem is létezik.) Fölvetődhet az is, hogy vajon értelmes tárgya-e a szeretet (és a gyűlölet) a filozófiai megismerésnek. Hiszen az individuum megismerhetetlensége pontosan

olyan fontos toposza az európai gondolkodásnak, mint egyediségében rejlő méltósága. Azután, ha a szeretet és a gyűlölet belső tulajdonságok, könnyen lehet, hogy csak esetlegesen nyilvánulnak meg az individuumon kívül olyan eseményekben, amelyek más okoknak is lehetnek a következményei. Kétséggé válik tehát, hogy egyáltalán létezik-e a vizsgálat tárgya. Ha individuumok közötti viszonyként írjuk le, akkor könnyen eljuthatunk oda, hogy ugyanezen individuumoknak valamely külső tulajdonságaként fogjuk föl a szeretetet és a gyűlöletet, mint valamely funkcionális szervet – vagy egyenesen szerszámot: horgot és csákllyát, fejszét és bunkót, amelyek az egyének összekapcsolására vagy szétválasztására valók, de megfelelő mesterségbeli tudással leamputálhatók az individuumról vagy beültethetőek abba, illetve helyettesíthetőek más szeparációs és összekapcsoló technológiákkal. Kapcsokkal, ragasztókkal, illetve fogókkal és oldószerekkel.

E kortársi intuíciónak származik a másik magától értetődőnek tűnő gondolat: ha a szeretet és a gyűlölet individuumok közötti viszony, akkor minden olyan szóhasználat, amely más relációkban is alkalmazza az e kifejezések jelentéskörébe tartozó szavakat, valamiképpen hamis, nem komolyan vehető, idézőjelbe teendő költői túlzás, vagy éppen leleplezendő csalás, amelynek legalábbis a tudományos leírásban és a szakfilozófiában nincs helye, nincs értéke. Magam is hajlottam a hétköznapi szóhasználatnak erre a kritikájára és bizonyos helyzetekben mint praktikus rövidítést ma is hasznosnak tartom, hiszen némely vitában a másik fél metaforáinak beható elemzése helyett elég csupán utalni arra, hogy a retorikai alakzatok mögött nincsenek érvek: vigyázat, ez nem érv, hanem csak metafora – szoktunk néha rápírítani vitapartnerünkre. Szembe kell azonban néznünk azzal, hogy a szeretet és a gyűlölet fogalmának története – amennyire ismerjük – nem azt látszik igazolni, hogy egykor lett volna valamilyen tisztán individuális használata e szavaknak, amelyet azután fegyelmetlenül gondolkodók és tudatos manipulátorok kárhozott módon átvittek volna absztrakt tartalmakra is és ez a jogosulatlan jelentésátvitel lenne az emberi gondolkodás bűnbeesése. A 2002-es szegedi konferencián magam is, talán túlságosan vigyázatlanul fogalmazva, így kezdtem mondandóm kifejtését: „amikor a szeretet (és a gyűlölet) különböző fogalmai a filozófia tárgyává válnak, ezt az eredetileg személyek közötti viszonyt alkalmazzák egészen más természetű létezők közötti relációk magyarázatára is, többé vagy kevésbé komolyan véve az analógiát”; sejtetvén, hogy mindent át kell gondolni, amit a preszokratikusok óta mondtak a szeretetről és a gyűlöletről. Az emóciókra vonatkozó teoretikus reflexiók történetét ma is áttekintendőnek és újragondolandónak tartom, és az örök létezőkre vonatkozó érzelmek koncepciója mára sem lett szimpatikusabb, azonban nem gondolom már, hogy a gyanús elmélet dekonstrukciója önmagában visszavezethet a helyes útra. Mai vélekedésem inkább az, hogy örök

entitásoktól mentes, kizárólag személyekre vonatkoztatott érzelemelmélet talán sohasem létezett a nyelvi intuícióban rejlő látens formán kívül. Nem az a feladat tehát, hogy valami alól előássuk a helyes érzelemelméletet, hanem az, hogy újonnan alkossuk meg azt. (Valamely új elmélet alapvetését természetesen nem most, egyetlen előadás keretében kívánom körvonalazni.)

A szeretetet és a viszályt mint filozófiai fogalmakat valószínűleg Empe-doklész *philotész/neikosz* fogalompárjából kiindulva érdemes történetileg vizsgálni, amint azt az imént nálam avatottabb előadó, Gelenczey-Miháltz Alirán – bár másként vélekedve a gyűlölet görög fogalmáról, mint én – már megtette, így itt elég lesz röviden utalnom rá. Amennyire csekély klasszika-filológiai ismereteimből tudom, e szavakat a korabeli filozófiai és nem filozófiai görög nyelv igen sok értelemben használta, de legkevésbé az individuumok közötti, jól körülhatárolható vonzalomra és taszításra. A *philotész* megjelenése lehet valamely egyszerű fizikai jelenség, vagy a nemi vágy úgy általában, akár konkrét tárgy nélkül is. Meghatározott számú individuum jól definiált egymás iránti vonzalmát érdekes módon még leginkább a szó politikai értelme közelíti meg: azok között a városállamok között áll fenn *philotész*, amelyek mai szóval egyfajta kölcsönös barátsági és segítségnyújtási szerződést kötöttek egymással; a *neikosz* pedig jelentheti mindennek ellentétét, szerelmesek civódásától kezdve államok véres háborújáig. *Nem* jelent viszont a kifejezés *gyűlöletet* abban az értelemben, ahogyan a szót ma használjuk, már csak azért sem, mert a klasszikus görög nyelv viszálykodást, harcot és minden fajta küzdelmet árnyalt szókinccsel leíró kifejezései közül, éppúgy, mint a latinból, éppen a *későbbi európai értelemben vett* gyűlöletre vonatkozó kifejezés hiányzik. (A ma így is fordítható kifejezések, a *miszosz* és az *odium* inkább ellenszenvet jelentenek, azzal a mindkét szóban meglévő, igen figyelemreméltó jelentésárnyalattal, amely primer érzékszervi benyomást, fizikai undort köt ezen érzelmeink tárgyához. Olyasvalamit tehát, amit általában nem személyekkel, hanem tárgyakkal szemben szoktunk érezni, absztraktumokkal kapcsolatban pedig gyakorlatilag föl sem merülhetnek.)

Itt kell megemlítenem Steiger Kornél egyik írását, amelyben amellet érvel, hogy a klasszikus görögök viszályra, küzdelemre vonatkozó nézeteitől és kifejezéseitől meg kell különböztetni azt az addig elképzelhetetlen jelenséget, a gyűlöletet, amelyet a nyugati monoteizmus teremtett meg, hogy azután szekularizált formában elterjedjen a modernitás politikai közösségeiben.¹

¹ Steiger Kornél: *Vannak-e válaszai a filozófiának korunk történelmi kihívásaira. Gondolatok a gyűlöletideológiáról*. In: Loboczky János (szerk.): *„Párbeszédben a világ sorsával” Filozófia a globalizálódó világban*. Eger, EKF Líceum Kiadó, 2001. p. 9–25. A *miszosz* és az *odium* jelentésének értelmezésében is főként erre az írásra támaszkodtam. Erről ugyanitt így ír: „Az így definiált gyűlölettel [Steiger

Elkerülhetetlen, hogy legalább jelzésszerűen utaljunk itt arra, hogy mennyire más hangvételű általában a modernitás politikafilozófiáinak önértelmezése. Az egyik, mostanában tájainkon újra divatossá vált német politikafilozófus, Carl Schmitt gondolatai például sok tekintetben az itt elmondandók negatív másaként értelmezhetők. Schmitt, mint közismert, a barát/ellenség és az igaz/hamis fogalompárt felelteti meg egymásnak, ráérezve ezzel a modernitás politikájának egyik neuralgikus pontjára. További fejtegetéseiben azonban éppen fordítva jár el, mint mi most: e jellegzetesen modern jelenséget tünteti föl őseredetinek, a modernitás által elfeledettnek és felújítandónak. Etimológiai magyarázatában is a főtebb említettel ellenkező következtetésre jut: az ellenségre vonatkozó archaikusabb kifejezésekben lát több kibékíthetlenséget, míg a modern szóhasználat szerint valamilyen módon elveszi az eredeti értelem lényegét. (Amennyire nyelvtörténeti ismereteim megengedik ennek megítélését, az érvelés *nyelvészeti szempontból* nem túlságosan meggyőző. Külön színt ad Schmitt érvelésének az az epizód, amikor az *enemy/foe* kettősségére való utalással az etimologizáló magyarázatnak manapság leginkább Heidegger révén ismert, jellegzetesen német szokását egy pillanatra átviszi a Csatornán. Jóllehet az angol nyelv a maga neolatin/germán kettősségével jóval kedvezőbb terepet nyújtana e beszédmód számára, mint a német, e lehetőség azonban, amennyire tudom, jobbara csak Sir Walter Scottot ihlette meg: ő hivatkozik rá előszeretettel, hogy a szász kondás *swine*-jából előkelő francia *pork* lesz a normann nemes asztalán, mint ahogy a *cow*ból is *beef* válik, és így tovább. Ezek a fejtegetések azonban megmaradnak a romantikus regény naiv társadalomkritikájának a szintjén, amelynek Scott idejében már amúgy sincsen aktuális tétje, a brit elméleti gondolkodókat pedig kevésbé inspirálja a nyelvi lehetőség. Lehetséges azonban, hogy ebben az esetben inkább a kihagyott lövés számít találatnak.)

Steiger Kornél említett írása nagymértékben befolyásolta a gyűlöletről vallott mai felfogásomat. Előadásának meghallgatása, majd a nyomtatott változat elolvasása közben azonban fölmerült bennem, hogy mai gyűlöletkultúránk kialakulásához, legalábbis annak a modernításban való túléléséhez a Steiger hangsúlyozta monoteizmuson kívül talán szükség volt az európai műveltség másik gyökerének, a görög filozófia fogalmiságának a segítségére is. (Steiger vizsgálódásait egyébként a *Zsoltárokra* támaszkodva, Balázs

definíciójáról később szólok] az antik görög és latin kultúrában nem találkozunk. A görög *miszosz* és a latin *odium* kifejezések jelentése az antik szövegekben nem 'gyűlölet', hanem 'ellenszenv'. E kifejezések jelentéstartományában ugyanis nincs benne a főtebb leírt gyűlölet két specifikus motívuma: (1) a gyűlölkedő és a viszontgyűlölő kölcsönös egymásrautaltsága, amelyben mindkét fél identitás-tudatában érzi sérteve magát a másik által, (2) a szakrális cél vagy létező, amely az identitás szimbóluma." 13. p.

Gábor e kötetben megtalálható írásához hasonló megközelítéssel folytatta.) Így kezdtem el gondolkodni az európai embernek az *absztraktumokhoz* fűződő különös *érzelmi* viszonyáról, és e viszony feltehető kezdetéről, amelyet Platónnál véltem föllelni. A szeretetre és a viszályra vonatkozó homályos körvonalú preszókratikus kifejezéseknek lehetséges talán még olyan értelmezése is, amely a szavak viszonylag jól definiált politikai, „nemzetközi jogi” értelméből vezeti le a többit, különösen a természetfilozófiai használatot: a preszókratikus természetfilozófia a *phüszisz* részeinek egymáshoz való viszonyát úgy magyarázná e fogalmak segítségével, mint politikai közösségek viszonyát, így magyarázatuk a természeti törvény fogalmát is a jogból eredeztethetné. (Bár nem szakterületem, annyit tudok, hogy a jogi kifejezések, megfogalmazások szerepének a görög természetfilozófia kialakulásában komoly szakirodalma van.) E szemlélet perszonifikálja a természet kölcsönhatásban lévő részeit, de nem feltétlenül perszonifikálja a politikai közösséget: két város-állam közötti barátság vagy viszály nem azért személyes ügye a polgároknak, mert városukat mint megszemélyesített entitást *szeretik*, hanem mert a dolog tényleg személyesen érinti a másik város polgárához fűződő viszonyukat.

Más lett a helyzet azonban akkor, amikor a szeretetre és a viszályra vonatkozó, eredetileg diffúz jelentésű szavakat az attikai filozófia új keletű és nyelvi megfogalmazásukban is új entitásaira kezdték alkalmazni. Az erényekről való filozófia előtti görög gondolkodás, mint a többi filozófia előtti kultúra – főként, ha többé-kevésbé szóbeli – példázatokkal, analógiákkal operált: minden felmerülő kérdésre elmesélt egy történetet. Ebben a szóhasználatban a szeretet és a viszály kérdése nem általában merült föl, hanem megfogható, habár nem tisztán individuális *viszonyok*ban. A kérdés az volt, hogy mely személyekkel, személyek által képviselt intézményekkel vagy akár individuális tetteként értelmezett természeti történéssel helyes viszályban vagy szeretetben élni és azt milyen formában helyes kimutatni. Az attikai gondolkodók az erényről szóló *példázatok*at fölváltották az erények *definiáció*ival, Platón azonban egy ponton ezen is továbblépett. Az emberi szeretet és viszály kultúrtörténetében megtett nagy lépése nem abban állt, hogy definiálta az erényeket, hanem hogy úgy gondolta, az így képzett entitások a szeretet és a viszály *tárgyai* lehetnek. Platón egész filozófiáját áthatja ennek a típusú érzelmi rendszernek a bővölete, melyet leginkább a megismerés jellegzetes platóni áterotizálásában figyelhetünk meg. (Ennek csodálatában nem jut eszünkbe, hogy az általános létezőket úgy is meg lehetne konstruálni, hogy ne vonzzanak, hanem taszítsanak bennünket; ha pedig mégis ilyennel találkozánk, azt általában nem varrjuk Platón nyakába.)

Fontos hangsúlyozni, hogy az absztrakt tárgyak iránti érzelmek feltételezése, sőt, magasra értékelése korántsem következik az erények definiálásának a programjából. Az ellenpróbát a szinte egyetlen görögöktől független

ókori filozófiai hagyomány, a kínai jelentheti. Kung Fu-cének a nevek kiegyenesítésére/kijavítására vonatkozó nevezetes megjegyzése óta a kínai erkölcsfilozófia fő árama is az erények definiálását tekintette fő feladatának, itt is végigkövethető a változás a példázatokon alapuló etikai magyarázattól a definíciókig, hiszen a nevek kijavításának programja is definíciós program volt, ha igen sajátos is. (A nevek kiegyenesítésén ugyanis eredetileg részint az üres címmé vált udvari rangok tartalmának visszaadását, részint a mozdulatlanak tekintett égi rendhez való visszatérést értették.)² A konfuciánus erények megfogalmazása legalább olyan absztrakttá vált, mint a görög filozófiában. A legáltalánosabb „csúcserények”, mint a *ji* (igazságosság), vagy a *zsen* (emberség, altruizmus), *hsziao* (gyermeki szeretet) éppúgy elvesztették a konkrét cselekvésfajtákkal való kapcsolatukat, mint görög társaik. Míg az *andreia*, a bátorság, férfiaság erényét csupán háborúban vagy azzal analóg helyzetekben lehet gyakorolni, addig csak egész életével lehet valaki igazságos, vagy (a szó konfuciánus értelmében) emberséges mind a görög, mind a kínai hagyomány szerint. A két etikai rendszer kialakulásában sok az analóg elem, a kínaiából viszont elég látványosan hiányzik az a görög sajátosság, hogy absztrakt létezőkhöz érzellemmel viszonyuljon. A *kiün-cét*³ nagyon érdekli az erények definíciója, kötelességének érzi, hogy e definíciókat tanítványai számára érthetően és esztétikailag szépen megfogalmazza, vitatkozhat az erények hierarchiájáról, vagyis minden olyat megtehet, amit egy görög gondolkodó is szokott. Sohasem mondhatja azonban, hogy *szereti*, mondjuk, az *igazságot*, és különösen, hogy jobban szereti egy élő embernél, például a mesterénél, amely mondat, mint tudjuk, görög kortársának legfőbb büszkesége lehet. (Persze a kínai bölcs is elhagyja mesterét, ha már nincs meggyőződve tanításának igazságáról. Idegen azonban a számára, hogy az igazsághoz és a mesterhez való viszonyát azonos fajtájúnak, összehasonlíthatónak gondolja, és éppen ennek az összehasonlításnak a segítségével indokolja meg a mesteréhez fűződő viszonya megváltozását.)

² A kínai gondolkodás történetében ezután folyamatosan hivatkozott és interpretált szöveghely a Konfuciusz tanítványai által a mesterre vonatkozó szóbeli hagyomány alapján összeállított *Beszélgetések és mondások (Lun-jü)* XIII/3. Magyarul Tőkei Ferenc mérvadó fordításában lásd: Tőkei Ferenc (vál., ford., bevez., jegyz.): *Kínai filozófia. Ókor.* 3. kiad. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1986, 1. köt. p. 115-116. (*Filozófiai Írók Tára*, új folyam, 22)

³ (Erkölcstelen) nemes ember, a konfuciánus erények ideáltipikus megtestesítője. (A kínai nevek és kifejezések esetében mellőztem mind az úgynevezett magyar tudományos, mind a Kínában használatos, úgynevezett *pinyin* átírást, és maradtam az úgynevezett népszerű magyar átírásnál, amely a görög átírásban használt hasonló opcióhoz is jobban illik.)

A kínai kontraszt még világosabbá teszi, hogy – ha sokára is érett be a termés – mégis Platón tette lehetővé az európai kultúrában, hogy erényes emberek helyett magát az erényt szeressük, és a fogyatékos erényű emberekkel való viszálykodás, vagy azok megvetése helyett a bűnt *gyűlöljük*. Ez már valóban nem a klasszikus görög *viszálykodás*, hanem – még ha Platónnak magának szava sem lehetett rá – szerkezetét tekintve a mai értelemben vett *gyűlölet*. A másik alternatíva az lenne, hogy erényes és bűnös embertársainkhoz továbbra is érzelmekkel viszonyulunk, az erényt, bűnt és hasonlótak pedig az emberi világban eligazodni segítő, átfogó deskriptív kategóriáknak, az emberi viselkedés leírásában használható kényelmes rövidítéseknek tekintjük, amelyek cselekedeteink sajátosságain felül nem utalnak semmire. A győztes diskurzus szépnek, emberbarátinak tetsző érzületet tükröz, hasonlít ahhoz a keresztyén etika érvelésében is gyakori szóhasználatához, hogy a bűnöst szeretni kell, benne a bűnt viszont gyűlölni. Azonban amit szeretünk vagy gyűlölünk, azt csak valamilyen konkrét létezőként tudjuk magunk elé idézni, ha nem is feltétlenül konkrét személyként. Az üldözendő bűn és a bűnüldöző ökle között mindig jelen van egy konkrét, egyébként szeretnivaló bűnös ember teste. A szeretet és a gyűlölet absztrakt európai tárgyai mindig húsba, az erényes és bűnös emberek húsába öltöznek. Így lesz abból az emberből, akire leírásként ráillene, hogy bűnös, a bűn *megtestesítője* maga, tetteinek egyszerű elítélése helyett így kerül sor engesztelhetetlen gyűlöletre. Kultúránk egy bizonyos sajátos értelemben az érzelmek kultúrája: szeretni és gyűlölnivaló absztrakt fogalmaink ugyanis, ellentétben az emberekkel, akikkel szeretetben vagy viszályban élünk, nem halnak meg soha. A szeretett lényt megutálhatom, a bűnösnek megbocsáthatok, de a szeretetet örökké szeretni, a bűnt pedig gyűlölni tartozom. Absztrakt fogalmainkkal irántuk érzett szenvedélyeinket is végtelenítve visszük tovább. Ha ilyenek belekerülnek a politikai közösség szóhasználatába és az azt leíró diskurzushoz – ami ilyen kulturális előfeltételek után elkerülhetetlen – az általános létezők iránti platonikus gyűlöletünket és szeretetünket visszük át egy sokkal illékonyabb közegre. Ha konkrét preferenciák és diszpreferenciák híján „a haza üdvét” imádjuk általában és lehetséges kárát gyűlöljük, akkor vitapartnerünk versenytársból gyűlölt ellenséggé válik, mint ennek az üdvnek az ellensége, szép *agónunk* pedig, melynek végén babér vagy szégyen, majd újabb és újabb *agónok* vártak egykoron, *örök* dicsőséggel és *örök* kárhozattal terhes élet-halál harccá válik – paradox módon örökös, végtelenített élet-halál harccá. Az agón értelmének elvesztésével – egész életünkben agonizálunk.

Minden más elméleti problémánkat átszínezi kultúránknak az a sajátossága, hogy sajátos *érzelmi* viszonyban vagyunk absztrakt fogalmainkkal, és ez határozza meg konkrét emberekkel, közösségekkel, intézményekkel kapcsolatos beállítódásunkat; ahelyett, hogy a viszony fordított volna, vagy inkább ne is lenne átjárás közöttük, hiszen elvont fogalmainkat egyáltalán

nem jó, ha erős érzelmekkel illetjük. Egyaránt rossz ez a gondolkodásnak és az eredeti értelemben vett, személyek közötti érzelmeknek.

Nem kellene talán annyira szeretnünk a szeretetet, hiszen akkor nem kellene a gyűlöletet sem engesztelhetetlenül gyűlölünk. Az absztrakciók és az érzelmek közvetlen kapcsolatának rossz reflexét átlépve továbbra is szeretetben és viszályban élhetünk persze az *emberekkel*. Vajha egyszer újra jókat viszálykodhatnánk a rég megszokott gyűlölet helyett.

„Hallottátok, hogy megmondatott: Szeresd felebarátodat és gyűlöld ellenségedet. Én pedig azt mondom nektek: Szeressétek ellenségeiteket, és imádkozzatok azokért, akik üldöznek benneteket.”

GYŰLÖLNI KELL-E ELLENSÉGEINKET?

LOSONCZ ALPÁR

Az ellenség és a gyűlölet relációjának említése a politika és az etika összefüggéseit idézi. Jelezni kell, hogy a kérdés felvetése kiküszöbölhetetlen kockázattal jár. Hiszen, tudjuk, a politikára utaló reflexió hangsúlyozza a tényt, hogy a politika függetlenedett az erkölcsi távlatoktól, és immáron nem támaszkodik az erkölcsfilozófiai magyarázatok teljesítményeire. Ráadásul, történelmi jellegű érvekre hivatkozva is kifejezhetjük kételyünket, ugyanis a „morális politizálás”, a morális abszolutizmus érvényre juttatása megannyi esetben fonák vonatkozásokat (pontosabban erőszakot) eredményezett. A kortárs politika szemügyre vétele, és pl. az „ontológiai rossz” fogalmának bőséges használata a hatalmi retorikában, a kivetített ellenség „rosszként” való minősítése, ha úgy tetszik degradációja, a lehető legnagyobb óvatosságra ösztönöz.¹

Ezenkívül, az erkölcsi reflexivitásra összpontosító gondolkodásnak is léteznek módozatai, amelyek mély árkot ásnak a politika és az erkölcs szférái között, és olyannyira háttérbe szorítják a politikai fenoméneket, hogy az utóbbiak elemzése lehetetlenné válik. Példának okáért, Lévinas, egyébiránt rendkívül finom szövésszerű anarchisztikus etikája, amely túlperszonalizálja a mássággal kapcsolatos viszonylatokat és a társlétezését, pontosan ennek a veszélynek teszi ki magát. Mégis, nem mondhatunk le a határövezetek, az átjárások aspektusainak elemzéséről, azon kérdések faggatásáról, amelyek egyszerre vannak belül és kívül az erkölcs és a politika szféráinak vonatkozásában; mint ahogy bírálat alá rendelhető a megtisztított, autoreferenciális erkölcs elképzelése, amely minden megnyilvánulást/ítéletet önmagából merít, ugyanúgy kritikának vethető alá az erkölcsi vonatkozásoktól kiürített politika koncepciója is.

A címben kiemelt relációt a következő kérdések fényében kívánom megvizsgálni: fennáll-e a „rossz” a politikában? Kihívás-e a rossz a politika-filozófia számára? Mit jelenthet a „rossz” a politika tartományában? Nos, a rossz kérdése párban jár az etika jelenlétével a politikában, azaz a „rossz”

¹ J. Dean írt átfogó értelmezést a „rossz” fogalmának alkalmazásáról az amerikai politikában, amely megannyi jelentést foglalt magában, ide tartozik a Bush által használt „a rossz tengelye”-féle fordulat is, amely, ahogy e szövegből megtudjuk, eredendően a „gyűlölet tengelye” volt, ám a tanácsadók célszerűbbnek tartották, hogy az elnök olyan fogalommal éljen, amely kapcsolatban áll a teológiai nyelvvel, *Evil's Political Habitats, Theory & Event*, 2005. Volume 8, Issue 2. Dean azt mutatja be, hogy a korábbi amerikai elnökök a szegénységet, egyenlőtlenséget stb. nevezték „rossznak”, Reagan-tól errefelé a helyzet merőben megváltozik.

eltűntetésének az igénye egyet jelent az etika kiiktatásával. Ha a feljebb szóba hozott válaszokat kihegyezzük, akkor csupán két lehetőséggel szembesülünk: az abszolút, tiszta jó politikájával (a rossz nélküli politika elgondolásával), és a jó és a rossz különbsége nélküli politika koncepciójával. Csakhogy, nem kerülhetjük meg a kérdést: amennyiben kivonjuk az etikát a politika áramköreiből, akkor mi marad a politikából? Ezen kívül, ha megfosztjuk a politikát a jó és a rossz differenciájától, akkor milyen következményekkel kell számolnunk a politikára nézvést? Hogyan kerül a „rossz”, az erőszak, a kegyetlenség, a gátlástalanság, az akadékoskodás stb. a politika övezetébe? Vajon az ellenség fogalma a „rossz” szublimációját mozdítja elő, vagy...?

Elengedhetetlen-e a gyűlölet fogalma az ellenség fogalmának taglalásához? Vajon a „politika” nem a „rossz” megszelídítése céljából jön létre? És, nem utolsósorban, nem időszerűtlen-e az ellenség fogalmának emlegetése? Nem kerülünk-e ezzel az erőszak és a törvény egybemosásának közelébe?

* * *

Amennyiben az ellenség és a gyűlölet viszonylatát kívánjuk elemezni, többszörös nehézségre kell számítanunk.

Mindenekelőtt a nehézség abból származik, hogy az ellenség jelentései kiternek a megfogalmazás elől; az ellenség jelentései után való kutatásban inkább allúziókra, közvetett jelzésekre, mintsem diskurzív pontosságra számítsunk. Vagyis, az általunk ismert filozófiai hagyomány kapcsán diskurzív bizonytalanságban maradunk. Amennyiben az ellenség fogalmát keressük, úgy olyan jelzésekre lelünk, amelyek azt írják elő, hogy milyen módon kell kezelni az ellenséget, hogyan kell megsemmisíteni az ellenséget, méghozzá alkalomadtán, minden gondolkodás és habozás nélkül, hogyan kell azonosítani az ellenséget, vagy, határozott felszólításokat olvasunk (Aquinói Tamás) arról, hogy az ellenséget egyúttal *gyűlölnünk kell*, ám ezek a jelzések egy pillanatra sem jogosítanak fel bennünket arra, hogy beszélhessünk az ellenségről, mint egy kiérlelt, fogalmilag alátámasztott koncepcióról a politikai filozófia történetében.² Hiába fogjuk felidézni a politikai teológia hagyományát, a

² Erről a legkimerítőbb könyvet, legalábbis újabban, G. Anidjar írta, *The Jew, The Arab – A History of the Enemy*, Stanford Press, 2003. Szükségtelen idézeti mindazokat a jelzéseket, amelyeket Anidjar körültekintően összegyűjtött a filozófia történetében. Anidjar szerint az ellenség sohasem vált alapvető koncepcióvá, sőt, mi több, még operatív terminussá sem alakult át. Könyvének legizgalmasabb kérdése: hogyan történhetett meg, hogy az ellenség története megírhatatlanná vált? Vajon nem azért, mert az ellenség egyfajta *excessusával* találkozhattunk a történelem folyamán? Vagy...? Egyébiránt nem feledhető, hogy e hagyományban milyen élénk volt az ellenség megsemmisítésének igénye, A. Kapust, Zivilisierte Grausamkeit: Feindschaft und Vernichtung, In: *Gewalt* (Hrsg. M. Dagbag, A. Kapust. B. Waldenfels), München, Fink, 2000. 199–221.

teológiai ellenséggel kapcsolatos jelzéseket, a *ius divinus* és a *ius naturale* kapcsán felsejlő ellenségjelzeteket, a bibliai szövegben is sűrűn előforduló jelentéseket, a Pálnál kialakított ellenségdimenziókat³, ez nem fog feljogosítani bennünket arra, hogy artikulált jelentésekről ejtsünk szót az ellenség kapcsán. Carl Schmitt, nietzsche-i színezetű lamentációja („hova tűntek ellenségeink” „mit teszek én ellenség nélkül”), miszerint a modernitásban kiszikkadtak az ellenség jelentéskörei, legalábbis meghatározott értelemben, kiigazításra szorul, mert az egész politikai-filozófiai hagyomány híján maradt a konceptualizációnak. Amikor Schmitt arra vállalkozott, hogy felújítsa az ellenséggel kapcsolatos hagyományt, akkor önértelmezése nem bizonyult helytállóknak: ő ténylegesen konceptualizálta az ellenség jelentését, és valójában *létrehozta* az ellenség fogalmi szintre hozott értelmezésének hagyományát.⁴

Más szóval élve, arra a kérdésre, hogy „mi az ellenség”, nehezen tudunk felelni, annak ellenére, hogy az említett tradíció hemzseg az ellenségre utaló implicit kifejezésektől, és dacára annak, hogy az ellenség a középkor teológiai-politikai diskurzusa szerves részének bizonyult. Fennállt az ellenség

³ Erről J. Taubes ír, aki Pálban az ellenség gondolkodóját azonosítja, és azt állítja, hogy az Isten iránti ellenségeskedés története megegyezik a megváltás történetével, J. Taubes, *Die Politische Theologie des Paulus*, Ed. A. Assmann, J. Assmann, Berlin, Wilhelm Fink, 1993. 27. Taubes szerint Pállal az ellenség egyszerre személyes, politikai, és teológiai jellegű, Ágoston teologizálta az ellenség fogalmát, Aquinói Tamás számára pedig az ellenség ismét a sokaság, a „disszeminálódott” ellenség. Hadd tegyem itt hozzá, hogy Taubes, Schmitt méltó ellenfele, bebizonyítja, hogy Schmitt meghatározott lépései igazolhatatlanok: így, nem helytálló az állítás, hogy az Újszövetségben az ellenség jelentésköre nem található meg, mert „Jézus csak a privát szférában interveniál”, valamint, az sem felel meg a valóságnak, hogy az inimicus és a hostis fogalmai (lásd alább) distinktív entitásokként képződtek volna a keresztény tradícióban. Pl. az ellenség fogalma egyszerre személyes és nyilvános Ágostonnál is, J. Taubes, *Ad Carl Schmitt: Gegenstrebigte Fügung*, Berlin, Merve, 1987.

⁴ Az ellenség történetének megkonstruálását leginkább a *Nomos der Erde* című könyvében követhetjük végig, amelyben a „római jogban alkalmazott különbségről, az ellenség, valamint a rabló és gonosztevő közötti differenciáról szól”, majd a „justus hostis”, valamint az „inhumán ellenség” megjelenéséről értekezik, végül, pedig ugyanitt olvashatunk az „ellenség kriminalizációjáról”, Greven Verlag, Köln, 1950. pl. 22. majd 135. Említek egy fontos forrást a XVIII. századból Emer de Vattel-t, erről, La qualification de l'ennemi chez Emer de Vattel, *Astérian*, Numéro, 2. A. Kalyvas és I. Katznelson azt fejtegetik, hogy a barát és az ellenség különleges jelentése ott szerepel már Ferguson gondolkodásában, Adam Ferguson returns. Liberalism through a Glass Darkly, *Political Theory*, 1998. vol. 26, no 2, 171–197. Újabbban az ellenség kérdését (különösképpen az ellenség banalizációjának problematikumát) A. Negri és M. Hardt nevezetes könyve tárgyalja, *Empire*, President and Fellows of Harvard College, 2001. pl. 13. Érdekes, hogy érvelésük szerint az ellenség azonosítása ma a politikai filozófia elsőrendű feladata. Lásd még, V. Harle, *The Enemy with a Thousand Faces: The Tradition of the Other in Western Political Thought and History*, Westport CT, London, Praeger, 2000.

jelenlétének tudata, megnevezésének gyakorlata, ám hiányzott a konceptualizáció, amit nem minősíthetünk véletlennek. Hogyan felismerni az ellenséget, tehát, hogyan azonosítani „azt”, aki bármilyen pillanatban az életünkre törhet, és ártani kíván nekünk?

A filozófiai hagyomány hatalmas része lényegében szimmetrikus relációkat feltételezett a barátság és az ellenség fogalma között. Hobbes, például, határozottan azt állítja, hogy az ellenség barátta változhat át, és a fordított irányulás is elképzelhető. Kant volt az, aki kijelentette, hogy az ellenségesség többet jelent a barátság pusztá hiányánál, az ellenség nem pusztán a barát ellentettje. Ugyanakkor, a homályban kell tapogatóznunk akkor, amikor arra tartunk igényt, hogy az ellenség explicit jelentéseit keressük Kantnál.⁵ Kétségtelen, hogy nem kerülhetjük meg Carl Schmitt sokat vitatott definícióját, és roppant kidolgozott elméletét, noha rögtön rögzítenem kell, hogy az teljességgel formális jellegű. Schmitt, ugyanis azt állítja, hogy nincs politikai közösség, vagy nép az ellenség azonosítása, *ergo*, az ellenfélre utaló kizárási mechanizmusok nélkül. Ám, a barát és az ellenség közötti konstitutív *határvonal*, *polemikus ellenpozíció* formális jellegű, azaz, egy formális jellegű különbség közvetít a két vonatkozás között. Egy választóvonal meglérére épül az egész konstrukció. Az ellenség fogalma itt nem nyújt tartalmi támpontokat, és mint formális elv, mint üres forma sohasem jelenti valamilyen rend, jelesül a politikai rend, metafizikai megalapítását. Negatív jelzéseket ismerünk fel itt: az ellenség nem versenytárs, nem ellenfél, nem gonosztevő, nem rabló, és nem tárgya erkölcsi és esztétikai diszkvalifikációknak. Itt egy relationális koncepció rajzolódik ki, amely nem idéz elő semmilyen előre meghatározott pozíciót valamilyen csoport számára. Az ellenségnek nincs előre meghatározott neve („kulák”, „osztályellenség” stb.), noha, hadd jegyezsem meg, a koncepció nincs teljesen híján a tartalmi vonatkozásoktól, mert, vészterhes módon, Schmitt a politikai ellenség fogalmát valójában az „idegenhez” köti. Szövegeiből kiderül, hogy a politikai viszonyok úgy jönnek létre, hogy felismerést nyer: nemcsak a „hozzánk tartozók” léteznek, hanem az „idegenek”, a hozzánk képest külső szférákból érkezők is, akik kérdezhetnek, megszólíthatnak bennünket.

Az ellenség, akiről Schmitt úgy is beszél, mint a másik „nem-konceptuális” egzisztenciájáról, aki „nem metafora vagy szimbólum”, hanem „objektív hatalom”, amely „megelőz minden reflexiót”.⁶ Fontos itt számomra egy Schmitt-i

⁵ Kantnak az ellenségre vonatkozó gondolatait, az „igazságtalan ellenség” jelentését, éppen Schmitt elemzi szerzteágazóan, *ibidem*.

⁶ Valóban érdemes megfontolni M. Ojakangas első pillanatban furcsának tűnő ajánlatát, miszerint Schmitt az ellenség ugyanazt a szerkezeti helyet foglalja el, mint Lévinasnál a „másik”. Hiszen Lévinas számára a másik is „idegen”, transzcendens, és mindig levezethetetlen módon létezik, mint másik. Azzal, természetesen, hogy

mondat is, amely a következőképpen hangzik: „Der feind ist unsere eigene Frage als gestalt.”⁷ Ahogy másutt mondja: az ellenség az ön-megkérdőjelezés formája. Mármost, a „gestalt” nehezen fordítható, tehát arról esik szó, hogy az „ellenség lényegében a mi kérdésünk”, az ellenség olyan „alak, forma” aki *bennünket* kérdez – de általunk. Schmitt valójában egy eredendő válasz-szerkezetet mutat be: „valahány emberi szó már egy válasz.” Az ember az *eredendő rezponzivitás* állapotában érhető tetten, mindegyik megnyilvánulásunk már egy válasz. Ezzel magyarázható, hogy Schmitt oly nagy jelentőséget tulajdonít a kérdésnek, mert mint válaszoló lényeket, mindig a ránk háramló kérdés konstituál bennünket. Nos, a barát/ellenség konstrukciót pontosan a kérdés/válasz sodrásában kell elhelyeznünk.

A másokban, mint ellenségben, a másik révén, azzal a kérdéssel szembesülünk, amelyet eddig megkerültünk, most pedig zavaróan befolyásol bennünket. Schmitt ezzel azt sugallja, hogy az ellenség bizonyos módon hozzánk tartozik, része az azonosságunknak, hovatovább, egyenlő szinten áll „velünk”. Hiszen csak ily módon intézhet kérdéseket hozzánk. Schmitt, akinek írásai-ban mindenütt kiténik, hogy különös veszélynek minősítette a nihilizmust, a politikai fogalmát a mértéknélküli kor vélelmi korpuszának ellentételezése-ként fogta fel. Hogy az ellenség/barát megkülönböztetés horizontális jellegű, ez a tény azt is jelenti, hogy az „ellenségünk” nem eszközszerű „hozzánk” képest; nem egyszerűsíthetjük le a „mi” vonatkozásában létező funkcióra. Mert, mégha ama esetleges konfrontatív viszonyulás forrpontra is jut a barát/ellenség relációban, ahogy Schmitt mondja, mindig szükségünk van az ellenségre, hogy formát biztosítsunk saját magunknak, hogy mértékre, határvonalakra tegyünk szert. Ennélfogva az ellenség nem a mindenáron való megsemmisítés távlatába kerül, hanem a mértéket közvetítő vonatkozás szerkezet-i pozícióját foglalja el. Az ellenség mint másik fogva tart bennünket, létezése formaadó, mert a határok kezdettől fogva őbelé megába vannak helyezve.

Nem feledhetjük, továbbá, hogy Schmittnél az ellenség nem válik *a priori* fogalom⁸, hanem a különbség teremtő létezését domborítja ki. Ez termé-

a különbségek szembeötlők, Lévinasnál a másik nem az ellenség-viszonylat felébresztéséhez, hanem a felelősség kirajzásához vezet, Lévinasnál az önmagaság és a másik közötti asszimetria fenntartása lényeg, Schmitt ezen asszimetriát tartja vészterhesnek. Mert úgy gondolja, hogy a barát/ellenség viszonylat polemikus, de egyenlőségen alapuló, a közöttük lévő asszimetria azonban az abszolutizált ellenség fogalmához, vagyis a másiknak inhumánként való jellemzéséhez vezet. *Philosophies of „Concrete” Life: From Carl Schmitt to Jean-Luc Nancy, Telos*, 132, 25-45, A Lévinas/Schmitt viszonylatról még, A. Botwinick, *Same/Other versus Friend/Enemy, Levinas contra Schmitt, Telos*, 45-63, *ibidem*.

⁷ C. Schmitt, *Glossarium 1947-1951*, Berlin, 1951. 213.

⁸ Noha Derrida éppen ezt a tényt, valamint egyfajta militarizmust kíván bizonyítani Schmitt vonatkozásában. J. Derrida, *Politiques de l'amitié suivi de l'oreille de*

szetesen magában foglalja az ellenség felismerését, pontosabban egyfajta gyakorlati jellegű identifikációt, hiszen az ellenség azonosítása mindig *önazonosulás* is, a barát az ellenség ellenségévé, az önmagaság a másik másíkjává válik.

Amennyiben e koncepció jegyeit, és az ellenség jelentésköreit lajstromozzuk, mindenképpen ki kell emelnünk, hogy Schmitt a „politikai” konfliktusos jellegét domborítja ki, ezenkívül elveti a konfliktuspólusok hordozóinak önreferenciális megalapozását. Eljárásában kizárólag a kötődések, és szétrajzások intenzitását elemzi, amelyek a dinamikus hatalmi konfigurációktól függően alakulnak. A „politikai” kapcsán Schmitt nem a „politika” intézményi mechanizmusait vizsgálja, hanem a mindenütt jelenlévő „politikai” *intenzitásfokát* kívánja megragadni. Ebben a beállítottságban, amely a politikaira vonatkozó egzisztenciális jellegű döntést helyezi középpontban, valóban nem találunk normativitásra utaló igényt. Schmitt, szembeállítva koncepciójának egzisztenciális meghatározottságát a normatív mércék érvényességével, egyszerűen a normativitáson túlra helyezi okfejtését. Ez a tény ismét csak nem azt a lehetőséget foglalja magában, hogy a látóhatárról teljesen eltűnnek olyan mércék, amelyek, más elméletekben, a politikára vonatkozó okfejtések szerves részeinek bizonyulnak, mint, pl. a jogi szabályok. Ám a politikai előzetes a jogi meghatározottságokhoz képest, és a politikai mélyén fogant egzisztenciális döntést a jog felől nem vetíthetjük ki. Mindehhez társul az a számomra *fölköztetőbb kétes elgondolás*, hogy lehetséges a *politikai* megragadása mindenfajta erkölcsi és pszichológiai mércék nélkül. Idevág, hogy Schmitt teljességgel kiiktatja a politikai filozófia köreiből azon motívumok elemzését, amelyek alapján magyarázatot nyerne, miért lépnek a társadalmi szereplők a politikai konfliktusok terepeire. Vagyis, hogy milyen motiváció mechanizmusok járultak hozzá a konfliktusok megjelenéséhez. Mint ahogy az a tény is idetartozik, hogy a határszituációban kibomló lehetőség, mármint, hogy e szituációban jut szóhoz az individuális létezőnek a közösségi elkötelezettsége, nem erkölcsi mércék felől taglalódik. Az esetleges erőszak-megnyilvánulások, a háborús epizódok csupán a politikai felől nyerhetnek értelmezést, ezen epizódokat nem magyarázhatjuk úgy, mint valamilyen metafizikai „rossz” megtestesülését, és nem is igazolhatjuk ezeket valamilyen etikai megfontolások alapján. (ahogy egyébként a hagyomány, így Arisztotelész majd Hegel, járt el)

Heidegger, Editions Galilée, Paris, 1994. 14. A háború valóban a politika, valamint az emberi gondolkodás feltétele Schmitt elképzelésében, az emberi létezés a háború kitörésének lehetősége terheli. De ha nem vesszük figyelembe kivételes jellegét, vagyis, hogy a háború a békét, a normalitást szolgálja, akkor egyszerűen egy másik távlatba helyezjük Schmitt gondolatait. Paradoxálisan mondvá, akkor elmulasztjuk Schmitt kihívó gondolkodásának a bírálatát.

Jellegetes, hogy Schmitt a politikai definícióját meghatározott, valójában igencsak korlátozott, antropológiai színezetű⁹ megjegyzésekkel támasztja alá: a releváns politikai elméletek azt feltételezik, hogy az ember „rossz”, dinamikus, veszélyes lény. Noha ez a kitétel fikatív, hiszen leegyszerűsíti az ember antropológiai állományát, ám Schmittre igencsak jellemző volt, hogy veszélyekkel foglalkozott. Úgy gondolta, hogy elengedhetetlen a polemikus differenciák fenntartása, és megengedhetetlen ezen említett distinkciók eltörlése, mert e formális különbségek elvessége alapján válik lehetségessé a politikai tér szerkezeti tagolása. Nem tagadta, hogy léteznek olyan elvek, mint a „szabadság” és az „egyenlőség”, de ezeket nem helyzetfüggetlen princípiumoknak tartotta, hanem a politika terén belül képzelte el. Voltaképpen úgy gondolkodott, hogy fölöttébb fontos a „politikai”¹⁰ autonómiájának megerősítése, márpedig ez csak a szóba hozott antropológiai fikció segítségével tartható fenn. Az autonómia tartozéka, hogy a politikai fogalma a jön és a rosszon, valamint a szépen és a rúton *túl* található meg.

Nem kevésbé fontos számunkra, hogy az ellenség fogalmát nem egyszerűsíthetjük le a háború folytán feltáruló ellenségre. Az ellenség jelentésköre többlettel rendelkezik a háborúban felszínre kerülő ellenségjelentéshez képest. Vagyis téves úton járunk, akkor, ha az ellenség e fogalmát automatikusan a bellicisztikus, azaz a katonai erőhatalom által meghatározott keretekbe szorítjuk, vagy valamilyen túlfeszített harci ethoszt, netalán erőszak kultuszt

⁹ W. Rasch, *Lines in the Sand: Enmity as a Structuring Principle*, *South Atlantic Quarterly*, 2005. 104.2, Spring, 254. Ez megkérdőjelezi, hogy lehetséges a politikait mindenfajta antropológiai aspektus nélkül levezetni. Egyébiránt Schmittől mindig kockázatos írni, mert biográfiájában ott van a gyászos szereplés a XX. század harmincas éveiben. Habermas erről sokat cikkezett. A széleskörű idézgetés és az empirikus problémákkal való foglalkozás helyett csak két írást említek, A. Kalyvas, *Who's afraid of Carl Schmitt?*, *Philosophy & Social Criticism*, 1999. vol 25, no 5, 87–125. Vagy, W. Rasch, *Conflict as a Vocation Carl Schmitt and the Possibility of Politics*, *Theory, Culture & Society*, 2000. Vol. 17(6): 1–32. Ezekből a tanulmányokból képet kaphatunk arról is, hogy Schmitt recepciója miért olyan gazdag a korábbi, majd a posztstrukturalista baloldalon (a Frankfurti Kör egyes képviselői, Ch. Mouffe stb.). Mint ahogy világossá válhat, hogy hol kereszteződnék a marxizáló baloldal és Schmitt útjai: a liberalizmus a politikait alárendeli a privát erkölcsnek és a gazdasági kategóriáknak.

¹⁰ Már az is jellegetes, hogy Schmitt-et nem a politika lényege foglalkoztatja, hanem egy szupsztantívumot vezet be, nevezetesen, a „politikait”, azaz, nem a politika „quidditását” kívánja megfogalmazni, Szabó M., *A politikai fogalmának elmélyítése*, In. *A diszkurzív politikatudomány alapjai*. L'Harmattan, Budapest, 2003. 86–98. E kiváló tanulmány azon megállapításával, miszerint Schmitt szubsztancializálja a politikai fogalmát, nem tudok egyetérteni. Jellegetes, hogy nála az ellenség egy nem-szubsztanciális kontextus részeként létezik, azt mondhatnánk, hogy az ellenség megjelenése egy olyan történé szerkezetbe burkolódik bele, amely minden bezáruló rendet, így politikai rendet megnyit. Ebben (is) rejlik nem-szubsztanciális jellege.

emlegetünk itt. Maga Schmitt nem győzi ismételtetni, hogy egyáltalán nem szükséges, hogy létrejöjjön a harc az egymás egzisztenciáját megkérdőjelező ellenségek között. A lehetőség magasabb rangú, mint a valóság. Ezt nem Schmitt mondta, hanem Heidegger, ám Schmitt elgondolásait is fedi az állítás. E lehetőségtartomány részeleme itt, hogy meghatározott relációt állít fel az egyén végeessége és a közösség között: mert nem kétséges, hogy Schmitt koncepciójában a kommunális létezés magasabb rendfokozatba kerül az egyén fizikai egzisztenciájához képest. Innen sokszor emlegetett kitétele, amely a politikai fogalmának vonatkozásában az egyéni élet feláldozását involválta, és az államnak juttatott elsőbbséget az egyénhez képest. Mégis, a politikai létezéséhez elegendő a harc létrejöttének *lehetősége*, amiről tudnunk kell, hogy mindig csupán határlehetőség.¹¹ Schmitt a harc kifejlődését lényegében *liminális* vonatkozásnak minősíti, azaz, gondolkodásának különös jegye, hogy nem a normalitásból vezeti le a határszituációt, hanem pontosan fordítva jár el. Amennyiben elhalványul a határesetre utaló tudat, minden politikai vonatkozás hanyatlásnak indul, a depolitizáció kezd uralkodni, amelyet különös erővel jut érvényre a XX. században.

Lényeges számunkra, továbbá, hogy az ellenség alakja itt mindig valamilyen konkrét kontextus, esetleges feltételek közepette sejlük fel, valamilyen élő totalitásban, hogy Hegelt parafrázeáljam. Hangsúlyoznunk kell, ugyanakkor, hogy milyen különbségek adódnak Schmitt ellenségfogalma és a hagyományban tapasztalható jelentések között. Az ellenség pusztá egzisztenciája fenyegetést jelent számunkra, a pusztá megjelenésének következményei háramolnak ránk. *Bárki* megjelenhet az ellenség alakjában, *akárki* kiléphet az ismeretlenség sötétségéből az ellenség alakjában, sőt, mi több, pontosan ez jelenti a nehézséget, amely az ellenség fogalmának *aluldetermináltságában* fejeződik ki. Ezzel magyarázható az általam ismertett tradícióban az ellenség helyén heterogenitást, szerteágazó összefüggéseket találunk; az ellenség fogalma ellenáll az egybetömörítésnek, az ellenség lehet a testvér, mint Benvenistnél, lehet a felebarát, nem utolsósorban, sűrűn mondják nekünk, hogy önmagunk legnagyobb ellenségei vagyunk, az ellenség lehet belső és külső, a passzivitás és aktivitás legkülönbözőbb elegyét testesítheti meg, az ellenség mindenhol tartózkodhat, ránk leselkedve, ezernyi formát magára öltve. Nem hagyhatom ki a halott ellenség különösen fontos fogalmát sem. Az ellenség lehet persze a póre Rossz megtestesülése, akit nem lehet megjeleníteni, mert „hozzánk” képest radikálisan Másik, kicsúszik az elfogadott

¹¹ Ez a gondolat párhuzamos Hobbes azon állításával, miszerint a háború állapota nem a valóságos harcban, hanem a vonatkozó készenlétben áll. Ez a gondolat ugyancsak a liminalitáson alapul, a határhelyzet teremtő mivoltát domborítja ki. Ráadásul, Schmitt óvatosan fogalmaz: a fizikai harc lehetőségét inkább az ellenség felől érkező fizikai fenyegetésre adott válaszként értelmezi.

értelmezési rácsainkból. Ráadásul, ne felejtjük el, nem csak az ember jelenti számunkra az ellenséget, hanem megannyi esetben a természet is, vagy, hogy egy másik állítást citaljak: „mint utolsó ellenség töröltetik el a halál”¹². Vagy, ha Hobbesra hallgatunk, akkor az ellenség a nem-tudásunk éjszakája, vagy éppen a retorika béklyóját magán cipelő ember, ugyanis, a természeti állapotot őrző nyelv ellenségeskedést szíthat ember és ember között. Szókratész kérdését is ideírom: „s nem tartod-e...némbeli, alantas gondolkodásnak azt, ha valaki az elesett harcoss testét tartja ellenségének, holott az ellenség abból már elröppent”¹³ Freud egy helyütt pedig úgy szól, hogy minden egyén a civilizáció ellensége, másutt pedig arról beszél az „érzések ambivalenciájának törvénye” kapcsán, hogy minden szeretett lényben ott van valami idegenszerű is, ennél fogva, minden felebarátunk ellenségünk is.¹⁴ Vagy, hogy még két idézettel éljek: „és hogy az embernek ellensége *legyen* az ő házanépe”, valamint, „aki ezért a világ barátja akar lenni, az Isten ellenségévé lesz”¹⁵.

Ezzel nem merítettem ki a felsorolást, hiszen az szétfeszítene minden szöveget; feltűnő, hogy az ellenség jelentései diszciplínáktól, szféráktól függetlenül cirkulálnak, anélkül, hogy egységesülnének, integritást nyernének. (Mindenesetre bizonyosak lehetünk abban, hogy az ellenség nem természeti képződmény, hanem mindig történelmileg jön létre.) Hovatovább, a nehézségeket fokozza a tény, hogy az ellenség fogalmát voltaképpen többes számban kell használnunk, hiszen ha mindenüvé kiterjeszkedő jelenségről van szó, ha *bárki*, vagy *akárki* ellenségként érhető tetten meghatározott hatalmi erőter keretein belül, akkor szükségszerűen csak többes számban beszélhetünk (ezzel hozhatjuk összefüggésbe a „szeressük ellenségeinket”-féle parancsot is), azaz, mint a sokaság egy variánsáról szólhatunk.

Ezek után a következő kijelentéseket tehetjük: Schmitt a politikai differenciális fogalmát úgy alakította ki, hogy miközben a barát/ellenség distinkcióját hangsúlyozta, tudatosan kiiktatta a „politikai” jelentéskörének *tárgyi rögzítettségét*. Nem metszhető ki a politikai a társadalmi élet egészéből, nem a társadalom elkülöníthető területéről van szó, hiszen olyan intenzitások kibomlását kell szemügyre venni, amelyek különféle mezőkben juthatnak napvilágra. Ez az irányulás, meghatározott értelemben, összefüggésben áll az általunk itt idézett hagyomány főcspásával, amely ugyancsak az ellenfél

¹² Pál I. levele a Korinthusbeliekhez, 15:26 majd Jákob apostolnak közönséges levele 4:4 (Károli G. fordítása).

¹³ Platón, *Az állam*, 469 d (Szabó M. fordítása).

¹⁴ Erről, S. Weber, Wartime, In. *Violence, Identity and Self-Determination*, ed. H. de Vries, S. Weber, Stanford, Stanford University Press, 1997. 98. Ott van persze Freudnál az ós-történet: az apa, mint ellenség, az a történet, amely az apát a passzív és az aktív ellenség jelentései között mozgatja.

¹⁵ Máté evangéliuma, 10:36 (Károli Gáspár fordítása).

tárgyi fixálásának *hiányát* szemléltette. Ugyanakkor, Schmitt esetében nyomatékosan arról kell szót ejteni, hogy ő az ellenség fogalmát *egyedül* használja. Hogy úgy mondjam, megváltoztatja az ellenség grammatikáját, diskurzív távlatát. A schmitti irányulásnak nem ismérve, hogy befogadja a történelmi kifejeződések sorozatát annak érdekében, hogy egységet szerkesszen, ő nem úgy utalt a hagyomány vonatkozásaira, hogy közös jellemvonást szűrt volna le belőlük. Az ellenség konstitutív szerepének kidolgozását éppen a szétraajzás, az ellenségek mozgó sokaságának megszelídítésével érte el. Ami kapcsolatban állt azon törekvésével, hogy az ellenség *politikai* fogalmának tulajdonítson különleges jelentőséget.

Mielőtt továbbmennék, érdemes feltenni a kérdést: Schmitt a kijelölt határokkal a közszférában tanyázó ellenséget hangsúlyozza különösképpen, és vajon ez azt jelenti, hogy a barátság mindig privát jellegű? És miért nem törekszik a barátság megfogalmazására? Nos, Schmitt válasza a következő lehet: a barátság törekeny és tűnékeny, mindig több embert hiszünk barátunknak, mint amennyi barátúra számíthatunk (ki is az igazi barát?), a barátságot mindig próba elé állítják, és gyakorta nem állja ki a próbát, voltaképpen életünk egészében foglalatossághoz az azzal, hogy bizonyosságot nyerjünk a barátainkról. Ezzel ellentétben, az ellenség léte másfajta kontextusba kerül: mindig kinyilvánítatik, hogy ki az ellenség, mindenki tudomására hozzátik az ellenség megléte. Ott a bizonytalanság, a tűnékeny privát élethelyzetek forgataga, itt az ellenség létéről szerzett biztos tudás, a nyilvános kijelentés/megnevezés által nyújtott bizonyosság. A másokkal való viszonylatokban kibomló politikai áttetszőségeket vizsgál az emberek viszonyaiba.

* * *

Kétségtelen: amennyiben számba vesszük az itt már faggatott hagyományt, úgy azt tapasztaljuk, hogy az ellenséggel kapcsolatos jelentések tövében jelentést nyer a gyűlölet is. Arisztotelésznél, példának okáért, ott vannak azok a helyek¹⁶, amelyek azt sugallják, hogy az ellenség és a gyűlölet között

¹⁶ Arisztotelész, *Rétorika*, Budapest (ford. Adamik Tamás), 1982. 98. Az Arisztotelészre utaló kitével azonban kétellyel kell fogadnunk. A magyar fordítás (és a más nyelveken olvasható fordítások is) valóban gyűlöletről beszélnek. Am kérdés, hogy a görögség vonatkozásában érvényesnek tekinthető-e a gyűlöletnek az az értelme, amely a mi számunkra érvényes. L. H. Craig, aki Platónnál elemzte az ellenség fogalmát, és szóvá tette, hogy megannyi helyen esik szó a szeretetről, a „gyűlöletről” pedig csak néhány esetben olvashatunk. Craig még azt is állítja, hogy a gyűlöletre vonatkozó terminus (echtra) nem más, mint az ellenség egy formája (echtros), *The War Lover: A Study of Plato's Republic*, Toronto, Toronto University Press, 1994. 55. Lássuk még: „És az ellenség, akit gyűlölnék, nem pedig, aki gyűlöl”, Platón, *Lüszisz*, 213 a (Steiger Kornél fordítása). Nem áll módomban ezt a kérdést eldönteni. Hogy a görögök és a modern kor kategóriái között milyen viszonylatok állnak fenn, B. Williams, *Shame and Necessity*, University of California Press, 1994.

mellérendelt viszonylatot, és egymásra utaltságot találunk, egyszóval a kettőt együtt kell tárgyalnunk. Mert, olvassuk, az ellenségeskedés, a haraggal ellentétben, minket nem érintő dolgokból is származhat. Márpedig, ha ilyesmit feltételezünk, akkor gyűlölet ébred bennünk, amellyel embertársaik testi életének árthatunk és a gyűlölet tárgyainak megsemmisítésére törekszünk.

Ugyanakkor, amennyiben Arisztotelész egyéb megnyilatkozásait vesszük tekintetbe, akkor felébred bennünk a kétely, hogy az ellenség/gyűlölet kérdése tárgyá tehető-e egyáltalán a politikában? Ugyanis, Arisztotelész politika-filozófia eszmeifuttatásaiban ugyan említi az ellenség fogalmát a *stasis* szöveggörnyezetében, ám a politikai közösség létrejövésében a barátságnak tulajdonít konstitutív szerepet, hovatovább, erőteljesen kételkedik abban, hogy az ellenséghez lehetséges egyáltalán önálló politikai jelentést hozzárendelni. Felsejlik ez a lehetőség már az imént szóba hozott szövegrészletben is, amelyben Arisztotelész határozottan kifejti, hogy a gyűlölet kérdésének faggatása, jelentéseinek tolmácsolása csak akkor válik lehetségessé, amennyiben megelőzően meghatároztuk a barátság fogalmát. Az ellenség nem lehet primáris, nem válhat természeti egységgé. Más szóval élve a barátság távlata vezérfonálnak bizonyul a politikai közösségre utaló arisztotelészi megfontolásokban, az ellenség és a gyűlölet fogalma, valamilyen előzetesen létező fogalmak negatívumaiként bukkannak fel. Márpedig a barátság az egyetértéshez, és a hasonlósághoz, az ellenségesség a viszályhoz és a rivalizáláshoz vezet bennünket.

Pálnál, az ellenség szemantikájának kontextusában, az „Isten ellenségeinek” környezetében ott van szintén az „istengyűlölők” kitétel.¹⁷ Számolhatunk azzal, hogy ha nem is lehetséges világos attribútumokat hozzárendelni az ellenséghez (az ellenség olyan *mint mi*), a „rossz”, a rossz egyfajta többlete tesz valamilyen felebarátunkat ellenségé. Ami problematikussá teszi, így Aquinói Tamás, az ellenség szeretetét, hiszen a rosszat nem szerethetjük: az ellenség olyan ellentétet testesít meg számunkra, amelyet gyűlölnünk kell. És éppen Aquinói kapcsán említem csak egyetlen pillanat erejéig: ott vannak még egyéb kérdések is, mondjuk, az öngyűlölet lehetőségének problematikuma, vagy a „gyűlölhet-e az isten” hatalmas kérdésköre is.¹⁸

Amennyiben hatalmas ugrással Spinozánál kötünk ki, azt látjuk, hogy etikája kiérlelt reflexivitást vonultat fel a gyűlölet kapcsán, de ha az ellenséggel kapcsolatos, egyébiránt ritkán előforduló, gondolatait kívánjuk felgön-

¹⁷ Pál levele a rómaiakhoz, 1:30, 5:10, 11:28 (Szándékosan nem idézgetek a Zsoltárok könyvéből, amelyben, persze, a gyűlölet hatalmas repertóriuma található). Itt újra citálhatnám Anidjar könyvének (ibidem) bőséges adatait, és a páli hagyomány különböző értelmezéseit taglaló jegyzeteit.

¹⁸ K. Green, Aquinas's argument against self-hatred, *Journal of Religious Ethics*, 2007. 35.1:113–139. Egyébként, *Summa Theologica*, I-II, Q. 29, A. 4.

gyöliteni, akkor más műveihez kell fordulnunk. Spinoza úgy vélekszik, hogy nem a gyűlölet tesz valakit ellenséggé, hanem az államjog, nem az emberi minőségek alapján válik valaki ellenségünké, hanem a véletlenszerűség okán.¹⁹ Témánk szempontjából pontosan az ellenség és a gyűlölet szétválasztása, divergens mozgásrendje érdemel figyelmet.

Mert, amennyiben Carl Schmitthez térünk vissza (aki nem véletlenül idézi éppen Spinoza feljebbi állítását), úgy azt tapasztaljuk, hogy definíciójában a gyűlölet jelentéskörét lehántja az ellenség fogalmáról. Ugyanis, folytatja, Schmitt, az ellenség nem afféle privát ellenfél, aki kapcsán gyűlöletre, a privát közegekben kisarjadó antipátia valamilyen gyakorlására ragadtathatjuk el magunkat...²⁰ A gyűlöletnek, mondja, nem lehet jogi jelentése.

Nos, Schmitt előtt a személyes és a közszférában létező ellenség, az *inimicus* és a *hostis* közötti határvonalak kiélezése jelentette az irányulást. Pontosabban, az igazi tét számára az ellenségnek, mint a közszféra jelenségének a megmutatása volt. Emlékezzünk vissza mit hámoztunk ki Schmitt alapján a barátság ingatag mivoltáról, és a privát szféra aspektusairól: az ellenség titoknélküliségével, közéletben elfoglalt világos helyével ellentétben, a gyűlölet ott van a privát szférában, a privát viszályok átláthatatlan világában, az ellenőrizhetetlen érzések, az érzelmi viharzások közegeiben, ahol a bizonytalanság a legfőbb úr. Amikor Schmitt a konfliktus *határ*konstellációját állítja koncepciójának középpontjába, akkor nem azt mondja, hogy az összhang lehetetlen, hanem a nem misztifikáló hatalom alapfeltételét akarja kiemelni, miszerint a társadalom tagjai helyzetüket, mint közös szituációt tapasztalják meg a politikai révén.

Kontextualizáljuk, legalább néhány mondat erejéig, Schmitt irányulását. Hegel, egyébiránt Schmitt gondolatvilágának fontos szereplője (különösképpen az elismerés kapcsán kibomló harc miatt), miközben az újfajta háborúk jegyeit analizálja, arra a következtetésre jut, hogy a háborúkon ott vannak az emberiség jelei, a személy immáron nem táplál gyűlöletet a másik személy iránt. A privát szférában sarjadó affektusok bizonytalan, zavaros egzisztenciáját hogyan lehetséges úgy „transzformálni, deprivatizálni”, hogy a közszférába illeszthetőek legyenek: nos, az említett újkori intézményes háttér pontosan ezzel a lehetőséggel szembesít bennünket. A személyes ellenségesség pusztító hübrisze eltűnik, a személyes ellenség tárgytalanná válik, és marad

¹⁹ Spinoza, *Ifjúkori művek*, Akadémiai Kiadó, (ford. Szemere Samu), 1981. 56. majd, *Etika*, Gondolat Kiadó, Budapest, 1979. (Szemere S.), 197.

²⁰ Annál furcsább, hogy akad olyan értelmező, mint M. Jay, aki a következőképpen vélekszik: „a gyűlölt másik elengedhetetlen ahhoz, hogy az egyneműsített ön-magaság kialakítsa a szolidaritást”, M. Jay, *The Reassertion of Sovereignty in a Time of Crisis: Carl Schmitt and Georges Bataille*, in *Force Fields: Between Intellectual History and Cultural Critique*, New York, Routledge, 1993. 193, note 9.

az ellenség *politikai fogalma*. Vagy ahogy Hegel nyomatékosan fogalmaz, itt már nem a családok összetűzéséről, hanem a népek háborújáról van szó, ami a „gyűlölet indifferenciációját” jelenti.²¹ Mindig háborúban állunk az ellenséggel, de a háború történéseiben kiszikkadnak a személyes aspektusok, eltűnnek a gyűlölet patológikus dimenziói. Összegezve és maximálisan kiélezve: az ellenség a politika színpadán jut szóhoz, a gyűlölet pedig az ingatag személyesség szférájában marad. Ez a konklúzió akár kapcsolatba hozható a kortárs meggyőződéssel, hogy az eszközszerű racionalitás kiteljesedésének korában a gyűlöletre már nincs szükség, a hidegen kalkuláló bürokratikus erőhatalom elvégzi a feladatokat, megvalósítja az ellenség eliminálását, háború esetén az erőszak eskalációja nélkül célhoz vezet bennünket.

Ugyanakkor a tolerancia melletti síkraszállás ellenére ott sötétlik korunkban a gyűlölet szorongató gazdagsága, nehezen pusztítható vitalitása, amelyek megragadhatók a mindennapi élet sodrásától, a presztízsveszteség tapasztalatán keresztül, egészen a nyilvánosságban végbemenő kommunikációig. Végül is, honnan a gyűlöletbeszéd roppant nehezen csillapítható hatása, tekervényes összefüggésrendszere? Mivel magyarázható, hogy a gyűlöletbeszéd tárgya olyan tehetetlen a védekezés gyakorlatában?

Ráadásul, amennyiben kikötünk annál a megállapításnál, hogy az ellenség fogalmának kivetítése, az ellenség legalizálása megszelídítheti a gyűlölet tombolását, a másakra irányuló megsemmisítési igény megnyilvánulását, akkor mit kezdünk az ellenséges érzület (Feindseligkeit) jelentéskörével, az ellenségesség érzelmi fellobbanásaival, az ellenséges objektumok (Freud) hatalmas problematikumával?

* * *

Annak érdekében, hogy mérlegeljük a gyűlölet és az ellenség divergáló szempontjait, szólni kell, legalábbis meghatározott távlatban, a gyűlölet fenomenológiájáról.

Aligha fogunk messzire jutni, ha a gyűlöletet pusztá aberrációnak tekintjük. A gyűlölet (és a szeretet, valamint a gyűlölet és a szeretet megannyi egybekulcsolódásai, a neheztelés jelenségei, amelyek a gyűlöletben elfeledett vagy módosult szeretet nyomait látjuk) az életvilágban jutnak szóhoz. Különös tulajdonságuk, hogy nem rendelhetők a morális törvények alá. A gyűlöletnek intencionálisnak kell lennie, valamire kell vonatkoznia. Az adott ember képzete szerint a gyűlölet vonatkozó tárgyának, alanyának rendelkeznie kell olyan sajátosságokkal, amelyek negatív módon befolyásolják javainak megvalósítását.

²¹ Hegel, *A jogfilozófia alapvonalai...*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1971. (ford. Szemere Samu), 338. §.

A gyűlölet elementáris mozgásformái, magasra lobbanó lángjai azt nyilvánítják meg, hogy a gyűlölet igénybe veszi az egész embert, pszichofizikai képességének egészét mozgósítja, az ember teljesen átadhatja magát a gyűlöletnek. Egyúttal, a gyűlölet olyan affektus, Freud mondta, amely szinte átolthatatlan pszichikai műveleteket magában foglaló dinamikus konfigurációt képez, hiszen a gyűlölet jelentékeny, de ambivalens tudatos és tudatalatti azonosításokat jelent. És a gyűlölet összetettségéhez valóban nem fér kétség: hiszen a gyűlölet kivetülésekor többfajta, akár egymásnak is ellentmondó érzelem, így a félelem, az irigység, az undorodás, a szeretet, szégyen, düh együttes megnyilvánulását figyelhetjük meg.²²

Noha aligha tagadható, hogy a gyűlölettel szembeni félelmünket az is motiválja, hogy általa kevésbedik hatalmunk, ami túrhetetlen számunkra, most másfelé irányítom az értelmezést. Mert ugyan ki nem írná alá, hogy a gyűlölet rossz tanácsadó, ki nem okítaná a másikat abban a hiszemben, hogy a gyűlölet iránytűje zátonyra futtat? Nem sietnének-e mindannyian igent mondani akkor, amikor a gyűlöletet a racionalitás ellenlábásának kell feltüntetni? Nem lennének-e mindannyian szívesen tagjai annak a jól hangolt kórusnak, amely egyként mondaná ki az anatómiát a gyűlölettel szemben, nem ismételnék-e szertartásszerűen a gyűlölettel szembeni ellenvetéseket? Nem tapasztaljuk-e folytonosan, hogy amikor valakit gyűlölete okairól faggatjuk, azt mondja, „én nem gyűlölök, csak...”. És nem tapasztaljuk-e éppen a politika színterén, hogy a szereplők az „ellentábor” racionalizálhatatlan érzelmi logikájáról, a „másik” kiapadhatatlan gyűlöleti hajlamaira mutatnak rá? Nem éppen ez a politikai gesztus *par excellence*, amikor a másik valamilyen megnyilvánulását a gyűlölet burjánzásának neveznek meg?

Gyűlölni valakit, olvassuk Spinoza etikájában, nem más, mint azt képzelni, hogy valaki egy szomorúság oka, és tovább, ha valaki azt képzei, hogy valaki hozzá hasonló gyűlöli őt, és azt hiszi, hogy nem adott okot a gyűlöletre, az illetőt viszont fogja gyűlölni. A gyűlölet parazsát az izzítja, hogy gyakorlója csupán *viszontgyűlöl*. Másképpen szólva: a gyűlölet gyakorlója valamilyen eredendő másodlagosság-pozícióból, a már megszólítottág helyéből beszél, őt valaki ok nélkül gyűlöli, ennél fogva nem maradhat tétlen. Gyűlölni valakit azt jelenti, elképzelni róla, hogy szomorúságunk, sértettségünk, regresszióink, általános pusztulásunk oka. E képzet, minthogy egy intencionális objektumra vonatkozik affektust, érzések sodrását hozza létre, valamint motivált cselekvéseket indíthat el. Mások gyűlölnek bennünket, vagyis a mások ok nélküli gyűlölete teremti az én gyűlöletemet, ez a képzet a gyűlöleti mimetizmus,

²² J. Armstrong, *Conditions of Love: The Philosophy of Intimacy*, London, Penguin, 2003. 145. G. Mason, Being Hated: Stranger or Familiar?, *Social Legal Studies*, 2005. 14, 585. R. Lazar, Knowing hatred, *International Journal of Psychoanalysis*, 2003. Vol. 84, no. 2 / April 01, 2003.

azaz a mimetizmusnak a gyűlöletben megvalósuló ereje teremti azt a mechanizmust, amely önerősítő mivoltában szinte megszakíthatatlannak tűnik.

Elfogadva ugyan a hagyományos gyűlöletértelmezést, amely a tárgy, vagy a másik ember megsemmisítésére, és a másik emberhez képest kialakuló távolságra helyezte a súlypontot, hangsúlyozni kell, hogy a gyűlölet megnyilvánulásában, igaz ellentmondásos módon, egyfajta kötődési formát, odatarozási módozatot pillanthatunk meg.²³ A gyűlölet, ugyanis, egyfajta reziduális formaként jelenik meg abban az esetben, amikor minden egyéb kötődési alakzat megvalósulása zátonyra jut, pontosabban, akkor, amikor az egyéb kötődési formák, cserealakzatok túlságosan sok fájdalmat, vagy az emberi méltóságot megkérdőjelező lehetőséget eredményeznek. Ebben az értelemben, ismét csak paradoxális értelemben, a gyűlölet gyengeség, amely megtörténik az emberrel, tehát tehetetlenségét fejezi ki, ugyanakkor bennerejlik valamilyen törekvés a létezésben való megmaradásra. A gyűlölet nem fejthető ki cselekvőképességünkől, de ennek a képességnek egy meghatározott fokát tartalmazza. Egyébiránt itt visszatér a Freud által kiemelt gondolat, miszerint a gyűlölet mindig kapcsolatban áll az identifikáció eljárásával, mert az iménti megjegyzések pontosan a gyűlölet *potenciális* azonosság-erősítő dimenzióját emelték előtérbe.

A viszontgyűlölet jelensége kapcsán, a másikkal való tükörszerű effektusokat magában foglaló találkozásban, az esetlegesség szerepét is ki kell domborítanom. Ismét Spinozát hívom segítségül, aki egy helyütt azt mondja, hogy „minden dolog lehet esetlegességből remény vagy félelem oka”, miközben Spinoza a remény és a félelem párosát a szeretet és a gyűlölet kettősével párhuzamosan tárgyalja. Az a képzet, hogy mások gyűlölnék bennünket, nem szabadít meg bennünket a kínzó kérdéstől, hogy mi is a gyűlöletünk tárgya. Innen származik az az irányulás, amely a gyűlölet esetében kétségbeesetten arra keresi a választ, hogy a másik ember mely attribútumai (haja, szaga, teste, stb.) hívták elő a gyűlöletet, hogy lehetséges-e egyáltalán a gyűlöletet úgymond objektív alapokra, az okság bizonyosságot adó fedele alá helyezni. Ez a tény azonban egyáltalán nem jelenti azt, hogy a gyűlölet megnyilatkozása feloldódik az abszolutizált önkényben, az oknélküliség kaotikus zűrzavarában: „léteznek okok a szeretet és a gyűlölet kapcsán, de ezek nem elégséges okok. Végsősorban a szeretet és a gyűlölet is alap-nélküliek. Nem lehet megparancsolni a gyűlöletet és a szeretetet, mert itt elhagyjuk a kellés területét”.²⁴

²³ P. Gay, *The Cultivation of Hatred*, New York, W. W. Norton, 1995. N. Yanay, *Hatred as Ambivalence, Theory, Culture, Society*, 2002. 19, 71. Ezzel magyarázható a „gyűlölet szeretete”, C. Bollas, C., *Loving Hate, Annual Journal of Psychoanalysis*, 1984. 12: 221–37.

²⁴ B. Waldenfels, *Schattenrisse der Moral*, Frankfurt/M, 2006. 233.

Ha az újkori vágyelméletet vesszük figyelembe, akkor azt kell állítanunk, hogy a másik emberre vonatkozó gyűlöletet a vágykielégítéssel kell összefüggésbe hozni. Mert, ugyanebből az irányulásból tudjuk, hogy minden vágykielégítés ideiglenes, átmeneti jellegű, ugyanakkor ez a tény nem akadályozza meg, hogy valaki a másiknak ezt a vágykielégítésből származó akár átmeneti élvezetét tegye gyűlöletének tárgyává. A másik ember élvezeti indexe sokféle módon nyugtalanítható, sokféle módon szomorúságot okozhat, ennek legerőteljesebb kifejelete egy nullaösszegű játékra hasonlító konstelláció: a másik pontosan a tőlem elvont élvezetet élvezi, az én oldalamon való megfosztottság az ő oldalán való többletet jelzi. Mindez arra figyelmeztet, hogy nemcsak a vágyakat, hanem a gyűlölet mozgását is interszubjektív kontextusban kell szemügyre vennünk. Ez az interszubjektivitás ismét némi párhuzamot mutat az ellenség jelentésének szerkezetével: a vizontgyűlölet másikjának azonosítása önmagunk azonosítását jelenti, az önmagaság itt ugyancsak a másik másikjának bizonyul. Vagyis, a gyűlölet Másikja is, az interszubjektivitás elve szerint, része az önmagaságnak.

A másikkal kapcsolódó differencia hozzám képest önmagam örökös befejezetlenségére emlékeztet, hiányvonalak által meghatározott mivoltomat aposztrofálja számomra. Ezen az sem változtat, amit a szeretet és a gyűlölet félelmetes közelségének szokás nevezni: a szeretet/szerelem akkor nyithatja meg az ajtót a gyűlölet előtt, amikor a másik nem csillapítja a hiányvonalakat, a hiányos egzisztenciát, a létembe befürödő és makacsul megmaradó hiányt, amikor a másik akár újabb kínzó hiánytapasztalatot közvetít számomra. A gyűlölet interszubjektivitása kapcsolatban áll egyfajta eredendő visszahatással: a másik tapasztalata alapján az ember megtanul valamit önmagáról, saját határaitól, törekénységéről, arról, hogy egzisztenciája mindig másoknak való kitettség.

Ez nyilvánvalóan ellentmondást feltételez, amely áthatja a gyűlölet alanyát: egyfelől megsemmisíteni kívánja tárgyát, másfelől lamentációja arra irányul, hogy a „másik” nem ismeri el kellőképpen. Hogyan lehetséges a vágy, hogy valaki ismerjen el engem/bennünket, miközben „én”, „mi” nem óhajtjuk „őt”, „őket” elismerni? Ez paradoxális kötődési formát jelent.

Nekünk az a legfontosabb, *hogy a privát gyűlölet és a közszféra közötti feljebb többször kiélezett ellentétet számtalan ponton kell módosítani.* Mindenekelőtt, nem mellőzhetjük a tényt, hogy a gyűlölet jelentésköre sajátos kollektív vonatkozásokat tár fel. A gyűlölet kapcsán látnunk kell az *interaffektivitás* övezeteit, a kollektivitás keretein belül létrejövő és egymásba játszó affektusok játékait, amelyek ugyan nem kérdőjelezik meg az egyéni szinten megvalósuló affektusok létezését, ám meghatározott affektusok dinamikáját a kollektivitás hatalmi tereibe vonják. Pontosabban, az affektusok kollektív tapasztalati horizontját, a lingvisztikai és vizuális jelek csereforgalmában megnyilatkozó affektusok világát kell meglátnunk. A gyűlölet meghatá-

rozott fellobbanásait nem tudjuk megmagyarázni, ha mellőzzük a kommunális affektusok megnyilatkozásait.²⁵ Az affektivitások pulzálása a kollektivitás tereibe rántja be az egyént. Mindenesetre nem helytálló a gyűlöletet kizáróan magántermészetű érzelengként elkönnyvelni, amelyet a személyes tapasztalat repertóriumában kellene rögzíteni. A kollektív gyűlölet, például, megannyi interakció fejleményeként jön létre.

Itt célszerű lesz, ha Spinozához fordulunk tanácsért. Spinoza *Etikája*, amely ehelyütt különös jelentőségűvé válik, nemcsak az indulatok tájképét tárja elénk, hanem az indulatok endogén és polarizált vonatkozásokkal átszótt egymásra hatását, játékát ábrázolja. Spinoza, ugyanis, számunkra a kölcsönhatások, az interakciók, a kereszteződések gondolkodója. Vagyis, itt számunkra az a filozófus jelenti a támpontot, aki egy olyan politikai rezsimet rajzol meg (jelesül, a demokráciát), amelyben az affektusok a *kommunikáció módusát*, az interaktivitás létezési módját jelentik. És amelyben a tét mindig a kommunikáció fennálló módozatának változtatása, ama ív kifeszítése, amely a kollektív affektusoktól a kollektív észhasználatig feszül. Spinoza egyik avatott értelmezője mondja²⁶: itt minden individualitás transzindividualitás egyben. Ami azt jelenti, hogy az individuum léte magában foglalja azokat a viszonylatokat, amelyeket ugyanó más individuumokkal tart fenn, azaz a másokkal kapcsolatos viszony teremtő vonatkozása az individuumoknak. A kommunikációban, olvassuk, bebizonyosodik, hogy az önfenntartás és a kooperáció egy és ugyanaz. Az a Spinoza mondja ezt, aki elveti a Jó és a Rossz párosát, mint külsődleges mércéket egy erkölcsi ítéletrendszer számára, és aki az emberi életforma immanens értékelési lehetőségeit faggatja. Azaz itt semmiképpen sem arról van szó, hogy a kollektív affektusok felszabadulnának az erkölcsi maximák alól, ellenkezőleg, nagyon lényeges, hogy megítélhessük a társadalom azon helyzeteit, amelyekben az affektusok bizonytalan aggregátuma uralkodik. Spinoza valójában úgy juttatja érvényre az erkölcs és a politika közötti kötéseket, hogy, klasszikus módon, az etikát ama mezőhöz kapcsolja, amelyben a „politika lehetősége az individualitás általános meghatározottságaiból fakad, és ezen generalitás viszonylatokként és konfliktusokként, valamint, a passzivitás és az aktivitás relációiként létezik”.²⁷ Mindenesetre, amennyiben az affektusokat a kommunikáció módusai-

²⁵ „A kollektív gyűlölet nem egyszerűsíthető le valamilyen egyszeri okra, vagy kontextusra. A különbségtől való félelem, az inadekváció érzése, a másik vágyaira irányuló undor, a másik életstílusra kapcsán kialakult irigység...működésbe állíthatja a gyűlölet különféle kollektív formáit”, Mason, *ibidem*, 588.

²⁶ E. Balibar, *La crainte des Masses. Politique et philosophie avant et après Marx*, Editions Galilée, Paris, 1997.

²⁷ E. Balibar, *Violence et civilité. Sur les limites de l'anthropologie politique*, Communication au colloqué par la laboratoire de philosophe pratique et d'anthropologie philosophique, Institut Catholique de Paris, 9.

ként tartjuk számon, úgy fontos érveket nyertünk az affektusok (így a gyűlölet) kollektív meghatározottságának vonatkozásában.

Igaz, amikor az affektusok kollektív horizontjáról szólnak, akkor még nem érintjük automatikusan a privát/közsféra megkülönböztetését. Ám, azt látnunk kell, hogy miközben az affektusok kollektív életét tárjuk fel, megteremtődik a feltétel, hogy megtapasztaljuk a gyűlölet beszüremkedését, beáramlását a politika tereibe. Hiszen, pontosan ez történhet akkor, amikor a korábban távollevő „ellenség” közelünkbe kerül, és különféle igényekkel felvértezve belép azokba a materiális vagy jelképes terekbe, amelyeket sajátunknak tekintünk. Ezzel megszűnik az a távolság, amely korábban biztonságérzetet jelentett, és a másikkal, másokkal kapcsolatos különbségtapasztalásokat koherens sorba rendezte.²⁸ A közeledés/távolodás játékának megváltozása megszünteti a biztonság érzését, fellazítja az általunk ismert rendet, és megkérdőjelezi az életvezetést orientáló támpontokat, a koordináció mindig ismert rendszerét. A nemzeti gyűlölet kitöréseiben tetten érhetjük a másikról, másokról, mint ellenségről alkotott képzetet, amely befurakodott a „mi” tereinkbe, és függetlenül attól, hogy milyen tetteket hajtott végre, hogy milyen cselekmények fűyüdnek hozzá, veszélyezteti a „mi” egzisztenciákat. Nem tekinthető véletlennek, hogy a gyűlölet kapcsán észrevesszük azokat a szálakat, amelyek az adott társadalmi szereplőket csoportjuk értékangorsorához, az adott hagyomány tudáskészletéhez fűzik.

Egy adott csoporthoz való tartozás összefüggésben áll közösségi hatalom birtoklásával, a közösségiség az együttlétben felsejlő kommunális hatalmat generálhatja. Ugyanakkor, a hatalommal való rendelkezés, a hatalom birtoklásának képzete nem választható el a hatalom *elvesztésétől való félelemtől*. A gyűlölet kitörések látványosak lehetnek, de nem valamiféle egyértelműen kitűzött célnak az eszközei. Nem eszközök, hanem megnyilvánulások.²⁹

Megállapíthatjuk azt a tényt is, hogy itt mindig szerepet játszik egy imaginárius azonosulás, amelyet az „érzelmek ambivalenciájának törvényéről” értekező Freud nyomán az *én-eszménytől az eszményi énhez vezető útnak* nevez: először egy olyan távlatról van szó, amely alapján az én szeretné lát-

²⁸ Erről, Z. Bauman, *Modernity and Ambivalence*, Cambridge, Polity Press, 1991. 60. Ezzel magyarázható, hogy a gyűlöletrobbanások nagyon sokszor azok ellen irányulnak, akik megkérdőjelezik a megélt rend által nyújtott biztonságérzetet. Ezekben az esetekben a gyűlölet kivetülése egy lehetetlennek bizonyuló kísérlet arra, hogy újra megszilárduljon a fellazult határok a „külső” és a „belső” szférái között. Pl. a gyűlölet okán elkövetett bűntények legnagyobb része kapcsolatos az idegen belépése okozta bizonytalanságérzettel. Az idegen túl közel jön hozzánk, azaz viszonylagosíthatja az általunk megélt rend határait.

²⁹ A hatalom elvesztésének félelme jelen lehet mind a hatalomtartók, mind a hatalommal szembenállók oldalán. Talán ez értelmezi a tényt, hogy a gyűlölet jellemezte mind a gyarmatosítókat, mind a gyarmatosítottakat, Yanay, *ibidem*.

tatni magát önmagának és másoknak, megmutatni másoknak szimbolikus azonosságát, majd önmaga képét vetíti ki, amely alapján „hasonlít önmagához”. Az én-eszmény távlata önmagunkat nem az elsődleges „gyűlölő” szerepében tálalja, és ennek megfelelően azokat a mechanizmusokat, mediális effektusokat, szcenikus megnyilvánulásokat keressük, amelyek kielégítik az ennek e kivételét. Látnunk kell, ugyanakkor, hogy az eszményi én nem pusztán önmagunknak ideális képével egyenlő, több annál. Az eszményi én azért különbözik az én-eszménytől, mert az utóbbi visszatekintő, reflexív jellegű azonosságformát teremt, önmagam képét önmagamtól meg kell, hogy különböztessenem, hogy önmagamhoz való hasonlóságot tapasztaljak meg. Egyszóval az imaginárius azonosulás, az eszményi én az önészlelés, önértelmezés, az önvonatkozás közvetettebb formáját testesíti meg, méghozzá egy olyan szimbolikus tér keretein belül, amely lehetővé teszi ezt az önmagunkhoz való hasonulást.

Vegyük egyúttal észre, hogy az azonosságkontextus vonatkozásában találkoznak a gyűlölet és az ellenség jelentései: mindkettőt a gyakorlati jellegű identifikáció környezetében vehetjük szemügyre. (Az ellenség kapcsán, például, mindig számolnunk kell azzal a ténnyel, hogy a cél nem pusztán valamilyen meggyőződés ráerőltetése az ellenfélre, hanem, az önértelmezési minták folytán kialakult identitásalakzatok széttörése³⁰). A gyűlölet pedig sohasem pusztán egy tapasztalatilag létező másik irányában nyilvánul meg, hanem egy sajátos diskurzív helyet céloz meg, és a társadalmilag meghatározott szimbolikus szerkezetbe nyúl bele. Nem véletlen, hogy a kollektív gyűlölet formái, mint a nemzeti vagy a fajgyűlölet, ahogy J. Butler mondja³¹, nem ott kezdődnek vagy fejeződnek be, ahol az „alany beszél”, hiszen itt mindig egy előzően már valamennyire megformált beszédmódrezsím felhasználásáról, citálásáról, reiterációjáról van szó. Ezzel azt is mondjuk, hogy az olyan beszéd, amely a gyűlölet interszjektív övezeteiben jut érvényre, részévé vélik kavargó politikai diskurzusok erőterének. A gyűlöletet ebben az értelemben nem lehet elszakítani a hatalmi összefüggésektől, hiszen, például, a gyűlöletbeszéd gyakorlója önmagát már egy olyan aktus végrehajtójaként erősíti meg, amely alapján gyűlöletdiskurzusok befogadjaként és címzettjeként juttatja érvényre magát. A gyűlöletbeszéd egy diskurzív hely, amely által a „befogadó”, egyúttal a „gyűlöleti beszédaktus”, a szimbolikus megaláztatás gyakorlója megerősíti helyét egy hatalmi rendben, felismeri magát, mint valamilyen gyűlöleti ideológiai szintér szereplőjét.

³⁰ Ez a gondolat az alapja E. Scarry elemzéseinek, *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World*, London, Oxford U.P., 1985.

³¹ J. Butler, *Excitable Speech*, New York, Routledge, 1997. 63.

A politikai vonatkozásrendszerének *deszublimalizált* schmitti távlatában a gyűlölet az affektusok ama tartományába tartozik, amely nem haladja meg a szubjektivitás tartományát. Ez a tény szemben áll a feljebbi irányulásunkkal, amely arra a lehetőségre nyitott rá, hogy a gyűlölet és az ellenség kapcsán feltáruló tendencia abban mutatkozik meg: általa a privát- és a közzféra közötti átjárások, feszültségsomók villannak fel. Nem túlságosan sokat veszítünk-e akkor, ha lemondunk az ellenségképzésnek a közzférán *innen* létrejövő motívumtárának vizsgálatáról?

A gyűlölet és az ellenség aspektusainak divergens pályákra való állításának schmitti módja ellentételezi a hagyomány mintáit, ugyanakkor beteljesíti az újkori politikai filozófia idevágó tendenciáit. Pontosabban, Schmitt a politikai és az etikai perspektívák maximális szétválasztásával valósítja meg a „politikának” „politikáivá” való átalakítását. Itt nem nyerünk belátást, például, arról, hogy milyen fejlemények tolnak felszínre, ha a „politikai” az erkölcsi viszonyokba avatkozik be, Schmitt koncepciójából valójában a tilalmat olvassuk ki: ne keverjük bele az etikai elemzést a politikai reflexivitásba, az etikai dimenziók beemelése elhomályosítja a politikai lényegét, a szükséges tisztánlátást... Itt nem lehet szó arról, hogy az etika politikailag is szituálódik, és hogy az etika megkérdőjelezheti a politikai kapcsán megnyilvánuló irányulásokat. Schmitt követhetetlen számunkra, amikor a politikait úgy konstruálja meg, hogy a politika és az etika között antitetikus viszonylatokat épít fel.

A szenvedélyek kavargását a modernitásban felváltotta az érdekek stabilizált világa, az érdekközvetítette alkufolyamatok rendszere, jelzi megannyi kortárs elmélet. Schmitt koncepciója viszont megrendíteni kívánta az érdekszabályozott világ rendjét, a tulajdongyarapodásra berendezkedett modern világot. Bírálatban részesítette azt a gondolkodást, amely tragikus fejleményektől mentesnek ábrázolta a politikait. Amikor arról értekezett, hogy az ember nem lehet azonos a benne rejlő pusztá élettel, akkor, ahogy egyik tolmácsolója képletesen kifejezte: „Spárta szellemét idézte meg a burzsoá beállítottsággal szemben” (P. Gowan). Nekünk fontos, hogy a szenvedélyek elemzését kirekesztette gondolkodásából (hiszen, nihilizmusra hajlanak) és a lehető legmesszebbre került mindazoktól, akik az affektusoknak nagy jelentőséget tulajdonítottak a politikai filozófiában.

Az antagonizmus (az ellenség-mint másik) radikális hangsúlyozása Schmitt esetében nincs híján bizonyos relevanciának, koncepciójának hallatlan recepciója végül is innen ered.³² *Először* is, koncepciója rendelkezik pole-

³² Ch. Mouffe, *On the Political*, London, Routledge, 2005. Mouffe gondolkodása teljesíti azt az igényt, amely, gondolom, kiiktathatatlan egy adott elmélet kapcsán: a kritikának immanensnek kell lennie, az adott elmélettel kapcsolatban nem külső szempontokat kell hangoztatnia.

mikus értékekkel, hiszen erőteljesen ellentételezi korunk ideologikus beállítottságát, vélelmi rendjét, amely depolitizációs tendenciákat szorgalmaz, és a demokratikus konfliktualitást adminisztratív jellegű érdekegyeztetésre egyszerűsíti. Ezenkívül, gondolkodása polemikusan felhasználható azon illúziók demisztifikációjában, amelyek az „erőszak nélküli modernitás” (H. Joas) álmát szövögetik. *Másodszor*, koncepciója részleges leíró értékekkel is rendelkezik, mert figyelmeztet azokra a disszenzuális mozzanatokra, konfliktuális megkülönböztetésekre, amelyek elengedhetetlenek a politika vonatkozásában. A politika közegeiben ugyanis mindig konfliktusokkal terhelt distinkciók jutnak érvényre, és a „szétválasztások falait” (Walzer) sohasem lehet semleges módon felépíteni.

Kérdés azonban, hogy milyen egyoldalúságok révén érte el Schmitt a politikai antagonizmus kibontását. Hogy, miközben Schmitt az általa egyetlennek minősített realitás ölébe kívánt visszamerülni, milyen reduktív megoldásokhoz folyamodott. A politikai nála, mint tiszta forma, fölérendelt minden diskurzushoz, társadalmi mezőhöz képest, egyfajta meta-diskurzusként jut szóhoz, amely determinatív erővel rendelkezik az emberi élet egészére nézvést. Pontosabban, a politikai determinációk többletéről kell itt beszélnünk, amely szükségyszerűen magában foglalja azt a tendenciát, hogy a politikai *gyarmatosítja* a társadalmi élet többi területét. Ráadásul, e koncepcióban ott van az állam túlfeszített szerepe, hiszen az állam az, amely megnevezhetimegteremtheti a már felismert ellenséget, az állam az, amely nélkül a politikai nem juthat érvényre; a schmitti gondolkodás a politikainak csupán *felülről irányított, lényegében az uralomra alapozó* variánsát látja elő. (E gesztus szükségyszerű hajtása, hogy a politikai fogalma államjogi jelentésekre egyszerűsödik, azaz egyfajta túlhaltott jurisdiktikus fogalomról vagyunk kénytelenek beszélni).

Noha azt állítottam, hogy Schmitt a politikait tárgyi rögzítettség nélkül fogalmazta meg, most azt kell megfontolni, hogy e vonalvezetést milyen kriteriológiai merevség karakterizálja. Figyelmen kívül maradnak elméletében olyan vonatkozások, amelyek, minden bizonnyal távlatot nyithatnak olyan mozzanatok felé is, mint a gyűlölet. Mert a barát/ellenség distinkció, amely, láttuk, tartalom nélkül jön létre, zártságra tart igényt, méghozzá annak az egzisztenciális konstelláció megvilágításának a céljából, amelyre külső meghatározottságok nem gyakorolhatnak befolyást. Ezzel a konceptuális manőverrel elsikkad, hogy a politika történésszerkezetein ott van mindig a kontingencia jegye. Schmitt helytálló irányulást követett, amikor felismerte, hogy a politikai tárgyi megmerevítése fonák aspektusokat teremt, de ő is a rigiditás bűnébe esett, amikor a politikai történéseiből kiiktatta a *sokfajta* szituációban való megnyilvánulás lehetőségét. Ugyanis, hiába előlegezte, hogy a „politikaira” egyfajta mindenütt-jelenvalóság jellemző, mert a politikai eleven mozgását merev mércével előre korlátozta, előre körbezárta.

Kapcsolat áll fenn az a tény között, ugyanis, hogy a „politikai” és a „politika” a társadalom megannyi területén nyilatkoznak meg, és, hogy ezek jelentései folytonosan újratermelődnek.³³ A politikai *reflexív* jelentése azt sugallja nekünk, hogy *maga e jelentés egy polemikus vonatkozású áramlás része*; a politika belső karakterisztikuma, ugyanis, hogy *fogalmát* a közélet szereplői újra és újra tárggyá teszik, reiterálják, újra megközelítik...Hogy „mi az, ami politikai”, nos, ez a vonatkozás nem ragadható meg egy semleges távlatból. Ha nem hisszük azt, hogy létezik az adott közösségnek valamilyen metafizikai lényege, amelyet a politikai történések színpadján pusztán csak megjelenítenek e szereplők, akkor a „politikai” jelentései eleve csak sokfajta kontextusban jutnak kifejezéshez.

Tévedés azért ne essék, mindez nem kaotikus örvénylést jelent, amely nélkülöz minden támpontot, hanem azt a tényt sejteti, hogy minden stabilizálódott politikai rend nyitott marad a megkérdőjelezés, a kritikai újraírás, az azonosságok újrafogalmazása, sőt, mi több, forgataga előtt. Márpedig, ahogy például Machiavellitől tudjuk, e (demokratikus) kontextusban, ahol a hatalom állandóan a kétely tárgyának bizonyul, ott valószínűsíthető, hogy a hatalom éppenséggel a gyűlölet kivételének tárgyává válik. Pontosan ezért válik tarthatatlan minden olyan kísérlet, amely szerint a politikai hatalom létrejötte felülírja az affektusokat, azaz fölébe kerül az affektusok mozgásának: bírálatot érdemel minden olyan irányulás, amely önhitt módon azt gondolja, hogy a hatalom, fölényhelyzetben lévén, „kezelet az affektusokat”³⁴, hiszen maga is „bele van bonyolódva az affektusok” mozgásrendjébe.

³³ B. Ardití és J. Valentine, *Polemíczízáció: A közönséges hely kontingenciája*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1999. 38.

³⁴ D. Ost, Politics as the Mobilization of Anger, Emotions in Movements and in Power, *European Journal of Social Theory*, 2004. 7 (2), 229. Kérdéses, hogy Ost, egyébként fontos megállapításaiban az affektusok és a hatalom viszonylatáról. miért keresi éppen Schmitt támogatását?

„NE GYŰLÖLJEM-E GYŰLÖLŐIDET, ÖRÖKKÉVALÓ?”
(ZSOLT 139, 21)
A GYŰLÖLET MEGÍTÉLÉSÉNEK AMBIVALENCIÁJA
A ZSIDÓ FILOZÓFIÁBAN

BALÁZS GÁBOR

Noha írásom a zsidó eszmetörténettel foglalkozik, mégis – korántsem magától értetődően – egy Máté evangéliumból származó idézet tűnik kézenfekvő kiindulópontnak:

„Hallottátok, hogy megmondatott: Szeresd felebarátodat és gyűlöld ellenségedet. Én pedig azt mondom nektek: Szeressétek ellenségeiteket, és imádkozzatok azokért, akik üldöznek benneteket.” (Máté 5, 43-44)¹

Az exegéták és a bibliakutatók generációkon keresztül sikertelenül próbálták megtalálni a fenti idézet forrását, hiszen a héber Bibliában nem szerepel a „gyűlöld ellenségedet” parancs sem szó szerinti, sem megközelítően szó szerinti formában. A megoldást a holt-tengeri tekercsek előkerülése hozta meg, és legjobb tudomásom szerint Morton Smith volt az első, aki azonosítani vélte a Holt-tenger mellett élt szekták írásai között az idézet forrását.² Smith után számos más tudós is megerősítette a feltételezést, hogy Jézus a fény és a sötétség gyermekeinek eleve elrendelt és meg nem változtatható jóságának, illetve gonoszságának tanítására reflektálva fogalmazta meg a maga nézeteit az ellenség szeretetéről.³

A „gyűlöld ellenségedet” parancs forrása tehát nem a zsidó Szentírás, szemben a „szeresd felebarátodat” szabállyal, amely a bibliakutatók által a „Szentség törvénye”-ként emlegetett részhez tartozik. Érdeemes a forrást tágabb kontextusában is idézni:

¹ Az Újszövetségből vett idézetek a Magyar Bibliatanács Ószövetségi és Újszövetségi Szakfordító Bizottsága által készített fordításból származnak. A héber Szentírást saját fordításomban idézem, de figyelembe vettem a fenti fordítást, valamint az IMIT Biblia fordítását.

² Smith, Morton: „MT. 5:43: Hate Thine Enemy”, *Harvard Theological Review* 45, 1952. 71–73. o.

³ Lásd még ezzel kapcsolatban például: Broshi, Magen: „Hatred – An Essene Religious Principle and its Christian Consequences”, In: Kollman, Bernd et al. (szerk.): *Antikes Judentum und frühes Christentum: Festschrift für Hartmut Stegemann zum 65. Geburtstag*, Berlin, 1999. 245-252. o. és Kugel, James L.: „On Hidden Hatred and Open Reproach: Early exegesis of Leviticus 19.17”, *Harvard Theological Review* 80, 1987. 43–61. o.

Ne kövessetek el jogtalanságot az ítéletben, ne légy tekintettel a szegényre és a gazdag arcát ne tiszteld, igazsággal íteld *társaidat*. Ne légy rágalmozó *néped között*, ne állj veszteg *felebarátod* vérénel. Ne gyűlöld *felebarátodat* szívedben, intve intsed *társadat*, hogy ne viselj miatta bűnt. Ne állj bosszút, ne tarts haragot *néped fiai* ellen, szeresd *felebarátodat*, [mert] olyan, mint te⁴, én vagyok az Örökkévaló. (3Móz 19, 15-19, *kiemelések* tőlem – B.G.)

A kiemelt szavak (*társad, néped fiai, felebarátod*) vizsgálata azt mutatja, hogy ezek a parancsok elsősorban a közösség tagjainak egymáshoz való viszonyát hivatottak szabályozni.⁵ Nem könnyű a dolga tehát a modern kor humanista meggyőződésű zsidóinak és keresztényeinek, akik ebbe a textusba az emberiség szeretetét és a Biblia – vélt – erkölcsi univerzalizmusát óhajtják belélatni. Talán fölösleges is említeni, hogy a modern értelmezőktől eltérően⁶, a hagyományos zsidó exegéták kizárólag, vagy legalábbis elsősorban a zsidó közösség belső kódexeként interpretálták e szöveget. Ebből persze nem következik, hogy ne lehetne találni a – főleg a posztbiblikus – zsidó hagyományban az emberiség egyetemes szeretetét elváró forrásokat, azonban ennek példázására nem a fenti forrás tűnik a legalkalmasabbnak.⁷ A szóhasználatból fakadó többértelműség lehetetlenné teszi a kizárólagosság igényével fellépő értelmezést a gyűlölet tilalmát tartalmazó vers esetében is, ahol szintén a „felebarátodat” szó szerepel (a tradicionális zsidó kommentárok többsége ezt a parancsot is – kizárólag vagy elsősorban – a zsidó közösség tagjaira vonatkoztatja).

A gyűlölködés megtiltása, illetve a szeretetet parancsba iktatása vitathatatlanul szép, bár kevésbé szofisztikált erkölcsi program, azonban a zsidó Szentírás még ezzel kapcsolatban sem mentes az ambivalenciától. Számos

⁴ Az elterjedt magyar fordítás: „mint önmagadat”. A héber „kámochá” (כָּמוֹךָ) kifejezés mindkét értelemben fordítható, a klasszikus zsidó kommentárirodalomban mindkét értelmezés megtalálható. E forrásokról lásd az alábbi kiváló válogatást: Leibowitz, Nechama, *Studies in Vayikra*, Jerusalem, 1983. 194–198.

⁵ A téma klasszikusnak számító feldolgozása: Simon, Ernst: „The Neighbour (Rea) Whom We Shall Love”, In: Fox, Marvin (ed.), *Modern Jewish Ethics*, Columbus, 1975. 29–56. o. A fenti fogalmak további részletes elemzését lásd: Alba, Idu: „Iszur színá umicvát tochechá”, *Melilot* 1, 1998. 81-176. o., különösen: 174. o.

⁶ A számos univerzalista interpretációs kísérlet közül elegendő felidézni a magyarországi neológ zsidóság kiemelkedő alakja tipikusnak mondható apológiáját: Blau, Lajos: *Zsidók és a világkultúra*, Budapest, 1999. 101–110.

⁷ Az evangéliumi források alapján nem kevésbé megkérdőjelezhető, hogy Jézus maga mennyire volt fogékony – ha egyáltalán – az erkölcsi univerzalizmusra. A nem-zsidókról több alkalommal nyilatkozott meglehetősen barátságtalanul, például a leánya meggyógyításáért könyörgő kánaáni asszonynak egyértelműen leszögezi, hogy csak a zsidóknak szól a küldetése (Máté 15,24) majd a nem-zsidókat a kutyákhoz hasonlítja (Máté 15,26). Lásd a szinoptikus evangéliumok nem-zsidókhöz való viszonyáról bővebben: Rokeach, David: „Hápulmusz bën jehudim lenocrim ál hábchirá”, In: Almog, Smuel, és Heyd, Michael (szerk.): *Ráájon hábchirá*, Jeruzsálem 1991. 76–81. o.

kommentátornak feltűnt, hogy a Tóra második könyvében a következőket olvashatjuk:

Midőn rátalálsz ellenséged (ojvéchá – ריבית) eltévedt ökrére vagy szamarára, vissza kell vinned neki. Midőn látod gyűlölőd (szonéché – שונאת) szamarát roskadni a terhe alatt, ne hagyd magára, föl kell segítened vele együtt. (2Móz 23, 4–5)

Témám szempontjából szükségtelen részletesen kitérni a különböző interpretációs javaslatokra, és elegendő idézni Maimonidész⁸ a problémára tömören rávilágító kérdését:

A gyűlölő, akiről a Szentírás beszél, nem a világ népei, hanem Izrael fiai közül való. Hogyan lehet egy zsidónak zsidó gyűlölője? Hiszen írva van: 'Ne gyűlölöd felebarátodat szívedben!' Azt mondták bölcseink: 'ha valaki egyedül volt tanúja annak, hogy a másik súlyos bűnt követett el, majd figyelmeztette őt bűnére, de a másik nem tért meg, akkor ezt gyűlölőnie kell mindaddig, amíg meg nem tér'.⁹

Maimonidész – talmudi forrásra¹⁰ alapozott – véleménye szerint a gyűlölet tilalma nemcsak hogy nem abszolút tilalom, hanem a gyűlöletet a Szentírás bizonyos esetekben elvárja¹¹. A vázolt körülmények némi magyarázatot igényelnek: Ha csak egyetlen tanú látta a bűn elkövetését, akkor a zsidó jog szerint az elkövető ellen nem indítható hivatalos eljárás, sőt a tanúnak egyenesen tilos vallomást tennie, mert az egyetlen tanúra alapozott vád nem több a rágalmazásnál. Éppen ezért a jó szándékú tanúnak egyetlen lehetősége – és egyben kötelessége –, hogy a vétkest megtérésre és bűne kijavítására szólítsa fel. Ha azonban a bűnös kihasználja jogilag védett helyzetét, és nem fogadja meg az intést, akkor a tanú kötelessége gyűlölni őt. Noha Maimonidész itt nem hivatkozik konkrét bibliai forrásra a gyűlölet parancsának megalapozására, de valószínűleg a „gyűlölőidet, Örökkévaló, gyűlölöm” (Zsolt. 139, 21) és „az Örökkévaló szeretete a gonoszok gyűlölete” (Péld. 8, 12) versek szolgálnak számára hivatkozási alapul.¹² A gyűlölet érzése (vala-

⁸ Maimonidész (Mose ben Maimon) (1135–1204) a középkor kiemelkedő filozófusa és vallásjog tudósa. Az itt idézett munkája, a *Misné Tóra*, elsősorban nem filozófiai mű, hanem a zsidó jogtörténet egyik legfontosabb – sokhelyütt a szerző filozófiai nézeteit tükröző – jogi kódexe.

⁹ Maimonidész: *Misné tóra, Hilchot rocéach 13,14*.

¹⁰ Babilóniai Talmud, *Pszáchim* traktátus 113b.

¹¹ Csak az érdekesség kedvéért jegyzem meg: Mózes öt könyvében a Bar Ilan Egyetem számítógépes kereső programja 37, míg az egész zsidó Szentírásban 182 a gyűlölet szótóbból képzett alakot talált. Összehasonlításként: a szeretet szótóbból képzett alakok száma a Tórában 42, az egész héber Szentírásban 253. Nehéz lenne tehát azt állítani, hogy a zsidó Bibliában a gyűlölet témája jelentéktelen.

¹² Lásd: az idézett talmudi forrás és Dr. Ávrám Árzi kommentárja ad loc., In. *Misné tóra*, Rámbám leám kiadás, Moszád Háráv Kook, Jeruzsálem, 1959. 323. o. 86. jegyzet.

mint ezzel egyidejűleg a gyűlölt személy megsegítése) ebben az esetben tehát vallási, jogi kötelesség. E forrásból egyértelműen úgy tűnik, hogy a zsidó hagyomány a megtérni nem hajlandó gonoszokkal kapcsolatban a helyes érzelmi viszonyt a gyűlöletet tartja, és ennek jogi, erkölcsi¹³ igazolása a bűnös megátalkodottsága.

Írásomban eddig a „belső ellenséghez” való viszonyt vizsgáltam, azonban a kép nem lenne teljes a közösségen kívül álló ellenségekhez való viszonyulás vizsgálatával nélkül. Georg Schwab – az ellenség két fogalma közötti distinkciót alapvetőnek tartja¹⁴. Az ellenség egyik fogalma, a belső, közösségen belül létező ellenség, melyet a Tórában a *szoné* [אֲרִי] terminus jelöl, melynek szó szerinti jelentése: gyűlölő. (E fogalom megfelelője a görögben az *ekhtrosz*, a latinban az *inimicus* és az angolban a *foe*.) Az ellenség másik fogalma a külső ellenség, melynek terminusa az *ojév* [בִּיֵּוּ]. (E fogalom megfelelője a görögben a *polémiosz*, a latinban a *hostis* és az angolban az *enemy*.)

Noha a bibliai terminológia filológiai vizsgálatával nehéz lenne meggyőzően alátámasztani Schwab állítását, hiszen a héber Szentírás meglehetősen szabadon kezeli e szavakat, de terminusok következtlen használata ellenére a belső és a külső ellenség közötti fogalmi különbségtétel valóban létezik. Az alábbi idézet fontosságát az adja, hogy világosan megkülönböztetvé teszi a külső ellenség két fajtáját:

Ha felvonulsz valamely város ellen, hogy megostromold, először ajánlj neki békét. Ha elfogadja, s megnyitja kapuit, az egész nép, amely lakja, fizessen adót és legyen a szolgálád. Ha visszautasítja a békét, s fölveszi a harcot, akkor ostromot indíthatsz, és az Örökkévaló, a te Istened hatalmadba adja; minden férfit hányj kardéltre. Azonban az asszonyokat és a gyermekeket, a jószágot, s mindazt, ami van a városban, az összes értéket ejtsd zsákmánnyul, s élvezd ellenségeid javait, amelyeket az Örökkévaló, a te Istened neked ad. Így tégy mindazokkal a városokkal, amelyek messze esnek tőled, amelyek nem e népek városai közé számítnak. Azonban e népek váro-

¹³ Nem összemosni akarom a jogi és erkölcsi kötelesség fogalmát, természetesen e kettő viszonya a zsidó hagyományon belül bonyolult. Lásd erről Sagi, Avi és Daniel Statman: „*Pluto sel hámuszár bedát bámászoret hájehudit*”, In: Sagi, A. és Statman, D. (szerk.): *Bén dát lámuszár*, Rámát Gán, 1993. 115–144. o. Ettől jelentősen eltérő álláspontot képvisel: Harris, Michael J.: *Divine Command Ethics: Jewish and Christian Perspectives*, London and N.Y., 2003. Noha az erkölcs és a jog közötti kapcsolat összetett, jelen írásomban nem különböztetem meg a vallási és az erkölcsi kötelességet, mert mind Sagi, mind Harris elfogadják, hogy a zsidó hagyomány központi tendenciája szerint az isteni parancsok egyben erkölcsi imperatívuszok is, és a vita elsősorban arról folyik köztük, mennyire elismeri el a zsidó hagyomány a vallástól függetlenül is kötelező érvénnyel bíró erkölcsi kötelességek létét.

¹⁴ George Schwab: „*Enemy vagy foe, a modern politika konfliktusa*”, In: Szabó Márton (szerk.): *Az ellenség neve*, Budapest 1998. 39–55. o.

saiban, amelyeket az Örökkévaló, a te Istened örökségül ad neked, egyetlen lelket se hagj életben. [...] nehogy eltanuld tőlük utálatos dolgaikat, amelyeket isteneik (tisztelőtére) végbe visznek, s így vétkeztek az Örökkévaló, a ti Istenetek ellen. (5Móz 20, 10–18)

Itt tehát rögtön két külső ellenségképet is kapunk: abszolút vagy totális ellenséget képez a hét kánaánita nép és Ámálék népe, nem-totális ellenség a többi nép.¹⁵ A totális ellenségnek a gyűlöletére vonatkozóan nincs ugyan explicit parancs, de a viszony egyértelmű: a Tóra a kiirtásukat írja elő. A totális ellenség esetében hiányzik továbbá a harcoló és a nem harcoló felek megkülönböztetése, noha e distinkció világosan létezik az egyéb népekkel kapcsolatban.

Mint láthattuk, a belső ellenséggel kapcsolatban a Tóra meglehetősen lezűkíti az agresszió lehetőségét, ezzel szemben a totális ellenségre vonatkozóan a teljes körű népirtás egyenesen vallási követelmény.¹⁶ A humanista értelmező, aki a szeretet fent idézett parancsában, illetve a gyűlölet tilalmában szeretne általános érvényű szabályt látni, folytathatja persze apologetikáját, mondván: ime milyen humánus a Szentírás, hogy még ebben az esetben sem parancsolja meg az ellenség gyűlöletét, de a külső ellenségre vonatkozó szabályok fényében mégis valószínűbbnek tűnik az az értelmezés, hogy a Leviticusban található felebaráti szeretet parancsa, valamint az ellenség gyűlöletének tilalma nem vonatkozik más népek tagjaira¹⁷.

A pusztán tény, hogy a tradicionális források szerint a gyűlölet bizonyos esetekben kívánatos, erkölcsi igazolásként szolgálhat az adott hagyomány követői számára annak elfogadásához, hogy gyűlöletet ne minden esetben tartssák elítélendőnek. Ezen a ponton érdemes felvetni a kérdést: vajon ha a vallási érvet – „a Szentírásban szerepel” – figyelmen kívül hagyjuk, akkor is védhető lesz-e az az álláspont, hogy egy másik ember gyűlölete **nem** mindig helytelen?

¹⁵ A félreértések elkerülése végett leszögezem: nem lehet általánosságban beszélni „A zsidóság” nem-zsidókhoz való a viszonyulásához, hiszen ez a viszony még az egyes korszakokban és azok kontextusában is komplex volt. Jó bevezetésként szolgálhat az *Encyclopedia Judaica Gentile* c. szócikke.

¹⁶ Mint annyi más esetben, itt is igaz, hogy az „egyetemes emberi kultúra alapját képező” Biblia szó szerinti értelmezése tartalmazza a partikularizmus és a népirtás parancsát, amit a posztbiblikus zsidó hagyomány interpretációja finomít majd szalonképesé és helyez jogi hatályon kívül. Erről lásd például: Sagi, Avi: *Jáhádut: bën dát lemuszár*, Tel Aviv 1998. 199–229. o.

¹⁷ Megjegyzésre érdemes, hogy Schwab szerint (i.m. 43. o.) a magán, illetve a közösségi ellenség közötti distinkciót az evangéliumok korának kereszténysége is használja, és az ellenség szeretetére vonatkozó jézusi parancs is csak a személyes (*inimicos vestros*), és nem pedig a közösségi ellenség (*hostes vestros*) szeretetét írja elő.

Ebben a formájában már maga a kérdésfelvetés is félrevezető, hiszen feltételezi, hogy a gyűlölet mint érzelem a partikuláris megnyilvánulástól függetlenül is megítélhető, holott éppen azt kellene bizonyítani, hogy lényegileg mindegy-e, kit gyűlölök. A gyűlölettel foglalkozó szakirodalom¹⁸ számos fontos pontositás szükségességére hívja fel a figyelmet a fogalommal kapcsolatban. Először is gyűlölni nemcsak embert lehet, sőt a hétköznapi nyelvhasználatban a legelterjedtebb mondatok éppen hogy nem emberekre vonatkoznak: „gyűlölöm a hétfő reggeleket”, „gyűlölöm ezeket a rohadt legyeket” stb¹⁹. Megkülönböztethetjük tehát a gyűlöletnek legalább három fajtáját. Az előző példákban szereplő egyszerű vagy hétköznapi gyűlölet²⁰ inkább csak verbálisan nyilvánul meg, és erkölcsi szempontból irreleváns. Az izraeli filozófus, Daniel Statman lényegi különbséget lát továbbá a személyes gyűlölet és az erkölcsi alapú gyűlölet között. Személyes gyűlöletről beszélünk például abban az esetben, ha a tanszéki professzor arról álmodozik esténként, hogy a kitüntetéssel doktorált és nemzetközi szaklapokban publikáló fiatal tehetséget bárcsak elütné egy autó, vagy bárcsak kiderülne róla, hogy szabadidejében kiskorúakat molesztál, és mindenki számára bebizonyosodna, hogy érdemtelen az ifjúság oktatására.²¹ A gyűlölet e fajtájának negatív erkölcsi megítélése könnyen belátható.

Az erkölcsi alapú gyűlölet azonban egész más jellegű. „Az erkölcsi alapú gyűlölet esetében a gyűlölő nem személyes helyzetének javítását akarja elérni a gyűlölt személy hátráltatásával, hanem azt az erkölcstelen ügyet akarja lerombolni, amelyet a másik támogat vagy képvisel. A gyűlölet tárgyát a gyűlölő azonosítja az erkölcstelen ideológiával vagy viselkedéssel.”²² Egyáltalán nem tűnik erkölcsi abszurdumnak a kérdés: a gyűlöleten kívül mi más lehetne a normális érzés egy másik emberrel szemben, aki minden tőle telhetőt megtesz azért, hogy az emberiség egy részét ideológiai alapon kiirtsa? Mi másnak tekinthetném az általa képviselt ideológiát és őt magát, mint totális ellenségemnek (különösen ha történetesen én is a kiirtandók közé tartozom)? Lehet-e egyáltalán egy ilyen személyt másnak, mint totális ellenségnek tekinteni? Úgy vélem, ha valaki válogatott kínzások alá vetette csecsemőkorú gyermekeimet, mert esztétikai gyönyört lelt kínlásukban, vagy meggyilkolta őket, mert a gyermekek származását elegendő indoknak tartotta életük

¹⁸ Különösen hasznosnak találtam az alábbi írásokat: Ben Zeév, Áháron: „Ál tivá sel hásziná”, In. Ben Zeév, Á. (szerk.): *Sziná*, Tel Aviv 1997. 15–29. o., Statman, Daniel: „Ál hárech háslili sel hásziná”, u.o. 34–53. o., Casey, John: *Pagan Virtue: An Essay in Ethics*, New York, 1990., Murphy, Jeffrie G. és Hampton, Jean: *Forgiveness and Mercy*, New York, 1988.

¹⁹ Statman, i.m. 35. o.

²⁰ Murphy és Hampton, i.m. 60. o.

²¹ Staman, i.m. 35–37. o.

²² U.o. 47. o.

kioltásához (mondjuk azért, mert meg volt győződve róla, hogy e gyermekek felnőttként majd veszély jelenthetnek rá és/vagy népére), akkor erkölcsi szempontból is indokolt őt totális ellenségemnek tekinteni, hiszen helyrehozhatatlan és rendkívül komoly kárt okozott nekem.²³ John Kekes *A gonoszság gyökerei*²⁴ című könyvében számos konkrét példával illusztrálja, hogy az általam indokoltan totális ellenségnek tekinthető személyek valóban léteznek. A Kekes által bemutatott gonosztevők között szerepel Charles Manson, az úgynevezett Manson család vezetője, amely különös kegyetlenséggel megszárolt le többeket, köztük Roman Polanski feleségét, a terhessége nyolcadik hónapjában lévő Sharon Tate-t. Úgy vélem, erkölcsi abszurdum azt állítani, hogy etikailag magasabb rendűnek kellene tartani Polanskit, ha a tettét mindmáig meg nem bánó Charles Mansont szeretné, ahelyett hogy gyűlölné.²⁵

John Kekes a Konzervativizmus ésszerűsége című könyvében abban határozza meg a politika egyik legfontosabb feladatát, hogy a reális rossz, azaz a közellenségek, a gonosztevők ellen harcoljon.²⁶ Lehet persze vitatni, hogy a rossz elleni harcnak mennyire kell kiemelt helyen szerepelnie az állam feladatai között, az azonban vitathatatlan, hogy nem létezhet hasznavehető politikai teória az e problémával való szembenézés nélkül. Elméletben lehet persze amellet érvelni, hogy a totális ellenség elleni harcot gyűlölet nélkül is meg lehet vívni,²⁷ azonban még ha ez lehetséges volna is, akkor sem világos, miért lenne kívánatos. Nem normálisabb, ha a terrorrelenes brigád tagjai gyűlölik is a terroristákat (azaz: családjuk és népük totális ellenségeit)? Nem hatékonyabb a harc az ellenség ellen, ha a harcoló fél meg van róla győződve, hogy nemcsak „szakmai”, hanem erkölcsi kötelességének is eleget tesz, amikor ellenségét üldözi?

Az utolsó két bekezdésben amellet érveltem, hogy mind az etikai intuíciót követve, mind pedig a hasznosság gyakorlati szempontjából helyesnek tűnik,

²³ E ponton érdemes megjegyezni, hogy amennyiben nem fogadnánk el Schwab korábban említett feltételezését, miszerint a kereszténység is csak a személyes, tehát a nem totális ellenség szeretetét írja elő, úgy példám esetében nagyon nehézé válna amellet érvelni, hogy az ilyen típusú ellenség szeretete erkölcsi érték, és nem pedig totális értékszavar.

²⁴ Kekes, John: *A gonoszság gyökerei*, Budapest 2007. 73–89. o. (A továbbiakban: Kekes, 2007.)

²⁵ Ezt annyira abszurd álláspontnak tartom, hogy úgy vélem, ennek az álláspontnak nem a cáfolata, hanem az alátámasztása igényel érveket.

²⁶ Kekes, John: *A konzervativizmus ésszerűsége*, Budapest 2001. 121–155. o.

²⁷ Felteszem azonban, hogy az ilyesfajta elméleti lehetőség mellett érvelők nagy része számára az volt eddig életük legsúlyosabb konfliktusa, hogy az óvodában elvették a vajás kenyereiket, és még sosem kényszerültek rá, hogy olyan típusú ellenséggel nézzenek szembe, mint amilyen az én példámban szerepelt. Egy erkölcsi elmélet gyakorlati lehetetlensége, persze nem automatikusan teszi helytelené az álláspontot, legfeljebb az a kérdés vetődik fel, hogy mi értelme van eleve alkalmazhatatlan etikai elméletek gyártásának.

hogy a szélsőségesen súlyos és helyrehozhatatlan kárt tudatosan okozó személyeket totális ellenségünknek tekintsük, és irántuk gyűlöletet érezzünk. A gyűlölet bizonyos esetekben történő erkölcsi legitimizálását szolgáló érveimből természetesen nem következik, hogy a gyűlölet minden, vagy legtöbb megnyilvánulását is erkölcsileg megengedhetőnek tartom. A továbbiakban éppen azt próbálom majd bemutatni, hogy a zsidó hagyomány, amely általánosságban tiltja, de bizonyos esetekben mégis megengedhetőnek, sőt kívánatosnak tartja a gyűlölet érzését, a gyűlöletben rejlő veszélyeknek is tudatában van, és ezért igyekszik óvni a gyűlölet érzésétől, és hermeneutikai eszközökkel gyakran a legitim gyűlölet kereteit is szűkíteni próbálja. Mivel forrásaim nem filozófiaí szövegek, hanem homiletikák vagy jogi kommentárok, ezért megkísérlem az etika nyelvére fordítani őket, és a források alapján megfogalmazok három gyűlölet visszaszorítása melletti érvet.

1. A GYŰLÖLET DOMINÁNS ÉRZÉSSÉ VÁLÁSÁTÓL ÓVÓ ÉRV

A Talmud egyik legismertebb kommentárja²⁸ azt a törvényt elemzi, amelyik előírja, hogy mivel az állatoknak tilos szenvedést okozni, ezért előbbre való annak segíteni, aki egy állatot megszabadít a terhétől, mint aki csomagot pakol fel teherhordó állatára. Azonban amennyiben a terhet felpakoló személy a gyűlölője (azaz: személyes ellensége) a segítőnek, akkor előbb mégis neki kell segíteni annak érdekében, hogy – a segítő – legyőzze ösztönét (mely a Tóra parancsainak megszegésére buzdítja). A kommentár itt felteszi a kérdést: „Mi értelme itt az ösztön legyőzéséről beszélni, hiszen ezt az embert kötelező gyűlölni?”²⁹. A problémát az jelenti tehát, hogy noha olyan esetről van szó, amikor a gyűlölet vallási kötelesség, a talmudi forrás mégis a gyűlölet visszafogására int. A kommentár megoldási javaslata a következő: „Mivel az egyik gyűlöli a másikat, ezért a másik is gyűlöli az egyiket [...] és végül teljes gyűlölet [*sziná gmurá* – הרומג האנש] fog kialakulni közöttük, ezért van szükség az ösztön legyőzésére.”³⁰ A kommentátor tehát kétfajta gyűlöletet különböztet meg: a zsidó jog által bizonyos feltételek teljesülése mellett legitimnek ítélt gyűlöletet, és a „teljes” gyűlöletet, amely viszont elkerülendő. A szöveg nem tartalmazza a „teljes gyűlölet” definícióját, ezért e fogalom világosabbá tételéhez más forrásokhoz kell fordulni. A kortárs Jichák ben Joszef Korbeil szerint „még aki vétket követett is el, és ezért szabad

²⁸ A Toszáfotnak nevezett középkori kommentárgyűjtemény, mely a mai Franciaország és Németország területén íródott.

²⁹ Toszáfot kommentár a Babilóniai Talmud, Pszáchim traktátus 113b-hez. A kommentár felteszi, hogy a korábban ismertetett esetről van szó, amikor a gyűlölet indokolt.

³⁰ U.o.

gyűlölni, azt is tilos szívből gyűlölni [...], csak [viselkedésével] mutasson felé gyűlöletet.”³¹ E forrásból úgy tűnik, hogy a „teljes”, azaz a tiltott gyűlölet az, amely a gyűlölő szíve mélyéből fakad és a gyűlölő domináns érzésévé vált. A gyűlöletnek e fajtájától óvnak az idézett források. Ugyanakkor, a gyűlölet másik fajtája, azaz a bűn feletti jogos felháborodásból fakadó nyílt, helytelenítő, „gyűlölködő” viselkedés megengedett marad.

A rabbinikus korszaknak a gyűlölettel kapcsolatos egyik legambivalensebb megnyilvánulásában ugyanezt az érvet fedezhetjük fel. A zsidó liturgia előírja az „állva mondott imádság”-nak nevezett ima napi háromszori recitálását. Ennek az imának az eredeti 18 áldása közé beillesztésre került a 19. áldás, amely szövege a következő:

A besúgóknak ne legyen reményük, és minden gonoszság e percben tűnjön el, összes ellenségeid irtassanak ki mihamarabb, a gonosztevőket tépd ki gyökereitől, törd meg, igazd le és kényszerítsd megadásra mihamarabb.

Gyűlöletről ugyan nincs szó az imarészletben, de azt hiszem mégis kimeríti a gyűlöletbeszéd fogalmát. A gyűlölettel kapcsolatos ambivalencia az áldás megfogalmazásának kísérő történetében van, ugyanis a Talmud³² beszámol róla, hogy ennek az áldásnak a megfogalmazására azt a bölcslet kérték meg, akít úgy jellemeztek, mint akiben egyáltalán nincs gyűlölet senki iránt. A Talmud korának bölcsői tehát egyfelől szükségesnek ítélik a közösség külső és belső ellenségei elleni – a történelmi körülmények miatt csak az imában kifejezésre jutó – harc megvívását, de ugyanakkor látják a gyűlölet legitimizálásának veszélyét. Az ima megfogalmazására azt a kivételes embert kérik fel, akinek a személye garancia a személyes gyűlölet kizárására. Az ima szerzőjének személye azt is biztosítja továbbá, hogy még a megengedhető, erkölcsi gyűlölet sem válik „teljes gyűlöletté”, azaz az egész személyiséget betöltő érzelemmé. A gyűlölettel teli ember ugyanis – még ha teljesen indokolt is a gyűlölete –veszélyben van, mert ha a gyűlölet beépül jellemébe és nem csak az ellenséghez való praktikus viszonyulás lesz a részéről, akkor ez személyiségét deformálhatja. Talán e feltevés magyarázza azt a korai rabbinikus forrást is, amely minden további differenciálás nélkül jelenti ki, hogy a gyűlölet egyike azon dolgoknak, amelyek „kiviszik az embert a világból”³³.

Fontos leszögezni: ez az érv nem azt vitatja, hogy bizonyos bűnösök ellen indokolt gyűlöletet érezni, hanem arra hívja fel a figyelmet, hogy az erkölcsös cselekvő szempontjából milyen veszéllyel járhat, ha kontrollálatlanul enged teret a gyűlölet érzelmének. Ezen érv tehát nem állítja, hogy mindenkit

³¹ Jichák ben Joszef Korbeil (13. sz., Franciaország): *Széfér micvot hákátán*, 17. parancsolat.

³² Babilóniai Talmud, Brachot traktátus 28b-29a.

³³ Misná, Ávot traktátus 2,11

megillető „természetes jog” hogy ne gyűlöljék, és a gyűlölet erkölcsi rossz, hanem azt hangsúlyozza, hogy a gyűlölet olyan érzelem, amely lényegéből fakadóan veszélyt jelent a gyűlölőre nézve.

2. A KÖZÖSSÉG TAGJAINAK EGYMÁS IRÁNTI FELELŐSSÉGÉRE ALAPOZOTT ÉRV

Ennek az érveknek a kifejtése szükségessé teszi a gyűlölet tilalmát tartalmazó bibliai vers ismételt idézését: „Ne gyűlöld felebarátodat szívedben, intve intsed társadat, hogy ne viselj miatta bűnt.” (3Móz 19,17) Az idézett vershez fűzött kommentárjában rabbi Jichák Abarbanel³⁴ a gyűlölet tilalma és az intés parancsa közötti kapcsolatot a következőképpen magyarázza: „[a Tóra] arra akar tanítani, hogy még azt sem szabad a szívünkben gyűlölni, aki vétséget követ el. A tetteit kell gyűlölni, őt magát pedig meg kell inteni, hátha megtér.”

Abarbanel tehát nem azt feltételezi, hogy a gyűlölet önmagában és teljes egészében negatív és ezért mindenáron meg kell akadályozni a kialakulását – hiszen a gonosz tettek gyűlöletét kívánatosnak tartja –, hanem a bűnösök megtérését tekinti a kívánatos célnak, és e cél elérése érdekében a tettes és a tett megkülönböztetését is szükségesnek tartja.

Ezen a ponton érdemes kitérni a tettes és a tett megkülönböztetésének érvére: első hallásra meggyőzőnek tűnhet, hogy a gonoszoknak a tetteit, és nem pedig személyüket kell gyűlölni. (Jogosan feltehető persze a kérdés, hogy miként lehet egy tettet, az elkövető személyétől teljesen függetlenül gyűlölni.) A gyűlölet érzésének elítélése mellett gyakran felhozott egyik érv, hogy mivel a gyűlölet olyan általános érzés, amely tárgyát egészében utasítja el, ezért a gyűlölő elkerülhetetlenül igazságtalanul fogja megítélni gyűlölete tárgyát, és vak marad a gyűlölt személy jó tulajdonságaira.³⁵ A realitások világából kiindulva nehéz elképzelni olyan embert, akiben semmi szerethetőt ne találnánk, s aki híján volna minden pozitív tulajdonságnak. Éppen ezért ésszerűnek tűnik amellet érvelni, hogy legfeljebb az „abszolút, sátáni” gonosz gyűlölete megengedhető, ez azonban a gyakorlatban irreleváns, hiszen ilyen ember létezése teljesen valószínűtlen. Minthogy a valóban létező gonosztevők összetett személyiségek, akiknek egyaránt vannak jó és rossz tulajdonságaik, erkölcsi szempontból igazságtalan lenne egész személyiségüket gyűlölni, és ha a gyűlölet egyáltalán megengedhető bizonyos rémtetteket elkövető személyekkel szemben, akkor is csak a személyek rossz tulajdonságai és az azokból fakadó tettek felé szabad irányulnia.

³⁴ A zsidó reneszánsz bölcelet kiemelkedő alakja, élt: 1437–1506.

³⁵ Az erkölcsi objektivitás hiányának kritikája persze a szerelemre is alkalmazható: a szerelmes többnyire hasonlóképpen vak a szerelme rossz tulajdonságaira. (Lásd: Statman i.m. 39–41. o.)

Ennek az állításnak az érvényét fogom vizsgálni Kekes egyik példáján keresztül: Franz Stangl a treblinkai haláltábor parancsnoki pozícióját töltötte be, gyakorlatilag a tömegmészárlás kezdetétől a tábor bezárásáig³⁶. Stangl szorgos, kötelességtudó hivatalnok volt, aki a haláltáborban is gondosan ápolt háztáji veteményesében termelt zöldségeit szerette a legjobbban ebédre fogyasztani, és miután fehér ruhájában a délelőtt folyamán lelkiismeretesen irányította az aznapi transzportokban érkezett felnőttek és gyermekek kiirtását, jóízűen szunyókált egy kicsit, majd csak a megérdemelt délutáni pihenő után felügyelte estig a holttestek megsemmisítését. Stangl a népirtásban hivatali kötelességből és előmeneteli ambícióitól vezérelve vett részt, nem kegyetlenkedett szükségtelenül, és egész életében példás férj, apa és törvénytisztelő polgár volt³⁷. Aki később, Stangl braziliai emigrációja alatt szomszédságban élt vele, bizonyára semmi gyűlöletes tulajdonságot nem fedezett benne. Első pillantásra Stangl lehetne a tipikus esete annak, hogy elválasszuk a törvénytisztelő polgár és jó férj személyét a munkahelyén kíméletlen tömeggyilkosként végrehajtott tetteitől. Ennek az elvnek az alapján a következő állítás fogalmazható meg: Stanglt, a törvénytisztelő polgárt és családapát nem etikus gyűlölni, ilyen erős, negatív érzelem, csak foglalkozása közben végrehajtott tetteivel szemben indokolt; azaz nem Stangl, az ember, hanem csak Stangl, a főhóhér gyűlölete megengedett. Ha elfogadjuk ezt az állítást, akkor amennyiben Stangl Brazíliában összetalálkozott egy áldozatának gyermekével, úgy joggal mondhatta volna neki: „Ön talán indokoltan követeli jogi felelőségre vonásomat, ám erkölcsileg elítélendő, ha gyűlöl engem, hiszen egyes tetteim tiszteletre méltóak, így legfeljebb bizonyos tetteimet, de nem engem, van joga gyűlölni.”

Stangl jó példa a reálisn létező, egyáltalán nem „sátánian” gonosz emberre, aki kétségtelenül rendelkezik bizonyos jó tulajdonságokkal, de egész személye mégis gyűlöletes. A Stangl irányában érzett gyűlölet olyan érzés, amely tárgya egészét és lényegét ítéli meg negatívan, nem pedig csak egyes részleteit. A tömeggyilkos gyűlölője elismerheti Stangl pozitív tulajdonságainak meglétét, de ezeket az egész személy megítélése szempontjából lényegtelennek tartja.³⁸ A gyűlöletet Stangl gonoszsága indokolja, az hogy biztosan tudjuk: felelős személyként³⁹, karrierizmusától motiválva, minden erkölcsi mentség nélkül, súlyos és helyrehozhatatlan kárt okozott ártatlanoknak.⁴⁰

³⁶ Kekes 2007, 56–72. o.

³⁷ Ebben a kötetben Gyenge Zoltán ír egy másik náci gyilkos, Max Täubner esetéről, aki Stangltól eltérően élvezetből, és nem kötelességből gyilkolt.

³⁸ Lásd Ben Zeev 18–19. o.

³⁹ Stangl felelőségének kérdésével itt nem foglalkozom, mivel Kekes (i.m. 63–67. o.) meggyőzően érvel amellett, hogy Stanglt felelősnek tartjuk tetteiért, noha bizonyos értelemben kényszer hatására vállalta el feladatát.

⁴⁰ A gonoszságnak a rossztól való megkülönböztetését, valamint a gonoszság kritériumainak elemzését lásd Kekes 2007. 11–13. o.

Amikor gyűlöletet érzünk Stangl iránt, akkor nemcsak a tetteiben megnyilvánuló gonoszsgot utasítjuk el, hanem az elkövető személyét is (hétköznapi nyelvre fordítva: épp erkölcsi érzékű ember Stanglt akkor sem hívná meg vacsorára, amikor éppen szerető apaként funkcionál, és nem pedig népirtóként).⁴¹

Fenntartásaim ellenére sem tartom teljesen elképzelhetetlennek a tettes elválasztását tetteitől. Ennek a lehetőségnek a szemléltetésében sokat segíthet a zsidó etikai gondolkodás egyik alapfogalma: a megtérés. Maimonidész a megtérés fogalmát a következőképpen írja le:

„Mi a megtérés? A következő: a bűnös hagyja el a bűnét, távolítsa el a gondolataiból, és döntse el szívében, hogy nem követi el többet. [...] És bánja meg, hogy elkövette [...] Hívja tanúnak a Titkok Tudóját, hogy nem tér vissza soha e bűnéhez.”⁴²

A megtérés tehát egy több fázisból álló folyamat, amelynek első szakasza gyakorlati: a bűnös cselekedetek megszüntetésével kezdődik. A megtérés tehát nem pusztán mentális folyamat, hanem gyakorlati összetevője is kiemelten fontos. Az ember tépelődése, gyötrődése, szánakozása bűnei miatt, a megtérésnek csak az előkészítő szakaszát jelentik, magáról a megtérésről azonban csak akkor beszélhetünk, ha a bűnös gyakorlat már a múlté. A folyamat második szakasza a kognitív szférában történik: a bűnös tudati szinten utasítja el a bűnét. (Nem pusztán konkrét bűnös cselekedeteinek elutasításáról, hanem a bűn fogalmával való szembe fordulásról van szó.) A harmadik szakasz az akarathoz kapcsolódik: mivel a bűn elutasítása abszolút, a megtérő megfogadja, hogy soha nem követi el ismét korábbi bűnét. A negyedik szakasz az érzelmi interiorizálás periódusa: a korábbi bűnök miatti elkeseredés következik be, amit a még mindig emocionális önmegerősítés követ.

A megtérés maimonidészi interpretációja természetesen nem az egyetlen létező felfogás a zsidó hagyományban, de különös előnye, hogy félreérthetetlenül kifejezi: ahhoz, hogy a bűnösre ne tekintsünk bűnösként többet és megbocsáthassunk neki, a személyiség egészét érintő, gyökeres mentális változást eredményező belső folyamat végbemenetelére van szükség.

Amennyiben tehát a bűnöket elkövető személy keresztül ment a megtérés folyamatának különböző szakaszain, abbahagyta a bűnözést, megbánta korábbi tetteit, lehetőségei szerint igyekezett bűneit jóvátenni, és/vagy a károsultakat kárpótolni, új életformája és elvei alapján azt lehet mondani, hogy

⁴¹ Felvetődik a jogos kérdés, mégis mi lehetne az erkölcsileg adekvát érzés a gyűlöleten kívül? Erkölcsileg magasabb rendű személyiségnek kellene tartani azt, aki apatikus marad a rémtettek hallatán és pusztán racionálisan ítéli el a rémtetteket? Vagy az lenne erkölcsileg jobban fejlett személyiség, akiből pozitív érzelmeket vált ki a tömeggyilkosságok részleteinek megismerése? Esetleg Stangl kellene sajnálni, hogy a korabeli német társadalom rendőri pályán nagyobb karrierlehetőséget biztosított számára, mint eredeti szakmájában, textil-tervezőként?

⁴² Maimonidész, *Misné tóra, Hilchot tšuvá 2.2*

megtagadta korábbi énjét és új személyiséget teremtett magának. Ebben az esetben a személy és a tett szétválasztása relevánssá válhat. Ha a megtérés folyamatán keresztül a korábbi bűnös megteremtette „új erkölcsi énjét” – ami persze nem jelenti a büntetőjogi felelősség alóli mentesülést –, akkor és csak akkor lehet indokolt, hogy jelenlegi énjét elvlasszuk korábbi énjének tetteitől és amellet érveljünk, hogy erkölcsileg megszűnt indokoltnak lenni az iránta érzett gyűlölet. Ez azonban nyilvánvalóan nem Stangl esete.

Elképzelhetőnek, noha abszurdnak tartom, hogy valaki azzal érveljen – például Spinoza nyomán⁴³ –, hogy Stangl felé negatív érzelmek helyett felebaráti szeretetet kellene érezni, valamint arra kellene törekedni, hogy a rosszat jóval fizessük vissza ezzel segítve őt abban, hogy felismerje a megtérés értékét.⁴⁴ A „fizess jóval a rosszért” elvvel a legfontosabb probléma az, hogy jószerivel indokolhatatlan és ellenkezik a józan erkölcsi intuícióval, mely azt súgja, hogy jó tettel a jót tevő embertársainknak kell fizetni, és nem a gonosztevőknek. A mindennapi tapasztalat azt támasztja alá, hogy teljesíthetetlen, vagy majdnem teljesíthetetlen elvárásnak tűnik az áldozattal, vagy a semleges külső szemléllővel szemben, hogy a gonosztettekért jótettekkel fizessen, és hogy szeresse a gonosztevőt. E nehézség elsősorban nem a legtöbbszörben élő bosszú ösztönéből származik, hanem az elvárás érthetlenségéből. A továbbiakban megkísérlem az absztrakt szeretet elvvel szemben tiltakozó intuíció igazolását.

A „fizess jóval a rosszért” elv kizárólag akkor hiteles és konzekvens, ha elvárja, hogy a gyakorlatban is szeretettel viszonyuljunk a gonosztevőhöz. Ha minden normatív kötelezettséget nélkülöző, pusztán „belső” kötelesség a szeretet, de időközben megengedjük, hogy „kemény kézzel” bánjunk a gonosztevővel, akkor könnyen a középkori eretnek üldözések igazolásához juthatunk, hiszen akkoriban gyakran a „bűnösök lelkének megmentése” szolgált kínzások és kivégzések igazolására.

Amennyiben levonjuk a „fizess jóval a rosszért” elvből a normatív konzekvenciákat, a gyakorlatban történő alkalmazás azzal a kockázattal jár, hogy erkölcsi szempontból több kárt fogunk okozni, mint amennyi hasznot hajtunk. Ha a bűnös megjavítását kiemelten fontos értéként kezeljük, akkor ezzel hozzájárulhatunk egy súlyosan sérült erkölcsi értékrend terjesztéséhez,

⁴³ Spinoza, *Etika*, 3, 43. Spinoza itt valószínűleg a személyes ellenséggel szemben érzett gyűlöletről beszél, és nem a totális ellenség fogalmának létezésének elvi lehetőségét akarja tagadni.

⁴⁴ Ez egyébként többé-kevésbé nyílt utilitárius érvelésnek tűnik: a gyűlölettel a legfőbb probléma nem az, hogy gyűlölet, hanem az, hogy a szeretet (amelynek értékét nem az adja, hogy szeretet) eszközével erkölcsileg kedvezőbb végeredményhez – a bűnös megtérése – lehet eljutni. (Ha azonban valamilyen módon bizonyítást nyerne, hogy mégis a gyűlölet az eredményesebb eszköz, akkor az ezt az érvet vallónak a gyűlöletet kellene propagálnia.)

hiszen az áldozat helyett a bűnösre irányítjuk a figyelmet, holott az áldozattal való szolidaritás és a meg nem érdemelt szenvedés megszüntetésére való törekvés előbbre való értékek, mint a gonoszok megjavítása. Nemcsak az általunk ismert szűkös, de még egy hipotetikus kimeríthetetlen erőforrásokkal rendelkező társadalomban is kronológiai elsőbbséget kellene élveznie az igazságtalanul szenvedők megsegítésének és kárpótlásának a gonosztevők átnevelésével szemben.

A rossz visszaszorítására való törekvés általánosan elfogadott erkölcsi cél. Nehéz azonban a rossz elleni harc fontosságát úgy képviselni, ha közben a gonoszok iránti szeretetteljes viselkedés szükségességét hirdetjük, és a gonosztevők iránti türelemre intünk mindenkit. Mivel a gonoszok átneveléséhez mindenképpen idő kell, előfordulhat, hogy a folyamatosan tolerált gonoszság tovább erősödik, a megértő szeretettel kezelt gonosztevők egyre több kárt okoznak az ártatlanoknak és így a gonoszság visszaszorítása helyett, valójában annak terjesztését segítjük.

Végül pedig, mindennapi tapasztalataink alapján legalábbis kétséges, hogy sikerrel járhat-e a gonosztevők jó emberré történő átnevelési folyamata. Sőt, még ha el is fogadjuk ennek lehetőségét, kérdéses marad, hogy a szeretet megfelelőbb módszer erre például a bűnök szigorú megtorlásánál.

Mindenképpen kockázatokkal jár ha gonoszítottakat jótettekkel próbálunk viszonzni, és a végső pozitív eredmény elérése igencsak bizonytalan. Hacsak nem valljuk azt a nézetet, hogy egy cselekedet erkölcsi értékének megítélésakor teljesen irreleváns annak következménye, akkor érthető, hogy az intuíciónk azt súgja, érdemesebb olyan módszert választanunk, amely kisebb kockázattal, kevesebb erőbefektetéssel és jobb eredménnyel jár, még akkor is, ha az elért pozitív eredmény esetleg el is marad a kétségtelenül ideális cél, a gonoszok megjavítása mögött.

Térjünk vissza Abarbanel kommentárjához. Ő nem azt állítja, hogy a tettes és a tett minden esetben megkülönböztetendő, hanem azt, hogy a közösség minden tagja felelős egymásért, és ennek a felelősségnek a része, hogy a közösség tagjai nem mondhatnak le könnyen egymásról, ezért a bűnösnek meg kell adni a lehetőséget a bűne kijavítására.

Abarbanel szerint tehát a gyűlöletnek az a fajtája, melyet a korábbi források „teljes gyűlölet”-nek neveztek, attól illegitim, hogy a megbékélés akadálya lehet. Ezzel szemben, a legitim keretek között tartott, a tettekre és nem a gyűlölt személyének egészére irányuló gyűlölet azonban lehetővé teheti a bűnös megtérését. Ezzel az állítással összhangban az egyik rabbinikus forrás például azt tanítja: „Ki a hős? Aki képes az ellenségét (szó szerint: gyűlöljét) a barátjává (szó szerint: őt szerető emberré) változtatni”.⁴⁵ Ez a forrás is a közösség

⁴⁵ Ávot derábbi Nátán 23. feje. (A Talmud egyik nem kanonizált traktátusa.)

tagjainak egymás iránti felelősségét tartja az értéknek, amely realizálásához szükséges eszköz a gyűlölet visszaszorítása. Azonban a megbocsátás, a megbé-
kélés erkölcsi értéke melletti érv kizárólag akkor válik relevánssá, ha bűnös a
bűnt megbánta, és – amennyiben ez lehetséges – kijavította az okozott kárt.

Mint láthattuk a belső ellenség gyűlöletének legitim oka az volt, hogy az
illető olyan körülmények között szegte meg a Tóra parancsát, amikor jogilag
védett státuszt élvezett, és ezt követően sem volt hajlandó megtérni. A közös-
ségi felelősség a megintás aktusában jutott kifejezésre, amikor is a bűn szem-
tanúja megpróbálja rábeszélni a bűnöst a véték megbánására és kijavítására.
E feladat következtében komoly felelősség hárul a szemtanúra: gyakorlatilag
az ő meggyőzőképességén és diplomáciai érzékén múlik az áldatlan helyzet
kijavítása. A megvalósítás nehézségeiről tanúskodik a Talmud egyik bölcse,
aki kijelenti, hogy az ő nemzedékében már egyetlen ember sincs, aki meg-
felelő módon tudná a „megintés” parancsát teljesíteni⁴⁶. Ha pedig a szem-
tanú az intés parancsát képtelen megfelelő módon végrehajtani, vagy biztos
benne, hogy az intés hatástalan marad, akkor az a szabály lép érvénybe,
hogy: „Miként a Tóra azt parancsolta, hogy mondjuk azt a dolgot, amire
hallgatni fognak, úgy a Tóra azt is parancsolta, hogy ne mondjuk azt, amire
nem fognak hallgatni.”⁴⁷

A modern korban a zsidó történelem során először jelentek meg tömegesen
a nem a Tóra törvényei szerint élő zsidók, akik ugyanakkor színleg sem tértek
át más vallásra, és magukat továbbra is teljes jogú zsidóknak tekintették. A
legitim gyűlöletre vonatkozó szabályok alapján egy vallásos zsidó köteles lenne
napjainkban gyűlölni a zsidó nép nagy részét. Nem meglepő épp ezért, hogy
az intés törvénye alkalmazásának talmudi megszorításában a legújabb kor
vezető rabbijai közül többen annak megalapozását látták, hogy a legitim
gyűlölet jogi kereteit annyira szűkre szabják, hogy semmilyen esetben ne le-
gyen alkalmazható⁴⁸. Napjainkban a XX. századi ultraortodoxia egyik leg-
kiemelkedőbb vezető alakja, Rabbi Ávrám Jesájá Karelitz véleményét tek-
intik mérvadónak, aki szerint olyan mértékben romlottá vált az egész világ
helyzete, hogy senki nem tudja teljesíteni a megintés parancsát, ezért a
bűnösöket sem büntetni nem lehet a Tóra által előírt szigorral⁴⁹, sem pedig
gyűlölni nem szabad, hiszen a megintés hiányában csak kényszer hatása alatt
vétkezőknek kell őket tekinteni⁵⁰. Karelitz tehát azzal indokolja a gyűlölet

⁴⁶ Babilóniai Talmud, Áráchin traktátus 16b.

⁴⁷ Babilóniai Talmud, Jevámot traktátus 65b.

⁴⁸ E vélemény kifejtését lásd: Lamm, Norman: „Loving and Hating Jews as Halakhic Categories”, In. Schacter, Jacob J. (szerk.): *Jewish Tradition and the Non-traditional Jew*, Northvale 1992. 157–164. o.

⁴⁹ Cházon Is kommentár Joré déá 2,16-hoz.

⁵⁰ Cházon Is kommentár Joré déá 2,28-hoz. Karelitz következtetését természetesen talmudi és középkori döntésekre alapozza, de saját véleményének megformálása

tilalmát, hogy a világ hanyatlása okán, a közösség „jó” tagjai sem elég jók ahhoz, hogy képesek legyenek meginteni a közösség „rossz” tagjait, és **ezért** nincs joguk gyűlölni őket. Gyűlölni tehát **nem** azért tilos, mert a gyűlölet *per definitionem* haszontalan és rossz érzelem. Az ideális helyzet nyilván Karelitz szerint is az, amikor senki nem bűnözik, és ezért a gyűlölet szükségtelen érzelem, de viszonya a gyűlölethez mégis újabb példa a már ismert ambivalens viszonyulásra: noha egyfelől jogilag lehetetlenné teszi, hogy valaki legitím módon gyűlölhessen, másfelől azonban az ideálishoz közelebb állónak tartja azt a helyzetet, amikor a „megintés” parancsa még teljesíthető volt, tehát bizonyos feltételek mellett gyűlölni is lehetett.

3. AZ ERKÖLCSI REALIZMUSBÓL KIINDULÓ ÉRV

A kabala egyik ismert bölcese, rabbi Mose Cordovero a szeretet parancsával kapcsolatban így határozta meg az ember feladatát: „Szoktassa magát ahhoz, hogy szívét betöltse az emberek szeretete, még a gonoszaké is, mintha a testvére lennének, sőt ezen felül is, egész addig [szoktassa magát – B.G.], amíg állandósl szívében minden ember szeretete [...] és emlékeztesse magát ezek jó tulajdonságaira, fedje el hibáikat, ne a bűneiket nézze, hanem az erényeiket.”⁵¹ A hagyományos interpretáció szerint Cordovero nem vitatkozik a korábbi állásponttal, miszerint kifelé gyűlöletet kell mutatni a gonoszok felé, csak annak fontosságát hangsúlyozza, hogy a gyűlölet ne töltse be az ember szívét. Ez az érv szintén ismert már a korábban elmondottakból, de ehelyütt újszerű az indoklása. Korábban az érv központjában a gyűlölet érzelmének a gyűlölöre való káros hatása állt, míg Cordovero azt hangsúlyozza, hogy nincsen teljesen gonosz ember, akiben semmi jót ne lehetne felfedezni. Ha azonban minden gonosznak vannak jó tulajdonságai, akkor az igazságosság követelménye elvárja, hogy ő is összes érdeme és bűne szerint ítéltessék meg. Szívből gyűlölni csak a teljesen gonosz embert szabad, viszont a valóságban senki nem lehet annyira gonosz, hogy egyáltalán semmilyen jó tulajdonsága ne legyen, így aztán gyakorlatilag senkit nem szabad gyűlölni.

Feltehetjük a kérdést: vajon helyes-e erkölcsi realizmusnak nevezni ezt a felfogást, nem lenne-e pontosabb erkölcsi optimizmusról beszélni? Tényleg nem létezik a valóságban „a megtestesült gonosz?” Gyenge Zoltán a Zarathustra

semmiképpen nem tekinthető „jogi szükségszerűségnek”, hiszen hivatkozhatott volna például Maimonidészre, aki – Rabbi Jochánán ben Nuri talmudi álláspontja alapján – a középkori bölcsek jelentős részével ellentétben úgy vélte, hogy az intés parancsa a Talmud utáni időkben is teljesíthető maradt. Lásd: Maimonidész: *Misné tóra, Hilchot deót* 6, 7–8.

⁵¹ Mose ben Joszef Cordovero (1522–1570, Izrael): *Tomer dvora* 2. fejezet vége, – Idézi: Curiel, Mose: „Ál micvát színá lárásáim”, *Hámáján* 17, 4, 2. o.

és Victor Eremita című könyvében több példával illusztrálja a démoni gonosz paradoxonát.⁵² A példák egyike Shakespeare III. Richárdja, aki Anna férjét előbb megöleti, majd a gyászoló özvegyet férje sírja mellett csábítja el. A szerző meggyőzően érvel amellett, hogy paradox módon a rosszat teljesen tudatosan választó démoni gonoszok amorálisában van valami borzongató nagyszerűség, amely nem(csak) gyűlöletet, hanem félelemteli tiszteletfélét vált ki az olvasóból: „A démoni nem evilágból való, bár itt él közöttünk, és teljesen hétköznapi arca van. A démoni maga az erő, a delejes sugárzás, amelynek, ha bűvkörébe kerülsz, nem tudsz tőle szabadulni. A démoni a mágikus, a démoninak karizmatikus ereje van, az is csodálja, aki közben gyűlöli.”⁵³ A paradoxon tehát a következő: a gonosz eléri a csúcspontját, tehát a leginkább kellene gyűlöletet kiváltania, de meglepő módon éppenhogy nem (csak) gyűlöletet érzünk iránta. A paradoxon érvényes, ám úgy vélem, a démoni gonosz a maga vegytiszta, sátáni amorálisában szinte kizárólag művészeti alkotásokban létezik.⁵⁴ A valós életben létező gonoszok, inkább a Manson típusú végtelenül frusztrált, közepes vagy annál rosszabb képességű mindennapi szörnyetegek, akiknek archetípusa a Vihar Antoniója, az olyan lelkiismeretlen, de szürke gazember, aki egyszerű „mint egy pozitívista barom”⁵⁵.

Ha az erkölcsi realista a mindennapi gonosz konkrét megnyilvánulását szemléli, akkor árnyaltabb ítéletet fog alkotni. Egyfelől elvész az abszolút gonosz „démoni sugárzása”, másrészt kiderül, hogy az egyébként gyomorforgató erkölcsi szintre süllyedt gazember időnként azért jót tenni is tudott. Charles Mansont valóban borzalmas megpróbáltatásai nem teszik kevésbé gyűlöletessé (csak kevésbé „mágikussá”), és természetesen sem az áldozatok szenvedését, sem a bűn súlyosságát nem csökkenti az elkövető „nehéz gyermekora”. A bűnös egész személyiségének reális megítélésében, a bűnőshöz, mint egész emberhez való viszonyulásunkban azonban kétségtelenül játszik bizonyos szerepet, ha tudomást szerzünk személyes előtörténetéről és esetleges jótetteiről is. (Ennek az elvnek az elfogadásától természetesen még bátran tarthatjuk például Mansont, olyan személynek, akinek a gyűlölete erkölcsileg indokolt.)

Az erkölcsi realizmusból kiinduló érv tehát arra int, hogy óvakodjunk a sokszor oly kényelmes sommás erkölcsi ítéletektől. A gyűlölet egyik ismert velejárója, hogy a gyűlölt személyt démonizálni kezdjük: vakokká válunk esetleges jó tulajdonságaira. Mégha indokolt is egy megátalkodott gonosztevő gyűlölete, akkor is minden erőfeszítést meg kell tenni azért, hogy mentesek

⁵² Gyenge Zoltán: *Zarathustra és Victor Eremita*, Veszprém 2006. 64–88. o.

⁵³ U.o. 85. o.

⁵⁴ Gyenge Zoltán is csak az archetipikus gonosz sikerült példájaként idézi fel Richárd alakját, nem pedig a mindennapi morális élet példaképeként.

⁵⁵ U.o. 88. o.

maradhassunk az elvakult gyűlölet érzésétől. Ha sikerül megakadályozni az engesztelhetetlen gyűlölet kialakulását, akkor megmarad annak esélye, hogy a bűnös megtérésekor ne maradjunk érzéketlenek a beállt változásra és képesek legyünk megbocsátani.⁵⁶

Az erkölcsi realizmusból kiinduló érv az esetek nagy többségében megállja a helyét. A keresztény hagyományból kiinduló, és a gyűlöletet a zsidó forrásoknál sokkal kevésbé ambivalensen elítélő, illetve a megbocsátást hirdető gondolkodók között is van, akit intellektuális becsülete rákényszerít annak elismerésére, hogy bizonyos esetekben a bűnös lehet annyira megátalkodott – még ha nem is démoni –, hogy ez indokolatlanná teszi a megbocsátást.⁵⁷

Az erkölcsi realizmusnak azonban van egy másik oldala is. A bűnös demonizálása erkölcsi hiba, de nem kevésbé helytelen az erkölcsi realizmus szempontjából, ha a megtérés lehetőségét összekeverjük magával a megtéréssel. Az arra való készség, hogy ne váljunk vakká a bűnös személyiségében és tetteiben beállt gyökeres változásra, nem összekeverendő az indokolatlan optimizmussal. Az őszinte megtérő, a bűneit jóvátenni igyekvő bűnös⁵⁸ majdnem annyira ritka, mint a démoni gonosz. A megtérés, a jóvátételre tett erőfeszítések nélkül azonban az erkölcsi realizmus éppen azt kívánja, hogy a bűnöst jelenlegi státuszában ítéljük meg: „Megparancsoltatott, hogy gyűlöljük és megsemmisítsük; rá vonatkozik az írás: 'Talán ne gyűlöljem gyűlölőidet, Örökkévaló?' (Zsolt 139,21).”⁵⁹

ÖSSZEFOGLALÁS

A zsidó hagyomány viszonya a gyűlölet érzelméhez ellentmondásokkal teli, és nem is lehet más, hiszen elismeri, hogy a gyűlöletnek különböző, egymástól lényegesen különböző megnyilvánulási formái vannak. A gyűlölet szükséges rosszként jelenik meg; teljesnek tűnik az egyetértés, hogy az ideális világban nem lenne helye a gyűlöletnek, azonban ezen a világon a gyűlölet bizonyos formáinak megjelenése nemcsak elkerülhetetlen, de megengedhető is.

A közösség totális ellenségei iránt megnyilvánuló gyűlöletre vonatkozik a legkevesebb korlátozás⁶⁰, különösen nyílt háborúság idején. A hagyományos

⁵⁶ A gyűlölet és a megbocsátás kapcsolatáról lásd: Statman i.m. 47–51. o.

⁵⁷ Murphy és Hampton, i.m. 153. o.

⁵⁸ Természetesen vannak jóvátehetetlen bűnök, helyrehozhatatlan károk. Ám ezekben az esetekben is, az elkövető, ha visszaállítani nem is tudja az okozott kárt, de törekedhet az áldozatok, vagy azok családjának, vagy azok tágabb közösségének a lehető legszéleskörűbb kárpótlására.

⁵⁹ Maimonidész: *Pérus lámisná, Széder nezikin, Szánhedrin 10,1*, Moszád Háráv Kook, Jeruzsálem, 1995, 2. kötet, 145. o.

⁶⁰ A totális ellenségek egyaránt lehetnek zsidók és nem-zsidók. Lásd pl.: Maimonidész: *Misné tóra, Hílchot rocéach 4, 10–12.*

interpretáció⁶¹ rájuk vonatkoztatja a Prédikátor könyvének (3,8) megállapítását: „Megvan a maga ideje a gyűlöletnek”.

Ezzel szemben, teljes tilalom alá esik az etikai szakirodalomban „személyes gyűlöletnek” nevezett érzelem. Az erkölcsi gyűlöletnek a nem-totális ellenség iránti megnyilvánulásait az általam vizsgált források visszaszorítani és korlátozni igyekeznek. A gyűlölet elleni érvek alapja azonban nem az, hogy a zsidó hagyomány ne ismerné el a jogos és indokolt gyűlölet létének lehetőségét. A gyűlöletet korlátozni igyekvő érvekre is igaz, hogy nem a gyűlöletes tetteket elkövetők jogaira, hanem az ártatlan, a bűnt elszenvedő személyek védelmére és érdekeire összpontosítanak.

⁶¹ „Megvan a maga ideje a gyűlöletnek – ez a háború idejére vonatkozik.” *Midrás kohelet 3,8.*

ÖNGYŰLÖLET ÉS FELEBARÁTI SZERETET

TORONYAI GÁBOR

Erősz–Philia–Agapé¹ –
Platón–Arisztotelész–Pál apostol –
„A lakoma” – „Nikomakhoszi etika²” – „Első levél a Korinthusbeliekhez³”:
a ’szeretetről’ beszélve és elmélkedve itt, Nyugaton kultúránk fenti meg-
alapozó szövegeihez nyúlik vissza szinte minden megértésre törekvő gondolati erőfeszítés. A szeretetről folytatott gondolkodást tükröző szövegek több mint kétezer éves sora – „lábjegyzetek” Platónhoz, Arisztotelészhez és Szent Pálhoz...

A szeretetről folyó mai diskurzust alakító talán legfontosabb két szellemi fejlemény a Freudból kiinduló pszichoanalízis gondolatvilága és Simone Weil „dekreáció”-gondolata⁴. Mindkét esetben kitüntetett szerephez jut a saját magunk ellen fordított agresszió mozzanata éles fényt vetve öndestrukciónak és felebaráti szeretet feloldhatatlan összefüggésére. Előadásomban először azon a ponton szeretném felvenni a diskurzus fonalát, ahol André Comte-Sponville felvázolja a weili szeretetfelfogás egy freudiánus interpretációját. Majd arra teszek kísérletet, hogy valamelyest kibontsam Freud – Comte-Sponville által figyelmen kívül hagyott, igaz csak Freud direkt állításával szemben megragadható – utalását a pszichoanalitikus tapasztalat jelentőségére a felebaráti szeretet értelmezésében.

¹ Fogalmilag körvonalazva:

Erősz: a hiány hajtotta szenvedélyes vágy

Philia: (kölsönösen elfogadott és viszonzott) öröm és képesség az örömré

Agapé: önzetlen és spontán s így (érték)teremtő: „felebaráti” szeretet

² VIII-IX. könyv.

³ Első levél a Korinthusbeliekhez 13. („szeretethimnusz”).

⁴ Talán a „részvétet” főerényként értelmező buddhista Kelet szellemi kihívása, valamint a szocialista egyenlősítő mozgalmak ideológiai, illetve a „szabadság-egyenlőség-testvériség” eszméit újraértelmező szociálliberalizmus igazságosságfelfogása említethetők még fontosabb hatásokként.

I. ANDRÉ COMTE-SPONVILLE FREUDRA TÁMASZKODÓ WEIL- INTERPRETÁCIÓJA⁵ A FELEBARÁTI SZERETETRŐL

„De mi marad mindebből [a felebaráti szeretetből – T.G.], ha Isten nem létezik?” (Comte-Sponville 335.o.) – teszi fel a kérdést Comte-Sponville a keresztény felebaráti szeretet főként Simone Weilre támaszkodó értelmezése után. Két választ ad rá: i.) az egyik a „humanitás egy bizonyos eszméje, amelyben minden ember összekapcsolódik: a görögök ezt nevezték *filantrópiának*” (Comte-Sponville 335.o.); a másikat Simone Weil Freudra támaszkodó nemvallásos értelmezésének nevezhetjük. Véleményem szerint ez utóbbiban csúcsosodik ki az egész mű gondolatmenete, ez Comte-Sponville saját hozzájárulása a szeretetről folyó gondolkodáshoz – talán ezért írta meg az egész könyvet.

Az első alternatívát a francia gondolkodó meglehetősen fenntartással kezeli és pár mondatban el is intézi. Meglátása szerint a „felebaráti szeretet ekkor csupán nagyon tágran értelmezett barátság lenne, [amely] intenzitásában, igaz, meggyengült, de hatókörében megnövekedett, tárgyiban gazdagodott is, mintegy megnyílt az általános felé, ... mint az öröm vagy a gyengédség minden ismert vagy ismeretlen, közelálló vagy távoli emberre kiáradó fénye, a közös emberség, közös élet, közös sebezhetőség nevében.” (Comte-Sponville 335.o.)

A két alternatíva döntő különbsége, ami egyben a felebaráti szeretet lényegére is fényt vet, egyfajta prioritás-megfordításból eredő spontaneitásában ragadható meg. „Az embereket nem azért kell szeretni, mert szeretetreméltóak, hanem abban a mértékben szeretetreméltóak (számunkra), amennyire szeretjük őket. A felebaráti szeretet az a szeretet, ami nem várja, hogy kiérdemeljék, voltaképpen ez az elsődleges, indokolatlan, spontán szeretet, ami a szeretet igazsága és látóhatára.” (Comte-Sponville 336.o.) Látóhatár, iránymutatás, eszmény, nem annyira valóság, mint inkább állandó feladat – hiszen ez az önzetlen szeretet nyilvánvalóan ellentétben áll az egoizmussal, az önszeretettel, s kétségtelenül igaz, hogy nem lehetséges úgy szeretni felebarátunkat, mint önmagunkat.

A felebaráti szeretet lényegét képező prioritás-megfordításban, spontán önzetlenségben valamifajta önmagunkkal szembeni irányvétel rejlik. Ennek tisztázásán múlik a felebaráti szeretet megértése. A „felebaráti szeretetnél ... mintha az élőnek le kellene mondania önmagáról, hogy létezni hagyja a másikat. Ez az önmagunk számára való meghalás közismert témája a misztikusoknál vagy a *dekreációé* Simone Weilnél: ugyanúgy, ahogy Isten a teremtéskor lemond arról, hogy minden legyen, nekünk is „le kell mondanunk arról, hogy

⁵ André Comte-Sponville: *Kis könyv a nagy erényekről*. Ford.: Saly Noémi. Budapest, Osiris 1998. 336–342.o. A továbbiakban: Comte-Sponville.

valami legyünk. ... Istenem, add meg nekem, hogy semmivé váljak.” (Comte-Sponville 337.o., Weil idézetek a *La pesanteur et la grace* [*Nehézkedés és kegyelem*] című írásából).⁶

Ezen a ponton veti fel Comte-Sponville a freudi interpretáció lehetőségét: „Ebben a halálösztön győzelmét láthatjuk...” (Comte-Sponville 337.o.)-mondja. Mert, ha megengedjük is, hogy Weílnél ez a halálvágy könnyűszerrel köthető is ahhoz, ami az ő személyiségében patológus⁷, még mindig fennmarad az a lényeges kérdés, hogy mit kezdünk az emberben – mindannyiunkban – meglévő destruktív késztetésekkel, agresszivitással, halálvágygal. A halálöszttönnel, amelynek „az élet is alá van vetve” – mint Freud kifejti (Comte-Sponville 337.o.).⁸

Az egyik, bizonyára a legtöbb emberben felmerülő, lehetőség az, hogy az erőszaknak, az agresszivitásnak a tagadását nevezzük szeretetnek. Simone Weílnél azonban „inkább a halál, az erőszak, a negativitás introverzióját látjuk ...[vagy Freud szavaival] ... a halálöszttön önmaga ellen fordítását, ami felszabadítja és a másik rendelkezésére bocsátja az életöszttönt. ... mintha a vitális és a gyilkos öszttönök fölcserélődése lenne, vagy jobban mondva (hiszen ezek az öszttönök minden valósínűség szerint egyek), tárgyaik permutációja egyazon ambivalencia két pólusán.” (Comte-Sponville 337.sk.o.) Vagy ugyanezt kissé jobban kifejtve: „Az emberek nagy részénél vagy mindenkinél és az idő nagy részében Erősz az énr koncentráldók (s csak annyiban vetül ki másokra, amennyiben hiányoznak nekünk, vagy megörvendeztethetnek), míg Thanatosz főként a többiekre koncentráldók: az ember könnyebben szereti magát másoknál, s könnyebben gyűlöli a többieket, mint önmagát. Az, amit Simone Weil *dekreáció*nak nevez, s ami szerinte a szeretetben fejeződik ki, talán (Freud fogalmaival, ha az övéivel nem is) e két erő vagy tárgyaik egymásba futásaként vagy kereszteződésekként gondolható el, ahol az én már nem sajátítja ki a maga számára az életöszttönt, nem nyeli el a pozitív energiát. Úgy vélem, itt kínálkozik tér Simone Weil nem-vallásos olvasatára, amely egy materialista (például freudi ihletésű) elméletbe integrálhatna valamit ebből a *dekreáció*ból...” (Comte-Sponville 339.o.)

Comte-Sponville magára Simone Weíltre támaszkodva tesz még egy további, az igazságosság kérdését illető, értelmező lépést, amellyel azonban egyúttal

⁶ Vető Miklós a következőképpen fogalmazza meg a *dekreáció* jelentését: „A „de-”, előtag az erkölcsi parancsá előléptetett önredukció és önmegsemmisítés szenvedélyességére utal, aminek tisztán metafizikus kontextusát a „kreáció” jelöli meg.” In. Vető Miklós: *Simone Weil vallásos metafizikája*. Ford.: Bende József. Budapest, L'Harmattan 2005. 25.o.

⁷ Pilinszky János Weil depressziójára utal (Weil 322.o.).

⁸ Comte-Sponville Freudnak magyarul *A halálöszttön és az életöszttönök* címmel megjelent írására utal.

korrigálja is a weili öndestrukción – egy etika kidolgozása szempontjából vett – végletességét. Az „Evangélium – idézi Simone Weilt – semmi különbséget nem tesz a felebaráti szeretet és az igazságosság között”. (Comte-Sponville 240.o.)⁹ „Nem lehet egyetemesen szeretni igazságosság nélkül ... ezáltal [a felebaráti szeretet] olyan, mint egy, a vágy (*erosz*) és a barátság (*philia*) igazságtalanságától megszabadult szeretet, egyetemes szeretet tehát, kivételzés vagy válogatás nélkül”. (Comte-Sponville 340.o.)

Amennyiben azonban egyetemes szeretetről van szó, akkor – lép tovább Comte-Sponville – a felebaráti szeretet az énrre is vonatkozik! „Mi értelme lenne úgy szeretni felebarátunkat, mint önmagunkat, ha önmagunkat nem kellene szeretnünk?” (Comte-Sponville 341.o.) Következésképpen az öndestrukción nem egyszerűen a saját én pusztítását, hanem önző, önmagát mások fölébe helyező pozíciójának megváltoztatását és igazságtalan igényeinek megsemmisítését jelenti.¹⁰ A felebaráti szeretet az ego „zsarnokságának és igazságtalanságának az ellenszere, amelyet az én középpontból való kivételéssel ... győz le. Az én csak azért gyűlöletes, mert nem tud úgy szeretni – önmagát sem –, ahogyan kellene.” (Comte-Sponville 342.o., kiemelés az eredetiben.) A francia filozófus így jut el a felebaráti szeretet végső megformulálásához: „ez az egótól megszabadult szeretet, s ami attól megszabadít.” –

Ha utakat keresünk a felebaráti szeretet e Freudra támaszkodó nem-vallásos értelmezésének továbbviteléhez, akkor ehhez mind Comte-Sponville-nél mind pedig Freudnál találunk támpontokat.

Először is, ha arra kérdezzük rá, hogy a felebaráti szeretet ezen általános fogalmát milyen konkrétanabb körvonalazható magatartás- és érzésmintákban realizálhatjuk, akkor a francia gondolkodó művének szellemében (s ahogy az igazságossággal kapcsolatban bizonyos fokig már láthattuk is) azt mondhatjuk, hogy például mindazon erényekben¹¹, amelyek tárgyalásán keresztül

⁹ In. Simone Weil: *L'Attente de Dieu*. Paris, Fayard 1966. 125.p.

¹⁰ Vajon nem szolgáltatjuk-e ki ezáltal túlságosan az ént a közösség normalizáló hatásának, amely minden, a határait túljáratva meghaladja egyéni törekvést szankcionál, tekintet nélkül arra, hogy az valójában igaz, jó vagy szép-e? Úgy vélem, ebben az általános kezdetben még nem ez a helyzet, de benne rejlik ez a veszély. Érdemes ezért fontos megkülönböztetéseket tenni például bármely számomra ténylegesen adott énközösség és a ténylegesen sohasem adott minden én közössége között, továbbá fel kell vetni, hogy lehet az énnak egy olyan szférája, igényeinek egy olyan, sérthetetlen köre, amely teljességgel kívül esik a közösségi normalizálás határain.

¹¹ Az erények e sora az udvariasságtól (amely még nem erény, ám az erények eredete), a hűség, bölcs elővigyázatosságon, mértékletességen, bátorságon, igazságosságon, nagylelkűségen, részvétlen, irgalmasságon, hálán, alázaton, türelmen, tisztaságon, szelídségen, jóhiszeműségen és humoron keresztül jut el a szeretetig (ami pedig már nem erény).

eljutott a szeretethez. Ám azzal a döntő különbséggel, hogy egyrészt nem azért érzünk és viselkedünk így, mert így *kell*, hanem – kötelességen és tilalmon túli szabadságban és bizalomban – spontán, a magunkban érzett szeretetből kiindulva, másrészt pedig nem vagyunk bezárva a közösségi normalizálás erényekben is megnyilvánuló szabályai közé, hanem a törvényeken túllépő, azoknak mértéket és értelmet adó eredetiség és kreativitás helyzetében vagyunk: „Szeress, és tégy, amit akarsz”! – idézi Szent Ágostont¹² a francia gondolkodó. (Comte-Sponville 269.o.)

Fel kell figyelniük arra is, hogy az eddigiekben használt én-fogalom tartalmilag mennyire üres minden valóban személyes érintkezés tapasztalatának – s különösképpen a szeretetkapcsolatoknak a sohasem minden tekintetben átlátható – telítettségével szemben. Ez az észrevétel az én-tapasztalat elmélyítésére sarkall, s a szubjektivitás rejtélyével szembeesít. Ki is ez az én közelebről és miként adódik önmaga (és a másik, illetve mások) számára? Hogyan is szerethetjük és gyűlölhethetjük a legkitettebb közelségben és a leglezárközőbb távolságban?

Comte-Sponville Freudra támaszkodik értelmezésében, s ezen a nyomon haladva mind Freudnál, mind pedig a belőle kiinduló pszichoanalízis tapasztalatában magukat a kérdéseinket is elmélyítő fontos támpontokra lelhetünk.

II. PSZICHOANALÍZIS ÉS FELEBARÁTI SZERETET

Általában ismert, hogy Freud a felebaráti szeretetet az emberrel vele született agresszióra való hajlam kulturális – közelebről külső tekintélyek introjiciálásával létrejövő „pszichés reakcióképződmények”¹³: a „felettes én”, a „lelkismeret”, a „bűntudat” által történő – szabályozásának perspektívájából értelmezte. A társadalomnak ezt a magasztos követelményét azonban nemcsak kivihetetlennek, hanem sok tekintetben károsnak is ítélte (Freud 371-373.o.). Kevésbé ismert azonban, hogy az ateista Freud pozitív alternatívaként egyfajta „általános ember- és mindenségszeretet” lehetőségét ajánlotta olvasói figyelmébe. S nem kell nagy erőfeszítés annak belátásához, hogy amikor egyfajta „egyenletesen lebegő, megzavarhatatlan, gyengéd érzés állapotáról” (Freud 364.sk.o.) ír ezzel kapcsolatban, akkor mintaként a pszichoanalitikusnak a páciense felé irányuló „egyenletesen lebegő” figyelmes jelenlétét is érthetjük ezen.

Freudnál azonban, úgy tűnik, bizonyos következetlenségre bukkanhatunk ezen a ponton, s továbbmenve amellet is érvelhetünk, hogy nem mérte fel

¹² *Kommentár Szent János Első leveléhez*, VII, 8.

¹³ *Rossz közérzet a kultúrában*. Fordította: Linczényi Adorján. In. Sigmund Freud: *Esszék* Budapest, Gondolat 1982. 327-404.o., 374.o. A továbbiakban: Freud.

helyesen az általános ember- és mindenségszeretetről felvetett gondolatának horderejét. A felebaráti szeretetet ugyanis azért ítéli igazságtalannak, illetve abszurdnak, mert nem tesz különbséget értékes és értéktelen, barát és ellenség között, illetve nemcsak előzetes ok nélküli – mondhatnánk: *oktalan* –, de nem számíthat a kölcsönösségre sem, sőt egyenesen csak a másik agressziójának teszi ki magát. Ugyanakkor azonban az általános ember- és mindenségszereteten éppenséggel több tekintetben hasonló vonásokat értékel különösképpen, azzal a döntő különbséggel, hogy fő célja éppen a kín, a frusztráció semlegesítése, az attól való elzárkózás és nem önmaga kiszolgáltatása neki. Így szeretve ugyanis a személyek „függetlenítik magukat az objektum hozzájárulásától azáltal, hogy a szeretetet elsődleges értékelését eltolják arra, hogy *maguk szeretnek*, védekeznek a veszteséggel szemben azáltal, hogy szeretetüket nem egyes tárgyakra, hanem minden emberre *egyenlő mértékben* fordítják ... az egyenletesen lebegő, megzavarhatatlan, gyengéd érzés [állapotát hívják létre magukban] ... ahol az ének a tárgytól és utóbbiaknak egymástól való *megkülönböztetésére alig kerül sor*. (Freud 364.sk.o., kiemelés tőlem.)

Freud talán nem is mérte fel egészen előző gondolatának horderejét. Nem is érdekelte különösebben tudósi munkája szempontjából felfedezéseinek kulturális-társadalmi relevanciája.¹⁴ Ennél fontosabb azonban, hogy mikor nyilvánvalóan párhuzamra lelhetünk az „általános ember- és mindenségszeretet” és a pszichoanalitikus beállítottsága között a terápiás helyzetben, akkor ez utóbbi tekintetében jogosultabb felebaráti szeretetről beszélnünk, mintsem valamilyen kiterjesztett értelmű barátságról. Egyrészt az analitikusnak beállítottságában fel kell függesztenie saját vágyának és örömének érvényesítését teljesen átengedve ezt páciensének. Ugyanez érvényes az agresszióra is. Nincs tehát mód arra a kölcsönösségre és egyenlőségre, amely a barátság lényegéhez tartozik. A szóban forgó függetlenítés azonban nem is valamiféle megzavarhatatlan érinthetetlenség, nem az analitikus saját énjének egyszerű kivonása a kapcsolatból. Sokkal inkább „tartalmazásról” van szó: arról, hogy a terapeuta képes legyen fogadni, valamiként kibírni, „magára venni” és megtartani a páciens projekcióit, indulatátteleteit – különösen agresszióját – és megőrizve a „szabadon lebegő, gyengéd érzés” állapotát megfelelően válaszolni rájuk, megtorlás és agresszió nélkül, adekvát módon

¹⁴ Így ír levelében Lou Andreas-Saloménak *Rossz közérzet a kultúrában* című művéről: „A civilizációról, a bűntudatról, a boldogságról és más hasonló fennkölt dolgokról szól, s számomra, bizonyára teljes joggal, nagyon is fölöslegesnek tűnik, összehasonlítva korábbi műveimmel, amelyek mindig tartalmaztak valamiféle alkotó indítékot. ... E könyvem írása során ismét fölfedeztem a legegészeltebb közhelyeket.” In. Ernest Jones: *Sigmund Freud élete és munkássága*. Ford.: Félix Pál. Budapest, Európa 1983. 594.o.

visszahelyezni saját terheit a páciens vállára, intrapszichés korrekciós folyamatokká változtatva a terápiás kapcsolati történeket.¹⁵ Másrészt saját projekcióit és vizionáltételeit sem egyszerűen kivonja a kapcsolatból, hanem dolgozik velük: igyekszik állandóan észlelni és folyamatosan leválasztani a tisztán órá tartozó mozzanatokot és felhasználni a páciensről szóló elemeket értelmező erőfeszítéseiben.

Meggyőződésem szerint nem távolodtunk el témánktól. A pszichoanalitikus terápiás helyzet ugyanis, mint látható, a felebaráti szeretet lényeges strukturális vonásait tükrözi.

Kitekintés. Véleményem szerint a pszichoanalízis Freud utáni – és ma is folytatódó – története legalább két, egymással egyébként összefonódó szálon felhalmozódó tapasztalatok, konkrét technikák és elgondolások révén is segíthet tovább kibontani a felebaráti szeretetnek a pszichoanalízis modelljére támaszkodó nem-vallásos értelmezését. Az egyik magának a pszichoanalitikus kapcsolati helyzetnek az árnyaltabb, többszintű felfogása, a másik pedig az énről való tudásunk elmélyítése. Az előbbi tekintetében a pszichoanalízis Budapesti Iskolája egyik legjelentősebb képviselőjének, Bálint Mihálynak a megfigyelésaira, az utóbbi esetében pedig a pszichoanalitikus megközelítést a kísérleti csecsemőkutatásokra támaszkodó szelffejlődésméletekkel összekapcsoló Daniel Stern munkásságára utalok.

Bálint Mihály hatvanévi kutatás tanulságaként három célban foglalja össze a pszichoanalitikus terápia céljait.¹⁶ Ezek a következők: a felettes-én megváltoztatása; az én megerősítése; és az ösztön-én megszelídítése. Ezen túlmenően pedig felhívja a figyelmet arra a lényeges körülményre, hogy az analitikus terápiában a történeket valójában három szinten vagy lélektérületen mennek végbe: az ödipális vagy felnőttelvi, az egyéni kívül még két személyt érintő szinten; egy primitívebb, lényegileg csak kétszemélyes szinten, amelyet Bálint az „elsődleges szeretet”, illetve az „österés” fogalmaival ragad meg; valamint az „alkotás” területén, ahol a „személy egyedül van, és azon igyekszik, hogy létrehozzon magából valamit.” (Bálint 11-35.o.) Freud klasszikus megközelítésének érvényessége leginkább csak az ödipális szintre korlátozódik. Csak itt, ahol a páciens képes az értelmezéseket tényleg csak értelmezésként felfogni, lehetséges az, hogy az analitikus, mint „egy szépen kifényesített tükör” (Bálint 16.o.), pusztán visszatükrözze szavak segítségével azt, amit páciense felé közvetít.

¹⁵ Lásd pl.: „A pszichoanalízis foglalatja”. Fordította: V. Binét Ágnes. Freud 407-474.o. Különösen: „VI. A pszichoanalitikus technika” (439-449.o.)

¹⁶ Bálint Mihály: *Az österés. A regresszió terápiás vonatkozásai*. Ford.: Boros Ottilia. Budapest, Akadémiai Kiadó 1994. 12–14.o. A továbbiakban: Bálint.

Bálintból kiindulva tehetünk néhány lépést a felebaráti szeretet differenciáltabb értelmezése felé. Egyrészt tapasztalatainkat árnyaltabban tükröző megkülönböztetésekkel élhetünk a felebaráti szeretet lényegével kapcsolatos agresszió és önagresszió különböző formáira vonatkozóan a freudi „felettes én”, „én”, illetve „ösztön-én” tekintetében és erre támaszkodva differenciáltabban kezelhetjük viszonyunkat felebarátunkhoz. Másrészt pedig utat nyithatunk témánk lényeges áttematizálásához is, ha Bálintnak a lélek három területéről kialakított felfogását követve artikuláljuk a felebarátunkkal egyáltalán lehetséges kapcsolat radikálisan különböző dimenzióit.

Ez utóbbi lehetőség sokrétű kiaknázásában segíthet bennünket például Daniel Stern rendkívül gazdag tapasztalati anyagra támaszkodó és több szemléleti újítást is hozó munkája.¹⁷ Stern a csecsemő szubjektív életének felderítésére tesz kísérletet a születéstől a nyelv elsajátításáig terjedő időszakban. A kísérleti fejlődéslélektan által „megfigyelt csecsemő” és a felnőtt pszichoanalíziséből rekonstruált „klinikai csecsemő” „találkozásából” következteti ki a csecsemő önérzékeléseinek élményvilágát. Így áll elő a mindennapi társas kölcsönhatásokban lényeges szubjektív „önérzékelések fejlődésmenete” s a vele korreláló intersubjektív kapcsolati dimenziók, „viszonyulási tartományok” távlatának kibontakozása (Stern 36-44.o.): bontakozó szelf, szelfmag, szubjektív szelf, verbális szelf. Közelebbről azon önérzékelésekről van szó, amelyek komoly károsodása „súlyos társas fogyatékosághoz” (Stern 17.o.) vezet: „Ilyen önérzékelés lehet a *hatóerő* érzékelése (amely nélkül bénultság fog el, saját cselekvéseinket idegennek érezzük, úgy tűnhet elveszítjük uralmunkat a külső hatótényezők felett); a *fizikai egység* érzékelése (amely nélkül a testélmény szétfördözöttségű, a személyiség zavara: deperszonalizáció, a testenkívüliség élményei, a valóság körvonalainak elmosódása, azaz derealizáció léphet fel); a *folytonosság* érzékelése (melynek hiányában időszakos disszociációk, poriomán [elcsavargási állapotok, emlékezetkiesések, a „megyek-hogy-legyek” winnicotti fogalmának megszűnése jelentkezhet); az *affektivitás* érzékelése (amely nélkül nem érzünk életörömet, és szétesett érzelmi állapotok léphetnek fel); a *szubjektív* önérzékelés, amelynek révén a másik személlyel intersubjektív viszonyt alakíthatunk ki (s amelynek hiánya kozmikus magányt okozhat, vagy – másik végletként – pszichikus átjárhatóságot, transzparenciát); a *szervező erő* érzékelése (amely nélkül lelki káosz fenyeget); a *jelentésátvétel* érzékelése (amelynek hiánya kirekeszthet a kultúrából, csekély és sekély szocializációt tesz lehetővé, a személyes tudás pedig nem érvényesül).” (Stern 17.o.)

¹⁷ Daniel N. Stern: *A csecsemő személyközi világa a pszichoanalízis és a fejlődéslélektan tükrében*. Ford.: dr. Balázs-Piri Tamás. Budapest, Animula 2003. A továbbiakban: Stern.

A jelentésátvétel képességével megnyílik az út a gyermek előtt a nyelv, s vele a felnőtt emberi világ elsajátítása, illetve verbális, tudatos énjének létrehozása előtt. A nyelv a szimbolikus sűrítés, a jelentésalkotás révén azt is¹⁸ „lehetővé teszi, hogy két ember a jelentés olyan kölcsönös élményét hozza létre, ami azelőtt ismeretlen volt, vagy nem is létezett addig, amíg nem öntötték szavakba.” (Stern 174.o.) „Ám a nyelv kétélű fegyver. ... Éket ver a személyközi élmény két párhuzamos alakja közé: ahogy azt megéljük és ahogy szavakban megjelenítjük.” (uo.) A nyelv hasadást hoz létre „egzisztenciális és verbális mívoltunk” (Stern 193.o.) között. Hasadást tehát egzisztenciális és verbális szelf⁹ között, azaz „a bontakozó, a szelfmag és a szubjektív viszonyulás nyelvtől függetlenül folytatódó tartományában” (Stern 174.o.) megélt élmények és verbális, tudatos éniünknek a kreatív, interszubjektív jelentésképzés kulturális-szellemi világában szerzett tapasztalatai között.

Előadásom zárásaként felvetem, hogy a Sternnél kirajzolódó emberkép sajátos módon tapasztalatokkal telíthetően újrafogalmazhatóvá teszi régi meghatározásunkat az emberről mint (véges) eszes lényről, s ez egyszersmind egyfajta utat nyit az előtt is, hogy újabb jelentéssel telítsük a felebaráti szeretet értelmének nem-vallásos megközelítését.

Az ember véges eszes lény – hangzik régóta. Az ember nyílt, végtelen, interszubjektív jelentésteremtésre, azaz kultúraalkotásra képes verbális szelfje a mindig csupán töredékesen birtokba vehető egzisztenciális szelfjében él – mondhatjuk Stern nyomán.

Comte-Sponville Freudra támaszkodó Weil-interpretációjában a felebaráti szeretetről láttuk, hogy lényegéhez tartozik egyfajta prioritás-megfordítás szeretetének, illetve gyűlöletének tárgyai között önmaga, illetve mások tekintetében, ami egyúttal az én középpontból való kivetését és másokkal egy sorba helyezését is jelenti. Figyeljünk fel most arra, hogy mindezek feltételeznek egy hasadást az énben az agressziót elkövető és elszenvedő, illetve a centrumból kivető és onnan kivetett én között. Mi több, ebben a hasadásban nem egyszerűen kettéválik egy már meglévő én, hanem egy újfajta énrész teremődik meg: az agresszor, a középpontból kivető én, amellyel történő idealizáló azonosulás egyúttal a régi én fölé is rendeli az újat. Még tovább menve: egy olyan én jön tehát létre, amely a régi és az új én konfliktusos egységeként én.

Freud arra hívta fel a figyelmet, hogy ez az agresszor én a „felettes én”, a pszichébe beépült kultúra. Most Sternre támaszkodva azt mondhatjuk, hogy a felebaráti szeretetben rejlő prioritás-megfordítás révén kiszolgáltatva

¹⁸ Az élménymegosztás és az élményekről adott elbeszélés (narratíva, élettörténet) lehetőségei mellett. (Lásd uo.)

¹⁹ Lásd még „egzisztenciális vs. kategorikus szelf”, „szubjektív vs. objektív szelf”, illetve „tapasztalati vs. fogalmi szelf” párhuzamos megfogalmazásait. (Stern 177.o.)

magunkat másoknak csak explicitté tesszük mindannyiunk belső kitettségét, s ezzel nyíltan felvállalva megvalósítjuk azt a már mindig is bennünk rejlő lehetőséget, hogy egzisztenciális szelfünkkel szemben verbális énünk vezetésére bízzuk magunkat. E prioritásmegfordítás belső megélése és külső felvállalása nyitja meg az utat a felebaráti szeretet pozitív mozzanatának érvényesüléséhez. Ekkor válik lehetségessé előzetes „egzisztenciális” feltételek nélkül kezdeményezőn kinyílni és belefoglalni mindenkit – mindenki egzisztenciális szelfjét, beleértve önmagunkét is – az igazi emberi közösség valóságába, a kultúra nyílt, végtelen jelentés- és értelemteremtő világába.

Az ember véges eszes lény – mondhatjuk. Igen, de a felebaráti szeretet révén képes megvalósítani a végtelent.

RENEZSÁNSZ VÁLASZOK A GYŰLÖLETRE FICINO ÉS MACHIAVELLI

SIMON JÓZSEF

Marsilio Ficino egy 1477. január 27-ére datált levelében arra figyelmezteti a 16 évesen kardinálissá kinevezett Raffaello Riarió-t, hogy „*semmi sem veszélyesebb a fejedelemre nézve annál, mint ha sokan megvetik, gyűlölik, avagy szerfelett irigyek rá*”¹. Ficino nagyon is tisztában lehetett azzal, hogy az ifjú kardinális gyorsan felfelé ívelő politikai karrierjét a pápai udvar politikájának más világi dinasztikus érdekekkel való összefonódásának köszönheti, amely érdekszövetség – akkor még titokban, később nyíltan is – a Mediciek firenzei politikai hatalma ellen irányult. Azon Mediciek ellen, akiknek bankrendszere és bőkezű támogatása nélkül sem a quattrocento firenzei köztársasága, sem Ficino életműve nyilvánvalóan nem tölthette volna be a korban az európai politika és kultúra egyértelmű vezető szerepét.

Ugorjunk négy évtizedet az időben – a Mediciek tündöklése és bukása, Savonarola hatalmi kísérlete és egy csupán vergődő köztársaság évtizedei után –, amikor is a firenzei köztársaság szürke eminenciása (tegyük hozzá: a külpolitika és a védelmi ügyek épp leköszönt titkára), azaz Niccolò Machiavelli *A fejedelem* 16. fejezetében szinte szó szerint ugyanazt tanácsolja a hatalomba visszatérő Lorenzo de' Medicinek, amit Ficinónál olvashattunk: „*Mindazon dolgok között pedig, melyektől a fejedelemnek óvakodnia kell, a megvetés és a gyűlölet a legveszedelmesebb [...]*”².

A gondolat maga persze első látásra közhelyes, hisz magától értetődőnek tűnik, hogy az uralkodó számára veszélyes, ha megvetés és gyűlölet tárgya. Ráadásul azon túl, hogy e gondolatot közhelyesnek minősítjük, még literális forrását is könnyen megadhatjuk: Ficino és Machiavelli számára a közös kiindulópontot az Arisztotelész által a *Politika* 5. könyvének 10. fejezetében megfogalmazottak nyújthatták:

¹ Marsilio Ficino: *Veritas de institutione principis ad Raphaelem Riarium Cardinalem* (levél Raffaello Riarióhoz, Firenze 1477. január 27), In. Uő.: *Opera*, Basel 1561, vol. 1, 769: „Nihil periculosius est in principe, quam si quamplurimi eum contemptant: uel oderint uel nimis inuideant. Contemptus quidem scientia, gravitate, integritate uitatur. Odium uero, innocentia & humanitate lenitur. inuidia denique munificentia, liberalitate, [...] magnificentiaque sedatur.”

² Niccolò Machiavelli: *A fejedelem*, ford. Lutter Éva, Budapest, 2001. 83.

„Főleg két ok van, amiért leginkább szembeszállnak a türannisszal: a *gyűlölet* és a *megvetés*. Ezek egyike, a gyűlölet mindig megvan türannosszal szemben; de a megvetés és lekicsinylés is sokféleképp vezethet romlásukra.”³

Előadásomban amellet kívánok érvelni, hogy e probléma nem közhelyes, az ezzel kapcsolatban a két filozófusnál megfogalmazottak nem Arisztotelész pusztán textuális követésén alapulnak. Azt szeretném röviden felvázolni, hogy Ficino és Machiavelli az általuk közös módon felvetett problémára milyen eltérő válaszokat adnak, és hogy a fejedelemre irányuló gyűlölet megszüntetésének témája hogyan feltételezi mégis a firenzei klasszikus republikanizmus kontextusát.

FICINO

Ha a gyűlölet ficinói felfogásáról akarunk szólni, akkor mindenképpen azzal az ízig-vérig platonikus gondolattal kezdenünk, hogy a gyűlölet-szeretet emóciópárjai nem elsősorban a lélektan és az etika partikuláris tudományának tárgyai, hanem jóval tágabb érvényű metafizikai elvek. Ennek érzékeltetésére a szeretet-gyűlölet kifejezések helyett néhol konkordia-diszkordia kifejezéseit fogom használni.

A világ metafizikai felépítését Ficino a régi platónikus elméletnek megfelelően egy hármas rétegzettségű struktúrában modellezi. A legmagasabb metafizikai princípium az Egy, a minden létezőt meghaladó pusztá formai momentum, a világ metafizikájának egyáltalában vett feltétele. Az önelégés Egy egyszerű belső kényszere folytán időtlen önreflexiót hajt végre: így áll fenn a Sok még időtlen világa: az önazonos és egymástól különböző egyes ideák léterülete. Az ideákkal együtt fellép episztemológiai szubjektumuk is: a logosz-értelem, ami nem más, mint az ezen ideákra való vonatkozás, és ezen ideák léte sem más, mint a logosz általi megismertség szerinti létezés. Az időnek alávetett világban az ontológiai szempontból deficités dolgok állnak szemben az őket megismerő lélekkel. A dolgok az ideákból részesülnek azáltal, hogy a lélek megismeri őket, vagyis azáltal, hogy a lélek az ideákra vonatkoztatja őket. Az időnek alávetett dolgok részesülnek az ideákból, amely részesülés, vagyis legelemibb lételvük kizárólag azon alapul, hogy a lélek az ideákra vonatkoztatja őket.

Episztemológiai szempontból a világ e metafizikai struktúrája teszi lehetővé a léleknek Istenhez, azaz a létezés birodalmához képest transzcendens Egyhez történő felemelkedését. Amikor a lélek a változandó dolgokra tekint, akkor megegyező, konkordans sajátosságai alapján vonatkoztatja őket az

³ Arisztotelész: *Politika* 1312b19–21, ford. Szabó Miklós, Budapest, 1969. 277.

ideákra és fejt ki saját értelmes jellegét. A Logosz az ideákban fellelhető azonosság és konkordancia megismerésével emelkedik fel a létezésen túli Egy-hez. Ha a megismerés tehát a lélek fokozatos aszcenzusa az értelmén keresztül az Egy végső metafizikai instanciájához, akkor a szeretet nem más, mint az azonos felismerése és lételeve különbözőben, a sokban. A szeretet szikrája meggyűlik a lélekben: a szeretet, mint az idealitásból való részesültség elve fényként ragyogja be a világot.

Egy ilyen platonista világban eleve fel sem léphet a gyűlölet a lélek oldaláról. Ha az emberi lélekben megfogannhatna a gyűlölet, az azt jelentené, hogy a lélek a dolgokban a diszkordanciát, a nem-azonost ismerné meg, vagyis úgy ismerne meg, hogy közben nem vonatkoztatja a dolgokat az ideákra. Egy ilyen megismerés azonban lehetetlen, hiszen az, ami a dolgokban nem-azonos, nem vonatkoztatható egy ideára. Ami viszont nem vonatkoztatható a megismerés által egy ideára, az nem is létezik, hiszen épp azáltal létezne, hogy a lélek a megismerés által egy ideára vonatkoztatja azt. Ha nem létezik, akkor nem is lehet megismerni, hiszen megismerni csak azt lehet, ami a megismerés által részesülni fog az ideában. A gyűlölet nem integrálható a léleknek a Logoszhoz, majd Istenhez történő aszcenzusába.

Amikor a fent idézett levélben Ficino mégis arról ír, hogy nincs veszedelmesebb a fejedelem számára, mint a rá irányuló gyűlölet, megvetés és irigység, akkor maga mögött hagyja a platonista filozófia nyújtotta kereteket. A platonista kontextusból való kilépés kizárólag levelezésében érhető tetten, amennyiben itt alkalmazkodnia kellett a firenzei nagypolgárság arisztotelianus politikai nyelvezetéhez. Ficino számára a firenzei republikanizmus arisztotelianus politikai szótára csak nagy nehézségekkel egyeztethető össze neoplatonista filozófiájával. Jóllehet Lorenzo Medicit leveleiben állandóan a *magnanime* kifejezéssel szólítja meg, azaz az arisztotelészi μεγαλοψυχία⁴ messzemenően közösségi erényével ruházza fel, mégis Ficino filozófiája számára idegen az egyéni ökonómiai érdek, a privát erény és a köztársaság politikai prosperálásának azon összhangja, amely annyira jellemzi a reneszánsz arisztotelizmus optimizmusát. Ezen arisztotelianus humanizmus azt tanította, hogy a *magnanimus*, azaz a nemesen becsvágyó polgár a nem megfelelő társadalmi elismertséget visszautasíthatja és mint érdemeivel aránytalant megvetheti. A *negativitás* – gyűlölet, megvetés, harag, szerencsejavak – bevonása az etika elméletébe elengedhetetlen feltétele egy szekuláris köztársaság önfenntartásának. Ficino munkájának (a platonista tradíció kulcsszövegeinek latin nyelvre történő átültetése és saját filozófiai munkássága) feltételeit kétségtelenül egy arisztotelianus nagypolgár biztosítja azáltal, hogy

⁴ Arisztotelész: *Nikomakhoszi Etika*, 1123a34–1125a34, ford. Szabó Miklós, Budapest, 1942. 180–193.

rendelkezésére bocsátja a Firenzén, azaz a *ciuitas* határain nem csak térbeli értelemben kívül fekvő villáját. Az is kétségtelen azonban, hogy Ficino szemében tévednek a firenzei polgárok, amikor úgy vélik, hogy az alapvető csereviszonyokon túl bizonyos szekuláris erények gyakorlása a források helyes társadalmi elosztását biztosíthatja egy dinamikus és innovatív politikai közösség keretein belül. Nem: az erény önelégséges tudás és az arisztotelianus gondolattal szemben nem szorul szerencsejavarokra: a politikai vezető a kizárólag az idealításra tekintő kontemplatív filozófus. Ennek ellenére Ficino fenti levelében a megvetésre és a gyűlöletre adandó válaszokat az arisztotelianus erények által biztosított magatartásminták mentén körvonalazza: az ellenszerek között a *nemes lelkű adakozás*⁵ (liberalitas – ἐλευθερία), az *áldozatkészség*⁶ (magnificentia – μεγαλοπρέπεια) és a *komolyság* (gravitas) erényeit sorolja fel – ez utóbbi a *Nikomakhoszi Etika* „névtelen erényei”-nek egyike, a fennhéjzás (ostentatio – ἀλαζονεία) és a gúnyos szerénység (ironia – εἰρωνεία) középerénye⁷: a cicerói *gravitas* terminust a szekuláris republikanizmus legfontosabb 15. század eleji iniciátora, Leonardo Bruni azonosítja az Arisztotelésznél még anonym erénnyel.⁸

Ennek megfelelően Ficinónál nem egy, hanem két etikát rekonstruálhatunk.⁹ A platonista Ficino nem csak hogy nem javasolt volna arisztotelianus erényeket a fejedelemre irányuló gyűlölet megszüntetésének céljából, hanem fel sem vetette volna a problémát. A fenti kijelentést – miszerint nincs veszélyesebb a fejedelem számára, mint a rá irányuló megvetés és gyűlölet – ugyanis platonista módon a következőképpen kellett volna megfogalmazni: *nincs veszélyesebb a fejedelem számára, mint ha a fejedelem nem filozófus*. Ha a fejedelem filozófus, akkor már eleve kizárt, hogy gyűlölet irányuljon rá. Tehát nem pusztán arról van szó, hogy a lélek aszcenzusában metafizikailag lehetetlen a lélek gyűlöletként megvalósuló diszpozíciója – másként: hogy a felemelkedett lélek phaidroszi fogata harmónikusan mozdul együtt az istennel a mitikus időben. Hanem arról is, hogy a lélek aszcenzusa és az abból következő gyakorlat sem válhat gyűlölet tárgyává. A tapasztalat talán azt mutatja, hogy a világban a jókra általában gyűlölet irányul, azonban e tapasztalati hivatkozás nincs egy fajsúlyban a világ metafizikai struktúrájára való hivatkozással. Metafizikailag lehetetlen a jókra irányuló gyűlölet, egyfelől

⁵ Uo. 1119b19–1122a16, ford. Szabó Miklós, Budapest, 1942. 158–173.

⁶ Uo. 1122a17–1123a33, ford. Szabó Miklós, Budapest. 1942. 172–181.

⁷ Uo. 1125a35–b25, ford. Szabó Miklós, Budapest, 1942. 193–195.

⁸ Vö. Leonardo Bruni Aretino: *Humanistisch-Philosophische Schriften mit einer Chronologie seiner Werke und Briefe*, hrsg., erläutert von Hans Baron, Leipzig-Berlin, 1928. 34.

⁹ Vö. Ficino: *De virtutibus moralibus*, in: *Svpplementvm Ficinianum [...] ex [...] manvscriptis edidit [...] Pavlvvs Oskarivs Kristeller*, Firenze 1937–1940. vol. 2, 1–6.

mert e tapasztalati hivatkozás nem a gyűlöletet, hanem a semmit vagy a káoszt tárja elénk, másfelől, ha meg is engedjük, hogy gyűlöletnek nevezzük ezt a nem-létezőt, annak tárgya akkor sem lehet a jó, mert a jó csak a szeretet tárgya lehet.

Ficino másik etikája a szélesebb politikai nyilvánosság szféráját szem előtt tartó levelezésében lép elénk. Itt elgondolható és lehetséges, hogy az arisztotelianus erényekre gyűlölet irányuljon, azonban az ezen erény-rend csúcsát képező *nemes lelkű adakozás*-ra (liberalitas – ελευθερία) és az *áldozatkészség*-re (magnificentia – μεγαλοπρέπεια) itt sem vonatkozhat gyűlölet. Jellemző módon ezek tárgyalása ismét platonikus lesz, amennyiben a *nemes lelkű adakozás* és az *áldozatkészség* az isteni erények árnyképei és „hac sola eum verissime imitatur”¹⁰, azaz csakis ezekkel utánozzuk legigazabb módon Istent. Ezen platonista háttér alapján ajánlja tehát Ficino az *nemes lelkű adakozás* és az *áldozatkészség* arisztotelianus erényeit a fejedelem ellen megnyilvánuló gyűlölettel szemben.

MACHIARELLI

Machiavelli filozófiájának jól ismert kategóriái a *fortuna*, a *necessità* és a *virtù*. A *fejedelem* című mű tétje végsősoron nem más, mint hogy azt, ami a *fortuna* fogalma alatt politikailag variábilisként (esetleges, jelentésnélküli, irracionális) szubszumálódik, azt feloldjuk egyfelől abba, ami bár politikailag nem befolyásolható, mégis számítható és kalkulálható, azaz a *necessità*-ba, és abba, amit a politikai *virtù* uralni képes. Az ember képes saját céljait belevinni a történelembe azáltal, hogy képes a történeti eseményfolyam belső törvényszerűségeit átlátni. Azonban egyáltalában a történelem törvényszerűsége, mégpedig világ-immanens törvényszerűsége az, ami az ember számára lehetővé teszi, hogy részlegesen kivonja magát sorsa alól. Csak akkor nyilvánul meg a *virtù*, ha pontosan átlátjuk a *necessità* történetdetermináló princípiumát: a történelem metafizikája elvész a *fortuna* kontingens tengerében, ha a történelemről, mint soha nem látott ideális-transzcendens kauzális és finális összefüggések rendszeréről álmodozunk. Egy ilyen álmodozás nem más, mint az ember dekadens természetének megnyilvánulása, a quattrocento republikánus-arisztotelianus polgárainak vissza-arisztokratizálása és vissza-feudalizálása¹¹ egy esztétizáló platonizmus kontemplatív konzervativizmusának jegyében.

¹⁰ Ficino: *Liberalitatis laus, eleemosynae laus* (levél Lorenzo de' Medicihez, Firenze 1474. április 12), in: Opera, Basel 1561. vol. 1, 561.

¹¹ Vö. Herfried Münkler: *Machiavelli – Die Begründung des politischen Denkens der Neuzeit aus der Krise der Republik Florenz*, Frankfurt am Main 2004. 318.

A virtù történetfilozófiai princípiuma tehát nem más, mint a politikai aktivitás, a politikai innováció legmagasabbrendű és egyúttal egyetlen lehetősége. Ha azonban a virtù a csakis *necessita* által determinált konkrét szituációra adott reflexió, akkor hogyan lehetséges egyáltalán a fennálló meghaladása, mi adja a virtù innovatív dinamikáját? Ha bármely előre adott objektív értékrendszer deduktív alkalmazásához folyamodik a politikai cselekvő, abban a pillanatban dekadenciába süllyed és átadja magát a fortuna uralmának. Nos, Machiavelli szerint annak történetmetafizikai feltétele, hogy lehetséges az *innováció* a politikai invariabilitás, a *necessità* keretein belül, nem más, mint hogy a történelem és a konkrét politikai cselekvésszituáció gyökeresen *retorikai* jellegű. A innováció tulajdonképpen politikai lehetőségek *topikájának* felvázolása, azaz retorikai *invenció* politikája.¹² A normativitás nem valamely előre adott apriori objektív értékrenden alapul, mégis felfedhető, mint a determinált történet valamely példája, *exempluma*. A dekadens értékobjektivitás ellen irányuló ideológiakritika eredménye nem a szolid-szubsztanciális realitás leplezetlen víziója, hanem a retorikai érvelés.¹³ A történelemtől függetlenül adott értékrendek ily módon új szerephez jutnak, mint a retorikai érvelés által az alkalomnak megfelelően instrumentalizálható, a politikai technika szolgálatába állítható eszközök.

Az imitáció elve azonban jóval radikálisabb, mint a Machiavellit megelőző vagy a vele kortárs humanisták által képviselt politika-elméletek imitációelvei. Ha minden a konkrét szituációtól eloldott értékobjektivitást száműzünk a konkrét szituációra adandó válasz normatív oldalán az imitálandó maga is mindig mint imitáló lép fel. Miközben a normativitás csak mint imitálandó léphet fel a cselekvésszituációban, addig Machiavelli azon belátása, hogy ennek ellenére „*ügysem lehet teljesen a mások példáját követni*”¹⁴, nem az *aemulatio* Quintillianus által megfogalmazott retorikai követelményén alapul, hiszen ez még feltételezné a múltbeli exemplum és annak jelenbeli alkalmazásának teleologikus homgenitását. Pontosan azért nem lehetséges a tökéletes imitáció, mert maga az exemplum is imitáció, és az imitált idealitás már eleve feloldódik a történelem szukcesszív lefolyásába.

Az uralkodó ellen irányuló gyűlöletet és megvetést Machiavelli az állam önfenntartására vonatkozó legfőbb veszélyforrásokként tünteti fel. A gyűlölet visszaszorítását és megszüntetését tehát az állam önfenntartásának mindenél magasabb imperatívusza, és nem valamely előre adott értékrend írja elő, amelynek megfelelően a gyűlölet összeegyeztethetetlen az erénnyel és amely-

¹² Vö. Victoria Kahn: *Machiavellian Rhetoric – from the Counter-Reformation to Milton*, Princeton 1994. 13–60.

¹³ Vö. Eugene Garver: *Machiavelli and the History of Prudence*, Wisconsin 1987. 22–25, 63–91.

¹⁴ Machiavelli: *A fejedelem*, ford. Lutter Éva, Budapest, 2001. 28.

nek teoretikus szempontjai alapján a gyűlöletet ki kell zárunk az etikából. Az uralkodó elleni gyűlölet azt a veszélyt hordozza magában, hogy az állam alámerül a fortuna irracionális tengerében. A gyűlölet megszüntetésének érdekében tehát racionalizálnunk, kalkulálnunk kell a gyűlöletet, majd a megfelelő alkalom eljöttén a virtù-t gyakorolva választ kell adnunk rá. Machiavelli ezen a ponton sem hivatkozik valamely erényre, amely gyakorlása megszüntetné az uralkodó ellen irányuló gyűlöletet és megvetést, hanem a gyűlölettel telt összeesküvő jellemének rétorikai toposzrendszerét vázolja fel, amelynek figyelembevételével a gyűlölet kiküszöbölhető: „*az összeesküvő mellett csupán a félelem, aggodalom, a büntetés rettegése van*”¹⁵. Nem arról van szó, hogy a fentiek miatt az összeesküvőben megfogannó gyűlölet ontológiai rossz, hanem arról, hogy a fejedelemnek ezen jellemvonásokra apellálva kell manipulatív eszközeit kidolgoznia annak érdekében, hogy a rá irányuló gyűlöletet kiiktassa. Amikor Machiavelli másfelől arról ír, hogy „*a fejedelem oldalán áll a birodalom fönnsége, a törvény, a szövetségek és az állam védelme, és mindez oltalmazza*”¹⁶, akkor sem arról van szó, hogy elég, ha az uralkodó továbbra is törvényes és birodalma fenséges, s ennek következtében az összeesküvőben automatikusan megszűnik a gyűlölet. Az egymással szemben álló erények és a lélek egymással szemben álló affektusai nem rendelhetőek egymáshoz a konkrét politikai cselekvés nélkül. A fejedelemnek nem elsősorban törvényesnek azaz végső soron jónak kell lennie, hanem kiviteleznie kell a gyűlöletre adott választ. Mindez azt is jelenti, hogy a fejedelemnek nem *lennie* kell törvényesnek és jónak, hanem *látszania* kell annak, hisz ez lesz a rá irányuló gyűlölet megszüntetésének eszköze. Hogy ezzel szemben minek és milyennek kell lennie a fejedelemnek, az egy másik kérdés, és erre Machiavelli azt válaszolná, hogy a virtù-val rendelkezőnek kell lennie. Ha a virtù úgy kívánja, a fejedelem természetesen viszont is gyűlölheti az gyűlölettel teljes összeesküvőt. Sőt, a fejedelem talán akkor jár el legjobban, ha a közösség nagy részében felkelti az összeesküvők elleni gyűlölet érzését. Machiavelli arra is figyelmeztet, hogy a jó szándék ugyanúgy gyűlöletet szíthat, mint a rossz: a jámbor cselekedetek a fejedelem ellenségeivé válhatnak.¹⁷

Ezen a ponton az a kérdés merül fel, hogy vajon amennyiben lehetséges az, hogy az összeesküvő gyűlölete ellen a fejedelem a gyűlölettel válaszoljon, akkor ez a gyűlölet pusztán a fejedelem róka-létéből fakadó politikai manipuláció, látszat és tettetés területére tartozik, avagy a fejedelem *valóban* viszontgyűlöli a gyűlölettel telt összeesküvőt annak érdekében, hogy eliminálja az ellene irányuló gyűlöletet? Világos, hogy maga a *cselekedet*, ami az össze-

¹⁵ *A fejedelem*, 96.

¹⁶ Uo.

¹⁷ Uo., 100.

eskiűvő ellen irányul, az egy dekadens értékobjektivitás szempontjából rossznak minősülhet, még akkor is, ha Machiavelli úgy véli, hogy különbség van saját és Shakespeare III. Richárd-jának álláspontja között, amennyiben az a kijelentés, hogy *„eldöntöttem, hogy gazember leszek”* nem azonos azzal, hogy *„gyakran előnyösebb több gaztettet elkövetni, mint kevesebbet, ugyanis az enyhe sérelmek már bosszúvágyat szülnek, ugyanakkor a nagyok elvezik a bosszúra való képességet”*.¹⁸

Ugyanez áll a gyűlöletre is: a fejedelem viszont-gyűlölete akkor felel meg a virtù követelményeinek, akkor lesz politikailag eredményes, amennyiben a fejedelem reflektál arra, hogy önnön gyűlölete is a politikai látszat része. Nem azért *helytelen* machiavellista szempontból a gyűlölet interiorizálása és egzisztenciára emelése, ontológiai hangsúlyozása, mert a platonizmus nem állítható a feje tetejére. Egy a konkrét politikai szituációtól eldótt elmélet, amelyben a gyűlölet normativitása érvényesül, Machiavelli számára ugyanolyan dekadens értékobjektivitást képviselne, amely konfliktusban van a politikai észhasználattal. A gyűlölet viszontgyűlölhető, de még ha a történeti példák azt is mutatják, hogy a gyűlölet imitációi mindig sikeresek, akkor sem interiorizálhatja a gyűlöletet a fejedelem. A gyűlölet imitációja is akkor teljesíti a politikai-gyakorlati észhasználat követelményeit, ha az imitált exemplum maga sem emelkedik ki látszat ontológiai szintjéről.

ÖSSZEFOGLALÁS

Machiavelli legfontosabb tapasztalata pontosan a Ficino által túl radikálisnak vélt klasszikus republikanizmus csődje – Machiavelli szemében teljes csődje. Az arisztotelianus humanizmusnak a történeti-kontingens világ kihívásaira adott válaszai sikertelennek bizonyultak, sőt – az 1510-es évek Firenzének eleven történeti tapasztalata szerint – kompromittálódtak. Kevésnek bizonyult a quattrocento nagy firenzei kísérlete, vagyis annak elismerése, hogy a szerencse javai (vagyon, hírnév) és bizonyos racionálisan kezelhetetlen pszichológiai faktorok (harag stb.) gyümölcsözően vonhatóak be egy republikánus etikai-politikai elméletbe és gyakorlatba. A 15. század végén Firenze politikai válságára azonban választ ad a platonista oldal is. Pico della Mirandola Ficinóval szemben a diszkordancia elvét bevezeti a transzcendencia területén is. A lélek aszcenzusának transzcendentális feltétele mellett megfogannó isten-élményben a lélek phaidroszi fogata nem mozdul együtt harmónikusan az istennel a mitikus időben. Ezen istenélmény akkor válik teljessé, ha totális diszkordanciába torkollik, és a kontemplativitás

¹⁸ Uo., 78.

meghasonlík önmagával. A transzcendens istenélmény így válik a világimmanens gyakorlat imperatívuszává. Firenze azonban ehelyett Savonarola kísérletét választja és szenved végig az 1490-es években, aki egy prófétikus politikai filozófiát fog előnyben részesíteni a platonizmus transzcendentális feltételeinek háttérbe szorítása mellett. Machiavelli számára a politikum platonikus-prófétikus megközelítései tarthatatlanok. Amikor 1513-ban elkezd *A fejedelem* megírásának munkálatait, és ezzel a reneszánsz arisztoteliánus republikánizmus radikális megújításának grandiózus kísérletét, Mirandola és Savonarola világképe már az Alpokon túl gerjeszti a hamarosan kitörő társadalmi megújulás elméleti hátterét a vad germánok körében.

TISZTELT GYŰLÖLEKEZET! MIÉRT NE GYŰLÖLJÜNK?

PATÓ ATTILA

Az alábbi referátum kísérlet arra, hogy szempontokat nyújtson a gyűlölet értelmezéséhez a politika szférájának filozófiai megközelítésében, a gondolatmenet célja továbbá, hogy a „gyűlölet sárkánya” legyőzésének lehetőségét egy esettanulmány keretében mutassa be.

Nem szükséges túl sok figyelmet fordítani annak illusztrálására, hogy a politika gyakorlatában a gyűlöletnek komoly szerepe van, és nem kell messze menni ahhoz sem, hogy felidézzük a modern tömegek és a gyűlölet bensőséges viszonyát. A releváns munkák közül azonban nem csak azért idézzük éppen Hannah Arendt legismertebb munkáját, a *Totalitarizmus gyökereit*, mert a gyűlölet politikai és szociológiai tényezőinek összefüggéseit tekintve az egyik legeredetibb értelmezést nyújtja. A modernitás specifikus politikai szférájában a gyűlölet olyan mozgósító erő, amely a korábbi klasszikus politika-elméletekben nem kapott, nem is kaphatott kitéüntetett helyet. Gondoljunk arra, hogy Montesquieu az antik példákat eleveníti fel, amikor a félelmet jeleníti meg a türannikus politikai uralom számára, mint a cselekvés elvét – míg a bátorság és a dicsőségvágy természetesen a republikánus, tehát morális politikai rend természetes mozgatóereje. A zsidó-keresztény értékrendszerben természetesen a gyűlöletnek komoly szerepe van, a filozófiában és különösen a morálfilozófiában a Bűn Gyűlölete pontosan az Erény forrása. Ez a gondolat a politikai oldalon is nyilvánvalóan megjelenik, amennyiben a reprezentatív nyilvánosság szférájában a Bűn személyes formában jelenik meg, tehát – ahogyan az Erény is – perszonalifikálódik¹. S nem szabad figyelmen kívül hagynunk azt sem, hogy amíg a Jó lényegi egységet alkot az Örök Azonossal, a Gonosz több formát ölthet, s maga a rejtőzés és a megtévesztő megmutatkozás is (pontosan fejezi ezt ki a kép-mutatás szavunk) a többarcúsághoz, a változékonysághoz, a plurális alakzatokhoz kötődik. Az a kérdés, hogy a gonosz is lényegi azonossággal bír-e, annak ellenére sem nyert megnyugtató rendezést az európai-keresztény kultúrkörben, hogy Ágoston ezt az emberi akarat, tehát az isteni teremtmény függvényévé tette. A keresztény-arab-zsidó hagyományban a Bűn a Bűnös alakjában jelenik meg, illetve a keresztény Európában koronként és helyenként változó, de mindig megnevezett alakban mintegy inkarnálódik. A politika modern úttörői a „sötét

¹ Habermas *A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozása* (Budapest, Századvég Kiadó, 1993. Ford. Endreffy Zoltán) vonatkozó helyén Gadamert idézi a 'raeprezantare' jelentéskörét illetően. 57. o.

középkort” éppen mint az „irracionális” Bűn fogalmára támaszkodó politikai gyakorlatot óhajtják felváltani a szerződés racionális kalkulására építő társadalmi béke és stabil állam programjával.

A republikánus gondolat – tehát Bibó ismert kifejezésével a nem a félelemre számító politika – a modernitásban két forradalom nyomán kapott modellszerű formát. E területen ismét csak Arendt elemzéseire utalhatunk, aki figyelmeztet arra, hogy az amerikai modell és a francia modell nem csak azért tért el egymástól, mert az egyik, t.i. az amerikai sikeres volt, hiszen sikerült egy immár több mint kétszáz éven át stabil államot létrehozni, hanem azért is, mert a kudarc dacára a francia forradalom nyújtotta valamennyi további (modern) forradalom számára a mintát. S számunkra ez most azért is jelentős, mert egyrészt mind a két politikai forradalom az antik példákra, nevezetesen Róma köztársasági hagyományára támaszkodott, másfelől – s éppen ez számunkra a különös, – a politikai erények igen eltérő szerepet töltöttek be. Röviden elegendő arra utalni, hogy az amerikai forradalomban döntően a pozitív politikai érzelmek játszottak szerepet, ha úgy tetszik, nem játszott szerepet sem a félelem, sem a gyűlölet². E vonatkozásban nem csupán az a fontos, hogy Danton beszédei érzelmi töltettel bírtak, gyűjtő hatással lelkesítették a köztársaság híveit a forradalom ellenségei iránt (*nota bene* saját végzetén tapasztalhatta meg, hogy a negatív tömeg-érzelem aránylag könnyen irányítható a hatalmon lévők oldaláról). Figyelmet fordíthatunk arra is, hogy Robespierre beszédeiben a politikai bűnökkel szembeni aktív gyűlöletben jelölte ki a republikánus cselekvés fő motivációs készletét. Első helyen nevezte meg, emlékeztet Arendt, a képmutatás elleni ádáz harcot, amely a törvénytisztelet *látszata* mögött is képes felismerni a *valódi* – tehát bensőséges – lojalitás hiányát, és éppen ezért tartott igényt arra, hogy mint a megvesztegethetetlent³ – aki sem a korrupciót, sem a kompromisszumot nem ismeri – a politikai erények mintegy örök letéteményesének tekintsék.

A modernitás politikai tapasztalatait elemezve Arendt arra is figyelmeztet, hogy a lojalitás látszata számított első rendű vádpontnak a sztálini perek folyamán is, a mindenkire kiterjedő „leleplezés-perekben”. Ezt a gyakorlatot azonban már Lenin előkészítette, éppenséggel a jakobinus mintára támaszkodva. A szovjet rendszer vonatkozásában a lényegi megállapítás voltaképp-

² Noha Arendt *A forradalom* (Budapest, Európa Kiadó, 1991. Ford. Pap Mária) c. munkájában a francia forradalom kudarcát annak tulajdonítja, hogy a szociális kérdés erőteljes megjelent a politika színterén, míg az amerikai forradalom esetében ez nem játszott szerepet, mégis meggondolkoztató az a szempont, hogy a két forradalom jelentékeny képviselőinek nem is annyira személyes morális kvalitásai, de a társadalom morális és politikai kultúrája is szerepet játszott a személyek cselekedetei számára és ennek révén az események valós menetében.

³ U.o. Ld. még. Robespierre, *Elveim kifejtése (Beszédek és cikkek)*, Szerk. Ludassy Mária. Budapest, Gondolat Kiadó, 1988.

pen nem is a perek „kirakat” jellegét érinti, hanem a totalitárius uralom immár sajátos vonását, mely szerint ennek alapvető célja az állandó bizonytalanság állapota⁴, ami végeredményben a rendszerrel szembeni kényszerű, de mégis *valódi* – ha nem is bensőséges, de gyakorlati – lojalitást garantált.

A totalitarizmus vonatkozásában azonban a gyűlölet politikai szerepe ellentmondásosabb. Elsősorban az antiszemitizmusra szokás asszociálni, noha gondolhatunk nagyon sokféle értelemben vett ellenségre: a nemzet, a nép, a faj, illetve a másik oldalon a történelem győztes osztályainak vagy a világbékének az összeesküdött ellenségeire. Arendt figyelemmel kíséri azt a folyamatot, amelyben az ellenség-kép strukturális differenciációjával és fokozatos transzformációjával jellemezhető. A differenciálás egy adott korszakban, szinkronikusan elemezhető, míg az átalakulás a totalitárius erő hatalomra kerülését és a totális uralom kiteljesedését jellemzi. A mozgalom időszakában a csőcselék spontán gyűlölete és a tömegek elégedetlensége mozgósítható a tradicionális, más megfogalmazásban a nem totalitárius politikai nyelvezet szimbólumaival, például a nacionalizmus és általános rasszizmus vagy a szociáldemokrácia, illetve kommunista mozgalom sztereotíp ellenségekpeivel könnyen azonosítható társadalmi rétegekkel, akár politikai csoportokkal vagy külső entitásokkal (pl. rivális országok) szemben. Ilyen értelemben a propaganda ellenségekpe inkább a hagyományos szimbólumokkal él, azokat erősíti, ám nem különösebben innovatív: rendszerint előforduló motívumok a valódi szándékok leleplezése, a képmutató burzsuoázia és Nyugat, a látszat mögött meghúzódó valódi politikai erők, csoportok és hálózatok – nagyjából a 19. század végi időszak nagyhatalmi rivalizálásából és a megrendült nemzetállam/osztálytársadalom, avagy Arendt elemzésében az imperializmus korának ismert formulái. Ezzel azonban nem értünk el az elemzés végső szintjéig. A propaganda ugyanis nem igazán a híveknek szól, ők inkább közvetítői és nem végső fogyasztói: ennek célja a bizonytalanok meggyőzése, elsősorban az orientációs pontokat veszített tömegek ingadozó rokonszenvének (adott esetben a szavatainak) megnyerése. Ez a propaganda elismert, ha tetszik nyilvánosan vállalt és vállalható célja, elvégre indulnak akár a szabad választásokon is. Ugyanakkor azonban a propaganda végső célja – a mozgalmi korszak idején, s részben később is – éppen annak a képnek a hitelesítése, hogy

⁴ Ez nem pusztán csak a „terror” közismert hozzávéka. Sokkal szubtilisabb, a hétköznapi társadalmi életet sokkal közvetlenebb formában érintő, ugyanakkor a struktúrákat meghatározó gyakorlathról van szó, amelynek például jellemzője a felelőségek és kompetenciák folyamatos összezavarása, ami az intézmények megszokottságában, a párhuzamos parancsláncolatokban stb. érhető tetten: tehát éppen a struktúrák cseppfolyóságán vagy akár hiányán (v.ö. a merev, zárt, mozdulatlan rendszereket kivetítő totalitarizmus-képpel). Ebben az összefüggésben a totalitarizmus elsőszerű célpontja maga az állam és a társadalom struktúráltága.

voltaképpen egy „normális” politikai erő lép fel, valódi érdekek és célok képviselőjében, tehát elsősorban a „külvilágnak szól”, tehát olyan célcsoportok felé irányul, akik még nem kerültek a mozgalom hatókörén belül, de potenciálisan bevonhatóak; hasonlóképpen, a normalitás látszatának fenntartása céljával szól továbbá a külföldnek is.

Arendt elemzésében, mint tudjuk a totalitarizmus célja nem egy nemzet és nem egy konkrét politikai cél megvalósítása: hanem az a nagyszabású kísérlet, amely az ember természetének megváltoztatására törekszik. Következésképpen a hatalomra jutott totalitárius mozgalom az uralom gyakorlása során már nem a politikaelméletből és -történetből ismert formákat követi. Éppen ezért megváltozik az ellenség fogalma, és az ezzel kapcsolatos fogalmak jelentésszisztemje is: tehát a gyűlölet formáit sem a hagyományos értelemben olvassuk.⁵

A totalitárius uralom technikáit jól jellemzi – a gyűlölet szerepére tekintettel – az ellenségkép megváltozása a hatalomra jutott totalitárius mozgalom, illetve a kiteljesedett totalitarizmus korában. Az „objektív ellenség” az a sajátos kategória, amely a „precedens nélküli” uralmi formának a gyakorlati intézményeinek egyik eredeti találmánya. Jellemző módon akkor jelenik meg az „intézmény”, amikor valójában a rendszer szempontjából belső ellenségről, mint komolyabb veszélyforrásról már nem lehet beszélni. Az „ellenség” pontosan onnan nyeri „objektivitását”, hogy nem követett el semmit, de a jövőben elkövethet valamit. Szemléletes, ahogyan Arendt egymás mellé állítja Hans Frank kijelentését: „Sohasem lehet összeállítani az államra veszélyes kísérletek teljes listáját, mert sohasem látható előre, hogy valamilyen a jövőben mi veszélyeztetheti a vezetést és a népet”, azzal az elemzéssel, amelyet Deutscher fest a sztálini koncepcióról, s amelynek lényege: a vád „a lehetséges fejlemények groteszk, brutális és torz előrejezésén alapult”. A gyanúsított mint bűnös jelenik meg, összegzi Arendt, a lehetséges büntény semmivel sem valószínűsőbb, mint az objektív ellenség. A gyanúsítottat azért tartóztatják le, „mert képesnek tartják a személyiségéhez (...) többé-kevésbé illő büntény elkövetésére”⁶. Az objektív ellenség fogalma két funkciót teljesít. Az egyik az, hogy fenntartja a veszély elleni mozgósítás állapotát, s ezzel a

⁵ Arendt: *A totalitarizmus gyökerei*. Budapest, Európa Kiadó, 1992. 10–13. fejezet. Ford. Erős Ferenc, Berényi Gábor. Noha Arendt elemzéseit (minden jogos kritika ellenére) úttörőnek szokás tartani, s valóban nagy hatással volt a 20. század megértésének szempontjából, úgy tűnik, a történészek és a politikaelmélet sem hajlandóak kockára tenni a módszertani és fogalomkritikai apparátusokat. Erre utalnak azok a viták, amelyek a volt szocialista/kommunista országok történetének feltárását jellemzik. A jogelmélet egy specifikus terület, amely elmélyült szakirányú tanulmányozást igényel. Ugyanakkor például akár a honi igazságszolgáltatás, akár a Nemzetközi Törvényszék pere nyomán megkockáztatható egy óvatos feltevés, miszerint érdemi előremozdulás aligha történt...

⁶ *A totalitarizmus gyökerei*, p. 518. ill. 569.

totalitárius állam megtartja, sőt létének feltételévé teszi uralmának mozgalom jellegét (a legitimitás elvének, v.ö. „permanens forradalom”), éppen azért, hogy elejét vegye bármiféle rendszer kialakulását és megszilárdulását: hiszen lételeme az instabilitás, amely természetesen nem csupán megfélemlíti az egyéneket, hanem megakadályozza a struktúrák megszilárdulását akár az autoriter abszolutizmus, akár a nacionalizmus irányában. Éppen ezért egyre kevésbé van szükség a gyűlölet motivumára, s leginkább a propaganda célját szolgálja (amely viszont, mint láttuk, csak a külső világ számára játszik szerepet, ami a totalitárius társadalomban gyakorlatilag már nem létezik – Arendt ezen a ponton a totalitarizmus centrális intézményére, a koncentrációs táborra utalhat). Az objektív ellenség másik funkciója a cselekvés motivációja szempontjából mutatkozik meg – a totalitarizmus esetében itt két tényezővel kell számolni, s ez pedig az ideológia és a terror. Az ideológiai indoktrináció mindenkor megnevezi az „objektív” ellenséget, ami/aki természetesen időszakonként, s a helyzettől függően változik (noha bizonyos állandó jegyek látszólag tetten érhetőek), s éppen ennek véletlenszerűsége az intoktrináció céljához illeszkedik, nevezetesen a kettős felkészítés vonatkozásában: mint tudjuk a totalitárius állam „polgárának” az elítélt és az ítélet végrehajtójának szerepére egyaránt készen kell állnia. E tekintetben a gyűlölet nem játszik szerepet⁷.

Ezen a ponton számot vehetünk az Arendt-irodalom ismert szereplőjével, aki Jeruzsálemben, mint az antiszemitizmus, az ősi fajgyűlölet reprezentatív alakja⁸ került a vádlottak padjára. Természetesen sokan vádolták a per tudósítóját azzal, hogy túlságosan engedékeny volt a vádlottal szemben, érthetetlen és főként alaptalan módon adott hitelt a vádott szavainak. Alaptalanul, ha tekintetbe vesszük a történeteket, és érthetetlenül, hiszen Eichmann nyilvánvalóan szívesen kívánta saját helyzetét, enyhíteni a különben enyhíthetetlen körülményeket. Hogyan hiheti el Arendt azt, hogy Eichmannban nem élt az antiszemitizmus, a vad és pusztító gyűlölet a zsidóság egészével, s minden egyes tagjával szemben?

Való igaz, Arendt maga is azt írja, hogy meglepte Eichmann személye, ő maga is a gyűlölet apostolát várta közelebbről, személyesen megpillantani⁹. Ehelyett egy egyszerű hivatalnokot talált a Jeruzsálemi Kerületi Bíróságon, aki elég különös, egymásnak ellentmondó nyilatkozatokat tesz és a filozofikus reflexió legcsekélyebb jelét sem mutatja – annak ellenére, hogy (számos olvasattal ellentétben nem árt hangsúlyozni) Arendt szerint Eichmann nem

⁷ *A totalitarizmus gyökerei*, p. 587

⁸ Gideon Hausner: *Ítélet Jeruzsálemben (Az Eichmann-per története)*. Budapest, Európa Kiadó, 1984.

⁹ Young-Bruehl: *Hannah Arendt (For Love of the World)*. New Haven and London, Yale University Press, 1982. p. 329.

volt ostoba¹⁰. Ennek ellenére – az elmondottak értelmében – a *Tudósítás*¹¹ több ponton megismétli a *Totalitarizmus gyökereinek* alapvető összefüggését. A mozgalmi időszakban a gyűlöletnek komoly szerepe van a csúcselek aktivitása miatt, ugyanakkor mozgósít és a propaganda révén a bizonytalanokat is képes megnyerni. Ez kétségtelen Eichmannra is igaz kell legyen. Érdeemes megfigyelni, ahogyan Eichmann saját történetét¹² felmondja, s ebben központi szerepe van az utánzásnak: a napilapok címdoldalán a pompás autókban feszítő vezeték ugyanúgy a semmiből jöttek, mint ahol éppen ő maga állt. A propaganda célba ért: *érezz, beszélj és cselekedj úgy, ahogyan mi, és életed minden bizonytalansága és kilátástalansága egyszer s mindekorra véget ér, vár a hatalom, a sajtó és a nagyvilág figyelme*¹³. S ha ezt a kézenfekvő történetet elhisszük, akkor miért ne fontolnánk meg a későbbiekről szóló beszámolóját? Kétségtelen, hogy a halálos ítélettel fenyegető vád alatt Eichmann akár szándékosan is eltorzíthatott részleteket – de Arendt ezzel együtt elfogadja, komolyan veszi Eichmann alapvető védelmi stratégiáját¹⁴ (amit egyébként saját védője nem értett meg). A vádlott ugyanis abban reménykedett, hogy legalább a halálos ítéletet elkerülheti, ha töredelmes vallomást tesz, amelynek lényege: személyesen „téves útra került”, amelyről azonban már nem tudott – „mert nem lehetett” – letérni. Az első pontban arra hivatkozhat, hogy a tévedésével egyáltalán nem volt egyedül, s mint ilyen, egy egész társadalom a vádlottak padjára kerülhetne, ami természetesen elképzelhetetlen – de akkor miért pont ő? A másik pontban egyfajta tehetetlenségi tényezőről beszél, ami kétségtelenül nem meggyőző érv. A helyzet azonban korántsem olyan egyszerű¹⁵, amit tovább bonyolítanak az olyan zavarbaejtő kérdések, mint például: miért nem engedelmeskedett

¹⁰ Arendt: *Eichmann Jeruzsálemben (Tudósítás a gonosz banalitásáról)*. Budapest, Osiris, 2001. Ford. Mesés Péter, Pató Attila.

¹¹ *Eichmann Jeruzsálemben*. „Utóirat” p. 315. Arendt itt kifejezetten hivatkozik arra, ami a későbbiekben a Kant-elemzés sarokköve lesz: a gondolkodás hiánya („egyszerűen nem fogta fel, hogy mit csinál” stb.) nem más, mint a „képzelőerő hiánya”.

¹² Eichmann: *Tárgyalástól ítéletig (Feljegyzések a börtönből)*. Budapest, Trifer, 2000. Szerk. Sipos Péter.

¹³ Ezzel egyenértékű: az „értelmes”, tehát nem fölösleges élet. Eichmann modellértékel bír a *Totalitarizmus* tömegember-elemzésének: az izolált és fölöslegességtudattal terhelt ember, aki politikai szerepre éppen mint tömeg tesz szert, s a modernitás számára az „örök” totalitaritárius kísértést jelenti.

¹⁴ *Eichmann Jeruzsálemben*, p. 273.

¹⁵ Arendt több helyen is beszél e kérdésről, emeljünk ki két helyet, amelyekben két ellentétes oldalról közelíti meg a kérdést: a „*Kollektív felelősség*” egy nemzet, egy politikai közösség lehetséges „bűnösségét”, míg a „*Személyes felelősség a diktatúrában*” az egyén oldaláról vizsgálja a kérdést. Mindkét írás magyarul is olvasható a 2006. decemberben megrendezett debreceni Arendt emlékkonferencia kötetében (*Fogódzó nélkül*. Szerk. Balogh László, Bíró-Kaszás Éva, Kalligram, 2007).

Himmler parancsának, s például miért szorgalmazta az *Endlösung* politikáját, amikor ezt talán már csak a vezér gondolta komolyan. Különösnek tűnhet, de Arendt belátja, hogy ezt a végképpen irracionális és látszólag a gyűlölet-politika tetőfokára utaló álláspontot Eichmann következetesen a „tisztán morális” pozíciójával magyarázta. A feje tetejére állított morális rend a kérdéseket is megfordítja. Arendt azonban nem felmenteni igyekszik Eichmannnt, csak egészen egyszerűen megérteni. További paradoxont jelent Arendt morálfilozófiai javaslata: amennyiben nem akarunk Eichmann bűnébe esni, akkor az is szükséges, hogy ne kövessük el ugyanazt a hibát. Akkor tehát adódik a kérdés: mi Eichmann bűne, és milyen morális hibát követett el? Eichmann bűne nem az, mint ahogy várható volna, hogy noha parancsot teljesítő hivatalnok volt, mint ilyen mégis köteles gondolkodni tevékenységének morális oldaláról. Eichmann ugyanis azt állítja, hogy ő következetesen (állítólag Kant morálfilozófiájának olcsó kiadásával a zsebében) kitartott egy morális pont mellett még akkor is, amikor a környezet totálisan „immoralissá” vált. A fordított morál logikája szerint értsd: amikor mindenki saját számlájára játszott, a bőrét mentette, s közben már nyíltan is hátat fordított annak a legfelsőbb akaratnak, amelyre felesküdt – és e gesztussal a lelkiismeretbe vésett „Ne ölj!” parancs helyébe azt vésték be: „Ölj!” Tehát – így a vádlott – ő nem volt lelkiismeretlen hivatalnok (szemben azokkal, akik kufárkodtak a „végső megoldás” leple alatt, s valóban ostobának nézték azt a hivatalnokot, aki „lelkiismeretesen” kitart a parancsok mellett¹⁶), csak éppen „tévedésből” rossz parancsot „véstek” a lelkiismeretébe, amit neki nem állt módjában nem szolgálni... Ugyanakkor Arendt Eichmann számára a ’gonosz banalitása’ rejtélyét alkotta meg, amelynek mint tudjuk a kulcsa a gondolkodásra való képtelenség, a gondolkodás hiánya. Ez azonban nem jelent valamiféle kognitív hiányosságot, ha úgy tetszik egyszerű ostobaságot. Mit jelent tehát a gondolkodás hiánya, amely ezek szerint a totalitárius rendszer működésének, pontosabban működtetőinek sajátossága? Arendt a per utáni műveiben elméleti kísérleteket tett arra, hogy a megoldást ne a tömegvilkos lelkivilágában fedezze fel – ellenben ismét a politika és az ítélőerő tágabb összefüggéseire irányítja a figyelmünket.

Az alábbiakban ismét hivatkozunk Arendt kései művére, amely feltehetően a *Life of the Mind* harmadik kötetének előmunkálatait képezte, s amelynek központi témája az, hogy miként lehet összekapcsolni az ítélőerő fogalmát Kant „lehetséges” politikai filozófiájával. Arendt törekvése arra irányul, hogy az *Ítélerő kritikája* alapján és a történetfilozófiai, illetve más kései munkák elszórt megjegyzéseiből rekonstruáljon egy lehetséges politikai

¹⁶ Jellemző, hogy a Budapesten is „üzletemberként” ténykedő Kurt Becher, aki akkor Eichmann számára nemcsak rivális volt, de az általa immoralisnak tartott magatartás mintáját nyújtotta, Jeruzsálemben tanúként a vádlott ellen nyilatkozott.

filozófiát. Jelen alkalommal azt a hipotézist állítjuk fel, hogy Arendt célja az volt, hogy a *Life of the Mind* el nem készült kötetében a kanti előzmények alapján kidolgozza a **politikai ítélőerő** elméletét¹⁷.

A politika tétje Arendt értelmezésében az emberek által lakott világ, s ha a totalitarizmus kísérlete az ember világát célozta meg, akkor alapvetően mint politikai lényt kellett megsemmisítenie. Tehát a nihilizmus uralma elsődlegesen nem is a fizikai létezésre irányul, hanem az emberi világra. Arendt ezt már a *Totalitarizmus gyökereiben* részletesen elemezte, s éppen az itt feltárt összefüggések vezették el a *The Human Condition* általánosabb politikaképéhez. Amennyiben mindezt összevetjük a *Tudósítás* tanulásaival, akkor a totalitarizmust követő – egy némileg bizonytalan terminussal élve: poszt-totalitárius – szituáció sajátosságát éppen abban jelölhetjük meg, hogy miképpen lehet visszatérni az emberi világhoz: avagy miként lehetséges egy új kezdet, ha beismerjük, hogy éppen az ember kezdetre való képessége, és az ennek feltételét képező egyéb képességeink sérültek? Arendt azt javasolja, hogy ennek érdekében ismernünk kell, pontosabban újra fell kell fedeznünk a *conditio humana*, az emberi világ alapvető meghatározottságait. A *Human Condition* éppen ezért a *praxis* oldaláról mutatja ki azt, hogy az európai politikai gondolkodás hagyományában a politika szférájának értékét a filozófiának a világgal és a cselekvéssel szembeni gyanakvása határozta meg, illetve az első filozófusok tapasztalata, hogy a világ bizonytalanságának forrása éppen az a pluralitás, amely különben saját létfeltételét képezi¹⁸.

A *Life of the Mind* – mintegy a *Human Condition* folytatásaként az Eichmann-per tanulásaival – a filozófia, a gondolati tradíció inherens szingularitás-vonatkozásait mutatja ki a *vita contemplativa* oldaláról, a „lélek fakultásainak” három területén. Ez természetesen azt is jelenti, hogy a filozófia világgal szembeni gyanakvása a modernitás politikai elméleteiben (s ennek sajátos hajtásában, az ideológiában) is tetten érhető, s másfelől hogy a totalitarizmus sem választható el az európai hagyománytól. Azonban ez nem

¹⁷ Számunkra releváns Arendt: „Előadások Kant politikai filozófiájáról” (In. *A sivatag és az oázisok*. Budapest., Gond-Palatinus, 2002. Ford. Pató Attila – továbbiakban: *Kant-előadások*) kifejti a kritikai módszer aktualitását a (politikai) gondolkodás szempontjából, ám alapvetően a kanti kísérletet akarja befejezni – de ez sem téveszthet meg bennünket, mert végeredményben – minden nyilvánvaló Kant-hivatkozás ellenére – Arendt önálló, eredeti elméletét kapjuk. Ugyanakkor ez arra utal, hogy a *Life of the Mind* „Judgement” c. kötete korántsem azonos tartalommal és iránnyal bírt volna, mint az első kötet, amely mint tudjuk, a „Thinking” címmel jelent meg.

¹⁸ Ez a téma Arendt a hagyatékban maradt írásai tanúsága szerint is folyamatosan foglalkoztatta, és egy átfogó nagyszabású politika-filozófiai munka alapmotívumának szánhatta. V.ö. „Mí a politika?” In. *A Sivatag és az oázisok*. Budapest., Gond-Palatinus, 2002. Ford. Mesés Péter

jelenthet alapot a modernitás és a totalitarizmus közötti egyenlőségjel számára. A totalitarizmus „hagyatéka” szempontjából ez két dolgot jelent: a modernitás felől kell végiggondolni a következményeket. Tehát a totalitárius korszak és ezzel együtt a modernitás alapvetően politika, tehát „emberi világ”-ellenes meghatározottságainak feltárása egy új politika-fogalom megalapozását teszi szükségessé. Másfelől a totalitarizmust önmagában is, mint sajátos tapasztalatot javasolt feldolgozni. Ez utóbbi különösen azért támaszt nehézségeket, mert a totalitarizmus mintegy rövidre zárt ok-okozati láncot hagyott a jövő társadalmára. Mivel sikeresen rombolta a kommunikációs csatornákat, és nem csupán az intézményi illetve kulturális infrastruktúrát, hanem ezek feltételét, különösen a társadalmi közösségeket, a civil szektor megannyi rétegét. A jelek szerint súlyosan megsérült, illetve nehezen regenerálódik maga a társadalom kommunikációs és közösségteremtő potenciálja (ez persze megint csak nem teljes egészében totalitárius jelenség), amelynek egyik pozitív feltétele a bizalom, negatív oldalon a gyanakvás (a „gyanú hermeneutiákja”) politikai szerepét találjuk. Meglepő, hogy a poszt-totalitárius társadalom és politika sikeresen alkalmazza a totalitárius technikákat: a gyanakvás nyelvezete mintegy megkérdőjelezi azt a teret, amely a cselekvés számára teremt lehetőséget¹⁹.

Arendt késői munkájában arra keres választ, hogy miképpen lehet a radikális gonosz egy jelentékeny morális feltételét, a „gonosz banalitását” legyőzni. A *Kant-előadások*ra utalva éppen az ítélőerő és a nyilvánosság összefüggéseit emelhetjük ki, végül kitérünk rá, hogy gyakorlatban is található példát az arendti-kanti elmélet alkalmazására. Jelen pillanatban számunkra az előadások utolsó fejezetei mérvadóak, amelyek rögzítik a politikai gondolkodás arendti értelmezését. A gondolkodás értelmezésének lényegi kifejeződése a *sensus communis*, amely ebben a kontextusban mint „közös érzék” fordítható (bizonyos értelemben zavaró, de bizonyára nem véletlenül ugyanaz a terminus utal a „józan észre”, a „közönséges és egészséges emberi értelemre”). A *Tizenkettedik összegyűjtés*ben Arendt összegzi, hogy miért az ízlés kritikája vezet el bennünket a politika világához, más megfogalmazásban, hogyan lehet a szubjektív érzettől eljutni az általánosig, amely azonban nem az „ész igazsága”. Az esztétika területén kiindulópont a reflektáló ítélőerő, amely az egyes jelenség megítélésében nem valamely általános, ésszerű szabály, tehát valamely adott séma alkalmazásával határoz. A legegyszerűbb módon így lehet felvázolni a folyamatot: a *sensus* ugyan spontán és privát, de

¹⁹ Sajátos példa éppen a „gyűlöletbeszéd” körüli vita: a kölcsönös gyanakvás megvonja az értelmes döntés és hatékony cselekvés módját, s e légüres térben valóban vad erők ténykedhetnek. Ugyanakkor nem szűnik a gyanú, hogy a „gyűlölet sárkánya” nem egészen kontroll nélkül tevékenykedik, és így tovább – mintha valóban nem lenne kivezető út a rövidzáratok köreiből.

mégsem teljesen szubjektív: a szépet csak azért találhatjuk szépnek, mert mások is annak tekinthetik, mert közölhetem másokkal, hogy ez szép, s fel-tételezhetem, hogy mások is értik, mire gondolok. Az érzettől az ítéletig a folyamat két műveletből áll: a képzelőerő megjeleníti az érzet tárgyát, s elő-készíti a reflexió számára. A külső érzék sokfélesége a sűrítés, tömörítés el-járása révén a belső érzékek tárgyává lesz. A privát érzet tárggyá lesz, s mint ilyet alárendeljük egy másik műveletnek. A második szinten a belső érzék a reflexió révén határoz, amelynek ízlés a neve, mert mint az ízlelés, választ, meghatározása szerint megkülönböztető: azt mondja, hogy 'ez tetszik', 'ez nem tetszik'. A választás függvénye azonban nem teljesen szubjektív, ugyanis egy másik választás függvénye. Kanttal egyetértésben Arendt a nyilvánossá-got teszi meg a választás kritériumává: az ízlés választását a reflexió a közöl-hetőség alapján helyesli vagy helyteleníti. Arendt idézi Kant példáját: „egy szűkölködő, de jó gondolkodású ember örül az őt szerető, de zsugori apjától rámaradt örökségnek', vagy ezzel ellentétben 'egy mély fájdalom tetszik annak, aki elszenvedí (egy özvegyasszony bánata érdemes férje halála miatt), hogy egy gyönyör ráadásul még tetszik is, (mint a gyönyörűség, melyet az általunk ízött tudományban lelünk), vagy hogy egy fájdalom (például a gyűlölet, az irigység vagy a bosszúvágy) még nemtetszést is kivált”. A megerősítő választás a közölhetőségtől függ, mondja Arendt, hiszen senki nem nyilvánítja ki irigységét és bosszúvágyát²⁰. Ugyanakkor megfontolandó, hogy ugyanezen elvet éppen a nyilvánosság kritériuma visszajára is fordíthatja: ha mások megerősítik azt a szubjektív vélekedésem, hogy a bosszúvágy, az irigység és a gyűlölet helyénvaló, akkor magam is bátran kinyilváníthatom, mint „általános ítéletet”. Az ízlés-elve tehát pontos leírás, csak éppen nem szünteti meg az alapvető dilemmát: az esztétikai ítélet kritikája lehet a politikai ítélőerő forrása, de ebben az esetben nyitva marad a viszony a morálfilozófia és a politika szférája között.²¹

Ezen a ponton számot kell vetnünk egy másik dilemmával is, amely szin-tén a politika és az ítélőerő kritikájának viszonyát érinti. A reflektáló ítélet kettős művelete Arendt elemzésében „minden ítélet legfontosabb feltételét teremti meg: a pártatlanság, az érdek nélküli tetszés feltételét²². Arendt ezt összekapcsolja a szemléelő és a cselekvő megkülönböztetésével (ami korábban

²⁰ Kant: *Az ítélőerő kritikája*. Szeged, Ictus, 1996. Ford. Papp Zoltán. 54. §. ill. *Kant-előadások*, 344–345.

²¹ Lásd erről Dana R. Villa elemzéseit Arendt politikai esztéticizmusára vonatkozóan. Dana R. Villa: *Arendt and Heidegger (The Fate of the Political)*. Ch. 3. „Arendt, Nietzsche, and the 'Aestheticization of Political Action'”. Princeton, Princeton University Press, 1997. V.ö. Kantnál az erkölcsi ítéletek függetlenek a közölhetőség-től, amit Arendt is megerősít: „szükségszerűek, az erkölcsi ész diktátumai”.

²² *Kant-előadások*, p. 343.

Kantnak a francia forradalommal szembeni „ambivalens” viszonyulása kapcsán felmerült). Csak a szemléletben tárul fel a látvány a maga egészében, amelyre kimondhatja ítéletét: helyes vagy helytelen. A cselekvő nem képes átlátni az egészet, s éppen ezért nem alkalmas általános ítélethozatalra. Ugyanakkor a cselekvés vonatkozásában is igaz kell, hogy legyen: a „*sensus communis* azért sajátágosan emberi érzék, mert tőle függ a kommunikáció, a beszéd”²³. Ám ebben az esetben hogyan lehetséges a cselekvés egyáltalán? Tehát ez esetben a cselekvés illetve a cselekvő beszédaktusának meghatározottsága, hogy nem rendelkezik az általánosság érvényességének lehetőségével? Ha csak a szemlélő számára lehetséges a reflexió, akkor meg kell vonnunk a *vita activa* lehetőségét, hogy egyáltalán általánosan érvényes ítéletet mondjon, következőképpen mintegy saját perspektívájának foglya marad (mintegy Leibniz monádjai). Másfelől azonban a *sensus communis* nem csupán a szemlélő ember valamiféle monopóliuma:

„A *sensus communis*on ellenben a közösségi értelmében vett közös érzék eszméjét kell érteni, vagyis egy olyan megítélőképességet, amely reflexiója során gondolatban (a priori módon) tekintetbe veszi mindenki másnak a megjelenítésmódját, hogy ekképp ítéletét mintegy a teljes emberi észhez igazítsa [...] Ennek mármost az a módja, hogy az ítélerő a maga ítéletét mások nem annyira valóságos, mint inkább pusztán lehetséges ítéleteihez igazítja, s behelyezkedik mindenki másnak a pozíciójába, amihez csupán el kell vonatkoztatnia a korlátoktól, amelyek saját megítéléséhez esetleges módon tapadnak.”²⁴

A *sensus communis* egyik maximáját tehát így lehet megformálni: helyezd magad mindenki más helyébe – ez más néven a kiterjesztett gondolkodás maximája. A cselekvés maximája tehát annál jogosabban tehet szert az általános érvényességre, minél sikeresebben eleget tesz a kiterjesztett gondolkodás maximájának. A másik perspektívájának negligálása ezzel szemben a szinguláris perspektíva hegemoniájához vezet, amely így nem képes arra sem, hogy „elvonatkoztasson azoktól a korlátoktól, amelyek saját megítéléséhez esetleges módon kapcsolódnak”. A pártatlanság és az érdeknélküliség kritériumának tehát a kiterjesztett gondolkodás révén lehet eleget tenni: ezt számon lehet kérni a cselekvő és a szemlélő esetében is. A kiterjesztett gondolkodás a politikai ítélerő maximája is, ennek hiánya végeredményben a *sensus communis* feladása, más megfogalmazásban egyfajta zavar a valóság-

²³ Ne tévesszük szem elől azt sem, hogy a *The Human Condition* a reprezentatív cselekvési formák között tartja számon a beszédet; a cselekvés képessége különösen két kommunikációs formában jelenik meg: az ígérettevés és a megbocsátás aktusai – amelyek másfelől kapcsolatot teremtenek a moralitás és a politika szférái között is.

²⁴ *Ítélerő kritikája*, 40. § Idézi Arendt: *Kant-előadások*, p. 347.

hoz való viszonyban, 'a megháborodottság': „A *sensus privatus* a logikai önfejlés, amely a *sensus communis* helyébe lép”²⁵.

A korábban vázolt hipotézis értelmében meg lehet kockáztatni, és amennyiben Arendt a gonosz banalitását a gondolkodás hiányában jelölte meg, hogy a *Tudósítás* ezt a fajta „logikai önfejlés” diagnosztizálja Eichmann esetében. Ám azt a lehetséges tanulságot is érdemes megfontolni, mely szerint Eichmann morális hibáját ismételjük meg, és a *gondolattalanság bűnét* vesszük magunkra, ha az igazságszolgáltatás, s hasonlóképpen akár a történetírás eljárásai során negligáljuk a másik perspektíváját²⁶. Másfelől elméleti oldalon Arendt a „mit jelent gondolkodni?” kérdését is ebben a kontextusban értelmezte: amennyiben nem adta fel korábbi eredményeit, tehát az embert politikai lényként fogta fel, akkor Kant kritikai gondolkodásának és történet-filozófiai tapasztalatainak felhasználásával a **politikai ítélőerő kritikai megalapozását** készítette elő a Chicago Egyetemen tartott előadásokkal.

Arendt elméleti törekvéseinek tanulságait azonban a gyakorlat oldaláról is megközelíthetjük, s éppen a totalitarizmus vonatkozásában érhetjük tetten az arendti elmélet egy a jelenbe nyúló történeti mintáját. Egyetlen példát emelünk ki, a releváns mozzanatok kiemelésével (tehát több fontos elem mellőzésével), amely rávilágít arra, hogy a gyűlölet és a gyanakvás politikájának semlegesítése nemcsak a diktatorikus politikát képes legyőzni, hanem arra is, hogy a gyanakvás és a gyűlölet, a totalitárius uralom utáni időszakban is – következképpen a neutralizáló gyakorlat igényével együtt – aktuális maradhat.

Bizonyosan állíthatjuk, hogy Adam Michnik esete bizonyára nem az egyedüli a (poszt-)totalitarizmus történetében. A nemzetközi irodalomban is helyet érdemel, s magyar vonatkozásban nyomatékkal utalhatunk a figyelem homlokteréből messze került Sinkó Ervin művére²⁷ és életére. Irodalmi

²⁵ *Kant-előadások*, p. 347.

²⁶ Ez nem érzelmi azonosulást (empátiát, rokonszenvet stb.) jelent, és természetesen morális elfogadást sem; talán ezt nem vették figyelembe Arendt azon kritikussai, akik „lélektelenséggel”, vagy „a zsidó nép iránti szeretet hiányával” sőt „öngyűlölettel” vádolták. A gyűlölet témakörében az öngyűlölet sajátos tematikát jelent, amire itt nem térünk ki, mindössze feltűnik a modern „nemzet- és hazaárulás” és az „öngyűlölettel” is jellemzett Judás lehetséges morálfilozófiai kapcsolata (Judás és az öngyűlölet vonatkozásában Arendt Leibnizre hivatkozik. ld. Arendt: *The Life of the Mind* Vol I. „Willing”. London, Secker and Warburg, 1978. p. 37–39.) A Jeruzsálemi Bíróság Arendt szerint helyesen döntött, amikor nem a zsidó nép szeretetét (ami a bírák *magán*életében természetes szerepet játszhatott), hanem a pártatlanság és elfogulatlanság elvét válaszotta: különben nem vállalhatta volna az ítélet hitelességét a világ nyilvánossága előtt. (Spinoza-formulával: *q.e.d.*)

²⁷ Jelen kontextusban egy rövidebb írásra hivatkozunk: „A gyűlölet könyvei” In. *Magyar irodalom*. Újvidék, JMMT, 2004. Itt a „másik” – jelesül a bécsi könyvkiakat antiszemita kiadványainak – perspektívájában méri-méreteti meg a „saját” térfél, a baloldali irodalom gyűlölet-formuláit.

példaként említhetjük Cs. Szabó László levelét Vas Istvánhoz, mikor a *Miért v ijog a saskeselyű?* munkát méltatva azt írja, hogy az oly lovagias és fair, hogy a szerző őse bizonyára egy keresztes lovag lehetett vagy talán „Szaladin, a nemes beduin”, mert „sok tekintetben nem közép- és kelet-európai mű, annyira hiányzik belőle a gyűlölet, a sérelem és az önsajnálát (...)” (1976. szeptember 26-án kelt levél). Három szempont miatt mégis a sikeres lengyel társadalmi-politikai ellenállás egyik jelentékeny szereplőjét említtük.

Első pont. A totalitárius rendszerek közép-európai formációi²⁸ sikeresen alkalmazták a gyanakvás és a gyűlöletet politikáját, a lehetséges ellenzék meggyengítése és minden aktív ellenállás megbénítása érdekében. Minél atomizáltabb egy társadalom, annál kevésbé van erre valódi szükség, az „objektív ellenség” átveszi a valódi, de eltűnt veszélyforrások helyét. A lengyel társadalmat a 20. század minden megpróbáltatása ellenére, több szempontból sem sikerült atomizálni,²⁹ de sikeresen működtek bizonyos technikák – gondoljunk az 1968 utáni értelmiség-ellenes antiszemita hisztériakeltésre. Michnik az elsők között volt, aki kezdeményezte az értelmiségiek és a katolikus egyház bizonyos személyiségeinek tárgyalásait, a kölcsönös gyanakvás leküzdését³⁰ a cselekvés lehetőségének megteremtése végett. A „kettős sztereotípiák”³¹ bénító hatásának semlegesítését, és ezzel „a bizalom és szabadság terének megteremtését” a másik perspektívájának pontos megértése előzte meg³². Hasonlóképpen fontos volt a későbbiekben az is, hogy nem csupán a (korántsem egyértelmű) szövetségeseket sikerült megnyerni

²⁸ A dolgozat szempontjából nincs szükség sem a „szocialista/demokratikus népköz-társaságok” adekvát tipológiai meghatározására, elegendő ha elfogadjuk, hogy egy totalitárius állam csatlós országaiként jöttek létre és egységesen szervezett keretben maradtak fenn 1989 végéig, ám jelen kontextusban megjegyzendő, hogy ezen országok bizonyosan nem tekinthetők a totalitarizmus példáinak.

²⁹ A nehézipari munkások, a katolikus egyház társadalmi bázisa, és az egyébként megosztott értelmiség szinte szabályos időközönként jelét adta, hogy nem sikerült legyőzni a társadalmat – szereplők miatt is érdemes hangsúlyozni, hogy nem egy vagy néhány személy hősiessége idézte elő a földcsuszamlást, de bizonyos szempontból mégis döntő szerepet játszottak: a kérdés itt éppen az, hogy milyen szerepet. Az alábbiakban Adam Michnik: *Gondban a bohóc* c. kötetére (Pozsony, Kalligram, 1996). A cikkek egy része, így a programadó „Új evolucionizmus” magyar fordításban először az *Amit akarunk és amit lehet* címmel jelent meg, az AB Független Kiadónál, 1982-ben.

³⁰ Michnik, Adam az 1978-ban megjelent *Egyház, baloldal, dialógus* c. kötetére hivatkozik. *Gondban a bohóc*, 199. o.

³¹ A gyanakvás és gyűlölet iskolapéldája gyanánt: egyházi oldalról a „zsidó-szabadkőműves összeesküvés”, intellektuális oldalról az egyház, mint „a sötétség haltama” stb. Ld. a *Gondban a bohóc* címadó esszejét (különösen p. 183-186., 194-199, 203-205.)

³² Michnik Lengyelországot a Mauriac által leírt francia paradigma mentén fogja fel: az ország története egazon gyűlölet különböző megnyilvánulási formáinak kronológiája. i.m., p. 199.

ezzel a 'technikával', amelyet nevezhetünk az arendti értelemben kiterjesztett gondolkodásnak. A Szolidaritás sikere szempontjából annak is jelentős szerepe volt, hogy az ellenfél perspektíváját is sikerült felmérni, pontosan annak a maximának a segítségével, amelyik kimondja: „helyezd magad a másik pozíciójába”³³.

Második pont. A 'gyanakvás semlegesítésének technikája' szükségesnek látszik a demokratikus tranzíció időszakának sajtóságos veszélyforrásait tekintve is. A szabadság terének védelme, gyakorlatiasabb nyelven a politikai stabilitás és békés párbeszéd végett elengedhetetlen bizalom megteremtése is a másik pozíciójának végiggondolását igényli – a kritikai gondolkodás hagyományának életben tartásával együtt. Adam Michnik 2007 elején a Michigan Egyetemen tartott előadásában³⁴ elemezte Jozef Ratzinger, tehát XVI. Benedek pápa vitáját a liberális demokráciával, illetve kritikáját Hans Kelsen iránt. Nem csupán azt fejt ki, hogy ez az értelmezés félreérti mind Pilátust, aki a bírálókat szerint a többségi szavazat jegyében bármikor kész feláldozni a moralitás szféráját. Nem ismeri fel Ratzinger azt, hogy Pilatus gesztusa nem a demokrácia elvét fejezi ki, hiszen az nem volt egyéb, mint a felelősség áthárításának „jellegzetesen opportunistá” mozdulata. Michnik szerint a katolikus egyház politikai megnyilvánulásaiiban a manicheus nyelvhez közeledik, amikor az igazság forrását a maga oldalára helyezve a morális ítéletet is élesen kettéosztja. Elismeri Ratzinger demokrácia iránti elkötelezettségét, és a pluralitás iránti relatív toleranciáját, ám egy poszt-totalitárius környezetben ez a nyelv³⁵ hajlamos arra is, hogy megfossza a másik perspektíváját létjogosultságától. Kétségtelen, a lengyel katolicizmus komoly dilemmákkal küzd, amikor a szekularizáció kihívásával, a demokratikus intézmények váltságával és az új totalitárius kísértésekkel néz szembe, de a totalitarizmus nyelvét eleventi fel, amikor a politikai hatalmat az egy és kizárólagos – s mint ilyen kisajátított – igazságra kívánja helyezni, s mindazok jogát elvitatni, akik más véleményen vannak. Talán meglepő, de Michnik egyetért Ratzinger több megállapításával is, amelyek közül némelyeket a lengyel „katolikus fundamen-

³³ A részletekbe bonyolódás nélkül csupán annyit érdemes felvillantani, hogy az ellenzék kitapintotta a párt, illetve később Jaruzelski lehetséges mozgásterét és az ebből kikövetkeztethető intencióit és is, ami persze pusztán taktikának, vagy jobb esetben jó stratégiának minősíthető, de egy intranzigens álláspont mindegyike eleve képtelen – amely szerint 'a gonosz mindig gonosz marad, nem tárgyalunk', stb.

³⁴ Michnik, *Was Pontius Pilate a liberal democrat? – Democracy Between Relativism and Absolute (Reading Joseph Ratzinger – Part I)*
<http://www.newschool.edu/tcds/CTO3.htm>

³⁵ A Gonosz és a Jó küzdelmének mitikus nyelvezete a kommunizmus bukása után veszélyes logikát indíthat el, a manicheus gondolkodás a szabadság nyelvezetét a bosszú retorikájára válthatja fel – írja Michnik 1993-ban. *Gondban a bohóc*, p. 219–220.

talisták” figyelmébe ajánlja, akik az állam és egyház közeledését szorgalmazzák.³⁶ De egyetértőleg idézi az utóbb pápává lett bíboros egy figyelemre méltó megállapítását is, amely a dialógus számára kiindulópont lehet: „A demokratikus-szkeptikus őszintén egyetért Ratzinger állításával, miszerint ’jelen körünk alapvető problémája értelmünk vaksága, amelyet a lét transzcendentális dimenziója iránt tanúsít’³⁷. Mert ha lépteit nem is az Utolsó Ítélet félelme vezérli, de ugyanolyan jól tudja, hogy „az igazság” és a „szabadság” értéke nem a szavazatok többségének függvénye.

Harmadik pont. Az 1980-as évek derekán, a börtönben írt levelek (amelyek eleve a nyilvánosság számára íródtak) között találunk egy különös helyet, amely mintegy (programadó) fohász hangzik: ne vegyen erőt a gyűlölet rajtunk akkor sem, ha véletlenül a sors úgy hozza, hogy a börtönbe vetett ítélezhet a jelen bírairól.³⁸ A sérelmek és megalázottságok politikája nem csak egyéni frusztrációkat szül. Michnik a nacionalizmus meghatározásának forrásainál is számol ezzel a tényezővel, különösen amikor a közép- és kelet-európai vonatkozásokban az idegengyűlölettel is számol: „a nacionalizmus, mint a provincializmus és partikularizmus kifejezési formája jelenik meg, mint politikai doktrína és mint eszmei alapvetés, az idegengyűlölet és a türelmetlenség számára”. Második pontban mint az öngazolás technikája jelenik meg, amely megszabadítást ígér a sokéves gyávaságtól és a becestelen, megalázó életért, a fojtogató felelősségtől. Harmadsorban a nacionalizmus mindig egoizmushoz és önbecsapáshoz vezet, mert megengedi más nemzetek sérelmeinek semmibevételét, az idegenek nézőpontjának és igazának semmibevételét, érdekeinek negligálását³⁹. Az egyéni sérelem és a „gyűlölet sárkánya”

³⁶ Ratzinger: „A nacionalizmus Európát a szakadék szélére sodorta (...)” Ld. *Was Pontius Pilate a Liberal-Democrat?*

³⁷ u. o. Előzményként v. ö. az 1988-ban kelt „Gondban a bohóc” c. írást: „Századunk szerencsétlensége: a politika szférájának kivonása az erkölcsi télet alól”. i.m., p. 207.

³⁸ Ez különösen, de más megvilágításban egyezik Norman Manea egyik megjegyzésével a romániai diktatórikus uralomra vonatkozva: „Különösen ügveltem arra, hogy ne gyűlöljem, hisz ezzel túlságosan nagy jelentőséget tulajdonítottam volna neki” Manea: *Bohócokról, a diktátor és a művész*. Budapest, Európa, 2003. Ford. Jávorszky Mária p. 80. – Pontosan a két álláspont különbsége árulkodik, Michnik javára, a politikai ítélőerő szerepének megértéséről.

³⁹ Mindezt 1990-ben, a „Kelet-európai gondolatok” c. esszében fejt ki, nem utolsó sorban reflektálva a magyarosági „ideológiai” konfliktusokra. *Gondban a bohóc*, p. 271-281. A ’hamis tudat’ és a ’korrekciós agresszió’ összefüggésére nézve ld. még p. 62-63. Márai Sándor az individuális frusztráció példájaként jeleníti meg a szélsőséges politikai attitűdöt, a *Föld, Föld!* c. regényben beszámol egy családtag kiborulására: „Én nemzeti szocialista vagyok – kiáltotta. Te – és rám mutatott – ezt nem értheted, mert tehetséges vagy. De én nem vagyok tehetséges, ezért szükségem van a nemzeti szocializmusra (...) Nem értheted, – ismételte gépiesen és a mellére ütött. Most rólunk van szó, a tehetségtelenekről – mondotta, különös

legyőzésének sajátos eredménye az az interjú, amelyet Adam Michnik a korábbi „bírójával” készített, és Jaruzelski tábornok francia önéletrírásának függelékében jelent meg⁴⁰. Bizonyára lehet bírálni a demokratikus tradíció megannyi mozzanatát, de amennyiben értéknek tekintjük, hogy a közép-európai országokban aránylag vértelenül és békés kompromisszumok között zajlott le⁴¹, akkor ennek előzményei között számon tarthatjuk a lengyel ellenzékiek cselekedeteit, és a cselekvés terét megnyitó politikai gondolkodásukat.

IRODALOM

- ARENDE, Hannah: *The Human Condition*. Chicago, The University of Chicago Press, 1958.
- ARENDE, Hannah: *The Life of the Mind* Vol I. „Thinking”. London, Secker and Warburg, 1978.
- ARENDE, Hannah: *The Life of the Mind* Vol II. „Willing”. London, Secker and Warburg, 1978.
- ARENDE, Hannah: *A forradalom*, Budapest, Európa Kiadó, 1991. Ford. Pap Mária
- ARENDE, Hannah: *A totalitarizmus gyökerei*. Budapest, Európa, 1992. 10-13. fejezet. Ford. Erős Ferenc, Berényi Gábor
- ARENDE, Hannah: *Eichmann Jeruzsálemben (Tudósítás a gonosz banalitásáról)*. Budapest, Osiris, 2001. Ford. Mesés Péter, Pató Attila
- ARENDE, Hannah: „Előadások Kant politikai filozófiájáról”. In. *A sivatag és az oázisok*. Budapest, Gond-Palatinus, 2002. Ford. Pató Attila
- ARENDE, Hannah: „Mi a politika?” In. *A Sivatag és az oázisok*. Budapest, Gond-Palatinus, 2002. Ford. Mesés Péter
- ARENDE, Hannah: „Kollektív felelősség”, „Személyes felelősség a diktatúrában” In. *Fogódzó nélkül*, Szerk. Balogh László, Bíró-Kaszás Éva. Pozsony, Kalligram, 2007.
- EICHMANN, Adolf: *Tárgyalástól ítéletig (Feljegyzések a börtönből)*. Budapest, Trifer, 2000. Szerk. Sipos Péter.
- HABERMAS, Jürgen: *A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozása*, Budapest, Századvég Kiadó, 1993. Ford. Endreffy Zoltán

önbeismeréssel, mint a hős egy orosz regényben – Ez a mi időnk!” Márai Sándor: *Föld, Föld!* Budapest, Akadémiai Kiadó, 1991. p. 11.

⁴⁰ „Gyűlölet nélkül” In. *Gondban a bohóc*.

⁴¹ Jóllehet hamis kompromisszumok között; ugyanakkor jellemző hogy a magyarországi politikai életben éppen a hatalom részéről lehetett a társadalomra hárítani a teljes felelősséget a „tetsettek volna forradalmat csinálni” felkiáltással.

- HAUSNER, Gideon: *Ítélet Jeruzsálemben (Az Eichmann-per története)*. Budapest, Európa, 1984.
- KANT, Immanuel: *Az ítélőerő kritikája*. Szeged, Ictus, 1997. Ford. Papp Zoltán.
- MANEA, Norman: *Bohócokról (A diktátor és a művész)*. Budapest, Európa, 2003. Ford. Jávorszky Mária
- MÁRAI Sándor: *Föld, Föld!* Budapest, Akadémiai Kiadó, 1991
- MICHNIK, Adam: *Amit akarunk és amit lehet*, Budapest, AB Független Kiadó, 1982.
- MICHNIK, Adam: *Gondban a bohóc*, Pozsony, Kalligram, 1996. Ford. Pályi András
- MICHNIK Adam, *Was Pontius Pilate a liberal democrat? – Democracy Between Relativism and Absolute (Reading Joseph Ratzinger – Part I)*
Forrás: <http://www.newschool.edu/tcds/CT03.htm>
- ROBESPIERRE, Maximilien: *Elveim kifejtése (Beszédék és cikkek)*, Szerk. Ludassy Mária. Budapest, Gondolat Kiadó, 1988.
- VILLA, Dana R.: *Arendt and Heidegger (The Fate of the Political)*. Princeton, Princeton University Press, 1997.
- YOUNG-BRUEHL: *Hannah Arendt (For Love of the World)*. New Haven and London, Yale University Press, 1982.

A GYŰLÖLET MINT MORÁLIS ALAPTENDENCIA

UNGVÁRI ZRÍNYI IMRE

1. MIÉRT KELL BESZÉLNÜNK A GYŰLÖLETRŐL

Az a tény, hogy az embernek a létet (más emberek létét és létmódját is) illetően alapvetően érzelmileg hangolt alapirányultságai vannak a klasszikus irodalmi példák valamint a fenomenológia és egzisztenciál-filozófia eredményeinek számbavétele után aligha tagadható. Az viszont, hogy ezek az alapirányultságok, amennyiben hosszabb távon dominánssá válnak, minden más motiváció mellett is döntő jelentőségük maradnak, mintegy meghatározva az életvezetés és a cselekedetek morális „alapszínezetét” és a cselekvő jellemét, már kevésbé nyilvánvaló. E jelenségek feltárásában és erkölcsi jelentőségük meghatározásában, az arisztotelészi és karteziánus előzmények után döntő szerepe volt a ressentiment-jelenség illetve a „ressentiment embere” nietzschei és scheleri leírásának.

A 20. századi történelmi események mögött meghúzódó tartós emberi magatartások azt bizonyítják, hogy a gyűlölet cselekvésre készítő alap-tendenciává válhat, sőt közösségképző, identitásmegalapozó tényezőként is igen hatékony. Mindkét említett jellemző eredetileg elsősorban erős társas attitűdök és pozitív „morális színezetű alapérzések” létrejöttéhez kötődik, olyanokhoz, amelyeket elméletileg erkölcsi értékekben és etikai alapelvekben szoktak kifejezni. Egyre inkább úgy tűnik (és ennek alátámasztásához nem nehéz történelmi példákat is találni); hogy a szeretet erkölcsi jelentősége mellett, noha nem ugyanolyan értelemben és kiterjedéssel, beszélnünk kell a gyűlölet (negatív) erkölcsi jelentőségéről, mind egyazon személy, mind pedig a közösségek morális motivációs rendszerén belül is. Kérdés azonban, hogy mi történik velünk önfeltáráson gondolkodó és másokkal megosztottan (egymásbakapcsolódó módon) cselekvő létünk alapviszonyai szempontjából, ha bennünk (a szeretet és változatai a barátság, szimpátia, illetve az általuk vezérelt gondoskodás helyett) a gyűlölet és változatai, az irigység, a bosszú, a káröröm és az általuk vezérelt „kényszeres megfontolások” válnak uralkodóvá?

Az érzelmeknek és szenvedélyeknek mint a lelki élet fontos dinamikai és orientációs tényezőinek a tanulmányozása kezdettől fogva az erkölcsstanok egyik fontos aspektusát képezte de jelentőségük az erkölcsiségről és végső soron az emberről kialakított különböző koncepcióknak megfelelően változott. A gyűlölet problémájának újrafelvetése másrészt olyan, mai életünket és közelmúltunkat is meghatározó élményeknek tulajdonítható mint pl. a 2005-ben Párizs elővárosaiban kitört zavargások, a 90-es évek dél-szláv háborúi és

népi társaságai során tomboló végletes erőszak, távolabbról pedig a világháborúk, a kommunizmus és a faszizmus tömegméretű, politikai rangra emelt pusztításai. Mindezek azt bizonyítják, hogy a gyűlölet olykor meghatározó szerepet kaphat az emberi létviszonyok alakításában.

2. EGY PLATÓNI GYŰLÖLET-ÉRTELMEZÉS

A gyűlölet nem tartózik ugyan Platón nagy, részletesen tárgyalt témái közé, de párbeszédeiben olykor előfordul, mint a szeretet (ill. a barátság) ellenfogalma vagy az igazságossághoz kötődő téveszmék cáfolata kapcsán (Állam). Minket az alábbiakban leginkább a gyűlöletnek ez az utóbbi értelme, a gyűlölet mint morális téveszme érdekel. Érdemes tehát megvizsgálni, hogy Platón *Állam* című dialógusában miképpen bizonyítja Szókratész Polemarkhosz ellenében annak a máig meggyőzőnek tűnő gondolatnak a korlátoltságát és tarthatatlanságát, hogy „az igazságosság lényege: használni a barátnak, ártani az ellenségnek”, illetve más megfogalmazásban „Méltán azt szeretjük, akit hasznosnak vélünk és azt gyűlöljük, akit károsnak”. Ezt a gondolkodást Szókratész mindenekelőtt a mögöttes feltételezések magátólértetődősége, látszat és valóság kritikátlan azonosítása szempontjából kezdi ki, miszerint a barátság és a jóság, illetve az ellenség és a gonoszság egyjelentésű volna. Ebben az értelmezésben az előbbi kijelentés a vitában a következő képpen módosul: „igazságos dolog az igazán jó barátnak használni, ha az jó, és ártani az ellenségnek, ha az gonosz”. A látszatot a valóságtól megkülönböztető gondolkodás, amint az az eredeti tétel újrafogalmazásából kiderül, az állandó és az alkalmi motívumok közötti különbségtételt is megköveteli, ugyanis csakis állandó motívumai szerint tekinthető valaki barátnak vagy ellenségnek.

Platón meggyőződése, hogy a vélekedést tápláló szempontokon kívül, mint amilyenek az alkalmi magatartás, azaz a látszat, lennie kell mélyebben fekvő és állandóbb kritériumnak is, aminek alapján tisztábban és világosabban különbséget tehetünk a barát „haszna” és az ellenség „ártalmassága” között. Ez a motívum pedig nem egyéb mint a jellem, vagyis az ember uralkodó vonása, ugyanis ez dönti el, hogy képes és hajlandó-e másokat bántani. A jellem állandósága szempontjából egyetlen olyan erény van, amely az összes többi erényt, sőt a különböző célokat követő életeteket egymással összeegyeztethetővé, mitöbb egymás számára hasznossá teszi: az igazságosság. Következés képpen nem a látszólagos haszon vagy kár, illetőleg a feltételezésükhöz tapadó szeretet vagy gyűlölet kell meghatározza az emberek iránti magatartást, hanem annak belátása, hogy az igazságos ember (aki számára elfogadhatatlan, hogy igazságosságával másokat igazságtalanná, erényével másokat gonosszá tegyen) „nem teheti meg, hogy bárkinek is ártson: se barátnak, se másnak; ártani csak az ellentéte árthat, az igazságtalan” (335 c,d). Eszerint nem a

látszatoknak és a vélekedéseknek kiszolgáltatott szeretetnek vagy a gyűlöletnek kell vezetnie a cselekvést, hanem az igazságosság és az igazságtalanság megkülönböztetésére képes belátásnak, ugyanis az erkölcsös ember barátjának kiválasztásában és barátságra való érdemességének megállapításában nem arra kell kíváncsi legyen, hogy leendő barátja is azt szereti és gyűlöli-e, mint ő maga, hanem mindenekeelőtt arra, hogy igazságos-e.

3. AZ ÉRZELMEK ÉS A GYŰLÖLET FELFOGÁSA ARISZTOTELÉSNÉL

A.) AZ ÉRZELMEK ÉS AZ ERÉNY

Az érzelmeknek, így például a szeretetnek és gyűlöletnek az erénytől mint lelki alkattól, valamint az erkölcsi belátástól és elhatározástól különböző jellegének gondolatát hasonló képpen megtaláljuk Arisztotelésznél is akár csak az eltérő motívumok cselekvésre gyakorolt káros hatásának az eszméjét, sőt a mű gondolatmenetét követve nem tűnik túlzónak az a feltevés sem, hogy az érzelmek elmélete központi szerepet játszik Arisztotelész erényértelmezésében. A *Nikomakhoszi etika* az erényes lelki alkat ismertető jelének éppen azt a kellemes vagy kellemetlen érzést tekinti, amely az emberekben tetteik nyomán támad (1104b). Eszerint az erkölcsi erény a kellemes, illetve kellemetlen érzésekkel függ össze, például aki a testi élvezetektől tartozkodik és ezt örömmel teszi, az mértékletes ember, de akinek ez rossz érzést okoz, az mértéktelen. A lelki alkatnak a cselekvést kísérő érzésekkel való jellemzése a lelki jelenségek hármasságára (érzelmek, képességek, lelki alkat) támaszkodik. E felosztáson belül az *érzelmek*hez tartoznak a vágy az indulat, az öröm, a szeretet, a gyűlölet s általában mindaz, amivel kellemes vagy kellemetlen érzés jár együtt, a *képességek* azok a dolgok amik által az emberek érzelmekre alkalmasak, például ami által vágyakozni, indulatba jönni, örülni, szeretni, gyűlölni tudnak, illetve *lelki alkathoz* tartozik az aminek folytán az emberek az érzelmekkel szemben helyesen vagy helytelenül (túlságos vagy csekély intenzitással esetleg éppen a középútat megtartva) viselkednek. Az említett gondolatmenet megerősíti azt a korábban felvetett gondolatot, hogy az érzelmek elmélete Arisztotelész erkölcsstanának a közép-pontjában áll, ugyanis az említett három lelki jelenség közül mindhárom valamilyen módon az érzelmekkel kapcsolatos: maguk az érzelmek, az ezekre való képesség, illetve azok helyes szabályozása a középúthoz szerint vagyis a helyesen megválasztott *alkalom, ok, személy, cél és mód* szerint (1106b). Ily módon a gyűlölet is elképzelhető, a felsorolt kategóriákra vonatkoztatott helyes mérték szerint gyakorolva, ami így nem pusztán negatív érzés, hanem sokkal inkább a lélek olyan orientációja, ami elengedhetetlen feltétele az erényesség kialakulásának.

B.) „TERMÉSZETES” ÉRZELMEK ÉS «A DOLOG ÉRDEMÉNEK
MEGFELELŐ» ÉRZÉS

Bármennyire is előtérbe kerülnek az érzelmekek az erény értelemezésében az mégsem azonosítható velük. Fontos ugyanis itt figyelembe venni azt, hogy Arisztotelész szerint: „érzelemnek nem tekinthető sem az erény, sem a lelki rossziaság, mert hiszen az érzelmekek alapján nem mondanak bennünket erkölcsösnek vagy rossziasnak, hanem csakis az erény, illetve a lelki rossziaság alapján; ... (nem szokták pl. dicsérettel illetni azt, aki fél, sem azt, aki haragszik; sőt gáncsolni sem azt, aki csak úgy általában haragszik, hanem csupán azt, aki egy bizonyos formában teszi ezt); ellenben az erény, illetve a rossziaság miatt igenis dicsérhetnek, illetve gáncsolhatnak bennünket.” Ez mindennek előtt azt jelenti, hogy ha az érzelem, t.i. a gyűlölet, illetőleg az arra való képesség pusztán („természettől való”) adottság, ami differenciálatlanul (*alkalom, ok, személy, cél és mód*-ra való tekintet és megkülönböztetés) nélkül van meg az emberben, nem tekinthető erkölcsi értékelés tárgyának. Ám ha túlsúlyra jut, és nem is rendelhető alá az akarat céljának, hanem inkább maga igyekszik a céltudatos elhatározás helyében lépni, akkor inkább rossz végletnek, azaz lelki rossziaságnak tekinthető, amint azt az *Eudemoszi etika*-ban olvashatjuk. „A szeretet közép a gyűlölet és a hízélgés között. Aki ugyanis könnyen cselekszik a többiek kénye-kedve szerint, hízélgő, aki nem mindennek szembeszegül, gyűlölködő.” (Arisztotelész 1975. 81.). Ebben az esetben, tehát a gyűlölet az ésszerű (rendeltetészerű) együttműködéstől visszatartó (indokolatlan) pusztán szubjektív attitűdként jön számításba és nem tartalmaz sem aktív célmegvalósítást, sem pedig közösségleg elvárt vagy elfogadott mozzanatot.

Az Eudemoszi etika említett szeretet, illetve gyűlölet-értelmezése teljesen egybehangzó a *Nikomakhoszi etika* „természetes” érzelem-felfogásával, amely szerint „a harag vagy a félelem előzetes elhatározás nélkül támad bennünk, holott az erény az előre való elhatározás bizonyos formája, vagy legalábbis nem képzelhető el anélkül. Hozzávehetjük még azt is, hogy az érzelmekek nyomán – amint mondani szokták – mozgás, az erény, illetőleg a rossziaság folytán pedig nem mozgás, hanem bizonyos állapot keletkezik bennünk. Éppen ezért nem mondhatjuk az erényt képességnek sem: azért, hogy általában képesek vagyunk bizonyos érzelmekek átélésére, még sem erkölcsösnek, sem rossziasnak nem fognak bennünket tartani, sem pedig dicséretben vagy gáncsban nem lehet részünk. Továbbá: a képesség természetűl fogva van meg bennünk, jóvá vagy rossziasá pedig nem természetűl fogva leszünk; erről már fentebb szöltünk. Ha, tehát az erény sem nem érzelem, sem nem képesség, akkor nem marad más hátra, mint hogy lelki alkatnak tartsuk.” (Arisztotelész, *Nikomakhoszi etika* 1106a). Fennmarad azonban a kérdés, hogy hogyan

kellene vélekedjünk Arisztotelész szerint arról az esetről, amikor az így adódó lelki diszpozíció nem pusztán adottságként, hanem (destruktív) cselekvési szándékként, vagy akár valamely közösségi cél védelmének álarcát magára öltő tendenciaként jelentkezik, amelynek átélője ily módon azt gondolhatja, hogy a helyes azaz az erényes cselekvés indítékának van a birtokában, azaz «örül illetve bánkódik, akkor, amikor, ami miatt, akikkel szemben, ami célból, s ahogyan kell» (vagy egyszerűbben: «a dolog érdemének megfelelően» érez, illetve cselekszik), mondjuk például az „ellenség, vagy az oktan sokaság zsarnokságának gyűlölete” esetében. Ezekre a kérdésekre leginkább a *Retorikában* találunk magyarázatot, hol Arisztotelész világos különbséget tesz a harag és a gyűlölet között és megvilágítja a gyűlöletnek az ellenségeskedéssel, a könyörtelenséggel, igazságtalansággal és esztelenséggel való összefüggését.

A gondoltmenet következtetéseit összefoglalva azt találjuk, hogy a harag konkrét helyzetekben fellobbanó, meghatározott időtartamú, személyes érintettséghez és konkrét személyekhez kötődő fájdalomkókozó célzatú érzelem, míg a gyűlölet akár pusztán feltételezésből, személyes érintettség nélkül is fakadhat, emberfajtákra (tolvaj, besugó) is kiterjedő, szinte korlátlan ideig fennmaradó pusztító szándékú, alattomos tendencia. „A harag bennünket érintő dolgokból, az ellenségeskedés minket nem érintőkből is származhat – írja Arisztotelész –; ha ugyanis ilyesmit feltételezünk, gyűlölet ébred bennünk. A harag mindig valamilyen egyén ellen irányul, például Kalliasz ellen Szókratész ellen, a gyűlölet egy emberfajta ellen is, mert a tolvajt, a besugót mindenki gyűlöli. A haragot az idő elmúlászthatja, a gyűlöletet nem; az csak fájdalmat akar okozni, ez ártani akar. A haragvó azon van, hogy haragja észrevehető legyen, a gyűlölködő ezzel nem törődik. Minden fájdalmat okozó dolog érezhető; az viszont, ami leginkább ártalmas – az igazságtalanság és az esztelenség – a legkevésbé észrevehető. Mert ezen rossz jelentkezése nem okoz fájdalmat. A harag fájdalommal jár, a gyűlölet viszont nem. A haragvó fájdalmat okoz, a gyűlölködő nem; és sok olyan helyzet van, amikor a haragvó megkönyörül, a gyűlölködő sohasem. Az előbbi ugyanis azt akarja, hogy haragját érezze az illető, az utóbbi meg akarja a másikat semmisíteni.” (Arisztotelész 1982. 99.) Eszerint a harag és a gyűlölet nem csupán intenzitásukban különböznek egymástól, hanem megnyilvánulásaikban és társadalmi következményeikben is. Az elemzés alapossága, azt mutatja, hogy Arisztotelészt különösen foglalkoztatták a polisz válságával felszínre törő destruktív pszichikai tendenciák, amelyek képesek voltak a poliszpolgárok közötti barátság-eszményt mérvadóknak tekintő erény-közösség aláaknázására.

C.) ÉRZELMEK ÉS BELÁTÁS

Az érzelmeknek, így például a szeretetnek és gyűlöletnek az erényes lelki alkattól valamint az erkölcsi belátástól és elhatározástól különböző jellegének gondolatát Arisztotelész mindenekelőtt azáltal hangsúlyozza, hogy kimutatja az érzelmek torzító hatását a megismerésre, illetve az erkölcsi döntéshozatalra és cselekvésre. A *Rétorikában* számos példát találunk az említett jelenségre, amelyekben közös vonás, hogy a megismerő és az érzelmileg orientált irányultság keresztezik egymást. Ilyen példák: „Mert nem látják egyformának ugyanazt azok, akik szeretnek és akik gyűlölnek, sem a haragvók és a jóindulatúak, hanem vagy teljesen, vagy fontosságát tekintve másnak. Aki a vádlatot szereti, az nem tekinti bűnösnek, vagy csak kismértékben; aki gyűlöli, az ennek az ellenkezőjét teszi. A vágyakozónak és a sóvárgónak a jövőendő szépnek, és ami bekövetkezik, kellemesnek tűnik, a közömbösnek és reményt vesztettek éppen fordítva.” ...illetve ugyanott később a következő megfogalmazással találkozunk: „Az érzelmek azok a tényezők, melyek megváltoztatják az emberek ítéleteit; következményeik pedig a fájdalom és a gyönyör, mint pl. a harag és a szánalom, meg a félelem és más efféle érzelmek, valamint az ellenkezőik.” (Arisztotelész 1982. 84–85.). Az idézett szövegrészekben említett intellektuális és emocionális orientáció, bár külön-külön mindkettőnek lehet erkölcsi jelentősége, összeütközésük leginkább a kifejezetten intellektuális erény, a gyakorlati okosság (*phronesis*) működéskéne, illetve zavarainak értelmezésében nyeri el jelentőségének teljes elismerését.

Gadamer az *Igazság és módszerben* felhívja a figyelmet rá, hogy Arisztotelész a *phronesis* fogalma kapcsán beszél a szenvedélyek általi irányított-ságról, mint az „elvakultság”, a helyes meglátására való képtelenség sajátos esetéről. „A helyes látásának az ellentéte – írja Gadamer –, nem a tévedés vagy a káprázat, hanem az elvakulás. Akit szenvedélyei kerítenek hatalmukba, az az adott szituációban egyszerre csak képtelen meglátni, hogy mi a helyes. Úgyszólván elvesztette önmaga irányítását, s ezzel a helyességet, azaz a helyes irányítottságot, s neki, akit a szenvedélyek dialektikája sodor magával, az látszik helyesnek, amit a szenvedély diktál.” (Gadamer 1984, 227.)

Az érzelmek befolyása más esetekben, mint például a *jogos felháborodás* eseteiben éppen az általánosan elfogadott irányba viheti a cselekedetek megítélését, amelynek során a gyűlölet, és rokon jelenségei is mint például a bosszú és a káröröm elfogadhatóbbakká válnak, sőt akár a becsületesség és az igazságos lelkiület relatív ismertető jeleivé léphetnek elő. Az itt jelzett összefüggés világossá válik a *Rétorika* idevágó gondolatmenetében, miszerint „az, aki fájdalmat érez azokért, akik méltatlanul szerencsétlenek, örül vagy nem szenved azok miatt, akik ellenkezőképpen szerencsétlenek. Például ha az apagyilkost vagy a gyilkost eléri a bosszú, egyetlen becsületes ember sem bánkódik miatta, mert az ilyen eseménynek örülni kell. Ugyanúgy azok láttán

is, akiknek megérdemelten megy jól a sora hiszen mindkét esemény igazságos, és örömeire szolgál a tisztességes embernek”. A problémafelvetés tartós jelenlétét és a tárgyalt jelenség fontosságát mutatja, hogy Arisztotelész a Nikomakhoszi etikában is tárgyalja a jogos felháborodás problémáját. Ebben az összefüggésben a jogos felháborodás éppen a megkívánt középhatár az *irigység* és a *káröröm* között. Arisztotelész szerint „ez a három lelki tulajdonság azzal a kellemetlen, illetőleg kellemes érzéssel függ össze, amely a hozzánk közel álló személyeket ért események nyomában támad: aki jogos felháborodásra képes, az megbotránkozik azon, ha valakinek érdemtelenül jól megy a sorsa; viszont az irigy ember ezen is túltesz, és mindenkivel szemben bosszúságot érez, akinek jól megy a dolga; a kárörvendő viszont annyira fogyatékosnak mutatkozik a bánkódásban, hogy még örül is.” (Arisztotelész 1984. 1108 b). Ez a gondolatmenet mindenek előtt a kárörömmel a jogos felháborodással és irigységgel fennálló viszonyának a feltárása miatt fontos, nem utolsó sorban azért mert a gyűlölet jellemzőit is megvilágítja, hiszen a káröröm a gyűlölet egyfajta változatának, szinonimájának tekinthető. De vajon elegendő jele-e az igazságosságnak a felháborodás, még ha jogos is, és elfogadhatóbbá válik-e a bosszúvágy vagy a káröröm és megengedhetőbbé-e a gyűlölet, akkor ha az embertársaknak okozott méltatlan hátrány kiigazításának motívuma fűti azt? Az igazságtalanság gyűlöletéből következik-e az igazságosság, sőt a méltányosság szeretete és gyakorlásának helyes elsajátítása?

D.) JÓRA VALÓ TÖREKLVÉS ÉS A ROSSZAL SZEMBENI ELLENÁLLÁS

Amennyiben Arisztotelésznek az érzelmekkel és ezen belül a szeretettel és gyűlölettel kapcsolatos álláspontját a maga összefüggésében kívánjuk értelmezni mindenképpen meg kell vizsgálnunk az érzelmek nem pusztán természetes adottságát, hanem a társadalmi szabályozáshoz, azaz amint Arisztotelész írja a szokáshoz illetve a tanuláshoz való viszonyukat is. Ezt azért is fontos megtennünk, mert éppen e három forrásból (a természettől, a szokásból és a tanulásból) eredeztették Arisztotelész kortársai az erkölcsössé válást. (Arisztotelész 1984. 301)..A három tényező az erkölcsös magatartás érdekében való együttműködésének értelmezésében fontos felfigyelnünk arra, hogy Arisztotelésznél jelen van az erkölcsi alapú érzés fogalma is mint például az erkölcsi alapon érzett gyönyörűség illetve utálat, mely olyan az érényel rokon hajlam, amelynek Arisztotelész feltételezése szerint már eleve meg kell lennie az emberben ahhoz, hogy a nevelés sikerrel járjon. Érdemes, tehát ebben a kérdésben nyomon követni az említett gondolatmenetet. Eszerint: „Erkölcsössé némelyek szerint természet, mások szerint szokás, ismét mások szerint tanulás útján lesz az ember. Ami a természetet illeti, világos, hogy ez nem rajtunk

áll, mert ez az előny – bizonyos isteni eredetű okok folytán – csak a valóban szerencsés embereknek jut osztályrészül; az viszont aligha hihető, hogy a szó és a tanítás minden emberre hatással volna; éppen ellenkezőleg, arra van szükség, hogy a tanítvány lelke a szokás erejével már eleve mintegy művelt legyen oly irányban, hogy erkölcsi alapon érezzen gyönyörűséget vagy utálatot, aminthogy a földet is meg kell művelni, ha azt akarjuk, hogy a magot megnövelje. Mert aki csupán érzelmei szerint él, az nem hederít a szép szóra, amely őt valamitől vissza akarná tartani, sőt meg sem érti azt; s ha valaki ilyen, hogyan lehetne azt jobb belátásra bírni?! Különben is tapasztalhatjuk, hogy a szenvedély egyáltalában nem enged a szép szónak, csak az erőszaknak. *Tehát az erénnyel rokon hajlamnak, amely szereti a jót és irtózik a rossztól, valami képpen már előre meg kell lennie az emberben.* (Arisztotelész 1984. 1179b, kiemelés tőlem U. Z. I.)”. Amit itt különösen érdekesnek tartunk, az az érzelem terminus kétféle értelemben való használata, egyszer ugyanis, mint természetes hajlam ami ellenáll az önmérsékletre és jobb belátásra buzdításnak, másrészt pedig mint a szokás erejével művelt léleknek „az erénnyel rokon hajlam”-a „hogy erkölcsi alapon érezzen gyönyörűséget vagy utálatot” illetve hogy „szereti a jót és irtózik a rossztól”. Ebben a második értelemben a szeretet és a gyűlölet a jóra való törekvés és a rosszal szembeni kibékíthetetlen ellenállás szoktatáson alapuló, fogalomelőtti alaptapasztalataként jelentkeznek, amely előkészíti az erényessé válást.

Arisztotelész érzelmekkel kapcsolatos gondolatmenetének fontos hozadéka tehát nem csupán az, amit az erénynek az érzelmekkel képességekkel és lelkiállattal való összefonódásáról mond, hanem az is, hogy az érzelmeket teljes gazdagságukban és egymáshoz való viszonyaikban kell figyelmbe venni, kezdve azok pillanatnyi, hangulati elemeitől az intenzív átmeneti lelkiállapotváltozásokon át egészen a habitussá sűrűsödő tartós érzelmi állapotokig, beleérve azoknak az egyéni jellem alakulására és a társas viszonyokra gyakorolt hatását is. Ennek az árnyalt különbségtételre való hajlamnak tulajdoníthatjuk a gyűlölet és a harag, a jogos felháborodás és a düh árnyalt bemutatását, amelyek kölcsönösen megvilágítják egymást. Ebben az összefüggésben a gyűlölet a dühöngéssel, mint pillanatnyi hátrányra vagy kellemetlenségre reagáló (reflektálatlan) heves ellenérzéssel szemben tartós hajlammá, habitussá, végül pedig akár jellemtorzulássá sőt életstratégiává váló ellenérvés: az élet reaktív alaphangulata. Ebből a helyzetből az ember a helyes reflexió, valódi tartós alapmotívumainak a *phronesisz*-ben önmagát megszólító, vizsgáló, önmagával tanácskozó, önfeltáró mozzanata nélkül nem tud kilépni, csupán zsigeri reagálásokra vagy legfennebb szűklátókörű manipulatív-instrumentális-stratégiai válaszokra képes. Míg a *szimpátia* (*szün patheia*) az együttlét-hez kapcsolódó érzelem, az együttérzést, a másik létében való érdekeltséget és annak változatait fejezi ki; az *antipátia* ellenérzést, ellenzést, ellenségeséget, a másik nemlétében való érdekeltséget és annak formáit fejezi ki.

4. A SZENVEDÉLYEK ÚJKORI ÉRTELMEZÉSE

A.) DESCARTES. ALAPÉRZELEM-E GYŰLÖLET?

A erkölcsi érzelmek akárcsak valamennyi emberi képesség különlegesen fontossá válik az etika modern felfogásában ugyanis, amit MacIntyre írja a sajátosan modern én, az emotivista (azaz erkölcsi ítéleteiben hangulataira és érzéseire támaszkodó) én már elveszítette tradicionális határait, illetve a természerti világnak az emberi életnek és a társadalmi együttműködésnek azt az objektív célrendszerét, amely korábban az egyes cselekedetek és jellemek orientálásában és megítélésében rendelkezésére állt. Ezzel szemben már csupán az emberi képességek működésében közvetlenül megragadható célirányosság nyújthatott támpontokat. A modern érzelm-elméletek részben a klasszikus érzelmfelfogások moralista hangvételét követik, miközben olykor azzal éppen szembehelyezkedve egyre több funkcionalista, mechanicista, természettudományos szempontot érvényesítenek. Így például Descartes *A lélek szenvedélyei* című művében az érzelmeket egyaránt összekötötte a testi működések olykor gép-analógiákat is felhasználó értelemezésével és az etikai tárgyalásmóddal. Ebben a megközelítésben a szeretetet és a gyűlöletet a csatlakozás (egyesülés) vagy az elválásztás szándéka különbözteti meg egymástól: „A Szeretet a lélek megindultsága, amit a szellemnek az a mozgása okoz, amely a lelket akaratos csatlakozásra ösztönzi ama tárgyakhoz, melyek megfelelőnek tűnnek neki. A Gyűlölet pedig a szellemek által okozott megindultság, amely a lelket annak akarására ösztönzi, hogy el legyen választva a számára ártalmasnak mutatkozó tárgyaktól.” (Descartes 1994. 82). Ennélfogva szeretetben az ember a szertett dologgal egyesültnek, egy egészet képezőnek tekinti magát, míg a gyűlöletben az ember egyedül önmagát tekinti egésznek és teljesen elkülönül a dologtól, amely iránt ellenszenvet érez. Mindkét érzelmet Descartes a testtől függő szenvedélyek csoportjába sorolja és ezáltal megkülönbözteti őket az ítéletektől és azoktól a megindultságoktól, amelyeket csak az ítéletek keltenek a lélekben, illetve a szenvedélyek más csoportjától pl. a vágytól.

A szeretet és a gyűlölet etikai értelmezésében Descartes világosan behatárolja a gyűlölet erkölcsi hatékonyságát, mintegy szertefosztatva azt a közeleltű gondolatot, hogy a rossz gyűlöletének fontos szerepe lehet az ember erkölcsi arculatának kialakításában. Az erkölcsileg értelmezett gyűlöletről fontos megemlíteni azonban, hogy nem azonos azzal, amelyet Descartes korábban a testtől függő szenvedélynek nevezett, hanem „világosabb megismerésből származó Gyűlölet”. Descartes fontos erkölcsi tanulságot hordozó gondolatmenete szerint „A Gyűlölet, ..., nem lehet annyira kicsi, hogy ne ártson, és soha nincs Bánat nélkül. Azt mondom, nem lehet túl kicsi, mivel nem

öszönözhet bennünket valamilyen tevékenységre a rossz Gyűlölete úgy, hogy ne ösztönözhetne még jobban bennünket annak a jónak a Szeretete, amellyel a rossz ellentétes: legalábbis amikor ez a jó és ez a rossz eléggé ismert.(...) Azt is mondom, hogy soha nincs Bánat nélkül, mivel a rosszat, ami csak valaminek a hiánya, nem lehet felfogni valamilyen reális szubjektum nélkül, amelyben benne van; s nincs semmi valóságos, ami ne foglalna magában valamilyen jóságot is, úgyhogy a Gyűlölet, mely valamilyen rossztól eltávolít bennünket, ezzel attól a jótól is távoltart minket, amellyel a rossz össze van kapcsolva, és az ettől a jótól való megfosztottság, amely saját hiányosságaként jelenik meg a lelkünknek, a Bánatot ébreszti fel benne.” (Descartes 1994. 121) Ha alaposabban megvizsgáljuk ezt a kissé hosszán idézett szövegrészt rájövünk, hogy az árnyalt elemzés iskolapéldájával van dolgunk. Eszerint a gyűlölet a szeretettel összehasonlítva nemcsak, hogy erkölcsileg sekélyes orientációt nyújt követője számára, de éppen a morális értelemben fontosabb dologtól, a nem ismert jótól, zárja őt el. Ezt támasztja alá a folytatásban említett példa is, amelynek előítéletmentessége ma is imponáló: „Például az a Gyűlölet, mely valakinek a rossz erkölcsseitől tart távol bennünket, ezzel távol tart a vele való beszélgetéstől is, amelyben enélkül valami jót is találhatnánk, s bosszankodunk, amiért meg vagyunk ettől fosztva. S így az összes többi Gyűlöletben is észrevehetjük a Bánat valamilyen alapját.” (Uo.)

Amint az példáiból is kiderül Descartes kiválóan ismeri a különféle érzelmek változatait és keveredéseiknek hatását az emberek viselkedésére is. Így számos árnyalt észrevételt találunk nála nemcsak az általában közismert gyűlöletről hanem a gyűlöletnek azokról a formáiról is amelyek más szenvedélyekkel keveredve a *hálátlanságban*, a *felháborodásban*, vagy a *harag* jó emberre jellemző, könnyebben, illetve a gyenge és alacsonyabbrendű lelkeket magával ragadó, nehezebben szembeötlő formáiban található. Bár mint láttuk az érzelmek elmélete élénken foglalkoztatta az újkori gondolkodókat, s itt Descartes mellett nyugodtan megemlíthetnénk Spinoza és Hume nevét is, az érzelmek etikai elméletének kivételes jelentősége lesz olyan 19. és 20. századi gondolkodóknál, mint Franz Brentano, Friedrich Nietzsche és Max Scheler.

B.) AZ ÉRZELMEK INTENCIONALITÁSA BRENTANONÁL

Franz Brentano *Az erkölcsi ismeret eredete* című előadásában a lelki jelenségek három alaposztályát különíti el: a képzeteket, az ítéleteket és az érzelmi mozgásokat. Ez utóbbiakat valamely gondolat kellemes vagy kellemetlen hatásaival, a meggyőződésen alapuló örömmel illetve szomorúsággal jellemzi és a cél és eszközválasztás bonyolult jelenségeivel is kapcsolatba hozza. Eszerint az érzelmi mozgások nagyjából magukba foglalják mindazt, amit Arisztotelész az *orexis* (törekvés) fogalmával, Descartes, pedig a *voluntates sive affectus* (akaratú mozgások vagy érzelmek) terminussal jelölt.

Amint az ítéletek esetében az intencionális viszony tartalma az *elismerés* vagy az *elutasítás*, az érzelmi mozgások esetében az intencionális viszony tartalma a *szeretet* és a *gyűlölet*. Hogy a *szeretet* és a *gyűlölet* Brentano számára számos más érzelmi állapottal szemben mennyire meghatározó jellegű, azt mi sem bizonyítja jobban, mint az, hogy a *szeretet* és a *gyűlölet* tökéletesen elfogadható szinonimájának tartja a *tetszés* vagy *nem-tetszés* terminusokat és ugyancsak az említett fogalmak jelenlétét véli felfedezni számos más érzelmi állapotban is. Megfogalmazása szerint: „A legegyszerűbb kellemes vagy kellemetlen benyomásban, a diadalmas örömben és kétségbeesett szomorúságban, a reményben és a félelemben, de az akarat bármely tevékenységében is szeretetet, tetszést, illetve gyűlöletet vagy nemtetszést látunk.” (Brentano 1994. 57). A felsorolt három pszichikai jelenségcsoport Brentano szerint abban is különbözik egymástól, hogy míg a *képzetek* osztályába sorolt tevékenységek közömbösek a helyes-helytelen kategorizáció szempontjából, az *ítéletek* és az *érzelmi mozgások* egymással szembenálló vonatkoztatási módjai közül minden esetben csak az egyik helyes, a másik pedig helytelen. Ilymódon: „Valamit akkor nevezünk igaznak, ha a rá vonatkozó elismerés helyes”, illetve Brentano megfogalmazása szerint „Az a jó, a szó legtágabb értelmében, amit helyes szeretettel tartozunk szeretni, amit szeretni érdemes” (i.m. 59.). Megállapítható tehát, hogy Brentano számára a *szeretet*, és a *gyűlölet*, a *jó* és a *rossz* intencionális tartalmaira irányuló alapkategóriák, vagyis a morális orientáció legfontosabb (segéd) eszközei.

B.) AZ ÉRZELMI ÉLET FENOMENOLÓGIÁJA ÉS AZ ÉRTÉKFENOMENOLÓGIA MAX SCHELERNÉL

Amint azt Brentanonak a fenomenológiai elemzést megelőlegező gondolataiból is érzékelhettük, a érzelmek etikai jelentősége teljesen más hangsúlyra tesz szert a fenomenológiai értékutatásban. E sajátos érzelmileg közvetített érték tapasztalat módszeres leírása Max Scheler filozófiájában jelentkezik. Scheler különleges érdeme, hogy *A formalizmus az etikában és a materiális értéketika* című művének kérdésfelvetésében meghaladta az emberi szellemnek az „ész” és az „érzékiesség” dualizmusára redukált álláspontját, és az értékfenomenológiát, illetve az érzelmi élet fenomenológiáját teljesen önálló, a logikától független tárgy- és kutatásterületként alapozta meg. Álláspontja szerint az ember egész szellemi életének – nem csupán a létmegismerés értelmében vett tárgyi megismerésnek és gondolkodásnak – vannak „az emberi organizáció tényeitől lényegüknél és tartalmuknál fogva *független* – aktusai és aktustörvényei” (Scheler 1979. 110). Témánk szempontjából különösen fontos Schelernek az a felismerése, hogy „Még a szellem érzelmi oldalának, az érzésnek, az előnyben részesítésnek, a szeretésnek, a gyűlölés-

nek és az akarásnak is van *eredetileg apriori* tartalma, amelyet *nem* a „gondolkodástól”, s amelyet az etikának a logikától teljesen függetlenül kell kimutatnia. Létezik apriori „Ordre du coeur” vagy „logique du coeur”, mint Blaise Pascal találóan mondja” (Uo.). Scheler számára a szeretet és gyűlölet érzése sajátos tapasztalati formát jelent a szeretetre és gyűlöletre érdemes dolgok, azaz az értékek és antiértékek feltárására. Az érzések és érzelmi állapotok tehát értékmodalitások kifejezői, s mint ilyenek értékhordozók is lehetnek. Erre utal Schelernél például az olyan értékosztályok létezése, mint az aktusértékek, funkcióértékek, reakcióértékek vagy érzületértékek. Jellemzésükben érzelmi összetevőik egészen világossá válnak, amint arra Scheler megfogalmazása is utal: „Az értékek hordozói továbbá az *aktusok* (például megismerési aktusok, a szeretet és gyűlölet aktusai, akarati aktusok), a *funkciók* (például hallás, látás, érzés stb.), valamint *válaszreakciók*, például „valaminek örülni”: ez utóbbiak közé tartoznak a más emberekkel kapcsolatos reakciók, például az *együttérzés*, a *bosszú* stb., amelyek ellentétesek a „spontán aktusokkal.” (i.m. 167). Az érzésekre való gyakori hivatkozás ellenére nem szabad elfelejtenünk, hogy nem egyszerű pszichikai jelenségekről van szó, hanem lényegileg a szellem szférájába tartoznak, amint Scheler írja „a szellemi érzés funkciói, a *szellemi* előnyben részesítés, szeretet és gyűlölet aktusai, amelyek mind tisztán fenomenológiailag, mind *öntörvényeik* által, különböznek az ugyanígy nevezett *vitális* funkcióktól és aktusoktól.” (176–177).

C.) ÉRTÉKELÉS ÉS RESENTIMENT

Scheler az érzelmekkel és értékírányultságokkal kapcsolatos mélyreható elemzései mellett, sajátos szemszögből a nietzschei ressentiment-fogalom értelmezésének mozzanataként is felveti az értékírányultság és az értéktévesztés kérdését. *A ressentiment embere* című művében Scheler átvesszi Nietzsche *A morál genealógiájában* kifejtett nézetét miszerint a szeretet (a szeretet keresztény rabszolga-vallása) az elnyomott zsidó nép elnyomóival szemben érzett bosszúvágyából és gyűlöletéből származik. A szeretetet (a hozzánk hasonló társak iránti szeretetet) gyűlöletből magyarázó ellentmondásos gondolatmenet történelmi leszármazását Nietzsche úgy értelmezi, mint a morál területén végbemenő rabszolga-felkelést. „A morál területén végbemenő rabszolga-felkelés azzal kezdődik – írja Nietzsche –, hogy maga a *ressentiment* [ellenérzés, rejtett neheztelés, haragtartás – U. Z. I.] alkotóvá válik és értékeket szül: az olyan lények ressentiment-ja, akiktől a tulajdonképeni reakció, a tett reakciója, távol marad, akik csak egy képzeletbeli bosszúval kártalanítják magukat. Amíg minden előkelő morál egy önmagához intézett győzedelmes „Igen”-ből sarjad ki, a rabszolga-morál kezdettől fogva Nemet mond annak, ami „azon kívüli”, ami „más”, „nem-önmaga”, és ez a

Nem az ő alkotó tette. Az értéktételező pillantásnak ez a megfordulása – ez a *szükségszerű* irányultság kifelé, ahelyett, hogy önmaga felé mutatna – pontosan a ressentiment jellemzője: a rabszolgamorál létrejöttének legelőbb mindig egy vele szembenálló külvilágra van szüksége, aztán pedig, élettanilag szólva, külső ingerekre, hogy egyáltalán működjék; működése alapján véve reakció.” (Nietzsche 1998. 14). Az itt említett nietzschei gondolatok alapján Scheler úgy értelmezi a ressentiment jelenségét mint „lelki önmérgezés”-ként előálló tartós lelki attitűdöt, ami „az emberi természethez tartozó normális érzések szisztematikus elfolytásának következtében áll elő, és ami bizonyos illuzórikus értékekhez és a nekik megfelelő értékítéletekhez fűződő tartós attitűdöt generál.” A így létrejövő tartós attitűdök közé tartoznak a bosszúállás, érzése és a bosszúállásra készség, a gyűlölet, a rosszándék, az irigység és az álnokság (Scheler, 2007 13-14.). A ressentiment emberének öntudata elveszti vágyaival szembeni önállóságát és az értékek „örök rendje” iránti fogékonyságát s ezért értékélesei eltorzulnak, ugyanis minden értéket a maga attitűdjeinek a szempontjából lát és értékkel. A vágyak és a vágyak beteljesítésére való képtelenség közötti feszültség ahhoz vezet, hogy a vágyakozó vágyakozásának tárgyát leértékeli, megkérdőjelezi azt, sőt akár az ellenkezőjét kezdi értékesnek tekinteni (i.m. 57). A ressentiment embere „misztifikálja” az értékeket, majd homályba burkolja és becsmerli a valódi értékeket és a világot. Ressentiment-elméletének mintegy alapgondolataként Scheler félreérthetetlenül leszögezi, hogy autentikus értékítéletek soha, csupán hamis ítéletek alapulhatnak a ressentiment érzésén.

5. A GYŰLÖLET MORÁLIS TARTHATATLANSÁGA

Mi tehát az érzelem, akár a szeretet, akár a gyűlölet lenne a kifejezése? A szeretet bár, ha jó szokás által kialakított, spontán módon jóra vezérlő képesség is lehet, mégsem tekinthető Brentano és Scheler módjára a *par excellence* erkölcsi iránytűnek, ugyanis semmi sem biztosítja be az erkölcsi csalatkozással (vagy Scheler kifejezésével élve a „tipikus értéktévesztésekkel”) szemben. Ezért, az érzelmek, az erkölcsi szocializáció segédeszközeiként játszott szerepük jelentőségétől függetlenül, legfennebb előzetes jelzései lehetnek az erkölcsileg értékes (pozitív vagy negatív) minőségeknek. A gyűlölet és változatai, különösen pedig a ressentimentben jelentkező összetett formája, minden átmeneti szocializációs eredményessége ellenére nem az egészséges erkölcsi irányultság és ítélőképesség, hanem azok végzetes eltévelyedéseinek a kiindulópontjai.

A társadalmi reprezentációk világában a személyiségvonássá, sőt a személyes identitás részévé vált, más társadalmi illetve kulturális csoportok tagjaira irányuló gyűlölet, amint Gordon W. Allport *Az előítélet* című művé-

ben fogalmaz: „agresszív törekvések el nem múló szövevénye”, „megrögzött mérges érzület és vádaskodó gondolat egyvelege, igen szívós struktúraként szövődik az egyén értelmi-érzelmi világába.” (Allport 1977. 499). Az így értelmezett gyűlölet legveszélyesebb jellemzői tehát éppen az agresszivitás, azaz a megsemmisítésre törekvés, amint azt már Arisztotelész is felfedezte, és a gyűlölködő személy kételynélküli magabiztossága. Ez utóbbi az ami megakadályozza, hogy a gyűlölet tárgyává vált csoport tagjaiban együttérzésre méltó embertársakat lássanak, hogy a velük kapcsolatos sztereotípiákat alávegyék a valóság próbájának vagy, hogy a gyűlölködők érzéseikért és törekvéseikért bűntudatot érezzenek. Következés képpen megállapítható, hogy morális szempontból a gyűlölet semmiféle formája nem lehet elfogadható.

IRODALOM

- ALPORT, Gordon W.: *Az előítélet*, Gondolat, Budapest, 1977.
- ARISZTOTELÉSZ: *Nikomakhoszi etika*, Európa, Budapest, 1987.
- ARISZTOTELÉSZ: *Eudemoszi etika*. Nagy etika, Gondolat, Budapest, 1975.
- ARISZTOTELÉSZ: *Rétorika*, Gondolat, Budapest, 1982.
- BRENTANO, Franz: *Az erkölcsi ismeret eredete*, Kossuth, Budapest, 1994.
- GADAMER, Hans-Georg: *Igazság és módszer*, Gondolat, Budapest, 1984.
- NIETZSCHE, Friedrich: *Adalékok a morál genealógiájához*, Holnap, Budapest, 1996.
- PLATÓN: *Állam*, In. Platón összes művei, Magvető, Budapest, 1984.
- SCHELER, Max: *A formalizmus az etikában és a materiális értékética*, Gondolat, Budapest, 1979.
- SCHELER, Max: *Omul resentmentului*, Humanitas, Bucuresti, 2007.

***„A szeretet ugyanis: öröm, amelyet
egy külső ok képzete kísér, a gyűlölet
pedig szomorúság, amelyet
egy külső ok képzete kísér.”***

VARIÁCIÓK GYŰLÖLETRE MIÉRT GYŰLÖLTE PLATÓN A KÖLTŐKET, S MIÉRT GYŰLÖLTE NIETZSCHE PLATÓNT?

VALASTYÁN TAMÁS

A GYŰLÖLET MINT AKTÍV ERŐ

A gyűlölet nagyon erős kifejezés. Feltételez egy folyamatot, mi több egy telítődést, melynek szaturációs pontján a gyűlölet alanya és tárgya egybeesik, helyesebben megformálódik a találkozás, kifejeződik a gyűlölet. Ez a telítődés egy metaforikus mozgás alakzatát ölti, amennyiben feltár és átfordít. Egy kezdeti elfogadást, sőt rajongást a végén elutasításként azonosít be. De van-e itt vég, nem fordulhat-e vissza az elutasítás rajongássá? Feltehetően nem, mert az elutasítás valamiképp őrzi a rajongást, csak egy másképp mért telítettségben, egy fluktuáló vagy pulzáló metaforában, amelynek gyűlölet a neve. A gyűlölet metaforikus aktivitása hihetetlenül nagy, oly mértékben méghozzá, hogy mindenféle dialektikát kizár magából. Éppen az elutasítás és a rajongás áthasonító mozgása teremti meg azt az aktivitást, amely vég nélkül pulzál a gyűlöletben. A gyűlölet aktív erő. Abban a nietzschei értelemben, hogy saját hatalma van. Éppen ez a lényege: hogy nem reaktív erő, mert nem valamire reagál, nem uralt, hanem elszabadulva és uralkodva maga teremti meg folyamatosan önmagát.¹ Szabályozhatatlan és mindig eluralkodik rajtunk. Azaz hatalma van fölöttünk. A gyűlölet hatalma koncentrált s egyben plurális. Ami azt jelenti, hogy az erőcentrumot mindig a különbségbe tolja ki, sohasem önmagán túlra, hanem önmaga kívülségébe. A gyűlölet egy permanens affirmatív mutáció, egy mindig eleven elváltozás a lélekben/kedélyben/elmében, amely folyamatosan, metaforikus-teremtő módon tartja fenn magát. A gyűlölet aktív ereje kiveti magából a szeretet/nem szeretet reaktív dialektikáját.

A gyűlölet formái végtelenül színesek, változatosak. Ölthet maró gúnyt, megjelenhet elutasító kritika alakjában, vitriolos megjegyzésekben, elhallgatásokban érhető tetten. Természetesen nem minden maró gúny, elutasító kritika vagy vitriolos megjegyzés és elhallgatás rejt gyűlöletaktivitást. Mert hiszen alattomos, sőt ironikus, mi több, tropikus a gyűlölet. Helyenként beazonosíthatatlan, hiába lényege a magába különbségként (elutasítás/rajongás) felszívott azonosság. Helyenként iszonyúan nyílt és komoly, annak

¹ Ehhez vö. Gilles Deleuze: *Nietzsche és a filozófia* (Moldvay Tamás fordítása). Gond-Holnap, Budapest, 1999. 71–74.

ellenére, hogy sokszor rejtjelezett és nélkülöz mindent, mi egyáltalán komolyan vehető. Helyenként fülsiketítően hangos, hiába mutat meg többet magából, midőn egy eltorzult tekintetben bújjik meg.

A gyűlölet metaforája Platónnál a veszedelmes költészet, Nietzschénél pedig a keresztény platonizmus. Fontos azt hangsúlyozni, hogy Platónnál a költészet veszedelmes. És azt is fontos kiemelni, hogy Platón nem egyszerűen nem szerette a költőket, hanem gyűlölte őket azért, amiért veszélyforrást jelentettek az ideális állam különböző tagjai számára. Előadásom első részében ezt szeretném megvilágítani. A második részben megpróbálom bemutatni, hogy Nietzsche Platónnal/Szókratésszel szembeni metaforikus-kritikus diszpozícióját miért a gyűlölet aktív ereje írja le a legpontosabban, s miért nem egyszerűen a dialektikus-reaktív kritika, amivel pl. a németeket, a filisztermentalitást, a felvilágosodást vagy épp David Strausst és Schopenhauert illette.

Azt viszont e helyen nem kell külön hangsúlyozni, hogy miért kiemelten fontos témánk szempontjából a platonizmus kifejezés előtti keresztény jelző. Nem kell arra hosszan szót fecsérelni, hogy ha Platón nyomvonalán indulunk el Nietzsche vezetésével, akkor miért juthatunk el, sőt kell lejutnunk a kereszténységhez. (E helyt egy véletlenszerű elírást hagytam meg diszkurzív szinten: eljutnunk helyett lejutnunk-at írtam. Mert hát hol is van a kereszténység mélye a *Hajnalpírban* élénk táruló tenger fölötti 6000 láb magasához képest!) Ismert valamennyiünk előtt a híres mondás a *Túl jön és rosszon* előszavából, miszerint „a kereszténység a 'népnek' szóló platonizmus”. Nos, e valóban vitriolos és az európai ember számára kegyetlenül erős megjegyzés mélyén a gyűlölet aktív ereje pulzál és tart fenn egy feszült erőteret. Nietzsche maga írja ugyane helyt, hogy

„a Platón elleni harc (...) Európában a szellem olyan pompás feszültségét teremtette meg, amilyen még sosem volt a földön: egy így megfeszített íjjal immár a legtávolabbi célokra is lehet lőni”.²

A megfeszített íj felajzottsága Nietzsche Platónnal szembeni gyűlöletének talán legpontosabb metaforája. A metafora metaforája ez, amely iteratíván felfokozza az amúgy is folytonosan újratelítődő, gyűlő mozgást. A gyűlölet metaforikus-aktív mozgását a megfeszített íj felajzottságának erőcentrumába gyűjti. Az így születő és továbbélő gyűlölet nem instrumentális, azaz nem eszköz csupán valamely kritika élezéséhez, hanem maga is teremtő módon, mondhatni, ontológiai teremtettségi erővel aktivizálja a kritikát.

² Friedrich Nietzsche: *Túl jön és rosszon* (Tatár György fordítása). Ikon, Bp., 1995. 10.

PLATÓN A KÖLTŐK ELLEN

Platón az *Állam* számos helyén kritizálja a költőket, különböző okokból. Hol az alapállásukat, hol a nyelvüket, hol tevékenységüknek a hallgatóságra tett hatását, hol állításaik ellenőrizhetetlenségét, a tekhné hiányát ítéli el. Mindezen elítélő viszonyulás eredője feltehetően abban rejlik, hogy Platón szerint a költők utánzó tevékenységükben éppen az utánzás lényegét pervertálják, amennyiben nem helyesen utánoznak, azaz nem az ideáknak halványan megfelelő valóságot ábrázolják. Ez a nyelvhasználatuk miatt történhet így, amiben vetekszenek a szofistákkal. Nem a hazugsággal van a baj tehát, hanem a helytelen hazugsággal. Mindkét nyelverteremtő tevékenység művelője, a költő és a szofista is helytelenül végzi el az utánzás amúgy szükséges és szükségszerű munkáját. A híres szöveghely így szól az *Állam* Második könyvéből:

„SZÓKRATÉSZ

(...) Hésziadosz, Homérosz és a többi költő (...) mind hazug meséket szerkesztettek, s ezeket mondták és mondják el az embereknek.

ADEIMANTOSZ

Milyeneket? Mi kivetnivalót találsz bennük?

SZÓKRATÉSZ

Azt, amit legelső sorban és leginkább kell kifogásolnunk, különösen ha még nem is tisztességesen hazudik a költő.”³

Tisztességesen és helyesen hazudni ebben a kontextusban annyit jelent, mint megfelelően körülrajzolni az ideák fénylésének evilági árnyképeit. A költőkkel, mesemondókkal, művészekkel, szofista nyelvkifacsarókkal az a legnagyobb baj, hogy ők nem a fénylő ideák dologi kontúrait rajzolgatják, hanem maguk teremtenek nyelvből és csendből egy új világot. Ez megbocsát-hatatlan és gyűlöletes, és elvezeti Platónt – ahogy Hans-Georg Gadamer fogalmaz – „a művészet létrángjának legradikálisabb kritikájához”, amit a filozófiatörténet ismer.⁴ A tét és a gyűlölet valóban nagy és persze arányban is áll egymással.

³ Platón: *Állam* (Szabó Miklós fordítása). In: *Platón összes művei II*. Európa, Budapest, 1984. (377 d) Nietzsche ezt a szöveghelyet nagyon fontosnak tartja, az 1874-es antik retorikáról szóló előadásaiban elemzi is. Vö. F. Nietzsche: *Retorika* (Farkas Zsolt fordítása). In. Thomka Beáta (szerk.): *Az irodalom elméletei*. Jelenkor, Pécs, 1997. 10.

⁴ Vö. Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer* (Bonyhai Gábor fordítása). Osiris, Budapest., 2003². 144.

Nos, hogy is van az, hogy Platón a költőket mintegy az utánzó, helyesen és tisztességesen elvégzendő hazugságra szólítja fel – egy, az ideális igazság(osság) szervezte világban? E kérdés persze, ahogy mondani szokták, inkább költői-nek, semmint filozófiainak tekinthető. Hiszen egy sui generis megosztott világban, ahol az ideák szférája és a valóság rétege semmilyen más módon nem érintkezhet egymással, csupán vagy a részesezés tisztázatlan, homályos mechanizmusa vagy a visszaemlékezés, az anamnézis révén, azaz egy igen megfoghatatlan és elasztikus közeg segítségével, nos egy ilyen megosztott világban az episztemikus pontosság esélye, azazhogy helyesen, az ideáknak megfelelően írjuk le, jellemezzük a világot, gyakorlatilag lehetetlen. Ám éppen az a nagy feladat, ahogyan e megosztottságot áthidalni törekszenek mind a költők, mind pedig a filozófusok. Nem véletlen, hogy Mnémoszüné, az emlékezés istennője egyként, bár különbözőképpen segít mindebben a költőnek is és a filozófusnak is. Ám amíg a filozófus az igazságra, jóra és szépre törekvő lélekrészt stimulálja a megismerése és tevékenysége során, addig a költő az alantasabb, vágyakozó lélekrészt aktiválja. És ezzel nemcsak hogy feldúlhatja az adott ember lelkiállapotát, mi több, e dúltságot még ki is színezi, eltúlozza, hanem és legfőképp megzavarja s felforgatja a platóni ideális állam hármasság elrendeződésű rétegződését. A költői tevékenység a vezetőket, örök és dolgozók világát mind a lelki tulajdonságok, mind az erények vonatkozásában semmi-be veszi, hiszen egyrészt nem egyformán hat az értelemre, az indulatra és az ösztönös vágyra, másrészt ezen aszimmetrikus utánzás- és hatásmechanizmus megteremtése által megbontja a bölcsesség, a férfias vitézség és a józan mértéktartás arányosságát.

A költői tevékenységnek az ember és az állam megszervezettségét veszélyeztető jellegét Platón bőszégesen fejtegeti az *Állam* könyveiben. Ezek között is kitűnik az, ahol a költészettel szembeni elutasítás, mi több, a költő államból való kiutasításának, mintegy az államtestből való, egyfajta betegséget előidéző gócként történő kimetszésének a megindoklása olvasható. És minderre – ahogy Szókratész mondja – „a józan meggondolás készítette” az állam vezetőit. Persze e józanság mélyén mennyi elfojtott indulat, szenvedély munkál. Amit a költészet ereje felszabadíthat. El kell hát ezt az aktív erőt nyomni egy még hatékonyabb, reaktív erővel, a lelkiismerettel. A költészet, a tragikus és komikus nyelv-és szituáció-teremtés azért veszedelmes az államra és lakóira egyaránt, mert a méltatlankodó és szeszélyes kedély felé fordul, mint-hogy az itt található lelki erők, energiák motiválta cselekedetek alkalmasabbak az utánzásra. A probléma az, hogy a költők a léleknek nem a legértékesebb részével szoktak társalogni, ezért költészetük az igazsághoz mérve értéktelen. De ami még ennél is nagyobb gond, hogy a költői műveknek megvan az erejük a tisztességes embereket is kikezdeni, és – ahogy Szókratész fogalmaz – „ez már valóban szörnyűség”. A költők jóvóltából meglazul a lélekben a siránkozó lélekrész feletti felügyelet, a vágyakozások, fájdalmak és kellemes

érzések eluralkodnak fölöttünk, miáltal rosszabbá és szerencsétlenebbé válunk ahelyett, hogy jobbá és boldogabbá lennénk. A költészet a józan gondolkodás helyett a gyönyört és a fájdalmat juttatja királyi székhez. Hogy ez ne következhessek be – szól a méltán hírhedt konklúzió –, ki kell tiltani az államból a költőket.⁵

Van azonban egy érdekes megjegyzése Szókratésznek a Glaukónnal folytatott beszélgetése során, amely akár elszólásnak is tekinthető. Így hangzik:

„De azt is meg kell jegyeznünk, hogy – ha a gyönyörködtető költészet és az utánczó művészet valószínűvé tudná tenni, hogy szükség van rá a jól kormányzott államban – szíves örömet befogadnánk, hiszen tudatában vagyunk, hogy mi is a varázsa alatt vagyunk; de nem engedi a lelkiismeretünk, hogy a nyilvánvaló igazságot eláruljuk.”⁶

Ebből fakad és egyben érthető meg igazán Platónnál a költészettel szemben táplált gyűlölet forrása. Hiszen a költészet az embert ráébreszti „a nyilvánvaló igazságra”, azaz elvárásolhatóságának valóságosságára, kiszolgáltatottságára a varázs hatásának, a nyelv metaforikus-tropikus aktivitásának és hatalmának való alávetettsége brutális-animális tényére. Amit a lelkiismeret nem enged az ember számára belátni és kimondani. De még mindig nem ez a leginkább gyűlölendő a költői megszólalásban. Platón tovább fokozza gyűlöletét. És mindegyre a dialógus kontextusából derülhet fény. Ti. a tragédia és a komédia veszedelmes mivolta, illetve a Homérosztól és a költészettől való óva intés tematikus csomópontjai után a beszélgetés fonala a lélek halhatatlanságát szövi a dialógusba, pontosabban azt, hogy a lélek halhatatlansága az erény jutalmaként jár a halál után. Nos, ezt lehetetleníti el végképp, ezt a jutalmazást a költészet hatalmának való alávetettsége.

Végül Platónnak a költészettel és általában a művészettel szembeni gyűlöletes averziója mélyén felfedezhetünk egy agonális természetű aktivitást. Ez pedig nem más, mint a költészetnek a filozófiával szemben kihívó félként történő megjelenése-megjelenítése a világról való bármiféle megismerés lehetőségének vonatkozásában. Ismét idézzük Szókratész szavait a Glaukónnal folytatott beszélgetéséből az *Állam* Tizedik könyvében:

„a filozófia és a költészet régóta ellenséges viszonyban vannak egymással; az ilyen kifejezések: 'Csaoló urára ugató kutya', vagy: 'nagy az ostoba, üres fecsegésben', vagy: a 'bölcsek uralkodó hordája', vagy: 'elmésen töprengenek', mert hogy 'éhezenek' – s ezernyi ilyenféle mondás, mind az ő régi ellentétükre mutat.”⁷

⁵ Vö. *Állam* 605 a-607 d

⁶ *Állam* 607 c-d

⁷ *Állam* 607 b-c

Eszerint a költészet nem elég, hogy helytelenül utánoz és hazudik, még le is nézi, ki is gúnyolja a helyesen utánzókat és hazudókat, azaz a filozófusokat. Platónnak a művészetek iránt táplált gyűlöletének forrása azonban mélyebbről buzog fel. Az elfogadás, a rajongás és az elutasítás különbségének azonoságként magába hasonított aktív ereje, azaz a gyűlölet feszültsége benne állandóan elevenen tartja azt a tudást, amely arra irányul, hogy – amiként a kései dialógus, a *Philébosz* tanúsítja – az élet és a színpad komédiájáról és tragédiájáról voltaképpen megkülönböztetés nélkül beszélhetünk: „a panaszdalokban, tragédiákban és komédiákban – nemcsak a színpadét, hanem az élet minden tragédiáját és komédiáját értem – s ezer más esetben is fájdalom vegyül a gyönyörrel.”⁸

Itt mintha eltűnne az utánzás és a hazugság helyes vagy helytelen mivolta fölötti korábbi szókratészi aggodalom. Az élet és a színpad gyönyöre és fájdalma ugyanarról a töről fakad, a játék felszabadító, elsöprő vagy épp hazárdírozó, sorsrontó erejéből, amelynek ugyanúgy része az irigység, mint a nevetés.⁹ Gadamernél tömörebben és szebben nehezen lehetne levonni a mindebből adódó következtetést: „Mert ez a különbség [ti. a színpad és az életé – V. T.] megszűnik, ha valaki képes megpillantani annak a játéknak az értelmét, amely lejátszódik előtte. A színjátékban lelt öröm mindkét esetben ugyanaz: a megismerés öröme.”¹⁰ A költészet tehát a filozófiával egyetemben a megismerés örömeivel ajándékozza meg a lelket. Talán ezt nem tudta Platón sohasem megbocsátani a költőknek.

NIETZSCHE PLATÓN ELLEN

Nos, arra a kérdésre keresve a lehetséges válaszokat, hogy Nietzsche miért kritizálja, mi több, miért gyűlöli Platónt, nyilvánvalóan nem kerülhető meg annak tisztázása, hogy Nietzsche hogyan fakad ki különböző korszakaiban Szókratész gondolkodását illetően. A problémának ez a felvetése és beállítása viszont azt feltételezi, hogy Szókratészt és Platónt szükségképpen kell *együtt* tárgyalni – a nietzschei kritikai perspektíva által megnyitott térben. Ami voltaképpen vállalható alapállás, és mellette számos érv sorolható fel. Rögtön pl. az, hogy Platónnak Szókratész volt az igazi mestere – mondjuk a rá kevésbé ható Kratülosz mellett –, általa lett költőből filozófus. És ennek a fordulatnak a minél pontosabb megértése azt igényli, hogy lássuk a szókratészi mentalitás lényegét. Tudniillik nem egyszerűen arról van szó, hogy Platón abbahagyta a költői tevékenységet a filozófia kedvéért, minthogy be-

⁸ *Philébosz* 50 b

⁹ *Philébosz* 50 a

¹⁰ H.-G. Gadamer: *Igazság és módszer*. Id. kiad. 144.

látta, úgysem tudna olyan kiváló költő lenni, mint Homérosz vagy Pindarosz, ellenben filozófusnak még jó lehet. Megint csak Gadamer-nél olvashatunk megvilágító sorokat e platóni fordulat genealógiáját illetően: ha igaz az az antik adatközlők útján elterjedt beszámoló, hogy Platón Szókratész hatására hagyott fel a költészettel, tért le fiatalkori tétvétjáról, s találta meg a helyes utat a filozófia felé,

„úgy ennek a beszámolóknak az igazsága nem abban áll, hogy Platón felismerte, hogy ő nem lehet nagy költő, sokkal inkább abban, hogy Platón nem akart költő lenni, mert Szókratész révén azzal a tapasztalattal szembesült, hogy a filozófia eme jelenségét tekintve többé nem éri meg a fáradságot költőnek lenni.”¹¹

Ám ha arra a momentumra fókuszálunk, hogy végtére is Szókratész gondolkodását és tevékenységét leginkább Platón dialógusai révén ismerhette meg a világ, akkor ebből arra is következtetnünk kell, hogy annak a különbségnek, mely Szókratész és Platón között fennáll, nevezetesen, hogy Szókratész az, aki nem ír, Platón ellenben ír és ír és ír, mi több, az írás révén *van* egyáltalán nála gondolkodás, nos ennek a különbségnek Nietzsche Platón iránti ellenszenv alakulásában, gyűlöletté formálódásában jelentőséget tulajdonítsunk. (Ekkor viszont már szükségképpen jön létre arányeltolódás, és helyenként ebben az elemzésben is a kelleténél kevésbé fogom majd tudni arányosan tekinteni Szókratészt és Platont: arra koncentrálok főként, hogy Platón miért és hogyan írt Szókratészről. Ezáltal ráadásul elénkbe tűnhet Nietzsche Szókratész/Platón olvasatának főként Platónra fókuszáló szegmense, amely véleményem szerint sokszor elsikkad az ezt tárgyaló irodalomban a Szókratész motíválta kritika tárgyalása mellett.)

Nagyon mély szakadék húzódik Szókratész hajthatatlan nem-írása és Platón mániákus íráskényszere, drámai dialógus-alkotása között. Ez a szókratészi nem-írás lehet egyfelől a gondolkodásnak a beszéd, a hangok jelenébe-jelenlétébe tömörült és szilárdult formáléte, amely az igazságot mintegy ebben a megszilárdult formában leli fel. Másfelől lehet a szemlélés mint az euripidészi „második néző” pozíciója, amelyből Nietzsche arra következtet, hogy Szókratész az igazi tragédiát „nem értette és ennél fogva nem is értékelte”, azaz a tragédiában kifejezésre jutó összemérhetetlen erők hatására és játékára teljesen süket volt.¹² Platón ezzel szemben az írás révén sok szempontból egy másik korszak gyermekének minősül. Mindenekelőtt azért, mert éppen a platonikus írás révén az igazság reprezentációja plurálissá válhatott. Egy vonatkozásban azonban – és ez a vonatkozás mintegy felülírja az összes

¹¹ H.-G. Gadamer: *Plato und die Dichter*. In. Uő.: *Gesammelte Werke 5* (Griechische Philosophie I.). J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1985. 188.

¹² F. Nietzsche: *A tragédia születése avagy görögség és pesszimizmus* (Kertész Imre fordítása). Európa, Budapest., 1986. 107., 99.

többit – Nietzsche szerint Platón is szókratészi marad: a platóni írás, éppen mert az esztétikai szókratizmust örökíti meg, nem képes kitörni a logosz, a jó, a szépség és az igazság megnyomorító hatalmából. Holott a tragédia dionüszoszi ereje pontosan ezt volt hivatva folytonosan újratерemteni, ezt a felszabadító kitérésre lehetőséget. Platón legnagyobb bűne Nietzsche szemében alighanem az volt, hogy a költészet formarendjének segítségével, tehát tragikus szituációteremtés révén ábrázolja Szókratészt. Ezzel megcsúfolván a legelevenebb tragédiáiról hagyományt.

Platón ti. nem egy előzetes döntés alapján hagy fel a tragédiaköltéssel s teszi le a voksát a filozófia és a művészet örök rangvitájában a filozófia mellett – aszerint, hogy a gondolkodás mélyebb magyarázattal képes szolgálni az élet értelmét illetően –, sokkal inkább felismerve a szókratikus filozófia kikerülhetetlenségét, amely filozófiával szemben a költő éppoly kevésbé áll helyt, mint bárki más.¹³ Ezt a pillanatot Nietzsche nagyon pontosan látatja velünk *A tragédia születése* 13. fejezetének végén:

„A meghalni készülő Szókratész lett a nemes görög ifjúság új eszményképe, olyan eszmény, amelyet eddig még sosem tisztelt: s rajongó lelke minden áhítatával és odaadásával elsőként a tipikus ifjú hellén tanítvány, Platón borult le e kép előtt.”¹⁴

Platón e meghajlás-megtörés után Nietzsche szerint persze csupán látszólag hagy fel a költéssel. Merthogy a dialógusaiban éppen a költészet révén segít Szókratésznek abban, hogy a tragédia erőit végképp megsemmisítse. Költéssel a költészet ellen. Ez egy cinikus, romlott játék, amely által a költészet sarokba szorul, s a dialektikus filozófiával szemben

„abban az alárendelt sorban tengeti lefokozott életét, mint sok évszázadon keresztül ugyanez a filozófia tengeti majd a magáét a teológiával szemben: nevezetesen az *ancillá*-jaként. Ez lett az új hadállás, ahová Platón a démoni Szókratész nyomására a költészetet beszorította.”¹⁵

Azért is szükséges Nietzsche Platón-kritikájának nyomatékot adnunk (ezt hivatott jelezni a gyűlölet kifejezés), mert e kritika-árban, amelynek legfőbb forrása a tragikus ember sorslehetőségeinek ellehetetlenítése a görögöknél, Szókratész státusza átmosódik. Ti. Dionüszossal mint a tragédia eleven erőinek allegorikus alakjával szemben több mindenki is felvonul Nietzsche szcenírozásában: Apollón, Szókratész, Ariadné és Krisztus.¹⁶ Szókratész tehát csupán az egyik megnyilvánulása Dionüszosz ellenfelének.

¹³ Vö: H.-G. Gadamer: *Plato und die Dichter*. Id. kiad. 189.

¹⁴ F. Nietzsche: *A tragédia születése*. Id. kiad. 113.

¹⁵ I. m. 116.

¹⁶ Ehhez vö: G. Deleuze: *Nietzsche és a filozófia*. Id. kiad. 31. skk.

Nietzsche szemében azonban Platón vétségébe nem vegyül olyan momentum, amely a filozófust mintegy átlendítené egy másféle folyamat szerepébe, de nem is válik helyettesíthetővé. Platón a kereszténység ebben az értelemben nem felváltja, hanem az általa megnyitott térben teljeseedik ki igazán az a hanyatlás és ellenmozgás, ami a tragikus-aktív eleveniséget szétbomlasztja.¹⁷ Platón követi el a vezetés hibát a tragédia lehetséges jövőjét illetően, még-hozzá azzal, hogy „a tragédiát szükségképpen az öngyilkosságba hajszolja”.¹⁸ A tragédia eleven erőjátékába becsempészi az erőtlenség, a dialektikus optimizmus, az elgyávulás, az észelviség, az ösztöntelen tisztaság bomlás-mozzanatait. És éppen a tragédia formarendjén belül. Holott a tragédiában – miként a *Bálványok alkonya* befejezése felé közeledve megfogalmazza Nietzsche –

„nem arról van szó (...), hogy a borzadástól és az együtt-szenvedéstől szabaduljunk, nem arról, hogy valami veszélyes indulati aktus révén, e vehemens kicsapódásban megtisztuljunk – így értette Arisztotelész –: hanem arról, hogy a borzadáson és az együtt-szenvedésen túl magunk legyünk *magá a létrejövés* gyönyöre – az a gyönyör, mely még a megsemmisülését, ennek gyönyörét is képes magában hordozni.”¹⁹

Persze hogy a tragédia hogyan engedhette önnön formaléte határain belülre e bomlás-mozzanatokat, s hogy miért nem vetette ki magából mint idegen erőket, ez okozhat fejtörést a kései értelmező számára. Erre lehet a válasz egyfelől az, hogy e platóni gesztusban vagy az esztétikai szókratizmusban is egy erőintenciót sejtethetett a tragédia, amire ellenerők aktív válasza érkezhett, s jöhet létre ezáltal a játék.

Másfelől s legfőképp azonban a tragédiának ez a megengedő, apollóni gesztusa arra mutat rá, hogy a tragédia mindenekelőtt egy formarend, a világ meg- s újraalkotása művészi szabályszerűsége és törvények révén. Maurice Blanchot figyel fel a formalét eme kiemelt fontosságára, s szerinte Nietzsche-nek sem az apollóni formával van baja, amely mintegy lezárná a dionüszoszi erővégtelenséget, hanem éppen azzal, hogy e formát nem lehet a platóni dramaturgia szerint – amely a világot látszattá degradálja a lét igazi fényességéhez képest – megragadni s létrehozni. Blanchot értelmezésében éppen

¹⁷ Vö. pl. a *Bálványok alkonya* Szókratész problémája című részének több passzusát: „rádöbbsentem, hogy Szókratész és Platón bomlás-tünetek, a görög felozslás eszközei, pszeudo-görögök csak, álgörögök”; „A görög filozófusok moralizmusa, Platóntól kezdve, patológiai alapozású; ugyanígy dialektika-értékelésük is. Ész = erény = boldogság, ez az üdvtan azt jelenti csak: kövessük 'a' Szókratészt, és a sötét vágyakkal szegezünk szembe permanens nappali-fény-forrást, az észét.”; „Szókratész félreértés volt: az egész jobbitás-erkölcs, a keresztény morál is az volt – félreértés...” F. Nietzsche: *Bálványok alkonya avagy milyen is a kalapácsos filozófia* (Tandori Dezső fordítása). Ex Symposium, 1994. (különszám), 3., 5.

¹⁸ F. Nietzsche: *A tragédia születése*. Id. kiad. 117.

¹⁹ F. Nietzsche: *Bálványok alkonya*. Id. kiad. 34.

hogy a dionüszoszi hatalom „sötét” túlsága jelenik meg visszahúzó erőként az apollónihoz viszonyítva:

„Nietzsche első munkáiban – egyébként majdnem minden későbbi művében is érezhető ez a törekvés – a forma értékét helyezi előtérbe, szemben a dionüszoszi zsarnokság sötétségével, mert a forma, ez a nyugodt, fénylő hatalom megvédelmezi minket az ijesztő mélységtől.”²⁰

A tragédiaköltészet uralhatatlan, összemérhetetlen erők formarendje – Platón ezzel a lehető legpontosabban tisztában volt. Döntésével, hogy Szókratész előtt leborul s látszólag odahagyja a költészetet a filozófia kedvéért, valójában azonban alárendeli az előbbit az utóbbinak, Nietzsche szemében szétporlasztja a forma nyugodt fénylő hatalmát, egyszersmind kiapasztja az ösztönök, mámorító hatások és kifürkészhetetlen sorsesemények erőbőségét. Talán ezt nem tudta Nietzsche sohasem megbocsátani Platónnak.

²⁰ Maurice Blanchot: *Nietzsche és a töredékes írás* (Ádám Anikó fordítása). Athenaeum, 1992/1. (3. füzet) 66.

PLATÓN PÁRNÁJA

PÓLIK JÓZSEF

„...a csukott szem, a mellkasra bukó fej,
a lógó ajkak, a petyhüdt, már csak
a súlynak engedelmeskedő izomzat...
a hanyatló szellemi élet tünetei.”

Georg Simmel

1. MIT OLVASOTT PLATÓN A HALÁLA ELŐTT?

Van egy érdekes megjegyzése Nietzschének Platón pszichológiai típusával kapcsolatban a *Túl jön és rosszon* második részében. Megállapítja ugyanis, hogy Platón „szfinx-természet” volt¹. Ez a megjegyzés arra utal, hogy Platónnak volt egy kimondatlan, féltve őrzött, lényegében egész életén át megőrzött titka, amiről nem tudott nyíltan beszélni, de amiről mégis beszélnie kellett – ha máshol nem, akkor a halálos ágyán, és ha máshogyan nem, akkor közvetett módon: egy nyugtalanító rejtvény formájában. Ez a titok: a rejtett, nem-bevallott, szégyellnivalónak tekintett, saját maga előtt is titokként kezelt Szókratész-gyűlölet, Szókratész-ellenesség volt. Ez derül ki legalábbis a *Túl jön és rosszon* 28. aforizmájából, ahol Nietzsche megállapítja: „Nem ismerek semmit, amellyel Platón rejtekezése és szfinx-természete több álmodozásra készítetett volna engem, mint ama szerencsésen fennmaradt petit fait (apró tény): hogy halálos ágyának párnája alatt nem »Bibliára« letek, nem is valami egyiptomira, pithagoreusra, platonikusra, – hanem Arisztophanészra.”²

Nem tudjuk, hogy melyik Arisztophanész művet találták meg a hagyomány szerint Platón párnája alatt, de tudjuk, hogy melyiket *kellett volna* – legalábbis Nietzsche szerint. Nietzsche ugyanis úgy mutatja be Platont a vele kapcsolatos megjegyzések egy külön csoportjában, mint a „gonosz” Szókratész származását és pszichológiai típusát tekintve egyaránt „előkelő” áldozatát. Mint Szókratész legnagyobb fogását, akinek a tevékenysége nélkül Szókratész alakja – *a halni készülő* Szókratész alakja – nem válhatott volna sohasem eszményképpé. De azzá vált, és ez Platónnak köszönhető. A *Phaidón* írójának, aki a sokértelmű nietzschei történet szerint, halálos ágyán

¹ Friedrich Nietzsche: *Túl jön és rosszon*. Műszaki Könyvkiadó, Budapest, 2000. 30. o. Tatár György fordítása.

² Uo. 30. o.

felismerte, pontosabban akár fel is ismerhette volna: olyan embernek állított emléket – és milyen emléket! – aki valójában nem szolgált rá erre. Aki arra szolgált rá inkább, hogy *neveessenek* rajta. Hiszen lehetséges, hogy Platón párnája alatt *A felhőket* találták meg tanítványai a filozófus halála után. Egy komédiát, amely úgy mutatja be Szókratész alakját, filozófiáját, ahogyan Platón sohasem merete volna.³

Ha bizonyítani lehetne, hogy *A felhőket* találták meg Platón párnája alatt – akkor ez mit is jelentene? Azt jelentené, hogy Platón kételkedett abban, hogy ismerte-e egyáltalán az *igazi* Szókratészt. Szókratészt, aki *A Phaidón* szerzője szerint „nemcsak élni, de – ami ennél jóval több – meghalni is tudott”, köszönhetően „a „tudásnak” és a „logikának”, amely – mások számára is példaértékű módon – „felszabadította” őt a „halálfélelemtől”.⁴ Hogyan? Talán a Platón párnája alatt megtalált könyv arra utal, hogy Szókratész nem úgy halt meg, ahogyan a *Phaidónban* olvasható? Talán a halni készülő Szókratész képe – *hamisítvány*? Gondoljuk végig a dolgot. Ha bizonyítani lehetne, hogy *A felhőket* találták meg Platón párnája alatt, akkor ez most az jelentené, hogy Platón rájött: volt valaki, aki jobban ismerte Szókratészt, pontosabban volt valaki, aki *kiismerte* Szókratészt, és ez a valaki Arisztophanész volt, aki – mint Nietzsche *A tragédia születésében* írja – „kétségtől biztos ösztönnel ragadta meg az igazságot, mikor Szókratészt, az euripidészi tragédiát és az újabb dithürambosz zenéjét egyugyanazon *gyűlölet* jegyében összefogta, és hármójukban a degenerált kultúra tüneteit szimatolta.”⁵

Most már látható, hogy mit művel Nietzsche a maga játékos módján a *Túl jön és rosson* 28. aforizmájában. Platón párnája alá helyez egy kérdést, ami tulajdonképpen az ő kérdése. Miért teszi ezt? Mert helyesebb ezt a kérdést *Platón rejtett kérdéseként* bemutatni. Helyesebb, hiszen a cél tágabb értelemben a platonizmus, szűkebb értelemben pedig a platonizmus egyik összetevőjét jelentő szókratizmus kritikája és ugyan ki mérhetne nagyobb és megrendítőbb erejű csapást a szókratizmusra, mint éppen az a személy, aki megalkotta, és aki a halálos ágyán talán feltette magának a gyötrelmes kérdést: lehet, hogy *tévedés* volt eszményképet alkotni Szókratész alakjából? Lehet, hogy

³ Ezt írja Nietzsche *A tragédia születésében* – Arisztophanész *A felhők* című komédiájára célozva: „...félleg felháborodott, félig megvető hangon szól az arisztophanészi komédia e két férfitúról, a mai nemzedék nagy megütközésére, mely Euripidészt ugyan szívesen prédálul veti, ám nem győz csodálkozni rajta, hogy Szókratészt az első és élenjáró szofistának, minden szofista törekvés tükrének és foglatának ábrázolja Arisztophanész...” Később Nietzsche megjegyzi, hogy Arisztophanésznek – Szókratész alakjával, pszichológiai típusával kapcsolatban – „mélységekbe látó ösztönei” voltak. Friedrich Nietzsche: *A tragédia születése*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1986. 109. o. Kertész Imre fordítása.

⁴ Uo. 124. o.

⁵ Uo. 141–142. o.

helyesebb lenne ezt az eszményképet inkább gyűlölni és *lerombolni*? Ravasz elképzelés – meg kell hagyni. Hiszen ha igaza van Nietzschének, és a halni készülő Platón felismerte, hogy hiba volt idealizálni Szókratész alakját, akkor az a gondolat, hogy platonizmus kritikára szorul, tulajdonképpen *magától Platóntól ered*; akkor Nietzsche, nagy elődjére mutatva, elmondhatja: lehet, hogy elutasítom a platonizmust, de csak azt teszem, amit, lám, maga Platón is megtett volna – ha lett volna még rá ideje.

Tegyük hozzá: aki egy ilyen gondolatot tulajdonít egy olyan filozófusnak, mint Platón, komoly kockázatot vállal. Azt kockáztatja ugyanis, hogy eszményképet állít – holott ennek épp az ellenkezőjére törekszik. Úgy tűnik, hogy Nietzsche nem tudta vagy talán nem is akarta elkerülni ezt az ellentmondást. Erre utal, hogy *a halni készülő Platónról* alkotott nietzschei kép ironikus módon a halni készülő Szókratészről alkotott platóni kép mellé állítható: Nietzsche részben ugyanúgy *idealizálja* Platón alakját, mint Platón Szókratészét. *Részben*, hangsúlyozom, hiszen ne feledjük: Nietzsche az első és talán a legkönyörtelenebb kritikus Platónnak és általában a platonizmusnak. És mégis: Nietzsche itt azt mondja, hogy Platón, pontosabban az *őreg* Platón – és ennek a fiziológiai ténynek megvan a maga jelentősége Nietzschénél⁶ – olyan filozófus volt, vagy fogalmazzunk inkább így, olyan filozófussá *vált*, aki meg akart szabadulni a saját Szókratész értelmezésétől; aki úgy akarta látni Szókratészt, ahogy sohasem látta, de ahogy talán mégiscsak látnia kellett volna. Úgy, ahogy Arisztophanész látta. Vagy úgy, ahogy egy névtelen, talán Platónhoz hasonlóan szintén előkelő származású idegen, akinek nem őrizte meg a nevét a történelem, de aki „értett az arcokhoz”, és „Athénbe érkezvén Szókratész szemébe mondta”, hogy Szókratész – az arca, a tekintete alapján – „szörnyeteg”: „foglalata minden bűnnek és tévelygő vágynak”.⁷

2. „SZÍNÉSZEK EZEK MIND...”

Egy másik aforizmában – amely szintén a *Túl jön és rosszonban* olvasható – Nietzsche felhívja a figyelmet arra, hogy Epikurosz nem volt jó véleménnyel Platónról és tanítványairól, hiszen – megengedve magának egy gonosz, talán túlságosan is gonosz tréfát – „*Dionüszokola-kesz*”-nek nevezte őket. „Ez – írja Nietzsche – szó szerint és első megközelítésben azt jelenti, »Dionüsziosz hízelgői«, tehát valami zsarnoktartozék és talpnyaló; ezenfelül azonban még az is a mondandója, hogy »színészek ezek mind, nem valódi rajtuk semmi

⁶ Vö. Friedrich Nietzsche: *Virradat*. Holnap Kiadó, Budapest, 2000. 327. o. Romhányi Török Gábor fordítása.

⁷ Friedrich Nietzsche: *Bálványok alkonya*. EX Symposion. 1994. 3. o. Tandori Dezső fordítása.

sem«... S az utóbbi volt az a gonoszság, melynek nyilat Epikurosz Platónra kilötte: a magasztosság manírja, az önmagának színrevitele, amihez Platón valamennyi tanítványával együtt annyira értett.”⁸

Ez a szöveghely elárulja, hogy nemcsak Epikurosz, de a Platónnal kapcsolatos ellenszenvét Epikurosz kommentárja mögé rejtő Nietzsche sem volt jó véleménnyel a platoniku-sokról. Mégis: függetlenül attól, hogy igaza van-e Epikurosznak és az Epikurosz álláspontját osztó Nietzschének, egyvalaki biztosan nem értett volna egyet ezzel az értelmezéssel: Jacques-Louis David, a francia forradalom hivatalos festője. Ha ugyanis volt valaha művész, aki *tisztelte* Platont, úgy David volt az – legalábbis a Szókratész halálát ábrázoló kép tanúsága szerint. Ezen az 1787-ben festett képen Platón is látható, pedig valójában nem kellene, hogy látható legyen, hiszen a *Phaidón*ból tudjuk: amikor Szókratész kiitta a méregpoharat a börtönben, Platón „beteg volt”⁹, következésképpen: nem láthatta meghalni Szókratészt. Most persze mondhatjuk: David képén se látja, hiszen *háta fordít* a jelenetnek, ráadásul a *szemét* is lehunyja. De van itt egy még furcsább dolog. Ha kételkedünk is Platón őszinteségben azzal kapcsolatban, hogy ott volt-e a börtönben a déloszi hajó megérkezésének napján, egy dologban nem kételkedhetünk: abban, hogy Platón még fiatalember volt, amikor az eset történt. Márpedig David képén – és ez magyarázatra szorul – az *öreg* Platón alakja látható, aki biztosan nem volt jelen azon a helyen, ahol Szókratész „félelemtelenül és nemesen fejezte be életét”.¹⁰

Látszólag persze nem olyan nehéz magyarázatot adni arra a kérdésre, hogy mit keres Platón a képen. David klasszicista festő volt, ami azt jelenti, hogy mindenben az eszményit kereste, márpedig Platón jelenléte nélkül nem lett volna *tökéletes* a Szókratész halálát – pontosabban a Szókratész halála előtti *utolsó* pillanatot – ábrázoló jelenet, már csak azért sem, mert Platónnak köszönhetjük, hogy egyáltalán tudunk a dologról. Ezért Platónnak feltétlenül szerepelnie kellett a képen. David volt annyira becsületes vagy inkább olvasott, hogy ragaszkodott Platón állításához, miszerint nem volt jelen az eseménynél, viszont volt annyira jó művész, hogy tudja: Platónnak *mégiscsak* jelen kell lennie a képen. Ezért David az egyetlen lehetséges megoldást választotta: nem Szókratész halálát ábrázolta a képen, hanem Platont, a Phaidón megírására készülődő Platont, aki éppen Szókratész haláláról *gondolkodik*.

Ez nemcsak azt magyarázza meg, hogy miért látjuk az öreg Platón a képen, de azt is, hogy miért kellett Platón alakját a teljes nyugalom állapotában ábrázolni. Platón nyugalma egy *töprengő* ember nyugalma, aki elképzeli

⁸ Friedrich Nietzsche: *Túl jön és rosszon*. I. m. 14. o.

⁹ Platón: Phaidón. In. *Platón válogatott művei*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1983. 221. o. Kerényi Grácia fordítása.

¹⁰ Uo. 220. o.

magában azt, amiről hamarosan beszámolót fog írni, feladva pillanatnyi és tulajdonképpen csak látszólagos mozdulatlanságát. Erre utal a Platón mellett a földön látható papírtekercs is. Ez a tekercs valószínűleg a *Phaidón* szövegének egy már elkészült részletét tartalmazza. David képe tulajdonképpen egy *interpretáció* születésének pillanatába avatja be a nézőt, amely könnyen lehet, hogy valójában Platón szándéka szerint is csak *az* akart lenni. Ellenkező esetben ugyanis Platón azt írta volna a *Phaidón*-ban, hogy nem volt beteg, sőt az utolsó pillanatban talán a méregpoharat is *ő* adta a rendületlenül mosolygó Szókratész kezébe. Platón azonban azt akarta – és úgy tűnik, David tökéletesen megértette Platón (vég)akarátát –, hogy írását annak tekintsék, ami: a valóság egy *lehetséges*, talán más értelmezésekkel is kiegészíthető, árnyalható értelmezésének.



Most már kijelenthető: a kép igazi főszereplője tulajdonképpen nem a kép középpontjában pózoló – a néző tekintetét magára vonó – Szókratész, hanem a kép bal oldalán szerényen meghúzódó Platón, aki a többi alakhoz képest szinte nincs is jelen a képen. De van itt egy probléma: ha elfogadjuk is, hogy a kép főszereplője Platón, hogy a képen látható jelenet tulajdonképpen a lehunytt szemű Platón képzeletéből lett kiragadva, és ezért nem több a valóság egy lehetséges interpretációjánál, még mindig magyarázatra szorul Platón alakjának *elhelyezése*. Konkrétan: magyarázatra szorul, hogy miért fordít *háttal* Platón Szókratésznek, éppen a legfontosabb pillanatban, hiszen látszólag semmi nem indokolja alakjának ilyen jellegű elhelyezését.

Ezen a ponton szeretnék utalást tenni Gombrich *Művészet és fejlődés* című könyvére, amelyben a szerző megállapítja: David olyan művész volt, aki egyrészt „nemes és erkölcsös tárgyak” ábrázolására törekedett, másrészt hajlott arra – talán más művészeknél is jobban –, hogy „az ősi erényeket a heroikus görögökéivel és rómaiakéval azonosítsa”. Továbbá úgy gondolta – Rousseau eszméinek követőjeként –, hogy a tetszetősnek hódoló ízlés és az érzékekre ható művészet egyenlő az erkölcstelenséggel és az ember lealacsonyításával, ezért különösen kár, hogy vannak olyan művészek, akiket „a gazdasági szükség arra kényszerített” – noha „ecsetjüket kizárólag nemes és erkölcsös tárgyak ábrázolására használhatták volna” –, hogy „alantas és méltatlan célokat szolgáljanak.” Mint például Fragonard, akinek *Hinta* című képén az aranyifjú egy hintázó hölgy szoknyája alá néz. De, állapítja meg Gombrich, „sosem jár veszélyek nélkül egy iskola feje számára, hogy akár a művészeti, akár egyéb erények csőszének csapjon fel”¹¹ – és ez David esetében sem volt másképp. Ezt bizonyítja, hogy amikor 1799-ben kiállította új művét, *A szabin nők elrablását*, tanítványai, aki „szakállasok” vagy „primitívek” néven váltak ismertté, fellázadtak ellene. Ők ugyanis egy szigorú, puritán és szemérmes művet vártak Daviddól: valami „egyszerűt” és mégis „grandiózusat”. Mit kaptak ehelyett? Valamit, ami „modoros, hamis, teátrális, visszataszító és közönséges” volt, valamit, amivel kapcsolatban egyikük a „rokokó” kifejezést használta.

Nem mondom, hogy a *Szókratész halála* esetében is használható ez a kifejezés, egy dolog azonban ettől függetlenül kijelenthető: David képén minden nagyon beállított, elrendezett, megtervezett – minden nagyon *teátrális*. Mintha színházban lennének, ahol általában tragédiákat játszanak, és ahol most a színészek éppen előadnak egy sokat próbált, ám még korántsem tökéletesen kidolgozott jelenetet: a Szókratész halálát *bemutató* jelenetet; de nem Aiszkhülosz vagy Szophoklész, hanem *Euripidész* modorában. Nem véletlenül utalok itt Euripidészre. Euripidésznek ugyanis, mivel a dionüszoszi elemeket, amennyire csak lehet, kiküszöbölte a tragédiából, így ahhoz, hogy egyáltalán hatni tudjon a közönségre, *új izgatószerekre* volt szüksége. Nietzsche szerint ezek az új izgatószeretek egyrészt „a hűvös, paradox *gondolatok*”, másrészt „a lángoló *indulatok*” voltak. Mármost David képén egy olyan tragédiából látunk egy rövid, ám annál megindítóbb jelenetet, ahol a szereplők ugyanolyan eszközök alkalmazásával próbálnak hatást gyakorolni a közönségre, mint Euripidész. Így azt látjuk, hogy Szókratész még a méregpohár kiívása előtti utolsó pillanatban is fennhangon *gondolkodik*, a tanítványai pedig átadják magukat legbensőbb érzelmeiknek, sőt *indulataiknak*: van, aki

¹¹ Ernst H. Gombrich: *Művészet és fejlődés*. Corvina Könyvkiadó, Budapest, 1987. 64-65. o. Széphelyi F. György fordítása.

kétségbeesetten a fejét fogja; van, aki tenyerébe temeti az arcát; van, aki görcsösen Szókratész lábára teszi a kezét; és van, aki a falnak fordul, hogy ne lássa senki a könnyeit. Itt mindenki az érzelmi megindultság állapotában van – kivéve Platón.

Platón az egyetlen, aki nincs megindulva. Bár nem néz Szókratészre, ennek ellenére ő az egyetlen mégis, aki *hallgatja* Szókratész hosszú és a vég közeledtével egyre szárnyalóbb és talán egyre patetikusabb magasságokba szökő monológiát; ő az egyetlen, aki még most is képes együttgondolkodni mesterével. Erre utal, hogy lehunyja a szemét, hogy nem tesz ágáló, színpadias gesztusokat. Egész lényével befelé fordul, szinte eltűnik önmagában. Befelé fordul, hogy ne kelljen a tanítványok felé fordulnia, hogy ne kelljen – a tanítványok felé fordulva – látnia: hogyan ragadja el őket a kétségbeesés. Hogyan válnak mindannyian egy euripidészi értelemben vett *melodráma* résztvevőivé, ahol az ártatlanul halálra ítélt és most a halállal nyugodt lelkiismerettel szembenéző tragikus hős, az isteni Szókratész játssza a főszerepet. De csak *játssza*, hiszen Platón éppen ezért nem néz hátra. Ha ugyanis hátránézne, ugyanazt kellene megállapítania, amit Epikurosznak: „*Színészek ezek mind, nem valódi rajtuk semmi sem.*” Nem valódi egyetlen arcvonásuk, mozdulatuk, pillantásuk, egyetlen könnyecseppjük sem. Legkevésbé Szókratészé. Ez a Szókratész ugyanis – lám és most engedem szóhoz jutni Nietzschét – „maga a *buffo*, és közben mindene rejtekező, csupa hátsó gondolat, földalattiság”.¹² Még itt, a vég előtti utolsó pillanatban is. Ez a Szókratész csak eljátssza, hogy meg tud halni, hogy a filozófia legyőzheti a halált, vagy legalább a halálfélelem emésztő érzését.

Ha Platón nem néz hátra, akkor azért nem, mert nem akar valamit látni, pontosabban: nem *úgy* akar valamit látni, ahogy megtörtént, ahogy David képén *újra* megtörténik. De – mint Nietzsche írja – „e látni-*nem*-akarása annak, amit látunk, e nem-*úgy*-láttni-akarása annak, ahogyan azt látjuk, csaknem az első feltétel mindazok számára, akik valamilyen értelemben véve pártosak”¹³ – akik valamilyen hit vagy meggyőződés fokozatos felépítésére törekcsenek, akik egy dologgal vagy eseménnyel kapcsolatos igazság elmesélhetőségének egyik vagy másik oldalán – „pártján” – állnak. Azt, hogy melyik oldalán áll Platón: jól látható. Ez az ő teljesítménye. Eljátssza, hogy nincs jelen; holott jelen van és ez a jelenlét a néző számára talán mindenki más jelenléténel inkább érzékelhető. Eljátssza, hogy nem tud semmit erről a háta mögött ágáló *dialektikus paprikajancsiról*, aki nem érdemli meg, hogy előkelő tanítványa ránézzen, és aki iránt ez az előkelő tanítvány most nem szeretet, hanem, hiszen csalódnia kellett benne, sokkal inkább megvetést és *gyűlöletet* érez.

¹² Friedrich Nietzsche: Bálványok *alkonya*. I. m. 3. o.

¹³ Friedrich Nietzsche: *Az Antikrisztus*. Ictus Kiadó, Budapest, 1993. 85. o. Csejtei Dező fordítása.

De még ha kivonulunk is részben ebből az értelmezésből, egy dolog tény: David képén nem Platón, hanem mindenekelőtt a teátrálisan pózoló, egyik kezével a méregpohár után nyúló, másik kezével a börtön mennyezete felé mutató Szókratész viszi magát színre. „A magasztosság manírja” – ezt a nyilvánvesszőt Szókratész irányába kell kilőnünk. Platón pedig David elképzelése szerint *csodálnunk* kell, hiszen ő az egyetlen, aki a kép bal oldalán elhelyezve, annak rejtett, de tulajdonképpeni főszereplőjeként, képes megőrizni *szoikus szenvedélymentességét*. Egy idevágó mondat Winckelmanntól: „Heves szenvedélyekben a lélek ugyan megismerhetőbben és jellegzetesebben nyilatkozik meg; nagy és nemes azonban mindig az egység, a nyugalom állapotában lesz.” Mármost David pontosan így festette meg Platón alakját. Arra törekedett, hogy követve a klasszicista esztétika Winckelmann által megfogalmazott elvét, Platón alakjának „nemes egyszerűségét” és „csendes nagyságát” hangsúlyozza; ha kell, akkor a kép többi szereplőjének rovására. Mi több: Platón alakjának nagyságát és nemességét épp a közte és a többi szereplő közt látható *ellentét* teszi igazán megragadhatóvá. Hiszen Platón előkelő és a legnagyobb fájdalom pillanatában is nyugodt alakjával szemben ott van a másik véglet, a színpadiasan ágáló Szókratész izgága alakja: a buffoé, aki még a halála előtti utolsó pillanatban is szerepet játszik: a *filozófusét*. Szókratész alakjához viszonyítva Platón *hétköznapi ember* benyomását kelti, akit ebben az alapvetően tragikus – és talán komikus árnyalatai miatt igazán tragikus – pillanatban azt érzi, ami éreznie kell: *részvétet* egy valamikor szeretett és nagyra becsült ember iránt, akit már nem tud szeretni és becsülni többé, de akinek az *emlékétől* ennek ellenére – vagy talán éppen ezért – már tud megszabadulni. Ez az ember: *szened*. Szenvedését pedig csak egy módon tudja legyőzni, ellensúlyozni – *igazolni*: megalkotva a halni készülő Szókratész *eszményképét*. Egy filozófusét, aki nem ismeri a halállal szembeni természetes irtózat emésztő érzését. Aki még arra is képes, hogy *vágyat* érezzen a halál iránt.

3. A PLATONIZMUS MINT A VALÓSÁGHOZ VALÓ VISZONY NEGATÍV – „HÁTRAARC”-JELLEGŰ – FORMÁJA

David Szókratész halálának pillanatáról alkotott képét Nietzsche nézőpontjából vettük szemügyre az imént – eltekintve a kép tisztán klasszicista szempontok alapján történő értelmezésének lehetőségétől. Más szóval: olyan nézőpontból vettük szemügyre a képet, ahonnan David sohasem látta és nem is láthatta azt. Fontos felhívni erre a figyelmet, hiszen Szókratész *klasszicista* elképzelése szembeállítható és éppen ezért semmilyen rokonságot nem mutat a képpel, amelyet Nietzsche alkotott a „gonosz” és „dekadens” Szókratész alakjáról, akinek „csúnya külleme példásan élénk tárja ripók eredetét”, és akivel kapcsolatban Nietzsche odáig megy, hogy megállapítja: könnyen lehet-

séges, hogy a „csőcselékhez” tartozó Szókratész, „a legalacsonyabb néposztály fia”, valójában „tipikus bűnöző volt”.¹⁴ Egy ilyen rendkívül kritikus Szókratész kép árnyékában különösen meglepő, hogy Nietzsche sokkal visszafogottabb – szinte megbocsátó – képet alkotott a Szókratész által „megrontott” és „elcsábított” Platónról, aki „eltévelygett a hellének alapösztonéitól” és akinek talán az a legnagyobb bűne, hogy rendkívül „unalmas” gondolkodó.¹⁵ Ennél is meglepőbb, hogy Nietzsche Platón pszichológiai típusáról és gondolkodói természetéről alkotott képe nem áll messze attól a képtől, amelyet David alkotott Platón alakjáról – az itt vizsgált kép tanúsága szerint. Meglepő ez, hiszen tudjuk: Nietzsche értelmezése szerint az eszményi szépség előállítására törekvő klasszicista művészet – jelen esetben David művészete, konkrétan: a Szókratész halálát ábrázoló festmény – a művészet racionalizálására törekvő *esztétikai szókratizmus* egyik művészettörténeti dokumentumaként értékelhető, márpedig a legkevesebb, hogy Nietzsche dekadenciáról és hanyatlásról („korrupcióról”) beszél az esztétikai szókratizmus kapcsán. Ráadásul a Daviddal kapcsolatos egyetlen nietzschei megjegyzés épp arra vonatkozik, hogy David *hamis* képet alkotott az antikvitásról – különös tekintettel a rómaiakra.¹⁶ De akár a görögökre is utalhatott volna Nietzsche, hiszen a lényeg ugyanaz: David olyan festő volt, aki *platonikus* módon, az esztétikai szókratizmus nézőpontjából látta és értékelte a történelmi és pszichológiai tényeket, következőképpen: nem ismerte, mert nem is ismerhette fel, hogy „Szókratész és Platón bomlás-tünetek, a görög feloszlás eszközei, pseudo-görögök csak, álgörögök.”¹⁷ Mégis: vannak olyan szöveghelyek a nietzsche-i életműben, ahol Nietzsche Platón-képe megegyezik – megegyezni látszik – Davidéval.

Egy példa. A *Túl jön és rosszon* 14. aforizmában Nietzsche megállapítja: közvetlen és későbbi tanítványai számára „az érzékelhetőséggel *szemben* vonakodásban rejlett a platóni gondolkodásmód varázsa.”¹⁸ Platón olyan filozófus volt, aki nem hitt az érzékekben, empiria és igazság kapcsolatában, akire sokféleképpen lehet gondolni, de egy módon biztosan nem: *szenzualistaként*. Elég egy pillantást vetni a képre, hogy lássuk: David is a szenzualizmus ellenségeként tekint Platónra. Erre utal a lezárt szem, az eltakart száj, a lefogott kéz, sőt a vászonba bugyolált test is – az érzékelés helyei ezek és mégsem azok. Ha Platón nem ülne, hanem feküdne, akár még azt is gondolhatnánk, hogy azért van lehunyva a szeme, letakarva a szája, összekulcsolva a keze,

¹⁴ Friedrich Nietzsche: *Bálványok alkonya*. I. m. 3. o.

¹⁵ Uo. 32. o.

¹⁶ Friedrich Nietzsche: *Nachlaß 1884-1885*. Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 1999. 244. o. Kritische Studienausgabe Herausgegeben Giorgio Colli und Mazzino Montinari.

¹⁷ Friedrich Nietzsche: *Bálványok alkonya*. I. m. 3. o.

¹⁸ Friedrich Nietzsche: *Túl jön és rosszon*. I. m. 18. o.

mert *halott*. Platón alakja a kép többi alakjához viszonyítva halottnak tűnik – épp a külvilággal való érzéki, érzékszervi kapcsolat *hiánya* miatt. David olyan képet alkotott Platónról, amelyet Platón alkotott Szókratészről. David Platónja olyan, mint egy *orfikus szent*, aki képes tökéletesen megvalósítani a léleknek a test felett gyakorolt aszketikus uralmát. Ez a Platón uralkodik a testén, pontosabban uralkodik az érzékelés helyei felett – de olyan erővel, hogy kétséges: érzékel-e egyáltalán bármit is abból, ami körülötte történik. Pontosabban: ha érzékel még valamit egyáltalán, akkor, úgy tűnik, csak egy dolgot: az érzékeitől való függetlenség és a függetlenséggel járó belső szabadság érzését.

De még ha érzékeli is mindazt, ami körülötte történik, David Platónja olyan ember, akinek *nem kell megfordulni ahhoz, hogy maga előtt lássa Szókratész alakját*, azt, ami Szókratész halálának pillanatában történik a képen. Ez a Platón lát; úgy is és akkor is, ha hátat fordít Szókratésznek és lehunyja a szemét. Elemi bizalmatlansága az érzékiséggel szemben az „előkelő gondolkodásmód” sajátosságaként interpretálható Nietzsche szerint. Nietzsche azt írja a *Túl jön és rosszban*, hogy az ilyen gondolkodásmód kizárólag olyan emberek között tudott gyökeret ereszteni, akik „erőteljesebb és igényesebb érzékeknek örvendtek, mint a mi kortársaink”.¹⁹ A mi kortársainkhoz viszonyítva, állapítja meg Nietzsche, Platón olyan ember volt, aki „magasabb diadalt” tudott találni abban, hogy „úr” maradt érzékei felett. Hogyan volt erre képes? Úgy, hogy ráborította „a tarka érzékforgatagra, az érzékcsocselékére” a dialektikus gondolkodás „fakó, színtelen” *fogalmi hálóját*. Nietzsche hangsúlyozza: ma már nem tudunk fogalmat alkotni arról, hogy milyen „*élvezet* rejlett ebben a Platón modorában történő világlegyőzésben és világerőtelmezésben”.²⁰ Ez az élvezet a ma „fizikusai”, darwinistái”, „antiteológusai” számára – akik „öszönösen” követik „az örökké népszerű szenzualizmus igazságkánonját”²¹ – ismeretlen. Egy filozófus számára azonban nem feltétlenül – feltéve, hogy „szabad szellem” az illető. Az ilyen szellem ugyanis tudja: itt a hatalom akarásának élvezetéről van szó, amely abból fakad, hogy valaki felismeri: képes olyan *értelmezést* adni egy eseménynek – például annak az eseménynek, amelyet Platón számára Szókratész halála jelentett –, amely nincs feltétlenül *összhangban* az érzékekkel és az érzésekkel és ennek ellenére mégis van benne meggyőző és lebilincselő erő.

Egy szenzualista úgy gondolkodik, hogy „ahol az embernek többé nincs mit látnia és felfognia, ott keresnivalója sincs többé.”²² „Ez persze – írja Nietzsche – más imperatívusz, mint a platóni”, hiszen egy platonista arról ismerhető fel, hogy azt gondolja: az embernek mindenekelőtt és elsősorban

¹⁹ Uo. 18. o

²⁰ Uo. 19. o.

²¹ Uo. 18. o.

²² Uo. 19. o.

ott van látni és felfogni valója, ahol az érzékszervek csődöt mondanak, ahol már nem lehet látni, hallani, megérinteni – semmit. De ha ez így van, akkor David képen Platón nem azért fordít hátat Szókratésznek, mert fél a lehetséges érzéseitől, benyomásaitól – amelyek hatalmába kerítenék őt, ha látná meghalni Szókratészt –, hanem mert azt gondolja: nem láthatok semmi olyat, ami a hasznomat és épülésemet szolgálná: *filozófusként*. David Platónját nem érdekli Szókratész halála. Él vagy meghal Szókratész: ennek filozófusként nincs jelentősége számára. Egy dolognak azonban igen: annak, hogy ha már egyszer meghalt, akkor *hogyan* halt meg Szókratész. Hogyan nézett szembe az elmúlás tényével; hogyan viselkedett, amikor közölték vele a hírt, hogy megérkezett a déloszi hajó és ezért hamarosan ki kell innia a méregpohár tartalmát.

David Platónja olyan ember, akit nem Szókratész halálának ténye érdekel, hanem e tény lehetséges *értelme*. Egy értelem, amelyet meg kell alkotni, teremteni, de csak azután, hogy Szókratész már meghalt. Éppen ezért David Platónja – vár. Mire vár? Arra, hogy Szókratész kiigya a méregpoharat, amelyet éppen átnyújtanak neki. Nem nehéz elképzelni a képen látható jelenet folytatását: amikor az orvos megállapítja, hogy Szókratész meghalt, Platón kinyitja a szemét, feláll, megfordul, majd lassan, de azért határozott léptekkel odamegy Szókratész holttestéhez; nem azért, hogy kifejezze fájdalmát és részvétét – hiszen ezt már magában megtette –, hanem azért, hogy megállapítsa: igen, Szókratész *tényleg* halott. Pontosabban azért, hogy végre megkérdezhesse a jelenlévőket: mondjátok csak, hogyan halt meg Szókratész véleményetek szerint? Jó halála volt? Rossz? Félt, amikor a kezébe adták a méregpoharat? David olyan képet festett, amely lehetővé teszi, hogy elképzeljük: ezekre a kérdésekre Szókratész tanítványai valószínűleg *különbözőképpen* válaszolnának; aszerint, hogy hol álltak, mit tettek vagy éppen mit gondoltak Szókratész halálának pillanatában. Ezekből a válaszokból csak egy dolog derülne ki egyértelműen: az, hogy *sokféle módon* halt meg Szókratész; annyiféleképpen, ahányan jelen voltak a helyszínen. Hiszen kiderülne: az, aki a döntő pillanatban elfordította a fejét, vagy átkarolta a mellette álló vállát, hogy közelebb érezzen magához egy élő, mást látott és hallott, mint az, aki borzongva ugyan, de közelebb lépett Szókratészhez, és még a halál pillanatában is az arcát nézte, a félelem jelét keresve rajta.

Most már kimondhatjuk: ha Platón lehunyja a szemét a képen, hátat fordítva a jelenlévőknek, akkor ezt részben éppen azért teszi, mert tudja: Szókratész halálának nincs *egyetlen* értelme. De *kell*, hogy értelme legyen, és az is kell, hogy az az értelem *erősebb* legyen a többinél. Ki képes ilyen értelmet alkotni? Platón szerint csak egy filozófus; de csak egy olyan filozófus, aki nem bíz meg az érzékeiben; abban, amit látott, hallott, vagy éppen tapintott. Hiszen az érzékelés tényei változékonyak, és mert változékonyak, ezért megbízhatatlanok. Megbízni itt csak egy dologban lehet: abban a *képben*,

amit a plurális valóság megbízhatatlan tényein túllépő értelem *alkot* Szókratész haláláról egy másik értelem (és nem a tapasztalat) számára. Létrehozni a Szókratész halálának értelmét reprezentáló legmeggyőzőbb képet – ez volt Platón célja; és ez a cél ösztönözte, Platón tisztelőjeként, Jacques-Louis Davidot is a 18. században. E kép vizuális rekonstrukcióját David azzal kezdte, amivel kellett: annak vizsgálatával, hogy milyen szerepet játszott Platón az *eredeti* kép létrehozásában. Az eredményt ismerjük: Szókratész alakja – központi elhelyezése ellenére – leértékelődött; Platón vált a jelenet igazi főszereplőjévé. Platón, aki legyőzte a valóságot, Szókratész halálának kontingens *tényét* – de csak azt azért, hogy megalkosson ezzel a győzelemmel valami magasabb rendűt: Szókratész halálnak konzisztens *értelmét*. Ez az a pont, ahol Nietzsche Platón-interpretációja újra találkozik Davidéval. Nietzsche Platónja ugyanis éppúgy *hátat fordít az értelmetlen* és ezért csak gyűlöletre méltó valóságnak, mint David Platónja e valóság áldozatának és legyőzőjének: a halni készülő Szókratésznek. Ezt írja Nietzsche a *Virradat* 448. aforizmájában – rávilágítva Platón sajátos helyzetének és magatartásának egyik lehetséges, emberi, talán túlságosan is ember okára: „Menekülnünk kell élményeink elől, ha nem akarunk elveszni, ha nem akarjuk elveszíteni *eszünket!* Így menekült Platón a valóság elől, és a dolgokat fakó gondolati képekben akarta szemlélni csupán; tele volt érzéssel és tudta, hogy az értelem hullámai milyen könnyen összecsapnak értelme fölött. – Ezért a bölcsnek így kellett volna önmagához szólnia: »tisztelni akarom a *valóságot*, ám mindamellett hátat fordítok neki, mert ismerem és tartok tőle«...”²³

²³ Friedrich Nietzsche: *Virradat*. I. m. 285. o.

„L’EFFET C’EST MOI”
(A GYŰLÖLET FRIEDRICH NIETZSCHE
ETIKA-TIROLÓGIÁJÁBAN)

KISS ENDRE

Friedrich *Nietzsche* harmadik korszakának egyik legfontosabb eseménye, hogy tudatos és véletlen mozzanatok együtt hatásának eredményeként gondolkodásába integrálja *Spinoza* klasszikus affektus-tanát. Ezzel egy mind a mai napig tekinthető megközelítés jön létre, hiszen *Nietzsche* eközben nem adja fel a második korszak felvilágosodás modelljét. Két emberképet illeszt tehát össze, amit kivételesen erős leegyszerűsítéssel mint a „tudatos” és a „tudattalan” szféráinak összeegyeztetését is interpretálhatunk.

A különemű szférák ezen integrálóképessége érvényesül *Nietzsche* számos eredményében (elsősorban természetesen a harmadik korszakban), így az ugyancsak nehezen kategorizálható szerelemfilozófiában.¹

A gyűlölet problémáját lehetséges lenne, a szerelemfilozófia analógiájára, közvetlenül is ráépíteni *Nietzsche* e kettős emberképére (az affektustannal kiegészített a felvilágosodásra épített tudásszociológia).

Tervezett előadásunkban más utat választunk.

Az *individualizáció* (*Nietzschénél* „*Individuation*”) kérdése *Nietzsche* szemében a kor és egyben a civilizáció legfontosabb kérdése. Az *individuáció* jelensége és folyamata *par excellence* olyan jelenség és folyamat, amelyben a tudatos (racionális, diskurzív, felvilágosodott) és a tudattalan (affektuális, stb.) mozzanatok az analízis szempontjából gyakorlatilag elválaszthatatlanul fonódnak össze. Gondolatmenetünk kiindulópontja az affektuálisan is releváns *individualizációs* folyamat elemzése.

Az *individuáció* jelenségét, sikerességének és sikertelenségének teljes problematikáját több vezető perspektívából lehet értelmezni (a *civilizáció*, az *egyén*, a *polgári társadalom*, az *utópia/ szocializmus* és végül a *filozófiai módszertan* perspektívái).

¹ Ld. K. E. *Friedrich Nietzsche evilági filozófiája*. Kriticismus és életreform között. Budapest, 2005.

A morál és a mögötte álló további determinációs és motivációs készletek az eddigiek összefüggésében, ha tetszik, *világtörténeti* szempontból is összeszervesednek az individuáció univerzális feladatával. Az individuáció az egyén előtt álló fejlődési feladat, ugrás és életcél, amely nélkül nem lehet a civilizáció egyidejű polgára. Az individuáció azonban – csak látszólag paradox módon – társadalmi és osztálytársadalmi feladat is, még pedig azon a legegyszerűbben megfogható alapzaton, hogy a modern emancipációra épülő civilizáció sorsa és léte függ attól, hogy polgárainak mekkora hányada ment át az individuáció optimális folyamatán, mekkora hányaduk vált történeti, emancipációs és nembeli szempontból valóban felnötté. A civilizációs magaslatot el nem érő egyén a civilizáció ellensége lesz, a *ressentiment ellenállhatatlan* szenvedése keríti hatalmába egy ilyen a szó szoros értelmében univerzális nagyságrendű *kirekesztettség* elszenvédekora. A nietzschei *élet*-fogalom középponti tartalma éppen ezért nem naturalizáló vagy biologisztikus, de a „megnőtt”, emancipálódó élet és a sikeres individuáció alapértelmezése.

A *civilizáció oldaláról* a sikeres individuáció semmiképpen sem kevésbé meghatározó. Az emancipáció, a civilizáció az egyének közegében és médiumában valósul meg, az emancipált egyének társadalma maga a sikeres civilizáció. *A sikeres civilizáció a történelem egy fajta* (semmiképpen sem abszolút) *vége*. A civilizáció oldalról nézve elsőrendű követelmény, hogy az individuáció megtörténjen, szabad, cselekvés- és döntésképes alkotó és tudatos egyének lépjenek színre – ez egyébként a gyakorlatibb orientációjú politikaelmélet oldalról azt is jelenti, hogy *kizárólag ilyen egyénnel lehetséges a kvalitatív liberalizmus vagy a kvalitatív demokrácia is*. Az individuációt az egyénnek kell végrehajtani. Az individuáció nem mechanikus vagy külsődleges átalakulási kényszer. Ugyan kényszerét a társadalom szuggerálja, miközben az egyénnek meg kell küzdenie a társadalmi előítéletekkel, de saját belső ellenállásával is: az emancipációhoz szükséges individuáció a legbonyolultabb keveréke tudatos és öntudatlan elemeknek. Az affektus-tan nélkül fejlődő gondolkodás sikeresen szét tudja választani a kognitív és az érzelmi, a filozófiai és a pszichológiai mozzanatokat. Ha azonban az affektus-tant vesszük alapul, akkor legalább az nem lesz már érthetetlen, hogy miért olyan nehéz az individuáció komplex pszichológiai feladatának az analitikus felbontása.

A sikeres individuációhoz tartozó a „semmi”-be való ugrást összekeverik a siker és a hatalom eléréséhez nélkülözhetetlen szükséges „semmibe való ugrás”-sal (annyi persze érvényes ebből, hogy a siker és hatalom magaslatainak elérése érdekében is jóval nagyobb eséllyel ugrik valaki, ha túl van már a sikeres individuáción). A sikeres individuációhoz elengedhetetlen,

pszichológiájában az analizálhatatlanság határait nagyságrendekkel túllépő alapattitűdök pozitív éppíglyéte szervesen egészíti ki a helyes és a hamis tudat megkülönböztetésére építő felvilágosodás-modellt. Egyben ez az a pillanat és strukturális hely is, amikor Nietzsche egymástól annyira különböző második és harmadik korszaka egymással szorosán és konstruktívan érintkezik. A helyes és hamis tudat tudásszociológiai és ideológiakritikai szintje már önmagában is tovább vezet a pszichológia, a pragmatika és az antropológia felé, miközben, a másik oldalról, az affektus-tan és az individuáció megalapozó fogalmaira épülő emberkép is elvezet a helyes és a hamis tudat szféráival való kompatibilitáshoz. Az affektusok optimális, a nembeli és az egyéni fejlődés eredményeit összegező, az elért kulturális magaslat vívmányait hasznosítani képes kezelése a valódi alapzata a kognitív és intellektuális racionalitás médiumában mozgó „helyes” tudatnak, amíg ennek a viszonynak a megfordítása is igaz: a kognitív és intellektualitás racionalitást reprodukálni képtelen „hamis” tudat a személyiség affektusok alá vetettségének következménye is. Az affektusokon keresztül közvetített hamis tudat a patológia csíráit rejt magában, függetlenül attól, hogy számos lényeges ok következtében a társadalmi értékítélet ezt a mozzanatot nem ilyenként rögzíti.

Átmeneti összegezként kimondható, hogy az analitikus szempontokból kivételesen nehezen rekonstruálható *individuáció* jelensége a modern társadalom és a modern civilizáció leglényegesebb feltételeinek mindegyikével a legszorosabban korrespondál.

Az *egyén* oldaláról az individuáció kvalitatív, nembeli és a történelmi pillanat kivételességéhez méretezett *kötelesség*, a valóban felnőtt élet, a kanti nagykorúság (Mündigkeit) alapfeltétele. A modern civilizáció *társadalma* szempontjából az individuáció ugyancsak alapfeltétel és követelmény. Az *individuumok társadalma is társadalom*. A másik oldalon azonban a modern társadalom nem lehet meg a sikeres individuáció hegemoniája nélkül. Mindezzel együtt az individuáció ezen kiemelkedően fontos és egyben történelmi mértékekkel mérve is új fogalma a társadalmi életvilágban és a társadalomban forgalomban lévő eszmények összefüggésében mégsem találta meg a neki megfelelő fogalmi beágyazódást. Így nem teljesen világos, hogy az emancipáló individuáció *nem önzés*, a jegyében megeélzott önmegvalósítás *nem bestializáció*, a legnagyobb eszmények képviselőit, sőt, továbbfejlesztésének szándéka *nem sznobság* vagy *eltúlzott ambíció*, a modern szellemi heroizmus nem valamilyen légből kapott és az egyes társadalmakba valamilyen úton-módon bejutott *idegen kulturális eszmény követése*. Ez a felsorolás nemcsak hogy nem teljes, de fogalmilag sem adhatja vissza teljes egzaktussággal az itt témává emelt értékelési módokat, mindenestre elégséges erővel világíthatja meg, miért gondolta Nietzsche (s erre a

tanulmány során még részletesen ki fogunk térni), hogy az „erkölcs” vagy a „morál” az emberi cselekvések első számú irányítója.

Az individuáció azonban, *miközben sajátos középponti és meghatározó helyzetet foglal el az egyén, a társadalom és a modernizáció (emancipáció) közös erőterében, permanensen politizálódik is, kivétel nélkül felmutatható a legnagyobb politikai és társadalmi konfliktusok frontvonalán.* Az individuáció tehát állandó társadalmi konfliktus, jóllehet ez a feszültség épp a társadalmi ugrások idején lecsökkenhet. *De miért válhat társadalmi konfliktussá az, ami mind az egyén, mind a társadalom, mind pedig a modernizáció (emancipáció) szempontjából ennyire elengedhetetlen?* Egy sor társadalomontológiai problémához érkezünk el, olyanokhoz, amelyek jórészt még nincsenek is feltárva a kellő részletességgel. Vannak-e eredendő ellenségei a modernizációnak? Ha vannak, miért? Mit utasítanak el? Ezekkel az elutasításokkal nem önmaguknak ártanak-e a legtöbbet? De másfelől vannak-e igazi szövetségesei is az individuációnak? Vajon megmaradnak-e mellette azok a haszonélvezők, akik kielégíthették a modernizációs folyamatban a maguk jól felfogott, partikuláris céljait? Mit jelent a tradicionáliszmus? Felment-e a régi értékekhez és életformákhoz való ragaszkodás a moderniséggel együtt járó nagy civilizációs kihívás, az individuáció kötelezettsége alól? Legitimálja-e az emancipáció a modernizációs ugrással járó egyéni és közösségi szenvedéseket és veszteségeket? Lehetséges-e lelki és szellemi harmóniában élni a modernizáció és az emancipáció társadalmában annak, aki nem tette meg, adott esetben egyenesen ellenezte is az individuáció semmibe való ugrásának vállalását?² Ennek az ugrásnak az elmulasztása nem pszichotizáló tényező-e önmagában? Nem válnak-e az ily módon a lét alapvető értelmezésében eltérő, de egyszerre elfogadott életmódok a politikai törésvonalak alapjává?

Ha az individuáció teljes kérdéskörét az őt megillető középponti helyzetbe állítjuk, ez nyomban segíthet feloldani egy sor más, ugyancsak középponti kérdést vagy dilemmát is. Így például a már Nietzsche számára is korszakos *szocializmus* jelenségek is komplexitásának legfontosabb perspektíváit mutatja meg ebben az összehasonlításban. A szocializmus részben a maga ideáljai, részben az elért civilizációs mértékeken való túllépés kényszere miatt *természetes képviselője* a saját ideológiai eszköztárával meg-

² A semmibe való ugrás az individuációs folyamat egyik döntő pontja, amikor az egyénnek el kell rugaszkodnia az addig képviselt tradicionális értékektől és saját, önálló értékeire kell alapoznia létezését. Ez természetesen számos eltérő konkrét értékválasztást jelenthet, a semmibe való ugrás azonban mindezeketől a különbségektől függetlenül nagyon is jól azonosítható és társadalmilag is felismerhető aktus.

fogalmazott individuációnak, miközben mint valóságos politikai-társadalmi mozgalom *a maga valóságos társadalomontológiai feltételei között* mégsem képes belépni az emancipatív individualizmus táborába, ami azzal a nem feltétlenül szándékolt következménnyel is jár, hogy a kornak ebben a nagy kérdésében átsodródik az emancipatív individualizmus passzív elviselői, majd egyre effektívebb ellenfelei közé.

A módszertan oldaláról nézve az individuáció számos problématerület és tudomány kereszteződési pontján is elhelyezkedik, komplex (ám a szociális és pszichológiai kultúra médiumában problémátlanul felismerhető) tartalmai analitikusan nem bonthatók alkotórészeikre, olyan fogalmi problémákat generálnak, amelyek *Kantban a boldogság* fogalmának elemzésekor tudatosultak.

Sigmund *Freudot* joggal ünnepli a kulturális emlékezet a tudattalan feltárása miatt. Az individuáció példája viszont azt mutatja, hogy nyitva maradt az elemzés előtt a tudatos és a tudattalan valóságos együttélése és egymásra gyakorolt áthatásaik, így példaként az individuáció érvényes analitikus leírása

Az individuációnak minden nagy történelmi korszakban megvan a maga konkrét tartalma, különös és kritériummá váló tartalommal azonban az európai modernség mind hosszabb, mind rövidebb történelmi ívében vált. Az individuáció, mint láttuk, elkerülhetetlen és korszakos feladatként tornyosul az egyén fölé, *a sikertelen individuáció – az affektusok mediatizációján át – a gyűlölet jelenség egyik legfontosabb összetevője.*

Meglepő, hogy a gyűlölet-probléma releváns individuális megjelenései a maguk személyes drámájában és forgatókönyveivel milyen mély ellentétben állhatnak a gyűlölet „normálisan” objektívált megnyilvánulási formáival, szervezeteivel, intézményeivel, egy szóval a gyűlölet strukturális pozícióival és állandóan sokrétű instrumentalizálhatóságával. A gyűlölet ebben az összefüggésben az egyik oldalon a szinte kategorizálhatatlanul komplex individuáció másik oldala, a másik oldalon szokványos társadalmi jelenség. A gyűlölet a legnagyobb veszély az egyén intellektuális, kognitív és pszichikai egészségére, miközben egyben szokványos társadalmi szerep is. A gyűlölet mindent el akar pusztítani a sikertelen individuáció gyógyíthatatlan sebének lázában, a gyűlölet gyűlölöi mindent meg akarnak menteni, amit a gyűlölet el akar pusztítani.

Nietzsche gyűlölet-felfogásának nem egy vetülete rokon a gyűlölet-jelenség e mai alapváltozatával, hiszen érdemileg egyenlő figyelmet szentel a gyűlölet-jelenség e két, egymással vetületének. Nietzsche felől nézve igen fontos

tény, hogy ez a témakör is szépen leképezi a három filozófiai korszak egymástól érdemileg eltérő karakterét. *A teljes problémakör Nietzsche harmadik korszakában jelenik meg*, ezért egy sor olyan mozzanattal áll a legkülönbözőbb kölcsönhatásokban, amelyek ezt a korszakot fémjelzik, miközben a gyűlölet-problémának az első és a második korszakot vezető módon fémjelző szellemi és teoretikus indíttatásai ki sem lehettek már próbálva a gyűlölet jelenségének interpretálásában. A harmadik korszak új, tudományelméletileg anarchista módszertani ontológiába megy át, maga mögött hagyja a második korszak új, kritიცista nietzschei ismeretelméletét, amely a sajátosan nietzschei felvilágosodás szélesebb folyamába illeszkedett.

Ezen az alapzatokon a gyűlölet-problematika Nietzschénél érdemileg egy korszak és egy *filozófiai és pszichológiai-módszertani* koncepció médiumában artikulálódik. Nem ismerhetjük (csak kikövetkeztethetjük) a második korszak nietzschei gyűlölet-értelmezését. A harmadik korszak specifikuma³ a spinozai affektus-tan nietzschei átvételének számos megrendítő érvényű következménnyel járó alapténye. Ez a filozófiai és a pszichológiai-módszertani elemek szoros összefonódásának konkrét tárgyi alapja is. *De a második és a harmadik korszak viszonya az ismeretelméleti és az ontológiai dimenziók sajátos megoszlásának példája is.*

A második és harmadik korszak együttes szemlélete és a gyűlölet-problémának ebben való elhelyezkedése írja elő, hogy hangsúlyosan mutassunk rá arra, miszerint a harmadik korszakban Nietzsche *önmegítélése* egy sor lényeges kérdésben erőteljesen ingataggá válik. Ez nem jelent kifejtett állásfoglalást a filozófus betegségének vagy a patológiájának kérdésében, mint tény azonban még akkor is nyomatékkal kimondandó, ha ebben a tanulmányban ennek sem okait, sem következményeit nem tudjuk kifejteni. Ennek az önmegítélési és önszemléleti bizonytalanságnak akkor nő meg a jelentősége, ha azt a kérdést akarjuk feltenni, vajon mi is Nietzsche állásfoglalása ebben vagy abban a konkrét összefüggésben (például a gyűlölet kérdésében). Az ilyen kérdések felvetésekor és megválaszolásakor tehát eleve tudnunk kell, hogy a harmadik korszakban Nietzsche egyszerre rohan ki a tudományosság pozitív (pozitívista) formája ellen és nevezi magát látható büszkeséggel pozitív kutatónak, a két korszak közötti kolosszális törést nem ritkán szerves fejlődésnek látja (és annak is láttatja), herakleitikus ismeretelméletét összeegyeztethetőnek tartja az emberiség iránti univerzális

³ Kd. többek között E.K. Glück und Authentizitaet des Philosophen (Nietzsches Kampf um Spinoza). In: *Kontexte – Spinoza und die Geschichte der Philosophie*. Herausgegeben von Henryk Pisarek und Manfred Walther. Wrocław, 2001. 221–254.

felelősség vállalásával, ugyanezt a herakleitikus ismeretelméletet továbbá módszertanilag ugyanúgy makulátlannak tartja, mint a korábbi korszak kriticismusának módszertanát.

Ahogy Kant két etikát hozott létre, *mutatis mutandis*, éppúgy csinált Nietzsche kétféle morált (mint közelebbről nem definiált összefüggő nagy morális rendszert) *a második és harmadik korszak két eltérő nagy filozófiájának alapzatán*. A két morál, amelyek nem feltétlenül ellentétesek, mindenesetre azonban különbözőek egymástól, két eltérő elméletképzési koncepció szövegösszefüggéseit is láthatóvá tehetik

Nietzsche kritikai pozitivistá korszakára is építhető lett volna egy filozófiai elméletképzés (még akkor is, ha ezt senki szigorú formában nem hozza létre, magát Nietzschét is beleértve), ez azzal a Kant három kritikájából létrehozható elmélet kérdésével lenne analóg, ami ugyancsak abban az esetben is lehetséges, ha senki sem dolgozta ki (magát Kantot is beleértve). Mindenesetre a harmadik korszak elméletképzésére egy dinamikus ontológia jellemző, tudományos belátások, ha kell, sejtések egyesülnek az új filozófiai szemlélettel, miközben az ehhez tartozó ismeretelmélet gyakorlatilag teljesen kiszorol a filozófus érdeklődésének homlokteréből. E dinamikus ontológiában az akarat egy új elmélete fogalmazódik meg, amelynek váratlan kettős funkciója támad. Egyrészt körülveszi egy új filozófia aurája, minthogyha az akarat új elméletének megalapozását képes lenne hordozni a harmadik korszak új összefüggésrendszere, miközben ennek elvákító fényében maga Nietzsche sem veszi észre, hogy milyen veszélyeket rejt magában a dinamikus ontológiának ezen összpontosulása az akaratra nézve.

A Nietzsche harmadik korszakában fellelhető eleve adott kettősségnek csak egy olyan módszertanilag felkészült olvasás felelhet meg, ami számol mindezzel és az összes rendelkezésére álló eszközzel képes is biztosítani az elemzés kiegyensúlyozottságát a valóságosan feltáruló filozófiai és pszichológiai végletekkel szemben. Miközben például a harmadik korszak változatlanul az „igazságkeresés, mint életcél” descartes-i elvnek jegyében áll, Nietzsche az affektus-tanra alapozott új igazság-felfogása alapján eljut ahhoz az általa fel nem ismert másik véglethez, hogy „minden (olyan) gondolkodó gyanúsnak tekint(sen), aki valamit be akar bizonyítani” (JGB,188 §).

Részben azért, mert az egész harmadik korszak az affektusok hatása alatt áll, részben pedig azért, mert a gyűlölet nietzschei felfogásának egyetlen értelmes besorolási lehetősége is az affektus-tan, az akkor még gyermekcipőben járó diszciplináris pszichológia (némely ágai) rendkívül felértékelődik Nietzschénél. A harmadik korszak homogén filozófiai meggyőződését fejezi ki a következő tézis: „A pszichológia most ismét az alapproblémákhoz

vezető úttá vált.” (JGB, 23 §) Az akaratú aktusok elemzésében Nietzsche az érzelem és a gondolkodás mellett kifejtett formában is felveszi az *affektusok parancsszavának* tényezőjét (JGB, 19 §), amelynek a filozófiai rendszerezés szempontjából új problémákat is felvető módon meghatározó szerepe lesz a szabad akarat nietzschei értelmezésében. A lehető legáltalánosabb definíció ebben a szövegösszefüggésben jön létre („*L’effet c’est moi*”, ugyancsak JGB, 19§), amely kielégítően demonstrálhatja (immár az affektus-probléma további általános értelmezése nélkül is) miért lehetséges az, hogy a gyűlölet-jelenség a harmadik korszakra való átváltás után már nem közvetlenül jelenik meg, de a korszakot meghatározó affektus-elmélet szövegösszefüggésében, ami a maga kiterjedt és átfogó mivoltában azután az akarat egy összefoglaló fogalmába integrálódik. Itt azonban nem csak arra kell gondolnunk, amennyit ebből Nietzsche maga is kifejt, ez a folyamat még ennél is szélesebb. Nietzsche nyelvi univerzumában a filozófiai jellegű akaratfogalom leváltja a mind a mai napig tudományterülethez csak nehezen sorolható és ezért ugyancsak mind a mai napig csak nehezen értelmezhető affektus-fogalmat, annak analitikus szempontból nem minden összefüggésben értelmezhető helyettesítő fogalmává válik.

Az affektus-tan a morál teljes opciója, maga az affektus-tan azonban se nem morális, se nem másképpen nem absztrakt természetű. Előfeltételnek választásával új, univerzális kijelentések és viszonyítások válnak lehetővé, így a kialakult affektus-háztartásnak kedvező vagy azt akár végkép megzavaró világállapotok. Újabb kérdések válnak lehetővé az emberiség és a jelen vonatkozásában, ennek megfelelően teljesen új veszélyek is lehetségesek. Hirtelen mindent, így akár a „modern eszméket” is lehet erről az oldalról vizsgálni. A jelen nemcsak a múltnak az affektus-tan összegezéséből származó értékeit teheti tönkre, de olyan tükör elé is kerülhet, ami a jövő új emberének kialakítását befolyásolja.

Az affektus-tan elfogadásából következő szemléletmód nehézségek nélkül simul bele abba a nietzschei filozófiát alapjaiban konstituáló korszakalkotó perspektivizmusba, amely a maga teljesen érett formájában már a második korszakban kialakult. Ebben a tekintetben tehát nincs semmiféle változás a két korszak között, aminek talán legfontosabb következménye az, hogy a perspektivizmus hídként ívelte át a két korszak között húzódó mélységes szakadékot, s más tényezők mellett különlegesen is megnehezítette a nietzschei filozófia e hatalmas váltásának érzékelését. Mint a filozófiai recepció valóságos története mutatja, sikeresen volt képes eltakarni el a két korszak semmihez sem hasonlítható filozófiai különbségeit. Akár legitim, akár nem, az *affektus-tannak új igazság-elméletként való elfogadása egyben a filozófiai perspektivizmus betetőzése*, a filozófiai perspektivizmus

legmagasabb foka is, hiszen igazságtartalmától függetlenül is jól leképezi a perspektivizmus legmagasabb fokát. A nietzschei filozófia történetének iróniája, hogy a harmadik korszak affektusokra felépített perspektivizmusa egyben könnyen kiépíthető út a pozitivista elméletképzéshez is, miközben a realizált pozitivista elméletképzés már a kritikai pozitivizmusból is minden további nélkül lehetséges lett volna. Ez az oka annak, hogy a filozófiai recepcióban meghonosodott *általánosított* tézisek a nietzschei filozófia mibenlétéről éppen a könnyebbé váló (ám ingatag alapokon álló) harmadik korszakbeli elméletképződési folyamatok eredményeire orientálódnak, amellyel jó ideig megfoghatatlanná tették a nietzschei filozófia igaz eredményeit és arculatát.

A gyűlölet nemhogy – a rendszer szintjén – nem tud önállóan megjelenni az affektus-tan árnyékában (ami természetesen nem jelenti azt, hogy Nietzsche-nek ne lennének egyes, önálló kijelentései a gyűlöletről), de az affektus-tan általánosításának szuggesztíója olyan erős, hogy a legáltalánosabban vett morált, de egyben az összes „morálok” összességét is az affektus-tan epifenoménné tekinti, s mindezt nem csak egy szemantikailag viszonylag meghatározatlan, de a modern filozófia és jelentéstan további fejlődését pontosan megelőlegező módon teszi: „az erkölcsök csak egyik változatát jelentik az affektusok jelnyelvének”⁴:

Ez az általánosítás nagyon kreatív kiindulópont. Fontos feltétel, hogy ne keverjük össze a morál lehetséges filozófiai (tudományos) tipológiai változatait egymással. A nietzschei lényeglátás e filozófiai definíciója nem azonos a reflexív morál egy másik tipológiai felosztásával, a materiális és formális etikával,⁵ de természetesen nem azonos a híres nietzschei morál-genealógiával sem.

Ez az új tipológia lehetőségét kinyitó definíció az átélt, az életben működő morállal azonos, a (társadalmi) életfolyamatban sokszor a maga etikai dimenzióiban meg sem jelenő motiváció-sorozat erkölcs-fogalma, ami nem is alapulhat máson, mint az affektus-tanon. Mindez arra figyelmeztet, hogy Nietzsche filozófiájában az etikai megközelítések milyen nagyságrendje van jelen, úgyhogy akár célszerű is lehetne a filozófiai tudományok újrendezése mellett⁶ az *etikai (morál-) tudományok újrendezéséről* is beszélni a nietzschei perspektivizmus rekonstrukciójának célkitűzéseként.

⁴ *Jenseits von Gut und Böse* (JGB), 187 §. A német eredeti is fontos: „...kurz, die Moralen sind auch nur (!) eine *Zeichensprache der Affekte*” (Kiemelés Nietzsche-nél – K.E.)

⁵ Ld. *Friedrich Nietzsche evilági filozófiája* Etika-fejezetét.

⁶ Ld. az előző Lábjegyzetben említett monográfiát.

Ennek a tipológiai jelentőségű új morál-fogalomnak a felvetése két kivételesen fontos szempontból nélkülözhetetlen számunkra. Egyrészt az „affektusok jelrendszere” definíció meghökkentően zseniális megközelítésének ismertetése miatt, másrészt pedig azért, mert (több más tipológiaiul ugyancsak releváns Nietzschénél megjelenő etika-fogalom mellett) ez lesz az a morál-fogalom, amely – éppen mint az emberi cselekvések elsőszámú irányítója – Nietzsche történelem- és társadalomszemléletének és ezen keresztül az egész nietzschei átértékelésnek középpontjává válik. *Az értékek átértékelés a morálnak ebben a felfogásában releváns.*⁷

Ezen a morálon keresztül válhatnak affektusok az „életet meghatározóvá” (lebensbedingend), ezen a morálon át érvényesülnek az affektusok az „élet össz-háztartása”-ként („Gesamt-Haushalt des Lebens”), a morálnak ez a felfogása (hangsúlyozzuk, hogy számos másik tipológia számos más Nietzsche filozófiájában ugyancsak releváns etikája *mellett!*) szabja meg Nietzsche általános morálról való beszédét, vagyis azt, amit az olvasó az olvasás közvetlenségében mint Nietzsche etikáját vagy mint a nietzschei erkölcsi átértékelés jelenségét tudatosítja. Ez az a morál, amelynek közegében az élet „megnövekszik” vagy „hanyaglik”, ebben a közegben értelmezhető a dekadencia nietzschei fogalma is. Az affektusok e jelbeszédének része a gyűlölet is és ebben a közegben vesz magára erkölcsi meghatározásokat.

Ebben az eddig csak képzetben létező új alaptudományban („affektusok jelbeszéde”) nagyon is érdekes új lehetőség (ezt Nietzsche azon nyomban ki is használja) az affektusok egy „természetes” vagy „optimális” állapotának feltételezése. Ezen az alapon olyan civilizatórikus-történeti változás tétélezése is lehetségessé válik, amelynek drámája nem a tudatossá vált és/vagy szociálisan ápoltt értékek vagy tudatos attitűdök megváltozásában vagy megváltoztatásában áll, de az affektusok e „természetes”, „optimális” rendjének megváltoztatásában.

Pontosan ennek az új gondolati lehetőségnek a pályáját építi ki Nietzsche, amikor a történelem, a civilizáció és a kultúra változásait ebből az új szempontból is követni és reflektálni akarja, ezért beszél „anarchiáról az ösztönök”-ben, amelyek e komplex külső változások következményei lehetnek.⁸

Ez a felvetés is része Nietzschénél a *racionalis* diskurzusnak, és csak olyan egy kivételesen tág, valóban ökumenikus perspektíva legitimálhatja, amelyet Nietzsche a maga filozófiájában sokszorosan is kiépített. Hétközna-

⁷ Ld. pl. JGB, 23 §.

⁸ Például az „öszönök alapfelépítettsége” (Grundbau) vagy „anarchia az ösztönökben”, így JGB, 258 §.

piasan szólva, nem veheti mindenki a szájára az emberi affektusok alapfelépítésének megváltoztatását, mint emberiségmértű veszélyt, aki mind a két, itt szóba jövő vonatkozásban ne jutott volna el kivételes eredményekhez. Nietzsche az egyik oldalon beemeli az affektus-tant a maga emberképébe, a másik oldalon egyszerűen kiterjeszti a maga kor- és kultúrkritikáját az alapaffektusok esetleges kulturális és civilizatórikus átalakulásának kutatására is.⁹

Ennek az új morálfogalomnak talán legizgalmasabb új eleme, hogy a látszólag mindent determináló affektus-tan teljes elfogadása sem szünteti meg a filozófus (és az erkölcs alapján álló individuum) *univerzális felelősségének* elemét. Ez azért meglepő, mert az affektus-tannál jóval alacsonyabb szintű determinatív felfogások automatikus etikai következményeként nyomban ki szokták kiáltani a szabad akarat vagy éppen a felelősség mozzanatának „objektív” meghaladását. Az affektus-tannál jóval kevésbé komplex természeti, biológiai, pszichológiai vagy más determinációk az etika történetében szinte mindig közvetlen támadásként jelentek meg (jogosan-e vagy nem, most ne feszegessük) a szabad akarat (és ezáltal az univerzális felelősség) létjogosultsága ellen. Az tehát, hogy az affektus-tan jelnyelveként értelmezett morál képviselője is része az univerzális felelősségnek az emberiség sorsáért (és ezáltal hordozója is a szabad akaratnak) kivételes tipológiát enged megalapozni.

Nietzsche tehát, miközben a más tipológiák felosztásainak is megfelelő erkölcsi megközelítéseket is alkalmazza, elindul egyrészt egy, az emberi cselekvések közvetlen motívumaként értelmezett morál kidolgozásának útján, másrészt ennek a morálnak frappánsan eredeti megalapozást ad, s végül az így kiépítendő morált közvetlen kultúrkritikai és történetfilozófiai értelmezések alapjává is teszi. Természetesen valamilyen értelemben a morálnak más felfogásokban, sőt, a mindennapi tudatban is van része a társadalmi cselekvések meghatározásában, egy olyan kép, miszerint „az eddigi morál az altatószerekhez tartozik, segít elaltatni, megnyugtatni a társadalmat” azonban már Nietzsche másokkal fel nem cserélhető saját filozófiai találmánya.

Az „affektusok jelnyelve”-ként értelmezett morál mellett a lehetséges tipológiák más változatait is értelmeznünk kell a gyűlölet probléma értelmezésekor. Mivel, mint érintettük, Nietzsche az etikai tudományok nagy számán belül mozog, ezeket reflektálja sőt, időnként még rendszerezni

⁹ Ezzel Nietzsche Schiller esztétikai nevelés koncepcióját folytatja és Kracauer kultúraértelmezését készíti elő. Ld. K.E., *Aesthetische Erziehung, die notwendig stets anders werdenden Primaerimpulse und das kulturelle Kapital. Denken mit Beuys*. in: *Anachronia*, Nr.7. March 2005. 108–115.

is próbálja, kivételesen nehéz feladat konkrétan megadni, mi Nietzsche filozófiai erkölce, mi Nietzsche valóban saját véleménye erről vagy arról az erkölcsi kérdésről.¹⁰

Nietzsche filozófiájában *három összefoglalóan nagy etika-típus* van kimunkálva, amit tekinthetünk az etikai tudományok egy a nietszchei perspektivizmus alapján történő újrendezése alapjainak is. Az elsőt nevezhetnénk **filozófiai morálnak**, ez az egyén és tudatos anakronizmussal élve az értelmiség saját morálja. A második típusba **két koherens etikai rendszert** sorolhatunk, amelyek ráadásul egymással annyiban csereszabatosak is, hogy immár a nietszchei filozófia második és harmadik korszakának legmélyebb filozófiai felismeréseit adaptálják egy-egy diszciplináris etika megalapozására (ezek a *felvilágosodás*, illetve az *emancipáció* gondolatára, valamint az affektus-tanra felépített lehetséges etikai rendszerek). E két koherens diszciplináris etika egymással nemcsak az individuum morál-választásának szintjén harcol, de egy-egy koherens etikai rendszer megalapozásának síkján is. Az etikai tudományoknak ebben a nietszche rendszerezésében ezt követően **két etikai természetű metatudomány** következik amelyek tehát nem filozófiai etikák és nem is etikai rendszerek, miközben az etika egészét klasszikus metafilozófiai pozícióból tematizáló elméletek, ilyen a *genealógia* és az *ökumenizmus* (legszívesebben *ökumenikát* íránk).

Ennek a tipológiának része is, meg nem is a minden emberi cselekvés elsősorú mozgatójaként leírt, az affektus-tanon felépülő („az affektusok jelnyelve”) morálfelfogás (elsősorban a második kettes csoport második elemeként). Az, hogy része és összetevője az affektus-tanra épülő morálnak, magától értetődő tény, univerzális kiterjesztésének okán azonban az az affektuson alapuló emberi gyakorlat-értelmezés, ami Nietzsche erkölcsről való beszédmódjának meghatározó többségét megalapozza, már nem kizárólag az erkölcsi tudományok csoportjának része.

Ebből az is következik (és ezzel újabb lépést teszünk a nietszchei morálfelfogás és a konkrétan a morállal foglalkozó nietszchei retorika egymáshoz való közelítéséhez), hogy a társadalomban létező erkölcsi felfogások, értékek, értékelések most már abból a szempontból válnak a filozófus számára

¹⁰ Ez annál is nagyobb feszültséget kelt, mert Nietzsche-t a köztudat éppen, mint „megmondó”, egy-egy konkrét kérdésben közvetlen és konkrét választ adó filozófust tartja számon. Jelen témánk – a gyűlölet probléma nietszchei értelmezése – nagyon szemléletesen mutatja ennek a köztudatban uralkodó képnek a nietszchei filozófia valóságával való erőteljes szembenállását.

fontossá, hogy milyen magatartásokat alapoznak meg (azaz, a morálok eredeti morális jelentése másodlagossá válik).¹¹

Ezzel a felfogással (a morál, mint a társadalmi cselekvés érdemileg teljes rendszere) végképpen nem kell a moráltipológia szempontjából egyetértőnk, mi több, a már az eddigiekben rekonstruált nietzschei etikai-rendszerezés is ellene mond e tézis legszorosabb értelmezésének. Nietzsche számára azonban ez a megfogalmazás bír a legnagyobb közvetlen jelentőséggel, filozófiája nagy hatásának ez az egyik legdirektebb összetevője, ez a gondolat ragadott meg tömegeket, miközben pontosan a morálnak ez az értelmezése jelenti a legnagyobb tipológiai nehézségeket. Ebben a fogalmi választásban a morál közvetlen cselekvésirányító maxima-rendszer, a vezérelveket irányító vezérelv, a tudásszociológia határán. Funkció a filozófiai pragmatika és a morállal még érintkező cselekvésirányítás között, amely a társadalmi közeggel való legcsekélyebb érintkezés esetén máris rögtön átmegy tudásszociológiába, amelynél a léthezkötöttségi viszony nincs kijelölve. A szociológia kialakulásának pillanatában Nietzsche tudásszociológiája összerberi tudásszociológia¹² Egy helyen (GM, 6 §) e felfogás jegyében Nietzsche egyenesen a következő pragmatikus tartalmú fogalmakkal azonosítja az erkölcsöt: *következmény, szimptóma, álarc, tartífféria, betegség, félreértés, ok, gyógyszer, stimuláns, gátlás, méreg*. Ez az a dialektika, amikor Nietzsche a morálban általában, vagy a morál egy bizonyos fajtájában és válfajában már közvetlenül *veszélyt* is megpillanthat.¹³ *A dialektika íve teljes*: a morál, a társadalmi együttélés, béke, lelkiismeret médiuma az, ami veszélyeztetheti az emberiséget.

Ha ezek után alaposabb vizsgálatnak vetjük alá a társadalmi cselekvés közelebről meg nem határozott mozgatórugójaként összegezett nietzschei erkölcs-felfogást, sajátos *kettős dinamika* rajzolódik ki előttünk.

Ebből a megközelítésből a morál egyfelől statikus és következményjellegű, írott vagy íratlan formában körülhatárolt funkciókat teljesít, eredmény vagy eredménytelenség – *reguláló* és *szankcionáló* jellegű (ilyen például a *következmény*, a *szimptóma*, az *álarc*, a *betegség* és a *félreértés*). Mindenesetre ebben a megközelítésben a morál *finish*, valaminek a befejezése. A dinamika másik oldala alapján a morál maga is folyamat, dinamikus,

¹¹ Ld. például *Zur Genealogie der Moral* (GM), 6 §.

¹² Nietzsche ökomenizmusa több vetületben is e filozófia meghatározó vonása, van azonban ennek a sajátosságnak egy olyan oldala is, amelyek a szociológiai differenciálódás egy pillanatában sajátos megvilágításba kerül

¹³ Ez a *morál dialektikája* Nietzschénél, a társadalomra leselkedő igazi, meghatározó veszély ekkor a morál, avagy Viktória királynő az igazi hasfelmetsző Jack.

részben ugyancsak alkalmazás és hozzárendelés, de ebben nem merül ki, (ilyen elemek Nietzsche felsorolásából az *álarc*, *tartófféria*, *betegség*, *stimuláns* vagy a *méreg*). A *morális szféra a következményből átlendül cselekvővé*, a reagálóból átlendül aktívvá, és az átlendüléseknek ebben a pillanatában, a morál *demiurgosszá* válásában ismerhetjük fel Nietzsche közkeletű, hétköznapi morál-fogalmának lényegét (ami ismét nem jelenti azt, hogy a korábban jelzett tipológiai lehetőségek ne maradnának érvényben). Ez a demiurgoszi morál az, amely a nietzschei átértékelés igazi kiváltója és valóságos terepe.

Annak talaján, amit imént a „morál mint átfogó cselekvésirányítás” értelmezéseként kategorizáltunk, azután egy *második önszervező praxis* jut létre. *Praxis szerveződik egy praxis bázisán*, a morált vizsgáló alapperspektívák közül azok válnak kiindulóvá, amelyek eleve a társadalomban és az egyénben működő morált demiurgoszi jellegét hozták ki a rekonstrukció végeredményéül. Ez önálló értelmezési vertikum, ha tetszik, *önálló értelmezési klaszter* Nietzschénél (perspektivizmus, cselekvésirányító praxis, demiurgoszi karakterű etika).

A teljesség kedvéért ezen a ponton is hangsúlyozunk kell, hogy még ez az önálló vertikum sem vonja vissza a háromszor két morál tipológiáját.

Az átfogó cselekvésirányításként értelmezett morál tehát kettősen funkcionálizálódik Nietzschénél (pragmatikus funkcionálás, amely sajátos dialektika¹⁴ alapján mutálva demiurgoszi funkciókra, önálló mozgásterekre tehet szert).

Magától értetődik, hogy a gyűlölet-problémát az ismertetett tipológia eddig rekonstruált hat etika-típusának összefüggésében külön is kell vizsgálnunk. E vizsgálat azt mutatja, hogy a gyűlölet elsősorban a morál genealógiájának, tehát az egyik erkölcsi metatudománynak az összefüggésében jelenik meg. Ez indirekten igazolhatja tézisünket az affektus-tan meghatározó mivoltáról. Mivel ugyanis egy történeti meta-tudományban jelenik meg legmarkánsabban a gyűlölet problémája, ez egyértelműen mutatja, hogy Nietzsche nem tulajdonít különleges jelentőséget a gyűlöletnek a kiemelkedő és meghatározó affektusok között.

Az affektus-tan erejét bizonyítja az is, hogy belőle egyenes út vezet a *ressentiment*hoz.¹⁵ Az affektusok elleplezése, szublimációja, bármely más kiiktatása elvileg lehetetlen, ebből jön létre a *ressentiment*, mint eredő az affektus és annak lefékezési, letompítási vagy eltagadásának, elrejtésének

¹⁴ A morál dialektikája analóg a „felvilágosodás dialektikája” bevezetett fogalmával, természetesen függetlenül attól, hogy helyesnek tartjuk-e a felvilágosodás dialektikáját, mint pozitív koncepciót.

¹⁵ Például GM, 10 §

bármely más szándéka között. Ebből az alaphelyzetből következik, hogy a *ressentiment* csak félresikerülhet, Nietzsche egész bokornyai ragyogó értelmező leírással igazolja ezt (a *ressentiment*tel eltöltött ember lelke kancsít, szelleme rejtőzködik, hátsó ajtókon és rejtett ösvényeken közlekedik, vonzódik minden iránt, ami rejtett, stb.). Az viszont már egy következő nagy filozófiai innovációja Nietzschének, hogy ezeket az attitűdöket a történeti-társadalmi fejlődés, a civilizáció állandó alapváltozásainak hosszmetszetébe is be tudja építeni. Visszatérő félelme, hogy a *ressentiment*tel feltöltött emberek társadalmi és statisztikai súlya, az egész társadalmat a maguk képére formáló ereje növekedhet.¹⁶

A *ressentiment* átvezet az affektus-tanból a gyűlölet-jelenséghez, bár a kettő viszonya megfordított is lehet: a manifeszt gyűlölet maga is mindig *ressentiment*ben végződik (ha már eleve nem volt az). A *ressentiment*-jelenségek kevésbé differenciált változatait azonosnak tekinthetjük a köznyelven *előítélet*-fogalmával (itt egyébként a lélektan a normál-szociológiával érintkezik).

Az alapjelenség: a *gyűlölet*– *Ressentiment* – *Rancune*, meghatározóan ellen-jelenség, hiány-jelenség.¹⁷A *Ressentiment*ben válik a gyűlölet cselekvéssé, itt ölt formát, itt találja meg a maga társadalmi konkretizációját, itt válik azzá, amit az előzőekben arról a nietzschei vezető perspektíváról állítottunk, hogy a morál az elsőszámú egyéni-társadalmi cselekvésirányító. A *Ressentiment*ban válik cselekvéssé az a komplexum, amit gyűlöletnek nevezünk. Ebben a dolgotban nem foglalkozhatunk az *Igent-mondó morál* kérdésével, annyit azért mégis meg kell jegyeznünk, hogy a *gyűlölet-Ressentiment-Rancune*-sorozat szinte kivétel nélkül előhívja Nietzschénél a másik fajta értékeléssel való összehasonlítás magatartását.

A *ressentiment*-ben alakot öltő gyűlölet-alapjelenség a tehetetlenségből, a társadalmi-hatalmi okokból megátolt és visszazorított cselekvéskényszer eltorzulásából fakad. A gyűlölet *ideáltipikus* hordozója a Priester (pap, a vallás embere), egészen odáig menve, hogy a gyűlölő és a Priester egymás szinonímái, nem kell valóban Priesternek lennie annak, aki gyűlöl, mert aki gyűlöl, az már magától és automatikusan Priester is...A Priester természetesen Nietzschénél *teljesen és egészében* ideáltipikus figura, szellemi konstrukció, amelyet ennek ellenére a klasszikus kultúrharok korszakában gyakran értettek követlen egyházellenességeknek.¹⁸ Az ideáltipikus Priesterek

¹⁶ Ugyanott, de számos más szöveg is tartalmazta ezt.

¹⁷ Például JGB, 10 §.

¹⁸ Hasonló ez ahhoz a szemantikai elcsúszáshoz, nem egy esetben szemantikai véletlenhez, mint amikor Nietzsche más vonatkozásban marciális terminológiáját közvetlenül militarizmusként értelmezték.

nek nemcsak hatalmas jelenkori, de hatalmas történelmi, sőt, világtörténelmi szerepük is van Nietzsche szemében. E világtörténelmi szerep azonban ambivalens, ami Nietzsche szelektíven evolucionista szemléletének finom és szofisztikált alkalmazására is jó példa lehet. A világtörténelemre kivetített Priester-Ressentiment elsősorandékú és elsődleges fontosságú veszély. Nietzsche azonban látja ebben az evolucionistára átalakított ész cselét is. Észreveszi ebben a hatalmas gyűlöletimpulzus indirekt pozitív hatását is: a gyűlölet e szelleme nélkül az egész evolúció alighanem jóval kevesebb szellemet (Geist) lett volna képes kitermelni...¹⁹

Ha annál a nem teljesen kielégítő általánosításnál maradunk, hogy a morál funkció, akkor ez a másik oldalon előfeltételezi ugyanabban a koncepcióban a társadalom, mint rendszer elképzelését is. Ezen a szinten a gyűlölet *hatalmas társadalmi méretű öndestrukción*, miközben – dialektikusan – ugyanakkor és akaratlanul hatalmas társadalmi funkció is.

A morál többszintű, többsíkú és polifón jelenség, élő funkcionalitások együttese és rendszere. Állandó átértékelések terepe, amelyekhez az individuum a maga szabadságával csatlakozhat, szisztematikusan majdnem izomorf viszonyba kerülhet az *ideológia* értékmentes, tudományos fogalmával, amelynek reflexiója pedig már a *tudásszociológia* és az *ideológiakritika* feladata.

Nietzschénél a gyűlölet jelenség tehát legintenzívebb a morál *genealógiájában* (ami egyben sajátosan Nietzsche által alapított etikai tudomány), mivel összefonódása az affektus-tannal ennyire erős, a tipológia első nagy csoportjának két típusában voltaképpen rá is az vonatkozik, ami az affektusokra ezekben a típusokban. Nem jelentéktelen a gyűlölet-probléma jelenléte az ökümenikus etika összefüggésében (a gyűlöletet tartalmazó etika az emberi és a civilizáció vereségéhez vezethet). A legerősebb gyűlölet részesezése abban az affektusokat (mint a legfontosabb cselekvésirányítókat) alapul vevő tipológiai változatban, amelyről dolgozatunk túlnyomó része részletesen is szólt.

Tanulmányunk végeztével a gyűlölet dialektikájának egy részletével mintegy tovább szeretnénk írni a nietzschei elemzéseket.

A gyűlölet konkrét és személyre szóló *ressentiment*. Tekintettel vagyunk természetesen a kollektívumokra irányuló gyűlöletre is, de pillanatnyilag megelégedünk azzal a feltevéssel, hogy a kollektívumokra irányuló gyűlölet a személyesség mozzanatából általánosítódik. A gyűlölet továbbá kivételes

¹⁹ Például GM 7 §.

mértékű *ressentiment*, statikus, alapjaiban, de tudatosult formájában is *pozitív metafizikai szerkezetű*, szokványos esetben feltörhetetlen, azaz gyógyíthatatlan, ezért metaforikusan szólva halálos pszichológiai betegség, illetve mérég. Ezekben a vonásokban mind különbözik egy normálisnak vagy átlagosnak tekinthető affektustól, ha egyáltalán van a valóságban ilyen.

Ha azt vizsgáljuk, ki mit, illetve kit gyűlöl, érdekes irányokban írhatjuk tovább Nietzsche elemzését. Arra következtethetünk, hogy a gyűlölet az ember határa, egyéni határ, de társadalmi vonatkozású. Ebben a határjellegében transzformálható (egyéni gyűlöletet társadalomra vetítünk, társadalom iránt érzett gyűlöletet egyénre). A gyűlölet az ember határokba ütközése és a határok meghaladhatatlanságának meggyőződése. Legvégső határunk meghaladhatatlanságnak érzete, az akadály elhárításának lehetetlensége (például, mert az *tabuizált*). *Negatív elismerésmozzanat*, az elismerésért vívott harc elvesztése. A gyűlölő az új szolga (Hegel *Fenomenológiájának* értelmében), aki vereségét nem képes munkában feldolgozni és ezen a módon tárgyiasítani azt.

GYŰLÖLET A SZÖNYEG SZÉLÉN, GYŰLÖLET MEGDICSŐÜLTEN

GAUSZ ANDRÁS

Kezdjük egy idézettel! Idézzünk egy költőt! A költők ugyanis, ha jól teszik dolgukat, fején találják a szöveget. Vagy legalábbis sejtetni engedik, merre található az a hely, amelyen az a bizonyos szög, amelyet illene nekünk is jól a fején találunk, fellelhető!

Így szólott tehát a költő:

„Dem Geier gleich,
Der auf schweren Morgenwolken
Mit sanftem Fittig ruhend,
Nach Beute schaut,
Schwebe mein Lied!”

Nyersfordításban:

Mint a dögkeselyű,/
Amikor a reggel ólmos felhőin/
Könnyű szárnyakkal pihenve,/
Zsákmány után kutat,/
Úgy szálljon dalom!

Nos, dögkeselyűk hangján szólalunk-e meg, amikor a gyűlöletről valami emberit, valami jót akarunk mondani? Vagy amikor fittyet hányva a közvéleményre, ennél is tovább megyünk, és egyenesen a gyűlölet dicséretébe kezdünk?

A mindennapok hangja, mihelyst felsejlik előtte, mire is irányul kérdésünk, ellentmondást nem tűrően, azonnal közbevág: „Aki a gyűlölet dicséretét zengedezi, olyan, mintha dögkeselyűk hangján szólalna meg!”

Majd, hogy érzékeltesse, nem babra megy a játék, így folytatja: „Bizonyos hangokra, bizonyos szavakra oda kell figyelniük! Másoktól pedig, odafigyelve, el kell határolódnunk! A gyűlöletet dicsérorók olyan hangokat ütnek meg, amelyekről elhatárolódnunk illik!”

Határolódjunk tehát el a gyűlölettől? Úgy, ahogyan a médiumokra hallgató egyszerű földi halandók, az olvasottabb intelligencia, de még tán legkiválóbb professzoraink és akadémikusaink is teszik? Eszünkbe se jusson a gyűlölet dicséretébe fogni?

„Igen! Igen! Határolódj csak el! A gyűlölettől határolódjatok csak el!” – szólal meg újra a mindennapok hangja, megint csak határozottan, megint csak ellentmondást nem tűrően.

De hát a gyűlölet itt van! Része modern világunknak! Része mindennapjainknak! Jön, jön mindenünnen! Az utcáról, a napi sajtóból, az elektronikus médiumok híradásaiból, a szórakoztató filmipar kínálataiból. Része annak az isteni tökéletességnek, amelyben benne élünk! Nem csukhatjuk be szemünket! Mert ami itt van, nyilván okkal van itt. Ennek okán pedig számolnunk is kell vele! Semmi, az égvilágon semmi sincsen itt csak úgy pusztán önmaga által, minden ok nélkül! Tisztán, hideg fejjel kell ítélkeznünk! Még a gyűlöletről is!

„Csak ne dicsérd! Csak ne dicsérd a gyűlöletet!” – vág közbe megint, megint csak határozottan, megint csak ellentmondást nem tűrően a mindennapok hangja.

Mit tegyünk tehát? Mit tegyünk, ha egy olyan konferenciára tévedünk, amelynek témája a gyűlölet? Mondjuk mi is azt, amit a médiumok, a szóbeszéd mond? Vagy egyszerűen csak ismétljük meg újra azt, amit a múlt nagy filozófusai egykoron mondtak, és amit talán már ők is csak unos-untalan ismételgettek? Álljunk rá mi is olyan gondolatmenetekre, amelyeken korunk legnagyobb tekintélyű tudósai, professzorai és akadémikusai erőlködnek? Vagy vegyük utunkat más irányba? Szóaljunk meg, mit sem törődve a szóbeszéddel, döggeszelyük hangján?

Tisztán kell látnunk! Kezdődjék tehát az előadás!

I.

A gyűlölet emberi dolog. Mindig volt, és mindig lesz. Bennünk lakik. Része mindennapjainknak. Emberi természetéből kell kivetkőznie annak, aki gyűlöletétől akar megszabadulni. Vannak persze, tán nem is kevesen, akik másként gondolkodnak. Úgy vélik, megszabadulhatnak, és mások is megszabadíthatóak gyűlöletüktől. Szigorú önfegyelemmel, a legtöbbször valamilyen eszme szolgálatában. Azt gondolják, az ember kibújhat, kivetkőzhet önmagából. Vagy legalábbis valamilyen álarcot húzhatnak magára. Úgy vélik, az emberi természet megváltoztatható.

Kétségtelen, vannak ilyenekre is példák. Szinte nincs olyan kor, amelyben ne jelenne meg, ne ütne fel fejét néhány nagyhatású megváltoztató. És valamit talán meg is változtatnak. Néhány különleges individuum személyiségjegyei, olykor-olykor kétségtelenül rányomják bélyegüket adott korokra. Az ilyenek talán nem is gyűlölnek. Vagy legalábbis képesek elhíttetni magukról, hogy senki iránt nem éreznek semmiféle gyűlöletet sem. De a rendkívüli individuumok megnyilatkozásai nem a kor szellemiségének hangját adják vissza. Hatásuk persze lehet. De félő, hogy csak igen szűk körben, és általában nagyon rövid ideig. Az ember alapvető természete ugyanis aligha változ-

tatható meg. Az emberek többsége, bármilyen erős is a megigazulás iránti vágy, az erkölcsi parancs, megőrzi alapvető emberi mivoltát. És ezért, ha kell, mert emberi, gyűlölni is tud. Okkal, és talán sokszor – a felszínes szemlélő számára legalábbis úgy tűnik – ok nélkül. A gyűlölettel, mivel alapvető emberi érzésről van szó, valószínűleg sohasem szabadulhatunk meg.

Igaz, a gyűlöletnek ezerféle módja van! Nem gyűlölünk egyformán!

Egyesek szeme például vérben úszik, amikor kitör belőlük gyűlöletük. Fejük vörös, ereik nyakukon megdagadnak, kezük ökölbe szorul, hangjuk határozott, érzelmekkel fűtött, ellentmondást nem tűrő. Ömlik belőlük a szó. Szavaik megválogatásában, heves, eltökélt argumentációikban kormányozhatatlanok. Láthatóan érzelmek vezetik őket. Nevezük a gyűlöletnek ezt a formáját egyenes, becsületes, bátor gyűlöletnek. Egyenesnek közvetlensége miatt hívhatjuk. Az ilyen gyűlölő ugyanis, általában valamilyen sértésre hivatkozva, szinte mindig azonnal, egyenesen reagál. Becsületesnek azért mondhatjuk, mert a gyűlölő gyűlöletében őszintén feltárulkozik. Nem mond mást barátai, mint a gyűlölt fél előtt. Nem rejti véka alá véleményét. Az ilyen gyűlölők a legtöbbször bátrak is. Ne gondolja senki, hogy az őszinte feltárulkozáshoz nem kell bátorság! A tiszta hang, amióta csak világ a világ, mindig komoly kockázattal járt!

Más gyűlölők visszafogottabbak. Kezüik nem szorul ökölbe, hangjukat nem emelik fel. Gyűlöletüknek nincsenek látványos jelei. Józanok, megfontoltak, tárgyilagosak. És általában csöndesek. Csak fejüket hajtják le egy kissé a megszokottnál talán valamivel gyakrabban. Mintha valamilyen nagy világfájdalom lakna bennük. Mintha lehajtott fejükön a szomorúság jelei látszanának. Nem néznek mások szemébe, s kiváltképp nem néznek annak szemébe, akit éppen gyűlölnék. Ügyelnek is rá, hogy ne kelljen senki szemébe se belenézniük. A figyelmes vizsgálódók azonban rájuk pillantva azonnal megérik, hogy itt valami nincs rendjén. Ideges tekintetük, állandóan menekülő szemük árulja el őket. És szemük mélyén a sötét árnyak is erről tanúskodnak. Gyűlölnék. Legyen ennek a második fajta érzelmi megnyilatkozásnak tanácsalanságból származó, sunyi gyűlölet a neve.

Megint mások megint másként gyűlölnék. Még a szemük sem sötétül el. Derűsek, udvariasak, áldozatkészek. Kiegyensúlyozottságuk, úgy tűnik, sosem hagyja cserben őket. Megalázzhatják őket: ettől csak még udvariasabbak, még áldozatkészebbek lesznek. Egyenesnek, becsületesnek, derűsnek, tisztának akarnak látszani. Olyanoknak, mint akiknek semmiféle gyűlölet sem lakozik szívükben. Nagyon ügyelnek is arra, hogy mindenki ilyennek lássa őket! És talán épp ez a nagy igyekezet, ez a mindenek felett álló nagy jóindulat teszi gyanússá őket! Viselkedésükben ugyanis, ez előbb-utóbb szinte mindig kiderül, van valami természetellenesség. Döntéseik árulják el

őket. Azt követően, hogy a döntéseik mögötti szándékok is láthatóvá lesznek. Gyűlölnék! Mégpedig nem is akárhogyan!

Jóindulatuk, előbb-utóbb fény derül rá, számítások eredménye. Baráti kapcsolatokat építő gesztusaik, mosolyaik, előbb-utóbb erre is fény derül, szintén szigorú számítások beteljesítései. Pózolnak. Udvariasságuk és áldozatkészségük póz. Hiába regélnek szép regéket igazságsógról, emberi jogokról, magasztos, morális, társadalmi célokról. Regéik is pózok. Igazából semmire és senkire sincsenek tekintettel. Semmibe veszik a tényeket. No, és semmibe veszik azokat is, akik előtt pózolnak. Erkölcsökről beszélnek ugyan, de erkölcsaik is pózok. Senkit sem sértenek meg, de ez is csak póz. Nem tisztelik felebarátaikat. Akkor sem, ha történetesen éppen igazat mondanak. Igazmondásuk is póz. Csak mosolyognak és mosolyognak. Figyelmüket pedig mindeközben egy jól körülrajzolható célra összpontosítják. Helyzetükre, lehetőségeikre. Azokra a lehetőségekre, amelyeket adott körülmények között, az éppen adott hatalom kínál fel. Csak pozícióik, a hatalmi hierarchián belül betöltött helyük érdekli őket. Ami útjukban áll, félreállítják.

„Értékes? Értéktelen? Kit érdekel?! Ami utunkban áll, azt félreállítjuk!” – így beszélnek, így sugdolódnak egymás közt. Nevezzük a gyűlöletnek ezt a harmadik fajtáját aljas gyűlöletnek!

Ezerféle színben virágzik a gyűlölet. Minden egyes színre, minden egyes árnyalatra persze nem térhetünk ki. Egy sajtós hangra azonban feltétlenül oda kell figyelniünk. Egy gyönyörű, emelkedett hangra. „Lehetséges egy jobb világ! Egy olyan világ, amelyben semmiféle gyűlölet sem létezik!” – így énekel ez a gyönyörű, emelkedett hang. És ez a hang szívekhez szól! Meglágyítja a megkeményedett, jóhiszemű emberek szívét. Szirének énekelnek így. Az ilyen gyönyörű hangok szinte mindig szirének felől jönnek. Még akkor is, ha énekükből egyébként hit, nem is akármilyen hit árad. Vannak is ennek okán, nem kevesen, akik hisznek a szirének szólamaiban. Különösen a magas kultúrájú intelligencia szokása, mert ugyebár a becsületes gyűlölet esetükben derogál, no és mert kiválóságaikat, előnyös oldalait illik, célszerű mutogatni, hogy hitelt ad az ilyen énekeknek. Néhányan, tudva, vagy tudatlanul, addig mennek, hogy maguk is szirén-énekekbe kezdenek. A magas kultúrájú intelligencia műveltebb tagjai persze azonnal fölismerik a szirének hangját. Tudják, vagy legalábbis érzik, bizonyos szintű gyűlölet elkerülhetetlen. Gyenge pillanataikban, kissé szegyenlősen, óvatosan bevallják: bennük is lakozik egy jó adag gyűlölet. Gyűlölnék. Persze nem becsületesen, mint az alacsony műveltségű tömegek, hanem úgy, ahogyan a magas kultúrájú intelligenciához illik, számíttással, aljas módon.

II.

A gyűlöletet fejlett, modern világunkban, sokan, nagyon sokan megvetendőnek érzik. Olyannak, amelyről szép szólamokat csak döggeszélyűk énekelhetnek. Nem a különféle módon megnyilatkozó gyűlölettel van gondjuk, a gyűlöletet általában vetik meg. Korunk szóhasználata ugyanis, valamilyen oknál fogva, nem tesz különbséget becsületes, sunyi és aljas gyűlölet között. A gyűlöletet egyszerűen csak gyűlöletnek veszi. Amit pedig nem szokás gyűlöletnek venni, az nyilván nem is gyűlölet. Korunkban ez így szokás.

A szirének pedig mindeközben csak énekelnek és énekelnek. Dalaik pedig befogadó fülekre találnak. Befogadják, befogadjuk a gyönyörű hangokat. Jó hallgatni őket! Hallgatunk is rájuk! A szirének aktivitása Magyarországon, már egy jó ideje, rendkívül erős. Ők énekelnek mindenütt. Nótáik jelen vannak a nyomtatott sajtó hasábjain, fel-felcsendülnek a teátrumok falai között, ezeket visszhangozzák a rádió és a televízió csatornái. Énekük hatásainak nyomai olykor-olykor még a nagy tudású tudós professzorok és akadémikusok értekezéseiben is fellelhetőek. Énekek, gyönyörű énekek terelik gondolatainkat. Szirének éneke járja át az emberi agyvelőket. Csodálatos dallamok terelik az egyszerű földi halandókat. Csodálatos dallamok terelik a magas kultúrájú intelligenciát. És mindeközben terelődnek gondolataink is. Nyílt, ám egyre zavarosabb vizek felé. Sokan, igen sokan e dalok hatására olyannyira átszellemülnek, szemükbe nézve ez jól látható, hogy egyszerűen szégyellni kezdik egykori gyűlölködő természetüket. Valamilyen mércéhez kezdik igazítani magukat. Megnyilatkozásaikat is, érzelmeiket is. Szirének énekéhez idomulnak. Szirének énekéhez idomulunk. Olvassák, olvassuk az újságot! Nézik, nézzük a televíziót! Beállunk, beállítatunk valamilyen sorba. A természetellenesség utat tör magának. Nem gyűlölünk! Korunk erkölcséhez igazodunk! Megvetjük azokat, akiken a gyűlölet jegyei látványosan kimutathatóak. A becsületes és a sunyi gyűlölködőket vetjük meg. Az aljas gyűlölködőket, mivel a gyűlölet szimptomái rajtuk még sokat tapasztalt szemek számára is alig láthatóak, senki se bántja. Tudja is ezt jól valamennyi aljas gyűlölködő. Olyannyira, hogy már-már maguk sem sorolják magukat az igazi gyűlölködők közé. Mi több, így beszélnek, így okoskodnak egymás közt:

„Mi, aljas gyűlölködők, ha alaposabban megfontoljuk a dolgot, nem is vagyunk igazai gyűlölködők! Tegyük ezért a gyűlölet ellen! Gyűlöljük a gyűlöletet! A gyűlölet csúnya dolog! Gyűlölet! Gyűlölet! Gyűlölet!”

„A gyűlölet csúnya dolog! Gyűlölet! Gyűlölet!” – ismétli meg szólamait legelőször a magas kultúrájú intelligencia.

„Bizony csúnya dolog! Nagyon csúnya dolog!” – törleszkedik oda a magas kultúrájú intelligenciához, az aljas gyűlölködőkhöz, látványosan bólogatva, néhány nagy népszerűségnek örvendő író és költő.

„Csináljunk törvényt a gyűlöletbeszéd ellen! Becsületes gyűlölködők!” – szólalnak meg újra az aljas gyűlölködők.

„Megátalkodott becsületes gyűlölők! Csináljunk törvényt!!” – ismétli a magas kultúrájú intelligencia.

„Csúnya dolog! Nagyon csúnya dolog! Azonnal csináljunk törvényt!!” – teszi hozzá, nagy beleéléssel, időnként még az asztalra is odacsapva, néhány nagy tudású tudós professzor és akadémikus.

Majd, némi késéssel, miután már majdnem mindenki egyetért, miután majdnem mindenki bólogat, megszólalnak a kevésbé éles elméjű egyszerű földi halandók, a jobb belátásra tért sunyi és becsületes gyűlölők is: „gyűlölet!” – mondják ők is. Igaz, hangjuk kissé határozatlan, fejüket pedig, ki tudja, milyen okokból, egy kissé lehajtják.

Nagy tehát az egyetértés! A gyűlölet olyasvalami, amit meg kell vetnünk! Dögkeselyűk éneke! Tennünk kell tehát valamit a gyűlölet ellen! Az embert valahogyan, akarja, vagy nem akarja, ki kell vetköztetni önnön természetéből!

III.

Pierre Pualo Pasolini utolsó filmjének egyik képsora meztelenre vetköztetett, négykézlábra ereszkedett embereket mutat. Fiatal nőket és fiatal férfiakat. Kutyapórázon tartva, lépcsőkön felfelé vezetik őket uraik elé. Az emberek lihegnek, ahogyan a kutyák szoktak lihegni. Majd uraik elé érve, felugrálnak uraikra. Úgy, ahogyan a kutyák szoktak felugrálni gazdáikra. Az urak húst emelnek magasba. És a pórázon tartott, négykézlábra ereszkedett emberek, ahogyan a kutyák is teszik, még nagyobb lelkesedéssel ugrálnak fel.

Oscar-díjas rendezők ugrálnak így fel székiükből, amikor megtudják, ők kapták kiérdemelt díjukat. Pályázatok nyertesei ugrálnak így fel, amikor megtudják, eredményesen pályáztak. Boldogok valamennyien! Boldogok azok, akik kutyapórázon tartva elérték céljukat, és boldogok azok is, akik a kutyapórázt tartják.

Na uge, hogy lehetséges egy gyűlölettől mentes világ! Egy olyan világ, amelyben mindenki boldog! Pasolini utolsó filmje korunk, mindennapjaink belső viszonyaira világít rá. A mindenkori hierarchia belső lényegét tárja elénk.

Hierarchia! Hierarchia! Hierarchia! A hierarchia természetével mindenkinek tisztában kell lennie! A sunyi és a becsületes gyűlölőkkel épp az a gond, hogy nem tudnak kiigazodni a hierarchián. Nem ugrálnak fel lelkesen, amikor pedig fel kellene ugrálniuk! Nem úgy, mint az aljas gyűlölők. Az aljas gyűlölők értik dolgukat! Nem hajtják le fejüket, nem dühöngnek, hanem tiszta lélekkel, tiszta szívvel lelkesednek! A sunyi és az aljas gyűlölők bezzeg még a kutyatányérba dobott húsért is csak ímmel-ámmal kezdenek el küzdeni. Öröm, lelkesedés, hiába a jóindulatból odadobott falatok, nem látszik arcukon. Csoda hát, ha Pasolini az egyik ilyen kutyapórázon tartott, meztelenre vetköztetett, lelkesedésre képtelen fiatalember hátát szöges korbáccsal véresre veret-

teti? Csoda hát, ha Pasolini egy ilyen orrát lógató, meztelenre vetköztetett nő tésztájába hegyes vasszögeket gyúrat bele, hogy, miután a nő ráharapva a tésztára, érzi, ömlik szájából a vér, fájdalmasan felüvöltön? A hierarchia természetével, modern világunkban, mindenkinek tisztában kell lennie!

IV.

Szóhasználatunkat különböző erők formálják és alakítják. Jól meg kell válogatnunk szavainkat. Nem beszélhetünk akárhogy. Beszédünket felügyelik, szóhasználatunkat felügyelik, gondolkodásunkat felügyelik. A mindennapok hangja, a szóbeszéd avatkozik bele mondataink megformálásába, okfejtéseinkbe. Igaz, ez a hang nem pusztán önmaga által létezik. A mindennapok hangja is függ valamitől, a szóbeszéd is kialakul valahogy. Szavak, szókapcsolatok rendszeres ismételtetése formálja, alakítgatja a szóhasználatot. Rendszeres ismételtetések formálják, alakítják a mindennapok hangját.

Korunkban ezt a feladatot a napi sajtó, a televízió és a rádió csatornái, az amerikai filmipar tömegfilmjei vállalták magukra. Ezek tartják kordában, rendszeres ismételtetésekkel, a szavak beszédét.

PéNZ! PéNZ! PéNZ! A szóbeszéd alakulásába globális erők avatkoznak bele. Eldöntik, mi az, amit rendszeresített ismételtetésekkel állandóan napirenden kell tartani, eldöntik, mi az, amiről az említés szintjén beszélni szabad, és eldöntik, mi az, amiről hallgatni kell. Eldöntik, mi fontos, és mi nem fontos. Megmondják, mi számít „jó”-nak, amit ennek okán természetesen mindenkinek szeretnie és tisztelnie kell, és megmondják, mi számít „rossz”-nak, amit akár – ez magától értetődő és természetes – gyűlölni is szabad. Formálják, alakítgatják szóhasználatunkat. Formálják, alakítják a mindennapok hangját. A napi sajtó, a televízió és rádiócsatornák, a filmipar ellenőrzi gondolkodásunkat.

Igaz, a szóhasználat kialakítása az iskolák katedráin, a templomok szószékein kezdődik. Jól megválogatott könyvek, olvasmányok tovább finomíthatják a szóhasználatot. Csakhogy ezt a mesterségesen kialakított szóhasználatot a napi sajtó, a televízió és rádiócsatornák, a filmipar körül tömörülő globális erők a maguk ugyancsak mesterségesen kialakított szóhasználatával képesek akár fundamentálisan átalakítani.

PéNZ! PéNZ! PéNZ! A globális erők nem csak azt mondják meg, miről szabad, és miről nem szabad beszélni, a globális erők kultúráról, minőségéről is döntenek.

„Az Oscar-díjas filmek ugye nagyon értékesek?” – kérdezi néhány filmet forgalmazó hatalmasság.

„Igen, igen! Az Oscar-díjas filmek nagyon értékesek!” – vágja rá néhány a hatalmi viszonyokon jól kiigazodó, gondosan kontraszelektált esztéta professzor.

A gyűlölet is a globális erők ügye. Ha kell, szítják a gyűlöletet, ha kell, meggyalázzák. A gyűlölet megdicsőüléséről, illetve szőnyeg szélére állításáról

döntenek. Gyűlöletre ugyanis szükség van. Mert az embernek, az egyszerű földi halandóknak is, no, és a magas kultúrájú intelligenciának is, valahogyan ki kell igazodnia világában. Mindenkinek tudnia kell, mi tiszteletre, és mi gyűlöletre méltó. Az embereknek ezért tanulniuk kell! Mindenkinek! Az egyszerű földi halandóknak, de még a nagy tudású tudós professzoroknak és akadémikusoknak is.

Tanulni! Tanulni! Tanulni! Tanulásra nagy szükség van! A legkiválóbb elmékkel persze semmi gond sincsen. Nézik a televíziót, olvassák az újságot, és tanulnak belőlük. Hezitálás nélkül, gondolkodás nélkül tanulnak. Tanulnak, mi több, jól tanulnak. Megtanulják, mi az, amit, ki az, akit tisztelniük, és megtanulják, mi az, amit, ki az, akit gyűlölniük kell. Úgy tisztelnek és úgy gyűlölnek, ahogyan az kulturált emberektől elvárható. Eligazodnak világukban. A gyűlölet-beszéd létezése modern világunkban nem gond! A médiumok, a filmipar régtől fogva pénzt, időt, energiát nem kímélve, fáradozik valamilyen modern, a kor elvárásainak megfelelő gyűlölet-beszéd kialakításán. A gond az, hogy vannak, tán nem is kevesen, akik nem követik a legkiválóbb elméket! Szinte fittyet hánynak a médiumok, a filmipar minden fáradozására! Nem úgy gyűlölnek, ahogyan modern világunkban gyűlölniük kellene! Az ilyenek kiszámíthatatlanok, esetenként még Oscar-díjas filmekkel sem lehet hatni rájuk! Sokszor olyan gyűlölet-beszédet beszélnek, amely egyszerűen nem felel meg korunk korszerű elvárásainak. Még az is előfordul, hogy azt gyűlölik, akit fennhangon dicsérniük kellene, akit pedig gyűlölniük illene, azokról dicshimnuszokat zengedeznek. Olykor-olykor még a filozófusokkal és esztétákkal is komoly gondok vannak!

V.

„Az Oscar-díjas filmek ugye nagyon értékes alkotások?” – kérdi néhány művészetekben járatlan egyszerű földi halandó.

„Igen! Az Oscar-díjas filmek nagyon értékesek!” – vágja rá néhány gondosan kontraszelektált esztéta.

„No, és az érdek nélküli tetszés? Az micsoda?” – folytatják kérdéseiket az egyszerű földi halandók.

„Badarság! Filmeket nézzetek! Oscar-díjas filmeket!” – vágják rá a gondosan kontraszelektált esztéták.

„De hát vannak filozófusok és esztéták, akik azt állítják, hogy az érdek nélküli tetszés valamilyen fontos, nagyon fontos dolog!” – így tovább az egyszerű földi halandók.

„Amerikai filmeket nézzetek! Amerikai filmeket nézzetek!” – így a gondosan kontraszelektált esztéták.

ÖRÖK VISSZATÉRÉS ÉS GYŰLÖLET

ULLMANN TAMÁS

Az örök visszatérés talán a legnehezebb Nietzsche gondolatai közül, de legalábbis az a gondolat, amely a leginkább ellenáll megértési törekvéseinknek. Úgy gondolom, hogy az örök visszatérés gondolatának alapvetően három lehetséges értelmezési aspektusa van, egy erkölcsi, egy kozmológiai és egy – nevezzük így – metafizikai vagy spekulatív. Ez utóbbi arra vonatkozik, hogy a gondolat elgondolása miként alakítja át a valóság természetére vonatkozó legalapvetőbb fogalmainkat. A metafizikai és a kozmológiai értelmezéssel most nem foglalkozom, az etikai értelmezés viszont el fog vezetni a gyűlölet fogalmának egy sajátos megközelítéséhez.

A GONDOLAT BEMUTATÁSA

A gondolat az életrajzi beszámolók szerint egy csapásra, hirtelen és megvilágosodásszerűen érte Nietzschét 1881 augusztusában a Silvaplana-tó mellett egy nagy, piramis alakú szikla közelében. Még ha óvatosan kezeljük is az *Ecce homo* felfokozott beszámolóját saját gondolati útjáról és fejlődéséről, az aligha tagadható, hogy Nietzsche rendkívüli jelentőséget tulajdonított ennek a váratlan élménynek, amelyet egyenesen kinyilatkoztatásnak nevez. „A kinyilatkoztatás fogalma – abban az értelemben, hogy valami hirtelen, rémisztő bizonyossággal és finomsággal láthatóvá, hallhatóvá válik és minden porcikájában megrázza, sőt földhöz vágja az embert – egyszerűen írja le a tényállást. [...] Minden tökéletesen önkéntelenül történik, mégis mintha a szabadság érzése, a föltétlennélküliség, a hatalom, az isteni rohanná meg az embert.”¹ Az örök visszatérés gondolata megvilágosodásként éri Nietzschét és e különleges augusztusi nap élménye után egész gondolkodói tevékenységének a középpontjába kerül. Lou Salomé beszámolója szerint Nietzsche lehalkította a hangját, valahányszor az örök visszatérést említette, mintha félne attól, hogy avatatlan fülekhez is eljut ez a mindent felforgató gondolat. E különleges jelentőség ellenére meglepőnek tűnhet, hogy túlzottan gyakran sem a publikált művekben, sem a kéziratok hagyatékaiban vagy a levelezésben nem találkozunk a gondolat kifejtésével, ami talán azzal magyarázható, hogy Nietzsche még nem találta meg a kifejtés megfelelő formáját és nem akarta nyers állapotban az olvasók elé tárni legféltettebb és egyszersmind legveszély-

¹ Friedrich Nietzsche: *Ecce homo*. Ford. Horváth Géza. Budapest, Göncöl, 1994. 99–100. o.

lyesebbnek tartott gyermekét. Az örök visszatérés gondolata először *A vidám tudomány* 341.§-ban jelenik meg:

A leghatalmasabb teher. – Mi lenne, ha egy napon vagy éjszakán egy démon utánad lopakodna legmagányosabb magányodba és így szólna hozzád: „Ezt az életet, amelyet most élsz és amelyet éltél, még egyszer és még számtalanszor újra kell élned; és nem lesz benne semmi új, hanem minden fájdalomnak, kéjnek, minden gondolatnak és sóhajnak, életed minden kimondhatatlanul apró és nagy eseményének ugyanúgy kell visszatérnie hozzád, ugyanabban a sorrendben és egymásutániségben – pontosan ugyanennek a póknak kell visszajönnie és holdfénynek a fák között, pontosan ugyanennek a pillanatnak és nekem magamnak. A lét örök homokóráját újra meg újra megfordítják – és téged vele együtt, te porszemek porszeme!” – Nem vágnád magad fogcsikorgatva a földhöz, átkozva a démont, aki így beszél? Vagy megéltél már valaha olyan feledhetetlen pillanatot, amikor azt válaszoltad volna neki: „Isten vagy és sohasem hallottam még istenibbet ennél!” Ha e gondolat úrrá lenne rajtad, megváltoztatna teljes valódban, sőt talán föl is örölné; a mindenre és minden dolgokra vonatkozó kérdés: „akarod-e mindezt még egyszer és számtalanszor újra?” nehezedne a legsúlyosabb teherként cselekvésedre? Vagy mennyi jóindulatról kellene tanúbizonyságot tenned önmagad és az élet iránt, hogy *soha többé ne kívánj* egyebet, csak e végső és örök megerősítést és szentesítést?²

Első pillantásra is látszik, hogy az örök visszatérés nietzschei gondolata nem hasonló helyzetek, dolgok és események egymásra emlékeztető konstellációjának ismétlődését állítja, hanem azt, hogy minden *ugyanígy*, mégpedig a legapróbb részletekig ugyanígy meg fog ismétlődni számtalanszor, sőt már meg is történt számtalanszor. Az ismétlődésnek a gondolat elgondolása is része, vagyis az a pillanat is számtalanszor lefutott már és még számtalanszor vissza fog térni, amiben az örök visszatérést ebben az adott pillanatban felismerem és felfogom. Bizarra gondolat, nem kétséges. Legmélyebb intuíciónk berzenkedik az ismétlődés ilyen felfogása ellen, és talán nem csak azért, mert az ismétlődés egyaránt ellentmond a lineáris, keresztény hagyomány alapján szerveződő történelemfelfogásunknak és a természettudományos világértelmezésünknek, hanem még inkább azért, mert megkérdőjelezi azt a minden tapasztalatunk mélyén munkálkodó meggyőződést, hogy ami éppen most van, az még sohasem volt, hiszen a jelen állapot hordozza a múlt egészét és még a jelen többletét is. Személyes időtapasztalatunk az időnek erre a tartamos, saját intenzitással rendelkező felfogására épül, ami szöges ellentéte a tökéletesen azonos ismétlődés mechanikus képének.

² Friedrich Nietzsche: *A vidám tudomány*. Ford. Romhányi Török Gábor. Budapest, Holnap, 1997.

A másik nehézség, ami rögtön szembe ötlik a szöveg kapcsán, abból fakad, hogy ugyanannak a felismerésnek láthatóan két, egymást ugyancsak kizáró következménye lehet: vagy a teljes csömör, vagy a minden tehertől való megszabadulás elragadtatott boldogsága. Ha minden megismétlődik, akkor minden nyomorúság, minden szenvedés, minden elviselhetetlen apróság örökké ismétlődni fog, vagyis nincs menekvés a reménytelenség elől. Másrészt viszont az örök visszatérés fel is szabadíthat, vagyis hozzásegíthet a „legnagyobb teher” levetéséhez, a teljes elutasítással szemben elvezethet a teljes igenléshez is. Ezért nevezi Nietzsche az örök visszatérést az igenlés lehető legfennköltebb és egyáltalában elérhető megfogalmazásának.³

Ugyanannak örök visszatérése első pillantásra valóban hatalmas teher, egyenesen irtózatos és elviselhetetlen gondolat. Hogyan éljek tovább, ha nem reménykedhetem abban, hogy a következő pillanat megszabadít múltam nyomasztó terhétől, nem csak a bűnöktől, hanem a nyomorúságnak azoktól a látszólag jelentéktelen pillanataitól is, amelyekre utólag rányomtam a „csak ez egyszer és soha többet” bélyegét. Az élet apró kudarcai, érzelmi és erkölcsi bukásai iszonyú teherként szakadnak a nyakamba, ha minden még egyszer és számtalanszor meg fog ismétlődni. Nehéz annál nyomasztóbbat elgondolni, mint az önmagam előtt is letagadott nyomorúság, a közepes élet állandó ismétlődését. Az életidőnek mint *egyszeri* eseménysornak az elgondolása azzal a reménnyel kecsgetet, hogy legalább a jövőben megszabadulhatok a múltam és a jelenem terhétől. Talán nem kell ezt a terhet egész életemben cipelnem, akár a következő pillanat is feloldozást hozhat és az élet új irányát teremtheti meg. Az örök visszatérés gondolata ennek a reménynek vágja el a gyökereit. Még ha *most* meg is szabadulok szenvedéseim és nyomorúságom terhétől, az átélt szenvedés és nyomorúság a végtelenségig ismétlődni fog. Ebben a felismerésben ténylegesen van valami démoni: az önnön gyengeségének és szenvedésének kiszolgáltatott lét örök kárhozata és sötét kétségbeesése. Az örök visszatérés csömöre nem a nagy bűnökhöz és a heroikus kudarcokhoz tapad, hanem a nyomorúságok sorozatához, az önáltatáshoz, a gyengeséghez, a gyávasághoz, a megrögzött, apró bűnökhöz, a kicsinyességhez, rosszindulathoz, bosszúvágyhoz, önsajnálathoz. Ugyanannak örök ismétlődése nem az életöröm és a teremtő erők felszabadulását, hanem – közkeletű és életünket keresztül-kasul meghatározó kifejezéssel – a legsötétebb és legkilátástalanabb depressziót idézi elő.

Ennek a csömörnek a metaforikus kifejeződését találhatjuk meg az *Így szólott Zarathustra* III. részében, *A látomásról és a talányról* címet viselő fejezetben. „És bizony mondom, soha nem láttam még ama látványhoz fogható. Ifjú pásztert láttam, görcsben rángó testtel, fuldokolva, kicsavarodott

³ Lásd Friedrich Nietzsche: *Ecce homo*. i.m. 94. o.

tagokkal, eltorzult arccal; és fekete kígyó lógott ki a szájából.”⁴ Nietzsche maga is megfejtendő látomásnak, sőt hasonlatnak nevezi ezt a képet és felteszi a kérdést: „Vajon *ki* volt ama pásztor, kinek így torkába kúszott a kígyó? Ugyan *ki* az az ember, kinek torkába kúszik majd mind, mi nehezebb a nehéznél és feketénél is feketébb?”⁵ Ugyanennek a résznek *A lábadozó* címet viselő fejezetében állataival beszélgetve maga Zarathustra adja meg a megfejtést. „Hogy hatalmas csömöröm támadt az embertől – az fojtogatott, tor-komba mászva: és amit jószolt a jós: ’Minden mindegy, nincs értelme semminek, megfojt a tudás.’ / Hosszú alkonyat bicegett előttem, holtfáradt, haláltól részegült szomorúság, és ásítózó szájjal így beszélt. / ’Örökké visszatér az ember, fáradságod okozója, a kis ember’ – így ásítózott szomorúságom, így vonszolta magát, álmatlanul.”⁶ A csömör fojtogató, fekete kígyójának hasonlata tehát, úgy tűnik, megfejtést nyer, ám azonnal furcsa, kettős értelemben áll előttünk: egyfelől a céltalanság, az üres tudás és az életuntság, másfelől a kis ember, vagy ha úgy tetszik az utolsó ember alakjában. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy az értelmetlenség tapasztalatának két formájával állunk szemben. Az első annak belátásából ered, hogy Isten halálával megszűntek azok a keretek és alapszerkezetek, amelyek, jóllehet csak külső értelemmel, de mégiscsak értelemmel látták el az életet. Ez a gondolat a nihilizmus szélsőséges formájához vezethet: mindent megtehetünk, de semminek sincs értelme, nincs cél, nincs tartalom, üres a világ és üres az élet. Az értelmetlenség második formája az utolsó ember alakjában jelenik meg. Az utolsó embernek egyetlen célja van, a kényelmes, kockázatmentes élet, a nyájboldogság egyenlősége, az apró kielégülések kábítószere, egyszóval: az élet terhetől való szabadulás. Nietzsche szerint az utolsó ember a legmegvetendőbb, mert elutasítja a szerelmet, a teremtést, a vágyat, a szellem magasba törekvését. „A föld összezsugorodik akkor, és ott ugrándozik rajta az utolsó ember, aki majd mindent magához zsugorít. Fajtája kiirthatatlan, akár a bolha; az utolsó ember él a legtovább. / ’Feltaláltuk a boldogságot’ – mondják az utolsó emberek, és vaksin pislognak.”⁷

A nihilizmus ugyan nem tud megszabadítani az élet terhetől, viszont minden küzdelmet értelmetlennek nyilvánít: életfáradságot, unalmat, kilátástalanságot hirdet. Az utolsó ember alakja nem egy pszichológiai, vagy szociológiai típus leírása, hanem ugyanennek a problémának egy másik – gondolati és életfelfogásbeli – megoldása. Az utolsó ember gondolkodása azáltal mentesíti a létezés terhetől, hogy magát ezt a terhet tagadja és a kényelmet, a

4 Friedrich Nietzsche: *Így szólott Zarathustra*. Ford. Kurdi Imre. Budapest, Osiris/Gond, 2000. 193. o.

5 Friedrich Nietzsche: *Így szólott Zarathustra*. i.m. 194. o.

6 Friedrich Nietzsche: *Így szólott Zarathustra*. i.m. 264. o.

7 Friedrich Nietzsche: *Így szólott Zarathustra*. i.m. 23. o.

szórakozást, az apró kielégüléseket, a veszélytelen jólét és a hasonlók közösségében való feloldódás biztonságát szegezi vele szembe. Az unalom és reménytelenség, mint a nihilizmus első típusa, másfelől a kisszerű élet mint a nihilizmus második típusa egyaránt csömörhöz vezet. Az ugyanannak örök visszatérése ezt a csömört, ami a személyes élet és a kultúra tendenciáiban egyaránt megfigyelhető, nem csupán felerősíti, hanem egyenesen elviselhetetlenné teszi. Változtat-e vajon ezen az örök visszatérés gondolata, vagy csupán a kilátástalanságot mélyíti el és teszi ezzel a csömört elviselhetetlenné? Nem kétséges, hogy Nietzsche szerint nem csak radikális változást idéz elő az örök visszatérés víziója a gondolkodásban. Többről van szó: maga ez a gondolat az egyetlen és végső garanciája a nihilizmustól való megszabadulásnak. Tehát nem pusztán hozzásegít a fordulathoz, hanem egyenesen a fordulat egyetlen eszköze és lehetséges útja. Egyrészt a nihilizmus felfokozott formájához vezet és ezáltal kibillentí a gondolkodást vélt egyensúlyából, másrészt a nihilizmussal szembeni leghatékonyabb fegyvert kínálja.

A *vidám tudomány* idézett szövegéhez képest, ami mindössze az örök és részletekig hatoló ismétlődés képét rajzolja elénk, az *Így szólott Zarathustra* néhány új mozzanattal gazdagítja ezt a képet. Az örökkévalóság, a nagy év, a pillanat, a dél, valamint a lehetőségek totalitásának fogalmi köré csoportosíthatjuk ezeket az újdonságokat. Zarathustra látomásában egy törpével, a nehézkedés szellemével társalog. „Nézd ezt a kaput, törpe! Szólottam aztán: – két arca van. Két út fut össze itt: végig nem járta őket soha senki még. / Emez a hosszú út visszafelé: egy örökkévalóság. A másik hosszú út amarra – egy másik örökkévalóság. / Ellentmondanak egymásnak ezek az utak; homlokuk összekoccan – és épp itt a kapu alatt találkoznak össze. A kapun ott a felirat: 'Pillanat'. / Ha pedig valaki elindulna az egyiken – és menne egyre csak tovább: azt hiszed tán, mindörökre ellentmond egymásnak ez a két út?”⁸ A múlt végtelen sorozata és a jövő végtelen sorozata, mindkettő önmagában is egy örökkévalóság, végül összeér, ezt nevezi Nietzsche – kétségtelenül a görög antikvitás erős hatására – nagy évnek. A világ egy kozmológiai ciklus lefutását követően visszatér ugyanabba az állapotába és ez a ciklus végtelenszer ismétlődik.

Felmerül a kérdés, hogy mindez hogyan látható be? Miként lesz pusztá spekulatív gondolatból megélt tapasztalat? Talán erre ad választ a látomásban megjelenő kapu hasonlata. A kapu nem egyszerűen azt szimbolizálja, hogy van egy pont, a mindenkori most, ahonnét előre és hátra tekintve megállapíthatjuk a múlt és a jövő végtelen sorozatát. A kapu ugyanis nem a mostot jelenti, hanem a *pillanatot*. A mostból egy jó adag múlt és a belátható jövő egy bizonyos szakasza tárul fel, ám semmiképpen sem az egész. Még

⁸ Friedrich Nietzsche: *Így szólott Zarathustra*. i.m. 191. o.

visszafelé sem, hiszen életünk lefutott eseményeinek legnagyobb részére már nem tudunk visszaemlékezni, a jövő pedig valójában üres tartályként hever előttünk. A mosthoz tehát véges múlt és korlátozott jövő tartozik. A pillanat azonban nem azonos a mosttal, és ez a különbség a hasonlatban kiemelt szerepet kap. A kapu az a hely, ahol a most átfordul pillanatba, a pillanat ugyanis az időnek olyan élménye, ahonnét feltárul a kétféle örökkévalóság egymásba érő hurka. A pillanat az örök visszatérés víziójának és szemlélésének pillanata. Az örök visszatérés élménye elválaszthatatlan a véges idő és az örökkévalóság, a most és a pillanat találkozásától. Ezt a kitüntetett pillanatot, az örökkévalóság betörését a véges időtapasztalatba, az örök visszatérés megvilágosodását Nietzsche „hatalmas délidőnek”⁹ nevezi.

Ez a vízió – nevezzük így – spekulatív része. Nietzsche azonban az örök visszatérés szédítő, és bizonyos értelemben az abszurditással és az értelmetlenséggel határos élményét megpróbálta gondolati úton is hozzáférhetővé tenni. „Nem úgy kell lennie hát, hogy befutotta már egyszer emez utat mind, ami csak futni bír? Nem úgy kell lennie hát, hogy ami csak megtörténhet, mind meg is történt, meg is tétetett, és egyszer már elszaladt errefelé?”¹⁰ Egyszerűbben fogalmazva: ha az idő végtelen, a lehetőségek száma azonban korlátozott, akkor már mindennek, ami lehetséges, meg kellett valósulnia.

Az örök visszatérés gondolatának előzetes bemutatását néhány megjegyzéssel szeretném zárni. Többféle értelmezési nehézség, sőt egyenesen paradoxon kapcsolódik ehhez a különleges, sőt bizarr vízióhoz. Egyrészt nem teljesen világos, hogy mi tér vissza, noha Nietzsche többször hangsúlyozza, hogy minden, a legapróbb részletekig. Ám néha úgy tűnik, nem térhet vissza más, mint az a kitüntetett pillanat, amiben felismerem az örök visszatérést. Csak ez a pillanat tér vissza, hiszen csak ebben a pillanatban billen át a most-tudat pillanat-tudatba.

A paradoxonok pedig a következő kérdésekből fakadnak: 1) Az örök visszatérés felismerése vajon nem szünteti-e meg az önmagába térő kört, éppen azáltal, hogy rálát erre a körforgásra, vagyis bizonyos értelemben kívül helyezkedik rajta? A monoton körkörösséget éppen hogy megszakítja a körkörösség felismerése, megszakítja, nem pedig láthatóvá teszi. Mintha éppen az örök visszatérés felismerése fenyegetné az örök visszatérést, amennyiben kilép belőle, túllép és kívül helyezkedik rajta. 2) Egy másik paradoxon a fátum és a szabadság ellentétéhez kapcsolódik. Nietzsche gondolkodásában rendkívül fontos a gondolkodás és a cselekvés felszabadítása a külső béklyóktól, a metafizika, a morál és a vallás kötelékeitől. Az intellektuális lelkiismeret követelménye a szabad szellemek ismertetőjegye. Az ugyanannak örök vissza-

⁹ Friedrich Nietzsche: *Így szólott Zarathustra*. i.m. 266. o.

¹⁰ Friedrich Nietzsche: *Így szólott Zarathustra*. i.m. 192. o.

térése, az a gondolat, hogy minden ugyanígy megtörtént már és még számtalanszor meg fog történni ugyanígy, egészen a legapróbb részletekig, nem fenyegeti-e a gondolkodás és a cselekvés felszabadítását? Ha minden pillanatban csak ismétlem azt, ami már számtalanszor megtörtént, akkor a szabadság dimenziója mind a gondolkodás, mind a cselekvés szintjén értelmét veszti. 3) Zarathustra a kapu mögött és előtt álló utat is örökkévalóságnak nevezi. Ám ha a múlt is egy örökkévalóság és a jövő is örökkévalóság, akkor hogyan is érhetnék a végére és hogyan kezdődhetne előlről? Ha a múlt örökkévaló, akkor az, ami most van, még sohasem történhetett meg, ha a jövő örökkévaló, akkor a mostani állapot sohasem ismétlődhet. Persze értelmezhetjük az örökkévalóság fogalmát a világállapotoktól függetlenül, és akkor gondolhatjuk azt, hogy a kétféle, valójában egy örökkévalóság az a legtágabb időhorizont, amin belül a világevek ciklusai lefutnak. Ebben az esetben azonban egy újabb paradoxonba ütközünk: 4) ha az időt a világidőtől különböző horizontnak tekintjük, akkor az örök visszatérés gondolatának megértésekor az örökkévalóság idejébe „ugrunk”, vagyis elhagyjuk a világidő mostját, ezzel pedig úgyszólván kívül helyezkedünk az ismétlésen, vagyis az a pillanat, amikor felfogjuk az örök visszatérést, soha sem fog megisméltódni – mivel nem *ennek* a ciklusnak az idejében történik meg.

Az örök visszatérés első értelmezési lehetősége egy negatív kijelentésben áll. Kissé nyersen ezt úgy fogalmazhatjuk meg, hogy ez a gondolat egész egyszerűen értelmetlen. Olyan súlyos önellentmondást, oly sok nehézséget és annyi lehetséges paradoxont rejt magában, hogy aligha vehető komolyan. Ám nem csak az önellentmondás miatt tarthatjuk a gondolatot értelmetlennek. Értelmetlennek tűnik azért is, mert valójában a nihilizmus egy szélsőséges változatához vezet el és a gondolkodás megerősítése helyett az életakarat végleges elgyöngítését és az elviselhetetlen csömört hozza magával. Értelmetlennek vagy legalábbis feleslegesnek tűnik továbbá abból a szempontból is, hogy a nietzschei gondolkodás többi eleme nagyon jól működik az örök visszatérés gondolata nélkül. Vagyis az örök visszatérést bizonyos értelemben tekinthetjük egy zárványnak is a gondolatok egyébként szervesen illeszkedő és egymásra felelő hálózatában. A nietzschei feltevéseket elfogadva azonban aligha tarthatjuk értelmetlennek az örök visszatérés gondolatát, hiszen ő maga tulajdonított rendkívüli jelentőséget ennek a gondolatnak. Mondhatta volna azt, hogy legfontosabb gondolata az értékek átértékelése, vagy Isten halála, esetleg a nihilizmus elleni küzdelem és még folytathatnánk a sort. Ám történetesen úgy vélte, hogy legfontosabb és legnagyobb gondolati belátása az örök visszatérés víziójához kapcsolódik. Ha ezt komolyan vesszük, akkor komolyan vesszük azt, hogy a gondolatnak *van* filozófiai értelmezése. Ennek egyik lehetséges változatát mutatom be az etikai értelmezéssel.

A hagyományos morál bizonyos értelemben értelmét és alapját veszti Isten halálának felismerésével. A morális értékelés vagy valamilyen esztétikai viláértelmezés révén nyeri el újra az értelmét, vagy pedig perspektívák sokaságára esik szét. Az értékek lerombolásának tagadó munkáját azonban ki kellene egészíteni az új értékek teremtésének igenlő munkájával. Az *Így szólt Zarathustra* három stádiumának, a teve, az oroszlán és a gyermek stádiumának értelmében az oroszlán haragos, tiltakozó rombolását fel kell váltania a gyermek ártatlan, játékos teremtésének. Nietzsche számára az örök visszatérés gondolata ennek a végső átalakulásnak a kulcsa. „Ártatlanság a gyermek és feledés, újrakezdés, játék, magából pördülő kerék, első mozdulat, szent igenlés. / Bizony mondom, testvéreim, a teremtés játékához kell a szent igenlés.”¹¹ Az *Ecce homo*-ból pedig megtudjuk, hogy az örök visszatérés az igenlés „lehető legfennköltebb és egyáltalában elérhető megfogalmazása”¹². Igenlés, ártatlan teremtés, gyermeki játékoság és örök visszatérés tehát összetartoznak. A kérdés: hogyan?

Vegyük először szemügyre az afirmáció követelményét. Az örök visszatérés azért különös gondolat, mert a tagadás és az igenlés, a legmélyebbre hatoló csömör és a legfennköltebb akarás is következik belőle. Az *Így szólt Zarathustra* szövegeiben található emelkedett hangú megfogalmazások elsősorban az örök visszatérés pátozát és a lehetséges csömört hangsúlyozzák, de ha jól megnézzük a szövegeket, közvetlen utalást nem találunk az örök visszatérés afirmatív jellegére vonatkozóan. Ha ezt az összefüggést értelmeznünk akarjuk, akkor más szövegekhez kell fordulnunk.

Az 1881 kora őszén keletkezett jegyzetek között több olyan megfogalmazás is található, ami az örök visszatérés afirmatív jellegét egyfajta imperatívuszként mutatja be. „Hogyha magadévá teszed a gondolatok gondolatát, át fog változtatni téged. A *legnagyobb* nehezék, hogyha mindig, amikor csak tenni akarsz valamit, fölteszed a kérdést: 'olyan-e, hogy meg akarnám tenni számtalanszor?’”¹³ Ebből a rövid részletből három lényeges dolgot tudunk meg: 1) az örök visszatérés nem egy a többi gondolat között, hanem a gondolatok gondolata, kitüntetett helye van, olyasfajta belátás, ami minden egyéb gondolatot hordoz. 2) Ez a gondolat átváltoztatja azt, aki képes elgondolni. Az örök visszatérés gondolatát vagy elvetjük és értelmetlennek nyilvánítjuk, vagy átalakulunk tőle, értékeket hordozó tevőből értékeket romboló oroszlánná,

¹¹ Friedrich Nietzsche: *Így szólt Zarathustra*. i.m. 33. o.

¹² Friedrich Nietzsche: *Ecce homo*. i.m. 94. o.

¹³ Friedrich Nietzsche: „Az új felvilágosodás”. Ford. Kurdi Imre. Budapest, Osiris/Gond, 2001. 56. o.

ebből pedig ártatlanul teremtő gyermekké. Semleges távolságtartással nem lehet viszonyulni hozzá. 3) Az örök visszatérés gondolata egy etikai imperatívuszt kínál, ráadásul olyan imperatívuszt, amihez semmilyen külső támasztékra, törvényre vagy értékre nincs szükség: tisztán formális és tisztán immans törvény a viselkedés számára. „Éljünk úgy, hogy újra élni akarjunk, és mindörökké így akarjunk élni!”¹⁴ Illetve: „Az én tanításom azt mondja: *úgy* élj, hogy újra *kívánnod* kelljen az életet, ez a feladat – élni fogsz újra, *így is, úgy is!*”¹⁵

Az etikai imperatívusz tehát egyrészt az élet egészére vonatkozik: úgy kell élnem, hogy ennek az életnek az örök ismétlődését is elviselhessem. Nem egyszerűen arról van szó, hogy legyen elég erőm *elviselni* a terhet, hanem arról, hogy olyanná változtassam az életet, hogy annak örök ismétlődését *akarhassam* is. Másfelől a mindenkori pillanatra és az éppen végrehajtandó cselekedetre irányul az imperatívusz: amit éppen cselekszem, azt cselekedjem úgy, hogy annak örök visszatérését is akarjam.

Milyen aspektusai vannak az igenlésnek, annak az igenlésnek, aminek az örök visszatérés gondolata a legfennköltebb és legmagasabb megfogalmazása? Úgy vélem, három lényeges aspektust különíthetünk el: az igenlés választ, elfogad és akar. 1) Választ, amennyiben az éppen adott konkrét pillanatban lehetőségek sokaságából választom ki azt a cselekvés és viselkedésmódot, aminek örök visszatérését is igenelni tudom. Bizonyos értelemben az örök visszatérés gondolata az, ami választ, hiszen ez maga jelöli ki számomra azt, amit igenelni tudok és ezt azért választom, mert örök visszatérését is igenlem. Egy 1883 végéről származó jegyzetben ezt olvassuk: „a visszatérés gondolata mint *kiválasztó* princípium”¹⁶, vagyis megvalósítandó lehetőségekre, etikai cselekedetekre, gondolkodásmódokra, életfelfogásokra és emberekre egyaránt vonatkozó kiválasztó princípium.

2) Az affirmáció azonban elfogadást is jelent, mégpedig az elfogadás legszélsőségesebb értelmében. Affirmálnom kell tudni azt is, amit esetleg elutasítottam eddig a múltamból. „Meváltani az elmúltakat, és 'Így akartam!'-má újjáteremteni minden 'Megesett'-et – ezt nevezném csak megváltásnak én!”¹⁷ Másrészt affirmálnom kell tudni sorsom, valamint a létezés egészét. Az affirmálásnak ez az elfogadó aspektusa az *amor fati* tételében jelenik meg. „Mindig többet és többet akarok tanulni, meglátva a dolgokban a szükségszerűséget mint szépséget – így leszek majd egyike azoknak, akik megszerépmélik a dolgokat. *Amor fati*: mostantól kezdve ez az én szerelmem!”¹⁸ A létezéssel

¹⁴ Friedrich Nietzsche: „Az új felvilágosodás”. i.m. 62. o.

¹⁵ Friedrich Nietzsche: „Az új felvilágosodás”. i.m. 63. o.

¹⁶ Friedrich Nietzsche: „Az új felvilágosodás”. i.m. 241. o.

¹⁷ Friedrich Nietzsche: *Így szólott Zarathustra*. i.m. 171. o.

¹⁸ Friedrich Nietzsche: *A vidám tudomány*. i.m. 197. o.

szembeni ellenállás feladása, a létezés ártatlanságának elfogadása és ebbe az ártatlanságba való belesimulás, végső soron a szükségszerűség belátása a törvények által irányított célszerűség helyett: ezek mind az örök visszatérés gondolatára alapuló igenlés, az elfogadó igenlés következményei.

3) Az igenlés azonban nem csak kiválaszt és elfogad, hanem akar is. Magát a szükségszerűséget, a keletkezés ártatlanságát akarja. A váratlanságot, az újdonságot, a kiszámíthatatlanságot. Az akarással ebben az értelemben semmiképpen sem egy cél akarással és ebből következően a cél eléréséhez vezető cselekedeteket akarja, hanem a szakadatlan keletkezést.

Az örök visszatérés imperatívuszának többféle megfogalmazása lehetséges. A korábban említett nietzschei változatok mellett Deleuze például a következő formulát adja: „Amit akarsz, azt akard úgy, hogy annak egyszersmind az örök visszatérését is akard.”¹⁹ Danto pedig így fogalmaz és megfogalmazásában egyesíti az éppen adott cselekedetre, valamint az élet egészére vonatkozó aspektust: „tégyszerű (vagy légy olyan), hogy számtalanszor akarj még pontosan ugyanígy tenni (vagy pontosan ugyanezt lenni).”²⁰ Safranski pedig ezt a formulát fogalmazza meg: „úgy éld a pillanatot, hogy ne borzadj el tőle, ha visszatér!” Illetve: „éljünk úgy, 'mintha' minden pillanat örök volna, mert örökké vissza fog térni.”²¹

Az örök visszatérés azonban nem csak az egyéni életet változtatja meg, hanem – Nietzsche sejtése szerint – a kultúra egészét lépésről lépésre átalakítja. „És az ember-lét minden gyűrűjében van egy-egy olyan óra, midőn először egyvalakiben, aztán sokakban, aztán mindenkiben fölmerül a leg-hatalmasabb gondolat, minden dolgok örök visszatérésének gondolata”.²²

Imperatívusként és az afirmáció alapjaként azonban az örök visszatérés mégis elsősorban mint kiválasztó princípium működik. Elvlasztja azt, ami gyenge, élettelen és hamis attól, ami erős, ártatlan és teremtő. Az egyéni életre nézve ez a kis kárpótlások, a kis örömök, az apró hamisságok, a kicsinyesség elutasítását jelenti. Noha az örök visszatérés és az *amor fati* nem ugyanaz (az előbbi a nagy világekorszakok visszatérését állítja, az utóbbi pedig az egy világekorszakon belüli keletkezést igenli), mindkettő a negatív, vagy reaktív késztetések elutasítására szólít fel. Ezek között középponti szerepet játszik a bosszúvágy, a neheztelés és végül a gyűlölet. A gyűlölet mások, ám akár önmagam ellen is. Aki gyűlöl az még nem tanult meg afirmálni, aki gyűlöl,

¹⁹ Gilles Deleuze: *Nietzsche és a filozófia*. Ford. Moldvay Tamás. Budapest, Gond/Holnap, 1999. 112. o.

²⁰ Arthur C. Danto: *Az Übermensch és az örök visszatérés*. Ford. Györfly Erzsébet. In. *Gond 23–24*. 52. o.

²¹ Rüdiger Safranski: *Nietzsche. Szellemi életrajz*. Ford. Györfly Miklós. Budapest, Európa, 2002. 213. o.

²² Friedrich Nietzsche: *„Az új felvilágosodás”*. i.m. 58. o.

az még nem tudja hordozni az örök visszatérés terhét, aki gyűlöl, az nem tud ártatlan gyermek módjára teremteni és játszani.

Az örök visszatérés mint kiválasztó gondolat és affirmatív princípium a gyűlölet fenoménjét sajátos módon tárja elénk. Nietzsche szerint a gyűlölet nem azért elutasítandó, mert morálisan rossz. A gyűlöletet – az élet többi megnyilvánulásához hasonlóan – félreértés lenne a jó és rossz morális szembeállítására felől értelmezni. A gyűlöletet ugyanis nem a jó és rossz akarat, hanem az erős és a gyenge akarat különbségében érthetjük meg. Innét tekintve pedig a gyűlölet nem más, mint a gyenge, gátolt, reaktív, bosszúvágyó akarat egyik formája. Legyen bár mégoly heves és látszólag „erőteljes” is, valójában gyengeségből, erőtlenségből, az affirmációra való képtelenségből fakad. A gyűlölet ellentéte ennek megfelelően nem is a jóindulat, kiengesztelődés és tolerancia, hanem a tagadás nyílt formája: az ellenség mint ellenség tisztelete, valamint a kifinomult, távolságtartó elutasítás. Ellenszere pedig mindennek előtt az örök visszatérés gondolatának elgondolása és elviselése. Nietzsche a gyűlölettől nem mint külső agressziótól óv, hanem mint belső fenyegetéstől, mint valamiféle fertőzéstől, ami megrontja a gondolkodásunkban és akaratunkban működő erőket. Ezzel a fertőzéssel szemben a leghatékonyabb védekezés az erő fokozása és affirmatívvá tétele, mégpedig az igenlés „lehető legfennköltebb” gondolata révén.

GYŰLÖLET ÉS ALKOTÁS NIETZSCHÉNÉL

VÁRADI PÉTER

A gyűlöletnek mindig olyan tartalma van, azaz olyan múltja, mely a gyűlölet *tárgyának* történetét is alkotja, és nem pusztán a gyűlölő szubjektivitás történetét. A gyűlölet olyasmí, amit a közös történet révén érthetünk meg. Legalábbis ebben az értelemben használja a gyűlölet kifejezést Nietzsche, és ezt az értelmezését időlegesen elfogadásra ajánlom. A gyűlöletet, illetve az általa jelzett távolságot nem lehet pusztán a gyűlölő szubjektivitásból levezetni. Sőt, legalább egy esetben, a kereszténység esetében úgy tűnik, ez megérthető pusztán a gyűlölő tárgyból. Ez nem egészen ártatlan gondolat (később visszatérek rá, hogy nem is teljesen pontos). A gyűlöletről gondolkodó, a „gyűlölő” Nietzsche ebben a fogalomban olyan végtelen különbséget, távolságot gondol el szubjektivitás és egy másik szubjektivitás, avagy nietzschei terminussal két perspektíva között, aminek kapcsán joggal támadhat rossz érzésünk. A Carl Schmidt-féle *idegen* politikai fogalma nincs távol ettől.¹ Az az idegen, aki pusztán létével is fenyegetést jelent, aki avval provokál, amilyen, és akinek pusztán megjelenése már hadüzenet. Éppen ezért sohasem fognak minden kétséget eloszlatni azok a Nietzsche-értelmezések, melyek „a demokrácia nietzschei védelméről”, az „agonális demokráciáról” vagy egy nietzschei politika egyéb formát öltő lehetőségéről írnak. A nietzschei gyűlölet olyan határ- és botránykő ebben a politikafilozófiai értelemben, melyet aligha lehet egyszerűen avval megszelídíteni, hogy a versengés és az agón fogalmaira hivatkozunk. Versengés mellett Nietzschénél mindig jelen van a gyűlölet.

De nem csak ezért nem a politikai értelmezés útján indulunk el. Nem pusztán a jómodor terel bennünket szelídebb vizekre. Hanem a politikai gondolkodás egy lényegi aspektusának hiánya is effelé mozdít. Az, hogy Nietzschétől legalábbis 1872 után láthatóan távol áll minden olyan társadalmi aktivizmus, mely a politikai gondolatnak általában sajátja. Nietzsche gyűlölet alatt azt érti, amit csak közös történet révén érthetünk meg. Ebben pedig a megértés van a hangsúly: megérteni a gyűlöletet, megérteni az alkotást. Nem mentegetem Nietzschét, gyűlölete nem ártatlan. De észre kell vennünk, hogy gyűlöletének tárgya mindig egy új hierarchia *teremtése*, egy-egy olyan *esemény*, mely messzeható jelentőséggel iktat új törést a világba. A teremtés dinamikus aspektusára szeretnék most figyelni.

¹ Vö.: Schmitt, Carl: *A politikai fogalma: válogatott politika- és államelméleti tanulmányok*, ford. Cs. Kiss Lajos, Budapest, Osiris – Pallas Stúdió – Attraktor, 2002.

Nietzsche két jól elkülöníthető módon beszél a gyűlöletről. A hatásában fontosabb gondolata, hogy a kereszténységet a test, a természet, „az emberi”, és kiváltképpen „az állati”, valamint esetenként a valóság, a mások, a tudás és néhány egyéb dolog gyűlöletével azonosítja. Ám már ennél jóval korábban, a *David Strauss, a hitvalló és író* gondolatmenetében, vagy az ötödik korszerűtlen elmélkedésnek szánt, de végül a megírt töredékekből soha el nem készült *Mi filológusok* szövegében arról a gyűlöletről olvasunk, melyet az ideállal szemben éreznek azok, akik minden igazán nagyinak az ellenségei. Strauss gyűlöli a „kreativitást”, mondja Nietzsche, míg a *Mi filológusok* egyik töredékében azt olvassuk, hogy a filológust mindenki ellenségének fogja tartani, aki gyűlöli az „ideálist”.² Ehhez hasonlóan fogalmaz a *Képzési intézményeink jövőjéről* tartott előadásorozatának végén. Amikor pedig – és hangsúlyozzuk, ez 1872-ben történik – egy rövid periódusában a nacionalista *Burschenschaftok* tartja a genuin képzés egyetlen lehetőségének,³ akkor úgy fogalmaz, hogy betiltásuk oka az a „félelem táplálta ösztön”, mely ellenfele a „valódi képzésnek” és az „ennek helyet adó intézmény szellemének”.

A másodikként említett, ám időben korábbi gyűlölet fogalom – itt megelőlegezem azt, hogy fogalomként beszélhetünk erről – egyértelműen a teremtés mozzanatához kapcsolódik. Ezt a gyűlöletet, mellyel Strauss gyűlöli a „kreativitást”, a német hercegek az „önteremtő *Burschenschaftok*”, a sokaság Wagnert és Schopenhauert, Nietzsche a *teremtés* mozzanatához kapcsolja. Ez a gyűlölet olyankor léphet fel, amikor valami újdonság születik. Ezt az újdonságot Nietzsche gyakran a művészethez kapcsolja, bár nem minden esetben. Én a továbbiakban ezt szeretném a művészet fogalmához kapcsolni abból a megfontolásból, mely alapján már elhagytam a direkt politikai vonatkozásokat. Korábban azt láttuk, hogy e gyűlölet valami *ideális ellenében* jelenik meg. Az ideális viszont, mint az mindenki előtt jól ismert, Nietzsche szerint sohasem ártatlan idealitás. Létrehozott, alkotott, teremtett idealitás. A nietzschei analízisben pedig ezek az idealitások avval a hierarchiával azono-

² Ld. Nietzsche, Friedrich: *David Strauss a hitvalló és író*, In. uó: *Korszerűtlen elmélkedések*, Budapest, Atlantisz, 2004. 16. „De senkit sem gyűlöl annyira [a filiszter], mint azt, aki őt filiszterként kezeli, és a szemébe mondja, hogy ki ő: minden erősnek és alkotónak akadálya, minden kételkedőnek és tévelygőnek labirintusa, az ellankadtak ingoványa, a magas élokra törők lábbilincse, knden friss csáira mérgező köde, a kereső és új életet szomjazó német szellem szikkasztó homokosivataga. Mert keres ez a német szellem! – és azért gyűlölitek, mert keres, mert nem akarja elhinni nektek, hogy amit keres, azt ti már megtaláltátok.”

³ Nietzsche ebben az előadásban a *Burschenschaftok*at úgy írja le, mint a legtehetségesebb és legjobb hallgatók egymást inspiráló tanulmányi közösségeit. Mégis, némi kétség árnya vetül e naivitás ártatlanságára. Metternich ugyanis nem pusztán önkényből tiltotta be ezeket a diákszervezeteket, hanem válaszként a sokasodó könyvégetésekre, és főként a császári udvarnak kémkedő drámaíró, Kotzebue meggyilkolására. Ez Nietzsche előtt sem volt titok.

síthatóak, melyek bennük színre lépnek. A teremtés során, amit itt műalkotások reprezentálnak, egy új hierarchia és rangsor jelenik meg a világban.

Hogy megértsük, mit is jelent Nietzschénél teremtés és rangsor kapcsolata, hátra kell lépniünk egy lépést a forma fogalmához. A klasszikus esztétikák a forma fogalmán keresztül közelítik meg a műalkotást. Még a kanti esztétikában is kiemelt szerepe van a formának, hiszen a forma az, mely mintegy jelzi, a tárgyról leolvashatóvá teszi azt az igazságot, melyet a szubjektum igazságának nevezünk. Ez az igazság ennél fogva, és ezt a messze ható következményt Nietzsche észre is veszi, nem része a világnak. A szubjektum igazsága kívül van a világon – ezáltal a művészet tapasztalatának lényege is. A forma fogalma klasszikusan metafizikai fogalom a nietzschei értelemben, hiszen éppen azáltal nevezünk valamit formának, hogy feltételezzük, hogy ez *több szinten*, adott esetben több világban *azonosként*, vagy valamilyen transzformációs szabály szerint *közvetített módon* megjelenik. A forma fogalma magában rejti transzcendentális irányultságának egész történetét. Nincs értelme formáról beszélnünk, ha nem feltételezzük közvetíthetőségét és közvetítettségét, elválasztottságot és egyben azonosságot. Ezen kívül forma a klasszikus analízisben, és így Kantnál is, nem *puszta* formaként, hanem harmóniaként, vagy harmonikus formaként jelenik meg – így Kantnál a szép tapasztalata az értelem különböző fakultásainak harmonikus összekapcsolódásában áll. Nietzsche a forma és főként a harmónia fogalmaival szemben a *hierarchia* fogalmát alkalmazza a művészeti teremtés leírására. A hierarchia nem a műalkotás belső tulajdonsága és nem puszta látszás. Ha Schopenhauer írásművészetét most használhatom példaként a teremtő művészetéről adott nietzschei analízis megértéséhez, akkor ennek kapcsán megkísérlem bemutatni, hogy mit értek ebben a kontextusban a formával szembeállított hierarchia fogalma alatt.

A szép forma harmóniája azonos minden befogadó számára. Ez a hipotézis, gondolat tartja fogva Kantot is, aminek megfelelően szinte kézenfekvő igényként jelenik meg, hogy keressük meg azt a formát, mely a leginkább megfelel az univerzális belső receptivitásnak. Kant a természeti formákat, de leginkább mégis az emberi testet vizsgálja ebben a tekintetben. Ezzel szemben a hierarchia nem transzcendentális azonosságként, hanem világivalóságos differenciaként adódik. Az azonosság Nietzsche számára maga a filozófiai botránykő. De hogy visszatérjünk Schopenhauerhez, az ő felbukkanása, legalábbis Nietzsche szerint, *új határvonalat* teremt a világban. Könyveinek olvasása vagy gyűlöletet vagy rajongást vált ki, de bármilyen is a megosztás rajongók és gyűlölők között, nagyságát éppen az a képessége jelzi, pontosabban nagysága éppen az a *képessége*, hogy ilyen hierarchiát teremt. Schopenhauer nagysága nem független ezen *megosztó* képességétől, nem egy elfojthatatlan zsenialitás esetleges megjelenése, hanem Schopenhauer maga ez a képesség. Homérosz kapcsán már 1869-be megkockáztatja Nietzsche, hogy személye az „esztétikai szelekció” eredménye, és nem azonosítható egy

hús-vér személlyel.⁴ Később ezt a gondolatot radikalizálja. A hierarchia, mellyel például Schopenhauer által szembesülünk, szubjektivitások két csoportja, az őt tagadó és az őt affirmáló szubjektivitások között áll fenn. Tegyük hozzá, hogy akkor lenne talán Nietzsche szerint a legarisztokratikusabb, ha senki más nem tudná affirmálni művét, csak ő maga. Az lenne a végső hierarchia, a legtökéletesebb műalkotás. Az első különbség tehát az, hogy röviden összefoglaljuk az eddigieket, hogy míg a forma statikus, addig a hierarchia dinamikus fogalom. Míg a forma *látzás*, addig a hierarchia *aktivitás*. Míg a forma *részesülés*, addig a hierarchia *részvétel*. Jegyezzük meg, hogy Nietzsche a közömbös szubjektivitásról egyszerűen nem vesz tudomást. Ez nemcsak esztétikai összefüggésekben egyértelmű, hanem abban is, hogy az igazságra törő ösztönt, akaratot hiperbolikus módon *feltartóztatathatlannak* tartja.

A második különbség az, amit perspektívának nevezünk. Hogy megvilágítsam, mire is gondolok, idézzük fel a latin bölcsességet: *similis simile gaudet!* Milyen igaz. Mi is azokhoz húzunk, akikkel közös az ízlésünk, akikkel hasonlóak vagyunk. A latin formulában azonban kifejeződik az a mély meggyőződésünk is, hogy ha ebben-abbán közös az ízlésünk, akkor feltehetőleg másban is, mélyebben is hasonlóak vagyunk. Ha ugyanaz a könyv, dráma és svájci városka tetszik, akkor e mögött valamilyen mély közösségnek kell lennie, egy olyan hasonlóságnak, sőt szinte azonosságnak, mely elegendő ok az örömrre. Nem pusztán annak örülünk, amit itt és most közösen átélünk, hanem annak a mélyebb és belső összefüggésnek, mely lehetővé tette a mai találkozásunkat, és amelyhez képest a mai esemény csupán jelentéktelen és felszínes esetlegesség. Ezzel, mondja Nietzsche, megtagadjuk az eseménytől az esemény jellegét.⁵ Ismét a forma fogalmánál vagyunk. Ezzel szemben a hierarchia dinamikája azt foglalja magába, hogy ez a közösség, aminek itt és most részei vagyunk, semmilyen formára nem redukálható. Ezt ismét Schopenhauer példáján megvilágítva, ő attól nagy nevelő, sőt, talán a legnagyobb, hogy tanítványaiában nem kelti valamilyen lényegi hasonlóság illúzióját.⁶ A felől távolról sem vagyok meggyőződve, hogy ezt a nietzschei gondolatot ebben a formában nekünk el kell fogadnunk, ám mindenesetre mind a harmadik korszerűtlen elmélkedés, mind pedig az *Így szólott Zarathustra* érvelése erre

⁴ Nietzsche, Friedrich: Homérosz és a klasszika-filológia, In. uő: Ifjúkori görög tárgyú írások, Budapest, Európa, 2000. 24. „Homérosz mint az *Iliász* és az *Odüsszeia* költője nem történeti hagyomány, hanem *esztétikai ítélet*.”

⁵ „Naggyá egy eseményt két dolog találkozása tehet: a tettet véghezvivők nagyságának találkozása az eseményt átélők lelki nagyságával. Önmagában egyetlen esemény sem nagy...” Nietzsche, Friedrich: Richard Wagner Bayreuthban, In. uő: *Korszerűtlen elmélkedések*, Budapest, Atlantisz, 2004. 269.

⁶ Nietzsche a „Légy önmagad!” felszólítását e nevelői szerep maximájaként idézi. Ld.: Nietzsche, Friedrich: Schopenhauer mint nevelő, In. uő: *Korszerűtlen elmélkedések*, Budapest, Atlantisz, 2004. 182skk.

utal. A műalkotás hierarchikusan rendezi a szubjektivitásokat, de ezen szubjektivitásokon „belül” e hierarchia perspektivikus módon, értelmezésben fejeződik ki, és semmilyen belső közösséget nem hoz létre bennük azon kívül, ami megjelenik. Ha egy schopenhaueriánus fegyvertársunkkal azt kívánjuk megbeszélni, hogy vajon mitől is olyan jó Schopenhauer, akkor – legalábbis úgy látom, Nietzsche így érti – már mi sem tudunk megegyezni, hiszen a dolog lényege nem valami más, hanem maga a mű, adott esetben Schopenhauer. A perspektivitás a hierarchia második olyan jellemzője volt, melyet célunk szempontjából ki szerettünk volna emelni.

A gyűlölet eddig elemzett formája a műalkotás ellenében lép föl, és ellenében mindig és szükségszerűen föllép. Ezt a gyűlöletet Nietzsche mindig gúnnnyal kezeli. Azért gúnnnyal, mert ez a gyűlölet nemcsak, hogy nem produktív, hanem ön-destruktív is. Ez a gyűlölet tárgyát, az affirmatív szubjektivitást pedig megerősíti. A *morál genealógiájában* úgy ír a *Parsifalról*, mint ami reményei szerint Wagner önparódiája, halhatatlan nevetése önmagán. Wagner megítélése nem egyszerűen megváltozik, és az ideális kategóriájából az alacsonyrendűjébe sorolja őt át Nietzsche. Maga a koordináta-rendszer alakul át. A régi Wagner értékel. Az új csak önmaga paródiája. A régi alkot, az új önmagát pusztítja el.

Létezik azonban egy másik gyűlölet, amelyet Nietzsche is gyűlöl. Ezt korábban a kereszténységgel azonosítottam, bár *Az Antikrisztus* alapján helyesebb Pál nevével jelezni. Szemben az első fogalommal, itt a teremtés tagadása az, ami voltaképpen affirmatív, azaz önaffirmatív, míg magának ennek a gyűlöletnek az affirmációja talán nem is lehetséges, mert ez nem más, mint öngyűlölet. Ebből a gondolatmenetből azt az egyetlen mozzanatot szeretném kiemelni, hogy ez a gyűlölet nem üres, hanem maga is teremtéssel terhes. Ez nem egy *általában vett* új hierarchia, hanem egy *új morál* ígérete – szemben például a Wagner-tagadókkal, akik nem ígérenek új zenét, hanem a régi, habár bevált, ám immár menthetetlenül elmúlttá váló, „korszerű” zene felé fordulnak, szemben a „korszerűtlen” wagneri zenével. Itt természetesen a morált abban a pregnáns nietzschei jelentésben használom, melynek megfelelően ez csak és kizárólag az európai, avagy keresztény morált jelöli, bármit is jelentsen ez közelebbről Nietzsche számára. A morál teremtését tehát a gyűlölet gyűlölete vezeti be – az nem mehet végbe másként. A teremtő gyűlölet egy eredeti gyűlöletre adott válasz. Ahogy *Az Antikrisztus* vagy *A bálványok alkonya* álláspontja szerint a nihilizmus végletekig vitelét úgy kell értenünk, mint az igazságra törő ösztön önmaga ellen fordítását, ez is egy eredeti teremtés megismétlésén keresztül kell hogy végbe menjen. Ennek alapján talán kijelenthetjük, hogy Nietzsche szerint a művészet, mely ebben a formájában európai jelenség, Európa eredeti teremtését ismétli szüntelenül addig a pillanatig, míg belső tendenciája egy utolsó teremtő aktusban meg nem semmisíti önmagát.

Érdekes ellentét, hogy a fiatal Nietzsche nem tartotta szükségesnek, hogy a műalkotáshoz kapcsolt gyűlöletet egy eredeti gyűlölettel állítsa szembe. A *Mi filológusokban* még így fogalmaz: „Az a célom, hogy kibékíthetetlen ellentétet szítsak a mi mostani »kulturánk« és az antikvitás között. Aki az előzőt akarja szolgálni, annak *gyűlölnie* kell az utóbbit.”⁷ Jól láthatóan ekkor még nem látta problémásnak a gyűlöletet annyira, hogy azt egy eredeti vagy alapító gyűlöletből vezesse le. Ezzel szemben a Zarathustrában már megjelenik a távolságtartás: „És gyűlöletes volt előttem a saját gyűlöletem is, mert téged beszennyezett!”⁸ Zarathustra ezt a hajnali égnek mondja, ha jól értem. Hajlamos vagyok ezt úgy értelmezni, hogy ahhoz fohászodik itt, akivé ő maga válhatna, sőt akivé válnia kell.

Összefoglalnám az eddigieket. A gyűlölet fogalma Nietzschénél mindig a teremtéshez, alkotáshoz kapcsolódik. Alapvetően két formája van: a nagy művészettel szembeni *ressentiment*, és az eredeti forma, a kereszténység, melyet a művészeti alkotások hierarchiája csak megismétel. Létezik egy harmadik forma is, a korszakot lezáró nagy gyűlölet, mely a gyűlöletet önmaga ellen fordítja. Ez a három gyűlöletforma megfelel három szubjektivitástípusnak. A tagadó szubjektivitásnak avagy a hierarchia tagadásának, ez Szókratész és Pál típusa. Az afirmatív vagy alkotó szubjektivitásnak, mely kreatív energiáival új hierarchiát, ezáltal új különbségeket teremt, ez Schopenhauer és Nietzsche mint filozófus. Harmadrészt pedig a gyűlöletet kiismerő és azt önmaga ellen fordító parodisztikus szubjektivitásnak. Ilyen paródia Zarathustra és Nietzsche mint Dionüszosz. Ahogy Nietzsche egy 1887-es jegyzetében fogalmaz: „NB. Zarathustra túlsorduló bőségéből kifolyólag folyamatosan parodisztikus viszonyban áll minden korábbi morállal.”⁹

A gyűlölet olyan központi nietzschei fogalmakkal áll kapcsolatban, mint a hierarchia és a perspektíva fogalma. A gyűlölet fogalmának nyomvonalán próbáltuk értelmezni a *harmónia* esztétikájával szembeállított *hierarchia* esztétikáját. A *perspektíva* fogalma révén pedig talán elgondolhatóvá vált, hogy ez a hierarchia miért nem válik *monarchiává*. Végül a paródia gondolatához érkeztünk. Úgy tűnik, hogy Nietzsche szerint a művészet mindig parodisztikus, az eredeti rend teremtésének paródiája. Éppen ezért úgy gondolom, hogy hierarchia, perspektíva, örök visszatérés gondolatait Nietzsche más fontos gondolataival együtt mindig szembesítenünk kell azzal, hogy ezek is paródiák. Hierarchia a harmónia ellenében, perspektíva az abszolút nézőpont ellenében, az örök visszatérés mítosza a teleologikus megismerés ellenében, *Dionüszosz a Megfeszített ellenében*.¹⁰

⁷ *Mi, filológusok*, 119. o. §143.

⁸ *Így szólott Zarathustra*, 200. „Napfelkelte előtt”.

⁹ Nachlass, 7[54], KSA 12.

¹⁰ Vö.: Nietzsche, Friedrich: *Ecce homo*, ford. Horváth Géza, Budapest, Göncöl, 2003. (harmadik, átdolgozott kiadás).

„Mert nem látják egyformának ugyanazt azok, akik szeretnek és akik gyűlölnék, sem haragvók, sem jóindulatúak, hanem vagy teljesen, vagy fontosságát tekintve másnak.”

SZERETET ÉS GYŰLÖLET MOZART VARÁZSFUVOLÁJÁBAN

LOBOCZKY JÁNOS

Mozart operája alighanem a zenetörténet egyik legtöbbet elemzett zenedrámája. Már csak ezért sem lenne értelme valamiféle komplex értelmezésre vállalkozni egy rövid előadás keretében. Másrészt az is nyilvánvaló, hogy e művet többféle horizontból is megközelíthetjük. Vizsgálhatjuk azt a szellemi közeget, amelyben megszületett, s így középpontba kerülhet a szabadkőművesség korabeli világának, szimbólumainak, beavatási misztériumainak hol rejtjelezett, hol explicitté tett megjelenése a zenedrámában. Aprólékos zenei analízisek sora mutatta be árnyaltan Mozart operaművészetének előzményeit, kapcsolódását az olasz operai hagyományhoz éppúgy, mint zseniális teremtőerejét, amelynek nagyságát, illetve titkát Wagner is több tanulmányában faggatta. Külön elemzés tárgya volt és lehet ma is zene és szöveg viszonya, egyáltalán az a kérdés, hogy egy librettónak mennyire lehet és szabad költői szépségűnek lenni, vagy ez inkább akadály a opera szuggesztív hatásának.

Az elemzőket az is visszatérően gondolkodóba ejti, hogy mit lehet kezdeni a zenedráma történéseiben megnyilvánuló dramaturgiai mozaikszerűséggel, a jelenetek látszólag mindenféle átgondoltságot nélkülöző szemléletbeli váltásaival. A mű egész jelentésével és értelmével összefüggő kérdésként artikulálódhat az is, hogy közelebbi műfaji megjelölésként az opera szó elé milyen jelzőt teszünk: „meseopera”, „varázsopera”, esetleg „misztériumopera”? Sőt, gondolhatunk a fiatal Lukács által románcnak nevezett műfajra is, hiszen a *Varászfuvolában* is találkozhatunk a románc tipikus emberének tartott bölcs figurájával Sarastro személyében, a zene által vezérelt dramaturgia ugyanakkor szuggesztíven mutatja fel a drámai kontrasztokat és a konfliktusok feloldódását.

Természetesen izgalmas és fontos kérdés a rendkívül gazdag recepció-történet kutatása, azon belül is az utóbbi évtizedek különböző rendezéseinek esztétikai átvilágítása, s ennek kapcsán például annak a sajátos hermeneutikai situációnak a körbejárása, hogy a modern rendezések vajon mennyiben idézik fel áttételesen a mű közvetlen történelmi-szellemi kontextusát, illetve milyen mértékben fedik azt el. Egyáltalán van-e értelme filológiai hűséggel feleleveníteni, pontosabban lehetséges-e még az eredetinek tételezett történelmi élet- és szellemvilág hiteles rekonstruálása jelenkori nézőpontból? Vagy sokkal inkább az teszi elevenné Mozart remekművét, ha egyfajta pszichológiai realizmussal közelítünk hozzá, mint ahogy bizonyos értelemben Bergman

is tette opera filmjében, ahol időközönként még a nézők érzelmi reagálásait kifejező gesztusokkal is szembesülhetünk? Az említett pszichológiai realizmusnak persze véleményem szerint annyiban van létjogosultsága, amennyiben az a zene szelleméből fakad. Hiszen azt az alapvető szempontot nem hagyhatjuk figyelmen kívül, hogy az a világ, amelyben Mozart élt, számunkra idegenné vált, mindenesetre nem lehet eredeti módon feltámasztani, ennek ellenére a Mozart-zene időtlen „aktualitását” senki nem vonja kétségbe.

Az előadásom címében szereplő szeretet és gyűlölet kifejezések a pszichológiai értelmezés irányába mutatnak, de hangsúlyozni szeretném, hogy alapvetően egyet értek Fodor Gézával¹, aki szerint Mozart operái nem pszichológiai-realista művek, nem valamiféle lélektani „egyenesvonalúság” mentén bomlik ki a cselekmény. Az opera Mozartnál a „reflexiók drámája”, amelyben ugyan beszélhetünk egyfajta erkölcsi értékhierarchia kifejeződéséről, de ezt a zene jobban érzékelteti, mint a cselekmény, illetve a jellemek drámai súlya.

A következőkben *Gadamer* Varázsfuvola-értelmezéseinek fontosabb mozzanatait kívánom körbejárni. A hermeneutika 20. századi megújítójának két írása² Mozart operájáról két okból is érdekes. Az egyik, hogy olyan gondolkodó elmélkedik a műről, aki saját maga által is hangsúlyozottan nem zeneértő, ugyanakkor a tanulmányok megszületését főként egy-egy kiváló és a maga nemében különleges Varázsfuvola-előadás inspirálta. Az első egy közvetlenül a háború utáni bemutató volt a szétbombázott Drezdában egy tornateremben, ahol a magas zenei színvonal mellett nélkülözni kellett minden díszletet és színháztechnikai effektust. Így azután még inkább zene és szöveg sajátos költsőségére koncentrálnak a néző, illetve hallgató. A második egy későbbi Salzburgi Ünnepi Játékok előadása volt. Gadamer interpretációja másrészt azért is figyelemre méltó, mert a zenedráma mellett *Goethének* a Mozart-opera folytatásaként elgondolt költői töredékével is foglalkozik.

A háború utáni években született írásában Mozart operájával kapcsolatban abból indul ki, hogy Schikanéder szövegkönyve költői szempontból csupán egy féremű – ami azért erős túlzás –, csak Mozart emelte fel gyűlölet és szeretet, ösztön és szellem, nemesség és komikum emberi szituációinak sokrétű zenei ábrázolásával. Emellett azt is hangsúlyozza, hogy azok, akik a művet a szabadkőművesség alapján, pontosabban valamiféle rejtett politikai kritikaként értelmezik, csupán belemagyaráznak. Gadamer ezzel szemben az opera magasabb értelméről beszél, ami legáltalánosabban fogalmazva a világgosság győzelme a sötétség birodalma fölött. Az Éjszaka és a Nap ellentéte az emberi lét duális világában Gadamer szerint a nő elementáris világának és a

¹ Lásd Fodor Géza: *Zene és dráma*. Magvető, Budapest, 1974. 601–665.

² Lásd H.-G. Gadamer: *A második Varázsfuvola*. Ford. Kertész Imre. Holmi, 1991/12. 1601–1615.; Mozart és az opera problémája. Ford. Nádori Lidia. Holmi, 2007/1. 27–35.

férfitilághoz tartozó szellemi életfelfogásnak az ellentétét fejezi ki. Bizonyos értelemben persze bántóan konzervatívnak hat, hogy Sarastrótól éppen azt a mondatot idézi, amely a férfitilág megfellebbezhetetlen fölényét érezteti („A te kötelességed, hogy magadat és leányodat bölcs férfiak vezetése alá rendeld”), vagy ahogyan Tamino szellemi átalakulását összegzi: „Taminóban győzött a férfias szellemi princípium.” Persze azt nem hagyhatjuk figyelmen kívül, hogy a felvilágosodás korának szabadkőművességében is csak férfiak vehettek részt. Azzal a gadameri megállapítással lényegében egyet érthetünk, hogy az „emberi természet lényegében rejlő ellentét ölti itt a kozmikus szimbólum formáját”³, s a mű egész kisugárzása a szellem meghatározta erkölcsiség általános problémája. Mozart operájának végén ugyan legyőzettek a sötétség erői, de más bosszú nincs szeretet és gyűlölet harcában, mint a szerelmeseik győzelmé.

Gadamer egyébként itt a műben bekövetkező éles váltásnak, a jellemek és dolgok varázslatos átalakulásának sajátos vallástörténeti háttérét is felvillantja. Többek között a Dionüszosz-kultuszban is jelenlévő „megtérés” topikáját látja abban, hogy az először idegenszerű és gonosz hirtelen új és magasabb igazság princípiumaként fénylik fel.

Goethe, aki 1795-ben ismerte meg Mozart művét, egyfajta alkotó válaszként, továbbgondolásként írta meg költői szövegét⁴, mintegy a Varázsfuvola folytatásaként. Ugyan maga Goethe töredékként kezelte, mégis felvette műveinek összkiadásába. Joggal tehető fel tehát a kérdés, mi teszi a töredéket mégis egészé. Talán nem tévedünk, ha a költői megformáltság teljességére utalunk elsősorban. Olyan önálló költői szövegről van itt szó, amelyben a nyelv zenés és a beszédértelem elválaszthatatlanul eggyé olvad, megváltoztathatatlanul végleges formát öltve. A költészet itt olyannyira egyveduralakodó, hogy a zenének igazából már nem marad tere. Goethe ugyan megzenésítésre szánta művét – erre utal, hogy több jelenetnél szövegszerűen is megfogalmazza a zenei megvalósításra vonatkozó elképzeléseit, és kórus is szerepel benne –, de nem akadt zeneszerző, aki vállalkozott volna a komponálásra. Nem pusztán csak azért, mert Mozart zsenialitásával senki nem merészkedett versenyre kelni. Maga a szöveg állt ellen annak, hogy zenébe olvadjon.

Goethe költői játéka Mozart operájának folytatása. Tamino és Pamina házasságából gyermek születik, s az Éj királynője megparancsolja a szolgálatába állt Monostatosnak, hogy rabolja el. A megszületett gyermeket aranyládikába zárva próbálják elvinni, de hirtelen olyan súlyos lesz, hogy felemelni sem tudják. A szülők viszont kinyitni nem képesek, s ha megpillantanák, el-

³ Gadamer: *A második Varázsfuvola*. I. m. 1605.

⁴ J. W. Goethe: *A varázsfuvola*. Második rész. Ford. Tandori Dezső. Holmi, 1991/12. 1615–1635.

szakítanak tőlük a Párkák. Hogy életben maradjon a gyermek, a szolgálóknak állandóan hordozni kell. A történet másik szála a beavatottakhoz kapcsolódik. Őket nem csak a világtól való elkülönülés jellemzi, hiszen minden évben egy sorshúzással kiválasztott ember vándorútra kel a világban. Így tanulják megérteni „a természet magasztos nyelvét, az inséges emberiség hangjait”⁵. A visszatérő zarándoknak a kristály próbaköve előtt tisztának kell mutatkoznia, hogy újra visszafogadják. Most éppen Sarastróra esik a választás. Közben a gyermek koporsója a föld mélyébe süllyed Pamina szeme láttára. Monostatosnak és az Éj királynőjének átka a királyi párt időközönként álomba süllyeszti, amikor pedig felébrednek, a téboly és az elkeseredettség keríti hatalmába őket. Egyedül Papageno fuvolajátéka könnyít a lelkükön. A fordulatot az jelenti, hogy a papok megtalálták a gyermeket magába rejtő ládikát. Tamino és Pamina az örökön áttörve bejutnak a koporsóhoz, a gyermek szülei hangjára felébred, Géniuszként kiszáll az aranyládikából, és elrepül előlük. Bizonyos értelemben mintha a Faust II. részének Euphorion-jelenetét előlegezné meg itt Goethe. A töredék ezzel a jelenettel zárul, a költő által vázolt folytatás záró pontja a világosság birodalmának végső győzelme és a gyermeknek a szülőikkel való végső újraegyesülése lett volna.

Hogyan lehetne megfogalmazni Goethe költői művének jelentését és jelentőségét? Először is itt az operához képest sokkal inkább Tamino és Pamina szerelmi közössége áll a középpontban. Ugyanakkor az emberi lét alapszituációja a fenyegetettség, lásd a gyermek sorsát. A jó és a rossz közötti küzdelem soha véget nem érő harc. Az éjszaka „ellenhatalmai” szükségszerűen vele élnek az emberrel, az emberlét szellemi pályáján. Éj és nappal örök váltakozása az emberlét örök változékonyságának is a szimbóluma. Hogyan azt Sarastro is felismeri, a legnagyobb bölcsesség sem képes létrehozni az állandó nappal világát. Az emberi élet soha nem választható el a halál démoni hatalmától. Az Éj királynője Goethénél nem véletlenül a sötétség, a halál és a némaság szimbóluma („Lelkek riadalma,/ Panasz-gyász fuvalma/ Csituljon szorongva,/ Éji énekre szállj/ Te Csönd és te Halál.”⁶). Monostatos átka pedig jellemzően a „Gyűlölet útját” emlegeti. A beavatottak kivándorlása a világba mintha az emberi lét esetlegességét példázná, no meg azt is, hogy az igazán bölcs ember nem zárkózhat el pusztán valamilyen ezoterikus közösségbe. Ahogy maguk is mondják: „Nekünk válik ez javunkra./ Mert megpróbáltatunk”⁷. Az emberi lét rejtélyét, az idő titkát végső soron a Goethénél démoni figuraként megjelenő örök mondják ki: „Nappalodik?/ Meglehet./Jő

⁵ I. m. 1625.

⁶ I. m. 1616.

⁷ Ezt a szövegrészt Goethe később kihúzta, idézi: Gadamer: *A második Varázsfuvola*. I. m. 1612.

az éj?/ Itt az éj./ Elmegy az idő./ De hova?/ Int az óra tán?/ Nekünk soha”⁸. Gadamer Goethe töredékének interpretációja során azt is kiemeli, hogy a női princípium itt az anyai szeretet mindent legyőző erejében nyilvánul meg. Ez vezet át az éjszaka ellenséges világán, szabadítja ki a gyermeket, bizonyos értelemben megteremtve a Génuszt, ami az emberi alkotó szellem szimbóluma is. Varázslat helyett az emberi szeretet magasabb erkölcsisége áll a középpontban.

A megszületett gyermek elzártsága azt a gondolatot is érzékeltetheti, hogy minden új élet megszületésekor még bizonyos mértékig kiszámíthatatlan lehetőségekkel teljes titok a szülők számára. Az aranyládikába zárt gyermek állandó hordozása az új élet gondozására és művelésére is utalhat, ami a reménytelennek látszó helyzetben sem fölösleges. Az pedig nyilván az elemi kommunikáció jelentőségét érzékelteti, hogy a gyermek akkor szabadul ki, amikor meghallja szülei hangját. A gyermek, illetve Génusz alakja egyébként Faust II. részével is rokonságot mutat, ahol Faust és Heléna, a bölcsesség és a szépség házasságából születik új szellemi lény, Euphorion. Gadamer végső soron olyan poétikus mesének tartja Goethe töredékét, amely nem egyszerűen racionálisan megfejthető allegória, hanem az emberré művelés mély értelmű kifejezése: „A természet és a szellemi-erkölcsi életerők absztrakt ellentéte, ami Mozart operájában a fény megdicsőült diadalénekéhez jut, átváltozottan jelenik meg Goethe költői világának médiumában, ahol is az elementáris hatalmak állandó jelenléte mélyértelműen szakadatlan belejátszik az élet szellemi alakítóerőibe.”⁹

Egy későbbi írásában Gadamer¹⁰ Mozart műve kapcsán magáról az opera műfajáról is fontos megállapításokat tesz. Egyrészt az operát – föltehetően Nietzsche hatására – a görög tragédia átmentésére tett kísérletnek tekinti a modern keresztény és humanista világba, másrészt azt hangsúlyozza, hogy az opera zenei világa az affektusok és szenvedélyek szemléltetésével retorikai feladatokat is megvalósít. Az operákra általában, de a Varázsfuvolára konkrétan is vonatkozik az a megállapítása, hogy a cselekmény csak „homályos csomópontok” révén jut formaalkotó szerephez. A szereplők zenei jellemzése mögött ugyan nem lehet egységes pszichológiai motivációkat keresni, de az egymást követő számok, még ha világos jellemfejlődésről nem is beszélhetünk, mégis egységes lelki történésben csengenek össze. Az operában bekövetkezett átváltozások sorozatát nem azzal magyarázza, hogy a két felvonás között programváltás történt volna, hanem a mű mesejáték jellegével. Az ellentétekben gazdag cselekmény egy „népies varázsbóhozatban” jelenik meg,

⁸ Goethe: *A varázsfuvola*. Második rész. I. m. 1633.

⁹ Gadamer: *A második Varázsfuvola*. I. m. 1614.

¹⁰ Gadamer: *Mozart és az opera problémája*. I. m.

amelyet igazán a zene emel spirituális magasságokba. A mozarti zene „aranyos fényű komolysága” a szerelem és szeretet stációinak a bemutatását, tulajdonképpen egy emberi passiótörténet felmutatását fejezi ki. A mű a bölcsesség titkos nyelvén beszél, mivel képes azt a fogalmi nyelven pontosan nem megragadható szellemi-lelki utat érzékeltetni, amelyet a két fiatal az egymás iránti elemi vonzalomtól a morális kötődésig bejár. Még egy mozzanatra hívnám fel a figyelmet Gadamer értelmezéséből. Mivel alapvetően nem misztériumjátéknak tekinti a Varázsfuvolát, a mű jelképiségét is inkább a kozmikus lét analógiáival magyarázza. Az első jelenetben például egyszerűen az éj beállta tűnik fel a megmentő alakjában a kígyó által üldözött Tamino számára, az ezüstnyilas hölgyek pedig az első csillagok fényét jelenthetik.

Gadamerrel szemben Fodor Géza¹¹ J. Assmann két éve megjelent könyvének¹² koncepciójával alapvetően egyet értve nem varázs- vagy meseoperaként értelmezi Mozart művét. Fodor – véleményem szerint túlzóan – az utóbbi évtizedekben Mozart legmegcsúfoltabb művének nevezi a Varázsfuvolát, s ezt a szituációt a felvilágosodás általános kritikájával és az „inkorrektnek” bélyegzett hermeneutikai elemzésekkel hozza összefüggésbe. Az utóbbi bírálatot azért nem tartom egészen jogosnak, hiszen például Gadamer egyáltalán nem hagyja figyelmen kívül a mű megszületésének történelmi-szellemi hátterét, csak éppen máshová helyezi a hangsúlyt, mint Assmann vagy Fodor. Mindenesetre Assmann könyve jelentős mértékben gazdagítja a Varázsfuvola értelmezési horizontjait. Részletesen bemutatja, hogy a szabadkőművesek a 18. század végén milyen intenzíven kutatták az egyiptomi és az antik misztériumokat, s e misztériumok feltárása révén lehetséges az opera ezoterikus utalásainak hátterét megvilágítani. A szabadkőműveség egyébként is a kor „intellektuális avantgardja” volt, érthető a Mozarthoz gyakorolt intenzív hatásuk. E koncepció szerint az opera formai szervező elve a beavatás misztériuma, s ezért nem mese és misztériumjáték sajátos ötvözetének, hanem teljes egészében misztériumjátéknak, egy rituálé színre vitelének tekinthetjük. A cselekményben és a jellemekben bekövetkező látszólag érthetetlen átváltozások szellemi-esztétikai hátterét éppen a misztérium-jelleg adja, amely olyanmódon meghatározza a korabeli szabadkőműveséget. Az erőteljes zenei és dramaturgiai kontrasztok pedig egy tudatos esztétikai elvet érvényesítenek. Nem egyszerűen a szereplők változnak, hanem perspektívaváltás következik be, amelybe a nézőket is bevonják. A meglepő fordulatok és megrázkódtatások sorozata nyomán a közönség is perspektívaváltásnak van kitéve. Így éppen a befogadás folyamatában beszélhetünk az előítéletektől, indulatoktól,

¹¹ Lásd Fodor Géza: *A helyreállított „Varázsfuvola”* (Jan Assmann: *Die Zauberflöte. Oper und Mysterium*). Holmi, 2007/1. 86–92.

¹² Lásd Jan Assmann: *Die Zauberflöte. Oper und Mysterium*. Carl Hanser Verlag, München, Wien, 2005.

illúzióktól való megszabadulásról, „megtisztulásról”. A beavatást tehát értelmezhetjük úgy, mint a hazugságtól az igazsághoz, illetve az illúzióktól a dezillúzióig való eljutást. Nem egyszerűen az Éj királynője változik meg, akinél egyébként az első felvonásban az Ízisz-szerű vonások még jellemzőek, hanem az a látószög változik meg, amelyből Tamino és a közönség a második felvonásban rá tekint. A műben megnyílvánuló horizontváltást ezenkívül még egy szempontból meg lehet magyarázni. Az opera alapvetően kétféle dramaturgiai és zenei réteget ötvöz össze: a korabeli népszerű bécsi népszínház hagyományát és a szabadkőművesség misztériumjátékát. Az első felvonás inkább „varázsopera” jellege, vagy Papageno alakja, aki a zenei megjelenítést tekintve akár a mű zenei főszereplőjének is tekinthető, nyilván az említett „népi” réteghez kapcsolódik, az utolsó jelenetek pedig a másodikhoz.

Assmann (és Fodor) persze azzal is tisztában van, hogy a szabadkőművesség jelzett szellemi közege Mozart halála után néhány évtizeddel feledésbe merült, ugyanakkor az opera alig veszített hatásából, pedig az elemzett intellektuális keretet már alig érti a későbbi befogadó. Assmann ezt a látszólagos ellentmondást egy figyelemre méltó műfajelméleti megfontolással oldja fel. Ő ugyanis az opera és a rituálé között „titkos affinitást” lát. A drámában a „mondott szöveg mint hangesemény nem kerül előtérbe, hanem transzparens a cselekmény felé. A szöveg teljesen az előrehaladó cselekményt szolgálja”¹³. Az opera viszont mintegy „köszömlére teszi”, reprezentálja művészetjellegét, miközben a cselekményt háttérbe szorítja. A rituáléban, az operához hasonlóan, szintén a gesztusok, az intonáció, a végrehajtás mikéntje a lényeg: „A rituálé esztétizálja a cselekményt, és értelmére irányuló célratörésével szemben minden mozzanatában való végrehajtását állítja előtérbe.”¹⁴ Az operát ezért bizonyos értelemben „ritualizált drámának” is tekinthetjük, ami magyarázat lehet arra, hogy miért érezzük ma is olyan elevennek Mozart operáját, amikor pedig az eredeti szellemi háttér mára szinte teljes egészében eltűnt.

Előadásom utolsó részében a Varázsfuvola néhány fontos részletének értelmezésével foglalkozom, hogy legalább röviden érzékeltessem Mozart zenei ábrázoló erejének mélységét.

Az első, amire kitérek, mindjárt a nyitány. Más Mozart operákhoz, például a Don Giovanninhoz képest, itt ez teljesen önálló résznek hat, a nyitány és a bevezető jelenet teljesen különálló rész. Ez a drámai, küzdelmes zene az opera egész problémáját esztétikailag összefoglalja, valamint megelőlegzi a későbbi radikális kontrasztokat.

Az Éj királynőjének két áriája közismerten ellentétes szenvedélyeket kifejező számok. Az elsőből még tényleg a gyermekét őszintén szerető anya

¹³ Fodor Géza: *A helyreállított „Varázsfuvola”*. I. m. 90.

¹⁴ Uo.

hangját hallhatjuk ki, a g-moll hangnem Mozartnál általában is a súlyos, komor, illetve fájdalmas érzések kifejezője. A második, d-moll áriában azután a sötétség, a bűn, a gyűlölet és a bosszú démoni tüze szólal meg elementáris erővel és egyúttal megbabonázó artisztikummal.

Tamino első felvonásbeli „képáriája” (Esz-dúr) egy valóságos érzelmi folyamatot ábrázol jelképesen. Egy árnyaltan kidolgozott lelki folyamatról van itt szó, Tamino újjászületéséről és a benne megszülető szerelmi szenvedély áradásáról, és az ezzel együtt járó feltétlen odaadásról. Szerelem és hősiesség egységét a deklamatorikus és melodikus éneklés egymást áthatása, valamint az énekszólam és a zenekar drámai összekapcsolódása egyaránt kifejezi. Nem véletlen, hogy Tamino áriájának rövid zenekari utójátéka zeneileg rokon az opera talán leginkább humanisztikus hangvételi részeivel, Sarastro E-dúr áriájának és a papok D-dúr kórusának befejező frázisaival.

Tamino és a pap első felvonásbeli jelenete közvetlen összecsapást ábrázol drámaian. A pap bölcsességet sugárzó nyugalma áll szemben Tamino heveskedésével, akit kezdetben még a „bosszú és a gyűlölet tüzel”, és az „ámítás honának” tartja a szent helyet. Ugyanakkor itt, a művészet és a szellem honában kezdődik Tamino megtisztulása az előítéletektől. A zenei dialógus kezdetben recitativo jellegét a papok láthatatlan kórusának titkot sejtető éneke váltja fel. Egyébként a Tamino és Pamina végső próbatétele előtt megszólaló kórusban szintén megszólal, hangsúlyos helyen a sejtelmes „bald” szó. Ez a ’talán’ is utal szimbolikusan arra, hogy az operában a látszólagos biztonság és bizonyosság mögött ott rejlik nem csak az a kérdés, hogy Tamino és Pamina megfelelnek-e a próbának, hanem az is, hogy valódi emberi lehetőséget fejez-e ki a beavatás, vagyis mi a valódi emberi értéke a humanista eszményeknek?

Pamina alakjával kapcsolatban elsősorban azt emelném ki, hogy gazdagon árnyalt jellem. Az első felvonásbeli duettjében Papagenóval (Esz-dúr, mint Tamino Kép-áriája) még a szerelemről csak ábrándozó, ugyanakkor természetes és őszinte lélekként viselkedik. Ugyanakkor Monostatosszal és anyjával, az Éj királynőjével szemben is nyilvánvaló morális tartása. A gyűlölet érzését szinte nem is ismeri. Amikor, félreértve a helyzetet, Tamino nem szól hozzá, szerelmi fájdalmában a haláltól sem riad vissza. Ugyanakkor a próbák számára irracionálisak, úgy érzi, hogy tárgyként kezelik. Az előbb említett félreértés a beavatottak világának ezoterikus autoritatív jellegéből fakad, ami bizonyos értelemben az embertelenség mozzanatát is magában rejti. Az utolsó próba előtt a beszélgetési tilalom feloldása arra is utal, hogy valamennyire fel kell oldani a beavatást a pusztán ezoterikus vonásoktól, hogy a fiatalok egymást teljes szívvel vállalva vágjanak neki a veszélyes útnak.

Sarastro alakjával kapcsolatban többnyire a humanisztikus vonásokat szokás kiemelni, pedig megnyilatkozásaiban, főleg mai füllel hallgatva, nem csupán az emelkedettség hangjai szólalnak meg. Amikor az első felvonásban találkozik lányával, a vigasztalás szavainak lírai hangvétele recitativóra vált

ott, ahol Pamina az anyját említi, a tehetetlen düh érzését keltve. Drámai indulat fűti, ahogyan a helyes út egyedüli tudójaként lép fel lánya előtt: „mikor mi jó, azt én tudom...nevelésem én vállalom.” – Az Éj királynőjére: „Őt legyőztem már. Gőgös, gyöngé nő.” A végső próba előtt a két fiatallal együtt énekelt tercettből Sarastro magányossága, a beavatás részben fenyegető drámaisága is kihallatszik. Az első, F-dúr áriájának sötét tónusában, amelyet csak fokoz a zenekari hangzás, a halál motívuma éppúgy megjelenik, mint az a ki nem mondott kétely, hogy a beavatottak világa valóban élhető életszférea még, vagy csak egy rideg, zárt közösség. Ugyanakkor az egész arra a gondolatra fut ki, hogy a bölcsesség forrása valójában két ember igaz szerelme. A második, E-dúr áriában Sarastro szabadon szárnyaló éneke a feltétlen beteljesedés, a megtalált boldogság hangja. Nem véletlen, hogy ennek a zenei hangzása Pamina és Tamino zenei világához áll közel.

Befejezésül még egyszer azt emelném ki, hogy a szeretet és gyűlölet harca Mozart operájának legmélyebb zenei tartalma, amely mindenfajta erőltetett pszichologizálás nélkül átsugárzik a mű már említett „aranyos fényű komolyságán”.

A GYŰLÖLET ÉS A BÜNTETŐJOG (A JANUS ARCÚ GYŰLÖLETBESZÉD)

FÖLDESI TAMÁS

Mint jogfilozófus, előadásomban a gyűlölet jogi vonatkozásaival, szerepével, jelentőségével szeretnék foglalkozni. Ez azonban természetesen nem jelenti azt, hogy kizárólag a joggal foglalkoznék, mert a gyűlölet jogi szerepének erkölcsi és politikai vonatkozásai is vannak, amelyek – legalábbis részben – megvilágítják, hogy miért úgy foglalkozik a jog a gyűlölettel, ahogyan azt teszi.

Ha a gyűlölet jogi szerepét próbáljuk elemezni, elkerülhetetlen, hogy bevezetőként – legalábbis megközelítően – megpróbáljuk tisztázni, hogy mit értünk a gyűlölet kifejezésén. A gyűlöletet a magyar szinonima szótár szerzői a következőképpen definiálják: undorral, vagy irtózáttal, vegyes utálat, ellenszenv (Hónagy G. – Ruzsiczky: Magyar Szinonima Szótár, Akadémiai Kiadó 1980. 154. oldal). A Magyar Értelmező Szótár írói a következőképpen határozzák meg a gyűlöletet: heves ellenszenv, ellentétes indulat (Magyar Értelmező Szótár, Akadémiai Kiadó 1983. 491. oldal). Nézetem szerint a két definíció ugyan más kifejezéseket használ, de lényegében összhangban van egymással, mind a kettő azt emeli ki a gyűlölet jellegzetes jegyeként, hogy az egy meghatározott, rendkívül negatív tartalmú érzület. Megemlítendő, hogy a gyűlölettel foglalkozó szerzők időnként annyiban eltérően értelmezik a gyűlöletet, hogy egy részük kizárólag ösztönös, érzelmi alapnak tartják a gyűlöletet, míg másik részük lehetségesnek tartja a gyűlölet racionális formáját is.

„Gyűlöletről akkor lehet beszélni, ha ez az erős érzelem nem mérlegelés eredménye, hanem bármely értelmi kontrollt nélkülöz, minden ellenérvet, cáfolatot figyelmen kívül hagyva, magas hőfokú, indulati, érzelmi töltéssel fordul a gyűlölet tárgyával szemben. Gyűlöletkeltés, ha valaki szándékosan ébreszt másokban gyűlöletet úgy, hogy azok indulati, érzelmi világát befolyásolja”¹

A gyűlöletbeszédről szóló vita egyik résztvevője szerint „nemcsak az indulati, hanem az értelmi, intellektuális alapon, ideológiai meggyőződésen nyugvó gyűlölet is létezik”²

Nem foglalkoznak a most ismertetett meghatározások a gyűlölet tárgyával, amely általában emberekre vonatkozik, részint egy vagy több meghatározott

¹ Kriminológiai közlemények 60. 71. oldal.

² Kriminológiai közlemények 60. 81. oldal.

emberre, de irányulhat meghatározott embercsoportok, etnikai közösségek, nemzetek iránt is.³

Ha már most rátérünk a gyűlölet erkölcsi értékelésére, akkor alapvető különbséget kell tennünk egy humán és *humanista* keresztény, de akár szekuláris értékelés és egy *antihumánus*, diktatórikus felfogás között. A szeretetelvű kereszténység – a dolgok logikája folytán egyértelműen elutasítja a szeretet drasztikus ellentétét, a gyűlöletet, annak minden formájában. A kereszténység nem ismeri el elvileg az úgynevezett jogos gyűlölet létalapját, amely szerint, ha valakit igazságtalanság, méltánytalanság ér, akkor jogos a bosszú, a viszonzás, gyűlölettel kombinált formája is. A kereszténység a Szentírás alapján, „ha megdobnak kővel, dobd vissza kenyérrel” elvét vallja, vagyis az embernek az a kötelessége, hogy még az ellenségét se gyűlölje, és egyben megbocsássa azokat a bűnöket, amelyeket az ellenség okozott. Egyáltalán nem véletlen, hogy a kereszténység egyik, vagy fő imája a Miatyánk, azt a veretes mondatot tartalmazza, hogy „bocsásd meg a mi vétkeinket, miképpen mi is megbocsátunk az ellenünk vétkezőknek”. Ez az egyértelmű állásfoglalás nem jelenti azt, hogy a kereszténység egyetértene Lev Tolsztoj-nak azzal a híres mondásával, hogy „ne állj ellent a gonosznak”, mert a gonosz majd elszégyelli magát. A történelem tanulsága szerint a gonosz – sajnálatosan egyáltalán nem szegyenlős, ezért a gyűlölet egyértelmű elutasítása korántsem jelenti azt, hogy az ember megadja magát az ellenségnek, hanem jogosan megvédelheti önmagát, szeretteit, családját, nemzetét. Más kérdés az, hogy számos szép elvhez hasonlóan ez sem érvényesült mindig a gyakorlatban, a kereszténység történetében nem egyszer előfordult, hogy például a vallásháborúk idején, hogy a különböző keresztény vallások hívei sajnos gyűlöltek egymást.

A szekuláris humanista etikák a lényegét tekintve egyetértének a keresztény koncepcióval, amennyiben egyértelműen elutasítják a gyűlölet minden fajtáját, noha tisztában vannak azzal is, hogy ez a koncepció számos nehezen megoldható problémát is tartalmaz. Ennek jegyében a római jog óta él az a jogi tilalom is, amely szerint az ítélezésnél – „sine ira et studio” elvét kell alkalmazni, vagyis harag és gyűlölet nélkül kell ítélni. Mindebből az is következik, hogy a demokráciák íratlan erkölcsi kódexe lényegében a humanista gyűlölet koncepciót fogadja el, más kérdés, hogy a gyakorlatban ez mennyire érvényesül vagy nem érvényesül). Gyökeresen másképp viszonyul a gyűlölethez a diktatúrák „etikája”. A diktatúrák kimondatlan alapelve e tekintetben a „ça dépend” elve, ami azt jelenti, hogy a gyűlöletet mint olyat nem a maga egészében vetik el, tekintik negatív konnotátumának, hanem az

³ Kivételként tárgyak is lehetnek a gyűlölet objektumai, csak színezésként említem meg, hogy Karádi Katalin egyik híres dala így kezdődött, hogy: „gyűlölöm a vadvirágos rétet, hol a kezed a kezembe tévedt”, ami valószínűleg utal arra, hogy ez a szerelem szomorúan végződött.

„attól függ” elvét alkalmazzák, ez más szóval azt jelenti, hogy a diktatúrák etikai szótárában a gyűlölet korántsem kap egyértelműen negatív megítélést, hanem a gyűlölet értéke attól függ, hogy ki, kit, mikor, miért gyűlöl vagy nem gyűlöl. Ennek jegyében a gyűlölet bizonyos fajtái korántsem elítélendők, mert az ellenséget igenis gyűlölni kell, és az ellenség lehet egy másik ország katonája, éppúgy lehet egy faj, osztály, egy etnikai csoport, stb. Híven fejezte ki ezt a szemléletet a Szabad nép egyik vezércikkének címe, amely szerint „ha valaki téged követ dob meg, dobd vissza menykővel”. Eszerint a gyűlölet bizonyos fajtái nemcsak megengedettek, hanem egyenesen erény az ellenséget gyűlölni, erkölcsi kötelesség. Hogy ennek a koncepciónak milyen szörnyűek voltak a következményei, azt a történelem számos példája igazolja. Ez azonban azt is igazolja, hogy a gyűlölet, ha azt legitimizálják, korántsem marad egyszerű érzés, hanem tettekben realizálódik, melyek rendszerint semmiben sem pozitívabbak, mint az az érzélem, amely őket motiválja.

Térjünk rá ezek után a gyűlölet jogi értelmezésére. Mielőtt azonban ezt megtennénk, röviden egy elvi kérdést kell előzőleg tisztáznunk, s ez a következő. A humanus etikák szerint valakit vagy valakitket gyűlölni helytelen dolog, más kifejezéssel, erkölcsi bűn (különösen akkor, amikor ennek objektivizálódott következményei is vannak). Mindebből az következik, hogy a humanista etikák szerint a gyűlöletet el kell kerülni, a gyűlöletet amennyire az lehetséges minimalizálni kell, sőt megszüntetni kívánatos. A kérdés mármost az, hogy lehet-e, szükséges-e, kell-e ennek érdekében jogi eszközöket is felhasználni, és ha igen, akkor mennyire? Itt azonban egy olyan elvi problémába ütközünk, amelyet úgy fogalmazhatunk meg, hogy helyes-e az a szemlélet, amely mindazt, ami erkölcsileg elítélendő egyben jogilag is kriminalizálandónak tart, vagyis úgy véli, hogy az erkölcsi bűnt jogi bűnné kell nyilvánítani, és eszerint kell üldözni is. Erről a kérdéstről több ízben folyt vita a szakirodalomban, ezek közül a legnevezetesebb Lord Devlin és Hart eszmecsereje, amelynek kapcsán Lord Devlin azt vallotta, hogy igenis az erkölcsi bűnt jogilag is kriminalizálni kell, míg Hart megalapozott kételyeket vetett fel azzal kapcsolatban, hogy minden, ami erkölcsileg helytelen, az jogilag is elítélendő legyen. Érvei között szerepelt az, hogy számos erkölcsi kérdésben a közvélemény megoszlik, másrésztől az is lehetséges, hogyha egy többség alakul ki, sőt esetleg túlnyomó többség is, bizonyos etikai kérdések megítélését illetően ebből még nem következik, hogy a többségi álláspontnak igaza van, ezért Hart szerint azt az évezredes jogi elvet helyes alkalmazni, hogy a jog csak végső eszköz a társadalmi etikai problémák megoldásában. Ebből azonban az következik, hogy a humanista etikáknak a gyűlöletet minden formájában elítélő véleménye ugyan irányadó a jog számára, de önmagában nem dönti el azt, hogy a gyűlölet milyen formáit kell, s ha igen, hogyan kell kriminalizálni.

E kissé hosszúra nyúlt, de nézetem szerint szükséges bevezető gondolatok után vizsgáljuk meg, hogy foglalkozik-e a jog a gyűlölet problémájával, és ha

igen, akkor milyen mértékben, milyen motivációval. Ha figyelembe vesszük a magyar jogrendszer egészét, akkor első benyomásunk az, hogy a *gyűlölet ritka fehér holló* a jog világában. Ez a talán első pillanatra meglepő megállapítás azt jelenti, hogy a legtöbb jogágban nyoma sincs a gyűlölet szabályozásának, így például hiányzik a gyűlölet normatív kezelése a polgári jogból, munkajogból, az agrárjogból, a közigazgatási jogból. Taxatív felsorolva egyetlen jogág van, amely jogilag reagál a gyűlölet jelenségére, s ez – korántsem véletlenül – a büntetőjog. Ám ha a büntetőjogot konkrétan a büntető-törvénykönyvet vesszük szemügyre, akkor első pillanatra ismét egy meglepő jelenséggel találkozhatunk, nevezetesen a magyar büntető-törvénykönyv megközelítően 400 féle bűncselekményt ismer, és e 400 bűncselekmény közül egyetlenegy az, amelyben a gyűlölet kifejezés jogi szaknyelven tényálladási elemként szerepel, ez pedig a köznyelvben gyűlöletbeszédként elterjedt bűncselekmény. Ez az adat első pillanatban ellentmondani látszik a közvéleménynek, mégpedig azért, mert a közfelfogás jogosan úgy véli, hogy az emberekben kialakult gyűlölet nem egyszer igen súlyos bűncselekményes fő motívuma lehet, így például a gyűlölet emberölést, vagy terrorcselekményt eredményez, akkor hogyan lehetséges, hogy a Btk. mindössze egyetlen bűncselekménynél kriminalizálja a gyűlöletet.

Ennek a szokatlan jelenségnek a magyarázata egy alapvető demokratikus jogelv érvényesüléséhez kötődik. Ez a demokratikus jogelv pedig nem más, minthogy a demokratikus büntetőjognak egyik nélkülözhetetlen kritériuma, hogy egy gondolat, kívánság, érzelem, legyen az önmagában a legnagyobb mértékig elítélendő, nem képezheti bűncselekmény alapját, amíg kizárólag a tudatban marad, s nem objektívizálódik valamilyen formában. Mindez a legszorosabb összefüggéssel áll azzal, hogy a bűncselekmény egyik eliminálhatatlan eleme az úgynevezett társadalmi veszélyesség, márpedig egy tudatjelenség önmagában, amíg nem kapcsolódik össze egy társadalmilag veszélyes magatartással, addig legfeljebb potenciálisan válhat bűncselekménnyé, de amíg csak tudati jelenség, addig nem ütközik a Btk. egyik szabályával sem (ebben különbözik a jogi bűn az erkölcsi bűntől is, mert a vallások szerint egy gondolat is lehet bűnös, anélkül, hogy realizálna). Hadd idézzek itt egy kissé pikáns mondást, amely szerint „ha a tekintet ölni tudna, minden második ember halott ember lenne, s ha a tekintet termékenyíteni tudna, akkor minden második nő állapotosan sétálgatna”. De mint tudjuk, ez nem így van, mert a tekintet, mint a gondolat egyik sajátos kifejezője önmagában nem idéz elő semmiféle bűncselekményt. Ezért a gyűlölet legyen bár erkölcsileg legmélyebben elítélendő, önmagában nem tekinthető bűncselekménynek. ⁴

⁴ Annak érdekében, hogy az olvasó számára kissé plasztikussá tegyem, hogy miért hiányzik a bűncselek túlnyomó többségéből a gyűlölet mint tényálladási elem, had soroljak fel néhány bűncselekményt, amelyiknél evidens, hogy a bűncselekmény elkövetésé-

Mielőtt rátérnék arra, hogy milyen objektivációk alkalmasak arra, hogy bűncselekménnyé nyilvánítsák őket, röviden ki szeretnék térni arra, hogy a most leírt koncepció korántsem minden büntetőjognak alfája és omegája. Nevezetesen diktatúrák idején nem egyszer előfordul, hogy azok nem ragaszkodnak ahhoz, hogy csak az objektivációk lehetnek bűncselekménnyé minősíthetők. Így például a jakobinus diktatúra idején nem egyszer előfordult, hogy arisztokratákat a guillotin alá vonták, pusztán azon az alapon, hogy társadalmi helyzetük révén eleve forradalomellenes eszmékkel telítettek, és ezért megérdemlik a halált. De ugyanez volt jellemző a náci diktatúrára, a holokauszt arról tanúskodik, hogy milliókat végeztek ki anélkül, hogy bármilyen bűnös, a büntetőtörvénykönyv által elítélendő magatartást tanúsítottak volna, s megváltoztatva a megváltoztatandókat a szovjet büntető ítélkezési gyakorlat is számos embereket küldött a gulagba, anélkül, hogy azok ténylegesen bűncselekményeket követtek volna el.

Visszatérve a demokratikus büntetőelvekhez, az az objektiváció, amely elvileg kriminalizálás alapjául szolgálhat, két formában jelenhet meg, egyrészt szóban vagy írásban, másrészt magatartásban (a demokratikus büntetőjog tudatosan nem használja a tett vagy cselekvény kifejezést, mivel nem tévessel is elkövetkező bűncselekmény, például, ha a vasúti alkalmazott nem ereszi le a sorompót).

Az, hogy az objektivációnak két alapvető formája van, amelyek a kriminalizálás tárgyává tehetik őket, nevezetesen a szó az írás és a magatartás, amely általában aktív cselekedet, nem teljesen evidens, pontosabban a kettő közül az első az, amely nem önmagáért beszél és nyilvánvaló, itt ugyanis az a kérdés merül fel – amely mint látni fogjuk számos vitának forrásává is vált, hogy önmagában az szó lehet-e társadalmilag annyira veszélyes, hogy bűncselekménnyé nyilvánítsák. Itt ugyanis az az alapvető ellenérv hozható fel, hogy a szó (vagy az írás) kétségkívül az objektiváció egyik formája, a gondolat már egy bizonyos értelemben anyagi formát ölt, ám amíg pusztán szó marad, addig társadalmi veszélyessége alacsony fokú, nem jár együtt olyan tettekkel, cselekedetekkel, amelyek a társadalmat tényleg veszélyeztetik.⁵ Gondoljunk

hez nem szükséges semmiféle gyűlölet. Ilyen például a lopás, a rablás, a zsarolás, a csalás, a nemi erőszak, a vesztegetés, a bitorlás, a piramisjáték, amelyeknél nyilvánvaló, hogy azok elkövetéséhez egyáltalán nem szükséges, hogy a bűnöző gyűlölje áldozatát, így például a lopásnál vagy az egyéb felsorolt bűncselekményeknél.

⁵ Az elmúlt időben kisebb volumenű vita folyt arról, hogy vajon a társadalmi veszélyesség kategóriája nem egy pártállami csinálmány, amelynek nincs helye a demokratikus büntetőjogban. Nézetem szerint ez az álláspont helytelen, a társadalmi veszélyesség a jogellenesség és a szándékosság, vagy gondatlanság mellett elinimálhatatlan eleme a büntetőjognak, még pedig azért, mert a jogellenesség tartalmát a társadalmi veszélyesség határozza meg, enélkül egyszerű jogpozitivisták döntés lenne, hogy valamit jogszabállyá emelek tartalmi indoklás nélkül.

arra a híres mondásra, hogy a „minden Demoszténesznl szebben beszél a tett”, vagyis a legjelentősebb szavak is csekélyebb hatásúak, mint a legkisebb cselekedet. A büntetőjog esetében ennek annyiban sajátos fordítottja érvényes, hogy a legnegatívabb szónoklatok is kisebb jelentőségűek, mint a legcsekélyebb negatív tettek.

Vizsgáljuk meg a továbbiakban hogyan szabályozza a Btk. hatályban lévő passzusa a gyűlöletkeltés problémáját, valamint azt, hogy miért vált ez a passzus vitatottá, sőt olyanná, amelyikkel az Alkotmánybíróság több ízzel foglalkozott. A Btk. 269. §-a a közösség elleni izgatás címet viseli, és a következőket tartalmazza: „aki a nagy nyilvánosság előtt a, magyar nemzet, b, valamely nemzeti, etnikai, faji, vallási csoport, vagy a lakosság egyes csoportjai ellen gyűlöletre uszít, büntett miatt 3 évig terjedő szabadságvesztéssel büntetendő” (Magyar büntetőjog különös rész, Horvát Tibor, Lévay Miklós, II. kötet, Komplex Kiadó, 2006. 171. oldal).^{6 7 8}

Miért idézett elő – és tegyük hozzá okoz ma is jelentős vitákat ez a törvényhely? Méghozzá olyan jellegű eszmecsereket, hogy az Alkotmánybíróságnak több ízben foglalkoznia kellett ezzel a kérdéssel, és a problémakör ma sincs megnyugtatóan rendezve. A válasz a következő: a gyűlöletre uszítás jellegzetesen szóbeli cselekmény a beszédben való kifejezési mód azonban Magyarországon – s tegyük hozzá, mindenhol, ahol az emberi jogokat komolyan veszik – alapvető emberi jogok által védett cselekmény, nevezetesen a kifejezési szabadság, szűkebben a szólásszabadság egyik megnyilvánulása. A szólásszabadság egyik legalapvetőbb jellegzetessége, hogy az nem kötődik a szóban kifejezett gondolatok tartalmához, mégpedig abban a formában, hogy nemcsak a vélelmezhetően helyes, vagy igaz kijelentéseket védik, hanem a téves,

⁶A nagy nyilvánosságot illetően fontos kiemelni azt, hogy az nemcsak a jelenlévő emberek sokaságát jelenti, hanem a Btk. 137. §-a szerint „nagy nyilvánosságon a bűncselekménynek sajtó, egyéb tömegtájékoztatói eszköz, sokszorosítás, illetőleg elektronikusan rögzített információ távközlő hálózaton való közzététele útján történő elkövetését is érteni kell. Ennek a kiegészítésnek azért van nagy jelentősége, mert ez azt jelenti, hogy az adott bűncselekményt nemcsak jelenlévő emberek esetében lehet elkövetni, hanem a média különböző formáin keresztül is.

⁷Az uszítás definícióját a büntetőjogi tankönyv szerzői a következőképpen adják meg „uszítás: akár szóban, akár írásban más személyek gondolkodásának és magatartásának érzelmi alapon negatív irányba történő befolyásolása. Ehhez azonban hozzáfűzik, hogy „a bírói gyakorlat szerint a gyűlöletre uszítás az erőszak érzelmi előkészítése. Az uszítás nem egyszerűen gyűlölet, hanem olyan gyűlölet felkeltésére irányul, amely aktív tevékenységbe megy át, továbbá az erőszakos cselekmény veszélye közvetlenül fenyegető (Magyar Büntetőjog különös rész, 170–172. oldal).

⁸ Ennek következtében a büntetőjogi tankönyv kommentára kiemeli, hogy „egy személy vagy a lakosság kisebb csoportjának ilyen irányú befolyásolása még nem tényállásszerű, ha tehát ez az eset áll fenn, akkor nem lehet megállapítani a közösség elleni bűncselekmény elkövetését.

hibás, hazug eszméket is. Ennek következtében a Btk.-nek ezt a passzusát több ízben, a jelenben is bezáródóan az a bíráló érte, hogy alkotmányellenes, mert az előbb leírt szólásszabadsággal kapcsolatos alapjogot sérti. Ennek a felfogásnak a hívei úgy vélik, hogy a Btk. eme szabályába foglalt magatartás csak akkor legyen büntetendő, ha annak következményeként erőszakos cselekvésekre, a közrend megzavarására kerülne sor.

Ennek a felfogásnak a gyökerei több mint 200 évnyre nyúlnak vissza, a francia felvilágosodók, akik élenjáró harcosai voltak az emberi jogok elfogadásának és a törvénybe iktatásának, figyelmeztettek azokra a veszélyekre, amelyek az emberi jogok érvényesülése során keletkeznek. Ezen az alapon vélte úgy Condorcet, hogy a szabadság fennállásának alapvető feltétele, hogy a szabadság ellenségei is részesüljenek benne. Hasonlóképpen Voltaire is azt vallotta, hogy „nem értek egyet azzal, amit mond, de halálomig védem a jogát, hogy kimondhassa” (Kriminológiai közlemények 60. 80. oldal). A Condorcet-féle és Voltaire-féle elképzeléseknek máig is vannak jelentős képviselői, és rendkívül fontos aláhúzni azt, hogy ennek az elképzelésnek a védelmezői abszolút távol állnak attól, hogy bármilyen vonatkozásban is helyeseljék a gyűlöletre való uszítást. Ellenkezően annak heves ellenzői, azonban úgy vélik, hogy ezt a magatartást nem büntetőjogi eszközökkel kell elítélni, hanem másfajta módon, ahhoz azonban, hogy érveléseiket röviden ismertessem, előbb szükséges, az ellenkező álláspont rövid megvilágítása.

Azok, akik szükségesnek tartják az uszító gyűlöletbeszéd kriminalizálását, egyrészt történelmi tapasztalatokra hivatkoznak. Elsősorban a nácizmusra, és ezzel kapcsolatban azt hangoztatják, hogy a nácizmus hatalomra kerülésében döntő szerepet játszott az, hogy gyűlöletre uszító propagandájukkal sikerült a többség szavazatait megnyerni és hatalomra jutni. Ennek az álláspontnak az elvi alapját az képezi, hogy hibás az az álláspont, amely azon az alapon becüli le a szavak értelmét, hogy a szavak önmagában nem involválják az őket követő cselekedetet, vagyis ennek a felfogásnak a hívei azt vallják, hogy az uszításra alkalmas gyűlölet megfelelő történelmi körülmények között sokkal károsabb lehet, mint számos cselekedet. Szabó András alkotmánybíró ezzel kapcsolatban a szóbüntett kifejezést használja, utalva arra, hogy maguk a szavak alkalmasak arra, hogy a jogszabály eme passzusa szellemében bűncselekményt valósítsanak meg.

A második érv azzal függ össze, hogy a gyűlöletre uszítás az emberi jogok szempontjából egy jellegzetesen antinomikus, ellentmondásos kategória, mert egy részről a gyűlöletre való uszítás a szólásszabadság egyik igen sajátos megnyilvánulása, másrészt azonban az emberi jogok igen súlyos sérelmét is magában foglalja, amennyiben az emberi jogok egyik, – az Alkotmánybíróság ítéleteiben többször szereplő, nyomatékosan szereplő – normáját, az *emberi méltóságot* súlyosan sértik, mégpedig a nemzetek, az etnikumok, a fajok, a vallási csoportok méltóságát. Erre az ellentmondásra utal előadásom

címének zárójeles része, nevezetesen a gyűlöletre való uszítás annyiban Janus arcú, hogy egyszerre az emberi jogok megnyilvánulása és az emberi jogok súlyos sérelme. Mindennek következtében a vitatkozó felek álláspontját úgy is meg lehet fogalmazni, hogy itt az emberi jogok egy jellegzetesen ellentmondásáról van szó és azt kell eldönteni, hogy a kétféle emberi jog, a szólásszabadság és az emberi méltóság védelme közül melyiknek adunk preferenciát (az Alkotmánybíróság egyik határozatában kimondta, hogy ilyen ellentmondások esetén, (mert nem az egyetlen ellentmondás), csak akkor szabad valamelyik emberi jogot korlátozni, méghozzá arányosan, ha egy másik emberi joggal ütközik össze).⁹

A jogászok jelentős része ezt a koncepciót fogadja el, s ennek jegyében Szabó András volt alkotmánybíró hangsúlyozza, hogy a Btk. 269. §-a szellemében a szó büntett (a gyűlöletbeszéd) inmateriális bűncselekmény, ez a kifejezés arra utal, hogy a bűneset akkor is megvalósul, ha a gyűlöletre való uszítás eredményeképpen nem következik be zavargás, emberek bántalmazása stb. (Kriminológiai közlemények 60. 64–65. oldal).¹⁰

A következőkben rátérnék az ellenoldal érveinek elemzésére, terjedelmi korlátok miatt csak egy álláspontot ismertetek, Kis Jánosét, aki a témának egyik legjobb szakértője, és az ő érveit is csak rövidítve fogom közölni.

Kis János szerint az a történelmi analógia, amely a Weimari köztársaság sorsára hivatkozik, nem kellően megalapozott, mégpedig azért, mert a jelen körülmények között egyes aggasztó jelenségek ellenére a fasizmus veszélye nem fenyeget, továbbá hivatkozik arra is, hogy a nácizmus hatalomra jutása és hatalmon maradása döntően más okoknak és nem a törvényileg nem korlátozott propagandának az eredménye volt. Ami pedig a preferenciakérdést illeti, úgy véli, hogy a szólásszabadságnak kell előnybe részesülnie, „a szólásszabadság ... azt állítja, senkinek sincs joga hozzá, hogy mások közléseit pusztán azért betiltsák, mert sérelmesek űr, mint valamely kulturális, vallási, etnikai vagy faji csoport tagjára nézve. Kulturális és ideológiai szempont-

⁹ Érdemes utalni arra, hogy a gyűlöletbeszéd kriminalizálása tekintetében az egyes demokratikus országok gyakorlata jelentősen eltér egymástól. Így például az USA-ban általában a szóbüntettet nem büntetik, kivéve a Legfelsőbb bíróság határozata szerint, ha a világos és jelentős veszély fenyeget a gyűlöletbeszéd következtében. Ezzel szemben Nyugat-Európa számos országában még a holokauszt tagadását is bűncselekménynek nyilvánították.

¹⁰ Ennek a koncepciónak is megvannak a maga történelmi gyökerei, egyik jellegzetességük, hogy ez a magyar jogi hagyománnyal függ össze, így a magyar Kúria 1908-ban hozott egy döntést, amely szerint a törvény eme kifejezése alatt „izgat” nem valamely kedvezőtlen és sértő véleménynek nyilvánítása, hanem olyan lázongó kifakadások értendők, amelyek alkalmasak arra, hogy az emberek nagyobb tömegében a szenvedélyeket oly magasra lobbantsák, amelyikből gyűlölet keletkezzék, a társadalmi rend és béke megzavarása vezethet. Kriminológia közlemények 79. oldal Idézi Ribóczy Bence: A gyűlöletbeszéd és a büntetőjog című cikkében.

ból pluralizált társadalomban élni egyebek közt annyit jelent, mint olyan világban élni, ahol az ember életmódja, meggyőződése, etnikai, vallási vagy politikai hovatartozása, éles kritika, sőt megvetés és ellenszenv tárgya lehet. Ha mindannyian vétót emelhetnénk valahányszor egy másik ember beszéde mélyen megsérti közösségünket, akkor a szólásszabadság elve teljesen üres volna, gondoljunk csak Szalman Rushdi esetére (Kis János: Az állam semlegessége. Atlantisz Könyvkiadó, 1997. 397–398. oldal). Ugyanakkor Kis János nyomatékosan hangsúlyozza, hogy az állam semlegessége, amelynek következtében nem büntetőjogi eszközökkel kíván a gyűlöletbeszédre reagálni, korántsem jelenti azt, hogy az állam közömbös legyen, ugyanis rendkívül szükséges, hogy a politikai elit egyértelműen utasítsa el ezeket a nézeteket, elfogadhatatlannak véelve tartalmukat, s ne tanúsítson többértelmű magatartást. Természetesen más eszközöket is fel kell használni a gyűlöletbeszédrel való vitára, s annak elítélésére, de ezek essenek kívül a kriminalizálás hatáskörén.

A gyűlöletbeszéd körüli vitának egyik sajátossága, vagy fogalmazhatunk úgy is, hogy sajátos színfoltja, hogy egy többmenetes küzdelem folyik, egyrészt a törvényhozás, másrészt az Alkotmánybíróság között. Ennek a „harcnak” az a lényege, hogy a törvényhozás több ízben kísérletet tett arra, hogy a közösség elleni izgatás ne csak akkor számítódjék bűncselekménynek, ha az közvetlen tettekké formálódik, erőszak alkalmazása alakjában valósul meg, hanem akkor is realizálódjék, ha nem kerül sor erőszakos cselekményekre, ezzel szemben az Alkotmánybíróság az ellenkező tendenciát képviseli, ennek során háromszor is alkotmányellenesnek nyilvánította, hogy a gyűlöletbeszéd bizonyos formái pönalizálódjanak. Így 1992-ben az Alkotmánybíróság alkotmányellenesnek minősítette a gyűlöletbeszéd sértő vagy lealacsonyító formáit, 1999-ben ugyan így járt el, azzal a szövegrésszel, amely gyűlöletkeltésére alkalmas egyéb cselekedeteket tekintett volna bűncselekménynek. 2003-ban alkotmányellenesnek nyilvánította azt a törvényrészt, amely szerint bűncselekmény, ha valaki erőszakos cselekvés elkövetésére hív fel az adott összefüggésben, illetve becsmérel, és megaláz.

Valamennyi esetben – kisebb eltérésekkel az Alkotmánybíróságnak az volt a fő érve, hogy az alkotmányellenesnek minősített szövegrészek nem érik el a társadalmi veszélyesség azon fokát, amely indokoltá tenni, hogy a kifejezési szabadságot, amely alapvető alkotmányos érték e miatt korlátozzák.

Nagy valószínűséggel ez a többmenetes küzdelem nem ért véget és várható, hogy az Országgyűlés olyan újabb szövegezést fog elfogadni, amely tovább korlátozza a szólásszabadságot azon az elvi alapon, hogy a közösség elleni izgatásnak egyre nagyobb a jelentősége, és egyre nagyobb a társadalmi veszélye, s ez újabb reagálást válthat ki az Alkotmánybíróságtól.

Ugyanakkor az Alkotmánybíróság ebben a vitában felemásan foglal állást. Ez a felemáság abban fejeződik ki, hogy három alkalommal, 1992, 1999-ben és 2004-ben az Alkotmánybíróság egy részről megtagadta annak a kiter-

jesztését, hogy a gyűlöletbeszéd büntetethezősege ne csak a legsúlyosabb esetben, usztás esetében legyen büntetendő, s ennyiben ahhoz az állásponthoz közelít, amely a szólásszabadság preferenciáját hirdeti. Másrészről aztal, hogy a 1996-ban történt módosítás, amikor ez a 269. § bekerült a büntetőkönyvbe, az Alkotmánybíróság nem semmisítette meg, elfogadta azt, hogy különösen súlyos esetben a gyűlöletbeszéd mégiscsak kriminalizálható legyen.

Egyébként a vita szempontjából nem érdektelen, hogy nem a gyűlöletbeszéd az egyetlen a büntetőtörvénykönyvben, ahol a szólásszabadság viszonylagos korlátozására sor kerül. Legalább három olyan bűncselekménytípus van, ahol a szólásszabadság ugyancsak „megnyirbálódik”, ide tartozik a rágalmazás, a becsületsértés, és a rémhírterjesztés, az első két esetben a megrágalmazott, illetve „becsületsértett” személy méltósága részesül előnyben, az utóbbi esetben pedig a közrend megzavarása az, amely miatt a rémhírterjesztést bűncselekménnyé nyilvánítják (Magyar Büntetőjog, I. kötet. 161-166. oldal, illetve II. kötet 176. oldal).

Az a tény, hogy a szólásszabadság sok más emberi joghoz hasonlóan nem abszolút értelemben érvényesül egy demokratikus országban, joggal veti fel azt a kérdést, hogy nem megalapozott-e mégis a 269. §, mivel aligha vonható kétségbe, noha a becsületsértés, a rágalmazás károsan érinti a megsértett ember érdekeit, a gyűlöletbeszéd társadalmi hatása lényegesen negatívabb, mint a becsületsértés, és a rágalmazás társadalmi következménye.

Előadásomat aktuális eseménnyel szeretném befejezni, amelynek büntetőjogi következményei egyenlőre nyitottak, a holokauszt emléknapi alkalmból a kormányfő kijelentette, hogy a gyűlöletbeszédrel kapcsolatban a zéró toleranciának kell érvényesülnie, és ezt az egyébként egymással rendkívül szemben álló politikai pártok vezetői elvileg elfogadták. Ez az állásfoglalás a vitát illetően egyértelműen arrafelé mutat, hogy a gyűlöletbeszéd kriminalizálásának fenntartása továbbra is indokolt, hogy ennek következtében milyen jogszabályi változtatásokat hoznak, az természetesen egyenlőre nyitott.

FILOZÓFIAI REFLEXIÓK A KÉSŐROMANTIKUS
POETA PHILOSOPHUS MADÁCH IMRE
EMBER- ÉS VILÁGGYŰLÖLETÉRŐL

MÁTÉ ZSUZSANNA

Platón szerint a művészet nem más, mint a tökéletlen látszatvilág még silányabb utánzása¹. Varázslatos hatása rendkívül veszedelmes, hiszen mindenfajta tisztátalan élvezetekkel a „léleknek az értéktelen részét élesztgeti”, a „szeszélyes kedélyt”, elhomályosítva a lélek magasabb rendű, gondolkodó részét.² *Ión* dialógusában a költészetet, a tragédiát, a komédiát vagy *Homérosz* műveit élvezők gyöngeségükben szeretnek nevetni és gyakran könnyeket ontani. A többnyire ellentétes érzelmek által keltett lelkiállapotok bonyolultsága és ellentmondásossága megzavarja, sőt meg is ronthatja az értelmüket. Dialógusában *Szókratész* éppen erre mutat rá, amikor *Iónt*, a *Homéroszt* szavalót arról faggatja, hogy 'vajon eszénél van-e vagy magán kívül', amikor előad egy-egy részletet a költőtől és vajon nem ugyanezt a hatást látja-e a nézőkön? Majd bebizonyítja számára, hogy sem az előadó, sem a néző nem marad 'józan' e művek érzelmi hatásának, a műalkotás általi elvarázsoltság következményeképpen.³ Az *Állam X. könyvében* a művészet öncélú utánzása hasonlóan együtt jár a művészetet élvezők öncélú érzelmi élményeivel, és különösen a tragédia és a komédia az, amelyek mint „veszedelmes művészetek” megronthatják az emberek értelmét, rosszabbá és szerencsétlenebbé téve őket, mivel a szenvedélyeket és az érzelmeket megnövelve azokat uralkodóvá teszik az értelmük felett.⁴ *Platón* tulajdonképpen a művészet dionüszoszi arculatának a veszedelmességét állítja és a műélvező érzelmi azonosulását – pszichológiai szempontból – nagyon is valóságosnak tartja.

Megjegyzem: amíg *Platón* a tragédia, a komédia és a költészet által gerjesztett érzelmeket az értelem megrontóinak véli, a hatásfolyamatban a befogadó

¹ „az utánzó művészet, amely maga is haszontalan, egy másik haszontalannal lép frigyre, csak haszontalan ivadékokat hozhat világra.” *Platón: Az Állam. X. könyv. /603b/ In. Platón Összes művei. Második kötet. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1984.*

² *Platón: Az Állam. X. könyv. /605b/ In. Platón Összes művei. Második kötet. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1984.*

³ *Platón: Ión. /535/. In. Platón Összes művei. Első kötet. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1984.*

⁴ *Platón: Az Állam. X. könyv. /606d/ In. Platón Összes művei. Második kötet. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1984.*

immanens állapotát, azonosuló voltát hangsúlyozva, addig *Arisztotelész Poétikájában* a katarzisz lényege pontosan ennek az érzelmgazdagságnak, – illetve ezen belül – a tragédiában megnyilvánuló szenvedélyeknek és érzelmeknek az intenzív és immanens átélése. Majd a katartikus átélés során és az az utáni megkönnyebbült állapot nemcsak a zavaró érzelmektől való megtisztulást jelenti, hanem azt is, hogy a befogadó a műalkotáson keresztül megismeri és a hatás után tudatosítja, tudatosíthatja e (többnyire) negatív szenvedélyeknek és érzelmeknek a pusztító hatásait.⁵ Tágabban értelmezve *Arisztotelészt*: a műalkotás lehetőséget kínál az érzelmi megismerésre és az érzelmek megismerésére is. Némi kerülővel ugyan, de *Arisztotelész* részben a platóni alap gondolat igazolását is adja, azt, hogy az érzelmek valamiképpen megrontják az értelmet, éppen ezért hangsúlyozza – kitüntetetten a tragédia katartikus átélése révén – a megtisztulás folyamatát, a megszabadulást, így a hatás után a negatív szenvedélyek és érzelmek romboló jellegének a tudatos felismerését, mely arra hivatott figyelmeztetni a befogadót, hogy a való életben tartózkodjon ezektől vagy tudatosan irányítsa, szabályozza azokat. Hiszen, ha a való életben az igazságot keressük, óvakodnunk kell az érzelmi befolyásolástól – idézve a *Retorika* 1354a, 1377b és 1378b passzusát –

„*Nem szabad ugyanis megfertőzni a bírót azáltal, hogy haragra, gyűlöltre vagy szánalomra indítjuk.*” „*Mert nem látják egyformának ugyanazt azok, akik szeretnek és akik gyűlölnek, sem haragvók, sem jóindulatúak, hanem vagy teljesen, vagy fontosságát tekintve másnak.*” „*Az érzelmek azok a tényezők, amelyek megváltoztatják az emberek ítéleteit, (...).*”⁶

A filozófia valamint az esztétika történetében a hagyománnyal való – a gadameri felfogásban értelmezett – dialogizáló viszonyban állva felfedezhetjük a hagyományban konstruálódó rejtett 'beszélgetést' is. Így nem a konkrét hatástörténeti viszonyokat emelem ki tanulmányomban, hanem a meglátható

⁵ A mű katartikus hatása megtisztítja az embert a félelemtől, a negatív szenvedélyektől és érzelmektől. Pozitív mechanizmusában úgy, hogy bemutatja e káros szenvedélyek és érzelmek pusztító hatásait, hiszen az embereket úgy lehet valamiről meggyőzni, ha az felkavarja az érzelmeiket. Majd a befogadó az intenzív átélést követően, a műalkotás hatásának eredményeképpen megszabadul az irigységtől, a gonoszságtól, a hatalomvágytól, a tisztátalan gyönyöröktől és egyéb lélekpusztító szenvedélyektől és érzelmektől. A katarzisz tehát a lélek gyógyítója is. Ugyanakkor egyfajta negatív erkölcsi szintről, a lélek és test, egyén és közösség megbomlott harmóniájából a pozitív erkölcsi és lelki megtisztulás, az egységű állapotába is emeli a befogadót és ily módon az ember éthoszáát is megragadja.

V.Ö.: *Arisztotelész: Politika*. Budapest, Gondolat, 1994. /1342a/; *Arisztotelész: Poétika*. /XIII-XIX./ In. *Arisztotelész: Poétika, kategóriák, hermeneutika*. Budapest, Kossuth Kiadó, 1997.

⁶ *Arisztotelész: Rétorika*. Budapest, Gondolat, 1982. /1354a, 1377b, 1378b/

igeneket és nemeket, mint egyfajta 'rejtett' dialógust, a műalkotás azon – *Arisztotelész* katarzis-fogalmát a fentebb értelmező – sajátosságánál fogva, mely szerint a műalkotás lehetőséget kínál az érzelmi megismerésre és az érzelmek megismerésére is. A továbbiakban *Platón* és *Arisztotelész* néhány előbbieken vázolt gondolatát állítom szembe a jénai német romantikus esztéták egyes megállapításaival, majd e programatikus teóriák és *Madách Imre* – mára teljesen elfeledett – lírája közötti analógiákat mutatom be, ezután e lírában konstruálódó és e lírából megismerhető gyűlöletnek a romantikus két-világok közötti létezési sajátosságaira térek rá, másrészt a szuplementer jellegére, majd a madáchi gyűlölet valamint az undor elkülönböződésére, és végül *Az ember tragédiájára* utalok a gyűlölet hiányát jelezve.

A *platóni* állítás – az érzelem az értelem megrontója – és az *arisztotelészi* következtetés – az érzelem befolyásolja és megváltoztatja ítéleteinket, cselekedeteinket, így eltéríthet bennünket az igazságtól – 2300 év múlva, a romantika korában az ellentettjére fordul, hiszen ekkor a ráció, az értelem, az ész már nem elégséges az élet igazságainak felfedésére, hanem éppen az irracionális, és e mellett kitüntetetten az érzelem az, mely önmagunk belső igazságainak, a másik hiteles megismerésének az egyik legjobb útmutatója lesz. Az ész helyett a megélt, a hiteles és őszinte érzelem válik az egyik legfontosabb értékévé, hatásában átjárva a személyes életet, a művészetet és a gondolkodást. Másrészt az ellentettjére fordul az a *platóni* állítás is, mely szerint a művészet nagyon is silány filozófia, hiszen a romantikus jénai esztéták teóriáiban a művészetet, kitüntetetten a költészetet a legszorosabb belső kapcsolat fűzi a filozófiához.⁷ Harmadrészt *Platónnak* az a megállapítása, hogy a műalkotásban az ellentétes érzelmek által keltett lelkiállapotok bonyolultsága és ellentmondásossága megzavarja, sőt meg is ronthatja az emberi értelmet, szintén az ellentettjére fordul ekkor, és nemcsak a romantikus művészet pragmatizmusában, hanem ezzel párhuzamosan a teóriában is. A romantikus művészek szinte tobzódnak az ellentétek, így az ellentétes érzelmek arzenáljában is⁸, de ez a káosz csak látszólagos, magyarázza A.W. Schlegel a XIX. század első évtizedében, hiszen éppen így, a minden ellentétes dolog bensőséges egybeolvasztásával sejtetheti meg a művész 'az egy minden és minden egy' – megjegyzem *spinozai* illetve még távolabbról *Hermész Triszmegisztosz-i* – alapelvét, melynek révén a művész és a művészetet

⁷ Weiss János: A poézis magyarázatai és a művészetkritika lehetősége. In. Pro Philosophia Füzetek, 2005. 44. szám, 15–16. o.

⁸ A. W. Schlegel szerint a romantikusok kedvüket lelik abban, hogy a minden ellentétes dolgot: „természetet és művészetet, költészetet és prózát, komolyságot és vidámságot, emlékezést és sejtést, szellemet és érzékiséget, földit és istenit, életet és halált”, szenvedést és örömet a legbensőségesebben egybeolvasztanak.

A. W. Schlegel: A drámai művészetéről és irodalomról. In. A. W. Schlegel – F. Schlegel: *Válogatott esztétikai írások*. Gondolat, Budapest, 1980. 626–627. o.

élvező közelebb juthat a világmindenség titkához, A.W. Schlegel szerint a valóság látszólagos diszharmóniája után a világegyetem „*elragadó harmóniájához*”.⁹

A korai német (jénai) romantikus esztétáknak a platóni gondolatokra vonatkoztatható 'nemei' után a további gondolatkörben néhány 'igent' vázolnék, mivel a német esztéták teoretikus és programadó gondolataiknak a megvalósultsága éppen egy magyar költő-filozófus, a későromantikus *Madách Imre* életművével illusztrálható leginkább a magyar irodalom történetében, a művészet, szűkebben a költészet pragmatikus oldaláról nézve. A *Schlegel*-testvérek és *Schelling*, valamint a körhöz kapcsolódó *Novalis* metafizikus alapproblémája az, hogy miképpen oldható fel az ember és a világ diszharmóniája, a romantika korában megtapasztalt reális és eszményi kettészakítottasága miképpen hidalható át. Axiómaként állítják a jénaiak, hogy erre csak és kizárólagosan a művészet, ezen belül kitüntetetten a költészet képes. A felvilágosodás és a francia forradalom után egyfajta csalódottsággal megtapasztalt elidegenedett tendenciák ellenére is hisznek az ember és a világ harmonikussá váló kapcsolatának a lehetőségében, a művészet, illetve a költészet humanizáló, profetikus és az életet is átpoétizáló küldetésében. A *Schlegel*-testvérek *Athenaum*-töredékeiben a költészet lesz a közönséges valóságon való túlemelkedés útja, a szépet, a morálist, a szellemit és a transzcendens lényegét egyaránt hordozó és kitágított eszköze, a világ és az ember közötti diszharmónia feloldó kiegyenlítésének egyetlen módja és így egyben képes arra is, hogy az életet és a társadalmat is költőivé tegye¹⁰.

A romantikus művész egy más, magasabb világra mutató „*költő-filozófus*”, „*filozófus költő: próféta*” – a 249. és 451. töredékre utalva¹¹. Ez a típusú alkotói attitűd a XIX. századi magyar irodalom történetében a poeta-philosophus *Madách Imre* életművében valósult meg leginkább, mivel drámáit, a mára teljesen elfeledettnek tekinthető körülbelül 300 költeményét és *Az ember tragédiája* drámai költeményét ez a homogenizáló reláció fűzi a filozófiához. *Friedrich Schlegel* az *Eszmék* gyűjtőcímet viselő aforizmáira utalva: széthasadt világunkban a költészet képes arra, hogy művészetet, filozófiát, tudományt (például a fizikát), művelődést, morált és vallást egyesítse¹², és ennek a programatikus elképzelésnek legszemléletesebb magyar

⁹ A. W. Schlegel: A drámai művészetről és irodalomról. In. A. W. Schlegel – F. Schlegel: *Válogatott esztétikai írások*. Gondolat, Budapest, 1980. 583. o.

¹⁰ A. W. Schlegel – F. Schlegel: *Válogatott esztétikai írások*. Gondolat, Budapest, 1980. Athenäum-töredékek, Nr. 116.

¹¹ A. W. Schlegel – F. Schlegel: *Válogatott esztétikai írások*. Gondolat, Budapest, 1980. Athenäum-töredékek, Nr. 249. és 451.

¹² F. Schlegel: *Eszmék*. /4., 16., 22., 34., 46., 62., 65., 111. aforizma/ In. A.W. Schlegel – F. Schlegel: *Válogatott esztétikai írások*. Gondolat, Budapest, 1980.

irodalmi megvalósultsága *Az ember tragédiája*. Novalis Töredékeiben a romantikus költő „mindentudó, kicsinyben egész világ”, az élet értelmének „kitalálója”, művészete pedig az eszményi világa felé irányuló sóvárgás.¹³ Madách *Tragédiájának* alapkérdése hasonlóan az élet és a létezés értelmének megtalálására irányul, *Lucifer*ként folytonosan megkérdőjelezve azt, *Ádám*-ként újra és újra meglelve és elveszítve, hogy végül az *Úr* adja vissza azt.

A költészet – a reális és az eszményi közöttiségében – lehet romantikusan sóvárgó és vágyódó, ahogy például Novalis költészetében, lehet – teoretikusan – egy schellingi ‘szabad lebegés’ a reális felett. Vagy lehet – többek között – a Schlegel-testvérek *Athenaum*-töredékeinek 238. darabjára is utalva, egy olyan „transzcendentális költészet”, „melynek alfája és ómegája az eszményi és reális viszonya”.¹⁴ A további variációkra és a magyar irodalomra tekintve – a romantikus költészet a reális és az eszményi két-világában – lehet hol szenvedélyesen lelkesedő, buzdító, életigenlő az eszményi és a vágyott elérhetőségének feltételezésében (és itt gondolhatunk *Petőfi* verseinek többségére), de éppígy lehet csalódott és pesszimista, az embert és a világot megvető, az eszményi elérhetetlenségének, a vágyott megvalósulatlanságának tudatában (mint például *Vajda János* számos költeményében). *Madách Imre* lírájában és *Az ember tragédiájában* mindkét viszonyulást és ennek újabb variációit is megtalálhatjuk, azzal a megszorítással, hogy verseinek többsége az eszményi, a harmonikus elérhetetlenségéről vall, így a két és fél évtizeden keresztül ívelő lírája összességében még pesszimistább, mint a *Tragédia*. Kevés az olyan költeménye, amelyet egyfajta kiegyenlítődésként interpretálhatunk, mint az *Életbölcesség* verse (és a *Számoltam magammal* költeménye említhető még meg), amelyben életbölc az, aki felismerve az eszményi megvalósulatlanságát, megpróbálja feloldani az eszményi és az eszményiben való csalódás végletes ellentmondásosságát, mintegy a kettő ellentétes feszítettsége közé helyezve a megélhető és elérhető realitást:

*Az ifjú lélek ha világba lép,
Mint nap, fényárban lát mindent körében,
Míg végre eszmél s látja, hogy mocsár,
Miről lopott sugár reng gazdag ékben.
Boldog, ha megbékélve a világgal,
Tovább raquoq s nem gondol a mocsárral.*

¹³ Novalis: Töredékek. In. *A romantika*. Budapest, 1965. 144–145. o.

¹⁴ A.W. Schlegel – F. Schlegel: *Válogatott esztétikai írások*. Gondolat, Budapest, 1980. Athenaum-töredékek, Nr. 238.

Az ifjú lélek ha világba lép,
Azt tartja, Isten mása minden ember,
Míg végre eszmél, s látván, hogy nem az,
Ördögnek nézi csalt kebel dühével.
Boldog, ki megbékélve a világgal
Sem ördögöt, sem angyalt nem keres már.

Az ifjú lélek ha világba lép,
Csillagnak tartja a lány szerelmét,
Órjögve küzd, kételkedik, remél,
Míg eszmél s porban látja istenségét.
Boldog, ki megbékélve a világgal,
Csillag helyett beéri jó parázssal.

A rezignált megbékülés helyett azonban számos más versében – a *Három feljajdulás; A rab utolsó útja; Az utolsó ítélet; Zsibvásáron* (1857); *Isten keze, ember keze; Visszapillantás; Hit és tudás* (1856); *Éjféli gondolatok* (1857) és kiemelten a *P. barátomhoz* (1857) címűekben valamint *A halál költészete* (1857) ciklus és az *Egy örült naplójából* (1864)¹⁵ című epigrammagyűjtemény darabjaiban – és nem utolsósorban *Az ember tragédiájában* (1859–1860) a gyűlölet és annak rokonérzelmei, így az undor, a megvetés helyeződik a reális és az eszményi, illetve annak – *Madách* poézisében – módosult két-világ variációi közé: így a Van és a Vágyott, a diszharmonikus és a harmonikus, az értéktelen és az értékes, a hamis és az igaz, a látszat és a valódi, a bűn és az erény, a torzan megalósult eszmék és a nagyszerű eszmék, az ember alkotta világ pokla és az Isten által teremtet, édeni földi világ valahai harmonikuságának két-világai közé. E versekben a gyűlölet ontológiai alapja e fentebb felsorolt két-világok kettészakítottsága, egyben jelezve e gyűlölet szuplementer természetét, hiánypótló funkcióját is. Éltetője e későromantikus gyűlölet-

¹⁵ A költemények keletkezési időpontja bizonytalan, nagyobb részt csak hozzávetőleges és a magánéleti párhuzamokból vagy a levelezésből következtetett. A versek kronológiája azért bizonytalan vagy sok helyütt ismeretlen, mert a versek megjelenési adatai csak azok kis hányadához köthetőek, így a *Lantvirágok* serdülőkori kötet (1840) és 15. a lapokban megjelent költemény keletkezési időpontja ismert teljes bizonyossággal. A versek kézirataira Madách Imre nem írt kelteztést, költeményeinek nagyobb részét 1864 elején tematikus ciklusokba csoportosította az úgynevezett „bőrbe kötött költeményes kéziratkötet” számára és jó néhány költeményt át is írt közülük, kiadatásukat tervezve. Ilyen átírás az *Egy örült naplójából* epigrammagyűjtemény is, mely átírás alapja a *Csak tréfa* című, 1844 körül keletkezett drámája. Az általam felsorolt versek zárójelben megjelölt keletkezési idejét Radó György és Andor Csaba határozta meg, a többi keletkezési időpontja ismeretlen. V.ö.: Radó György – Andor Csaba: *Madách Imre életrajzi krónika*. Madách Irodalmi Társaság, Budapest, 2006.

nek az, hogy Madách, mint költő, mint lírai alany a valódi világ állapotát elutasítja, ugyanakkor a valamilyen szempontból értékesebbnek tartott vágyott világ elérhetetlenségét és a megvalósíthatatlanságát tapasztalja, így e szakadék a helye és egyben a gerjesztője is e romantikus gyűlöletnek. E szakadék, mint a gyűlölet ontológiai helye szuplementatív természetű, pótolja mind az elutasított realitást és pótolja a megvalósíthatatlan magasabb világot is. A realitás világa, az emberek által alkotott világ nem olyan, amilyennek lennie kellene, vagy amilyen lehetne az isteni teremtés vagy a nagyszerű emberi eszmék és eszmények által, illetve, ahogy minden érzelem, valamely kiértékelésen, gondolkodásmódon alapul, így a realitás világának negatív értékelésén és a magasabb világ értékeinek állításán. A *madáchi* gyűlölet – ’az érted haragszom, nem ellened’ nyelvi kliséit parafrázálva, az ’érted gyűlöllek, nem ellened’-ként interpretálható. Így e gyűlöletnek a morálra és az értékességre való vonatkoztatása érvényesül, ha negatív is. A költő gyűlöli a számára torzovává vált valóságot, és ez különösen az 1856-ban és az 1857-ben írt verseiben a feltűnő. Költeményeinek naplószerű önvallomás-jellegét tekintve ez nem véletlen, hiszen a veszített szabadságharc, a reformkor nagyszerű, ámbár megvalósulatlanul maradt eszméi, majd a börtönben töltött év (1852–1853), a válás a hűtlenkedő feleségtől (1854) élettapasztalatai a végletekig felfokozhatták ezt az érzelmet, így egyaránt gyűlöli a küzdelemnélküli megelégedést, mely a „*por közt nyugton hizlalja magát*” (*A rab utolsó útja*); a nő csalfaságát, hiszen az „*Angyal-arc poklot takar*” (*Három feljajdulás*); az Isten nevével kérkedő hamis hitűeket (*Az utolsó ítélet*); a kicsinyes korlátokat, az emberi kisszerűséget, a kalmárszellemet (*Zsibváráson, Isten keze, ember keze*), a „*kérkedő bünt*” (*Éjjéli gondolatok*); a morális törpeséget (*P. barátomhoz*), az ember természetrombolását, és a legkülönbözőbb emberi gyarlóságokat. Gyűlöli az embert, mert a gyarló ember nem tudja megvalósítani azt, amit szerinte meg kellene valósítania, ami potenciálisan a romantikus embermivoltban benne rejlik. Szemben a jénai romantikusokkal, fél évszázaddal később a két-világ kettészakítottságát mondja ki fentebb felsorolt verseiben.

„*Megszakadt a mindenség gyűrűje
Melyben Isten, ember együtt éltek,
S a nagy úrt át sem tudja szállni
Isten gondja és emberremények.*

(Hit és tudás)

„*Elhervad, kipusztul Isten szent világa,
Jó helyébe ember dőre alkotása.
S édenünk helyett, mit földön Isten alkotott,
Emberkéz alkotja számunkra a poklot.*”

(A halál költészete)

E diszharmonia és kettészakítottság révén *Madách* ember- és világyűlöl-
letének megsemmisítő jellege egészen konkrét formát ölt némely versében.
Itt csak egy példát hozva, az *Egy őrült naplójából* a 29. epigrammát, melyben
egyetlen megoldást lát, az emberiség kiirtását és egy újrakezdést:

*„Mit nékem az egész emberiség,
Nem vágom meg miatta ujjamat,
De hívjatok kiirtani, megyek
S kivégezem végül enmagamat;
Hogy újra Isten légyen már az úr,
És éden kertje újra felvirúl.”*

Hasonlóan a *P. barátomhoz* című *Szontágh Pál*hoz írt költeményében az
egész föld isten általi elpusztítását csak azért véli meg nem történtnek, mert:

*„Tréfának nézi Isten is e földet,
Tréfának embert, amit rajt mivel,
Különben a szép mindenség köréből
Rég mint fekélyt úgy lökte volna el.”*

(*P. barátomhoz*)

A gyűlölet érzelme egy kettős referenciát foglal magába, vonatkozik a
gyűlölet tárgyára és a gyűlöletet átélő énrre egyaránt, így lényegét tekintve
egyszintű, mellérendelő és intencionális természetű. Ebben a viszonyban a
gyűlölt tárgy és a gyűlölködő alany mintegy együtt van, de ezt a 'bensőséges'
bevonódást, ezt az 'involválva lenni valamiben' állapotot, és ezt az egyszintű-
séget ki kell érdemelni, legalábbis a későromantikus *Madách Egy őrült nap-
lójából* 12. és 13. darabját értelmezve. Ha nincs meg ez az involvált egyszintűség,
mint a gyűlölt tárgy révén a gyűlölködő alany személyes jellegű bevonódása
ebbe a viszonyba, akkor egy felsőbbrendűséget és kívülállóságot kifejező,
fölérendelt, bár intencionáltságát megőrző undor van csupán:

12.

*„Megmondom e kor embere minő :
Házasságrontó, szerelemszövő.
Tanácsban dús, tettben szegény Lázár,
Ebédhez gyors, éheshez késve jár.
Halottnál sir, de inségnél siket,
Más örömén sir, más baján nevet.
Virágot is csak érdekből nevel
Hogy legszebb díszében törhesse el,
A kis bárányt levágni rendeli,
De vérét folyini mégsem nézheti.
Köszönt négy cifra lónak, s hogyha jó
Isten számaron, megtagadja ő.*

*Felrugja az embert, mint az ebet,
De azt hiszi, hogy mindent jóvá tett,
Ha öndicsőségére szobrot rak
Sirjára az egykor felrugottnak.
Az emberen mert ember nem segít,
S ha mégis adja gyér filléreit
Isten nevében adja, attól vár
Jutalmat, mit koldus nem adhat már.
Tál vízben nézi a tengervihart,
Színpad díszitményén a regghajnalt.
Valódi vést nem bírna lelke el,
Szabadban meg hives szél fú reggel.
De egy szívemnek mégis vigasza :
Hogy jobb az ember sohsem is vala.*

13.

*Halovány erényök, halvány bűnök,
Az színlés csak, nem feláldozás;
Sírnak rajtad, hogyha bajba estél,
Imádkoznak s cselekedjék más.
De nem is rabolnak vakmerően,
Lopnak csak mosollyal ajkukon,
Nem gyilkolnak férfias nyíltsággal,
Gombostűkkel szurkálnak agyon.
Lennének jók, hogy szerethetném, vagy
Gyűlöltre elég gonoszak,
És becsülni tudnám jóban, rosszban,
Erejeért akaratumnak.
Míg így undorral köpöm ki őket,
Oly émelgyően lágyemelegek,
És kerülöm leverő unalmát
Egyhangú, kicsinyes körüknek.”*

Tehát a gonoszság akkor méltó *Madách*, a költő gyűlöletére, ha ez nagyszerű gonoszság, ha a gonoszság mögött, – ahogy a jóság mögött is – erő és akarat van, mert ezek megléte kiérdemli a gyűlölet 'bensőséges' relációs egyszintűségét a tárgy és az alany között. Pedig *Madách* nem is olvashatta *Nietzschét!* De a gyűlölt tárgy kiszérsége csak egy 'csökkentett értékű' gyűlöletet érdemel, egy a gyűlölettel rokon, felsőbbrendű és kívülálló viszonyulást, az undort és/vagy az utálatot. Ha nincs relációs egyszintűség a gyűlölt tárgy és a gyűlölő alany között, ha nincs a gyűlölt tárgy gonoszsága mögött nagyszerű erő és akarat, akkor nem közösködik a gyűlölete tárgyával, nem kapcsolódik e tárgyhoz, hanem egy felsőbbrendű utálatot érez, egy visszautasítást. Így például az *Egy örült naplójából* a 26. epigrammájában is:

*„El, el, ne lássak emberalakot,
Elutálnám az Istent általa,
Királt azt mondják, hogy hatod napon
Saját képére embert alkota.”*

Lehetséges, hogy a *Tragédia* megírásának időszakára (1859–1860) *Madách* az indulatszerű hévvel írt versek révén szinte megszabadult a gyűlölet érzelmének destruktív és öndestruktív feszültségeitől, hiszen ennek intenzív megélését objektíválta e néhány költeményében, más szóval: kiírta magából gyűlölködéseit¹⁶. Kiírta magából, hiszen a *Tragédiában* nincs gyűlölet, a gyűlölet érzelmének nagy intenzitású involváltsága elapadt. Helyette egyrésről a 'cselekvő' ádami lelkesedések és családások sorozata, valamint reflektálóként és a történések értelmezőjeként a kívülálló (ádami) undor és az utálat kapott helyet, másrésről pedig a szintén kívülálló luciferi megvetés és gúnykacaj az ádami lelkesedéseken. Talán a *Tragédia* megírásakor *Madách* elgondolkodott a verseiben megnyilvánuló ember- és világgyűlöletének természetén, arról, hogy gyűlölete a világ valódi állapotának elutasításán alapul, melyet valamely értékesebb világ ideája kísér, és feltételezhetően azon is, hogy úgy lehet úrrá gyűlöletén, úgy lehet 'életbölc' egy lelki megelégedettség birtokában, ha megkérdőjelezi ezen ideákat. Innen nézve az ideáknak és az ideák megkérdőjelezésének a gyűjteménye a *Tragédia*, pontosabban azon belül az álomszínek: az ádami hit az emberi nagyszerűségben, az ember 'enistenségében', a világjobbító eszmékben, melyek „előbbre viszik az embernemet” és ezen ideák folytonos megkérdőjelezése *Lucifer* révén, aki az ember báb-, és féreg-voltát állítja, az isteni teremtés és benne az emberiség létezésének az értelmetlenségét, megmutatva az eszmék torz megvalósulásait. *Madách* az álomszínekben *Ádám* és *Lucifer* egyszerre, aki egyszerre állítja az ideák megkérdőjelezését meg a magasabb világ ideáit.

Visszatérve a jénai romantikusokkal azonos alapproblémára, arra, hogy miképpen oldható fel az ember és a világ diszharmonija, a reális és az eszményi kettészakítottsága miképpen hidalható át, illetve a jellegzetes madáchi kétvilágok között van-e átjárhatóság. *Madách* válasza kettős és ellentétes, ahogy egyébként az egész művet áthálózzák ezek az ellentmondásos együttlévő-

¹⁶ Az élményeket követő azonnali (naplójellegű) versírási technikából az következik, hogy *Madách* legtöbb emberi élményét azonnal 'művészi élménnyé' szerette volna alakítani, és innen (is) eredeztethető az, hogy szinte a dilettáns költő módján 'összenőtt' azok élményanyagával. *Madách* a versírás során túlságosan közelmaradt az alkotást kiváltó külső (majd belsővé váló) élményanyaghoz, az érzelmi élményekhez, innen a túlfűtöttség és a gyors tempójú alkotás, így a versek gondosabb megformáltsága csak ritkán történhetett meg. *Madách* nem volt lírai formateremtő tehetség, sőt, ennek egy alapvető bázisa, a nyelvi és a poétikai megformálás technikája jelentette számára a legnagyobb problémát. A megformáltság 'sikerületlenségeit' hevívellet, érzelmi túlfűtöttséggel helyettesítette számos költeményében, melynek eredményeképpen viszont érzélgős, idejétmúltan szentimentális, sokszor patetikus hangú vagy indulatos, és sokszor konvencionális képalkotással bíró költemények százai születtek. Nem véletlen, hogy az a néhány költeménye a 'jobbán sikerültebb' a kb. 300 verséből, amelyekben az intenzív érzelmi hevület és az érzélgősség hiányzik, így például a realiztikus miniatűrök, a panteista versek illetve a vitázó-érvelő szöveg típusú költeményeket említhetem meg. V.ö.: Máté Zsuzsanna: *Madách Imre elfelejtett verseiről* – Palócföld, 2007. április 101-114. o.

ségek¹⁷. Egyrészt az álomszínekben a két-világok kettészakítottóságára nem lát megoldást: itt az értéktelen, a diszharmonikus, az eszmék torz megvalósulása és az ellentettjükre való fordulása, az ember állati szintre süllyedése, a létezés értelmetlen volta válik realitássá, így a két-világ közötti szakadék élteti az ádami utálatot és a luciferi megvetést egyaránt. Másrészt a záró szín végén, amikor az álomszínekben megjelenített vég után az Úr egy másfajta történelem megélésének a jövőbeli lehetőségét mutatja meg Ádámnak, itt a jénaiakhoz hasonló megoldást láthatunk, hiszen a költészet és a dal lesz a (madáchi) két-világ összekötője, az 'égi szó' – a nő segítségével – ezen keresztül szűrődik át:

„Ádám
De, óh, Uram! Ki fog feltartani,
Hogy megmaradjak a helyes uton?
Elvontad tőlem a vezérkezet,
Hogy a tudás gyümölcsét ízlelém.

Az Úr
Karod erős – szíved emelkedett:
Végetlen a tér, mely munkára hív,
S ha jól ügyelsz, egy szótat zeng feléd
Szünetlenül, mely visszaínt s emel,
Csak azt kövesd. S ha tettél életed
Zajában elnémul ez égi szó,
E gyöngye nő tisztább lelkülete,
Az érdekek mocskától távolabb,
Meghallja azt, és szíverén keresztül
Költészetté fog és dallá szűrődni.
E két eszközzel állandó oldaldalnál,
Balsors s szerencse közt mind-egyaránt,
Vigasztaló, mosolygó génius. –”

¹⁷ Úgy vélem, hogy az esztétikai átformálás lényeges elve: a 'kettő az egyben' és az 'ellentétes együttlevőségek' érvényesülése, mely nyitottá és többértelművé teszi a Tragédiát. E bipoláris együttességek a Tragédia szinte valamennyi szegmentált elemében fellelhetők. Funkciójuk, hogy a gondolkodtató erőt és a befogadás folyamatának vibráló többértelműségét, az esztétikai hatás feszültségét folytonosan fenntartják. V.Ö.: Máté Zsuzsanna: *Madách Imre, a poeta philosophus*. (Tanulmányok Az ember tragédiája esztétikumáról). Magyar Filozófiatörténeti Könyvtár VI., 2004. Miskolc, Bíbor Kiadó)

MIÉRT SZÜLNE A SZERETET GYŰLÖLETET?¹ MEGJEGYZÉSEK RORTY SZOLIDARITÁS-FOGALMÁHOZ

DANKA ISTVÁN

E tanulmány tárgya a gyűlölet, mint a magukat közösségként azonosító embercsoportok közötti viszony, melynek elemzése során Richard Rortynak, a kortárs filozófia egyik legvitatottabb alakjának egy kevés figyelemmel katagóriája, a szolidaritás fogalma kerül a fókuszba. Rorty szerint a szenvedőkkel való szolidaritásunknak szükségszerű velejárója az elnyomókkal szembeni szolidaritás; a szolidaritás háttérét képező „mi”-tudat mindig valamiféle „ők”-tudattal szemben határozatit meg.² Ennek nyomán Rorty oda jut, hogy szolidaritásunk az emberiség egészére nem terjeszthető ki; etnocentristáknak kell lennünk, legfeljebb annyit tehetünk, hogy inkluzív etnosz-fogalomra („mi, liberálisok”) támaszkodván abban reménykedünk, hogy a liberális demokrácia vívmányai mind több és több embertársunkhoz jutnak majd el.

Ezzel szemben magam úgy vélem, egy olyan szolidaritás-fogalom, amely önmagának állít korlátokat, nem szolgálja kellőképp a rortyánus „jobb jövőbe” vetett bizalmunkat. Azt javaslom tehát, a szolidaritás-fogalmunkat ne egy dualisztikus ellentétpár, a „mi”-„ők” oppozíció nyomán vezessük be, hanem kutassunk közösség-inherens kritériumok után. Ennek nyomán a szolidaritás alapjául szolgáló katagóriaként – Rorty két hősére, Dewey-ra és Wittgensteinra hivatkozva – a közösségvállalás, a másokkal való kommunikáció vizsgálattit meg.

A tavaly júniusban elhunyt Rorty bizonyosan az egyik, ha nem a legtöbbet vitatott kortárs filozófus. A szolidaritás-fogalmát azonban mégis meglehetősen kevés kritika érte/éri,³ holott elképzelésében középponti szerepet tölt be.

¹ Ezúton fejezem ki köszönetemet Pápay Györgynek, aki jelentős hatással volt az alábbi gondolatmenet alakulására.

² A cím – melyet plasztikussága miatt őriztem meg mégis – ennyiben pontosításra szorult: Rorty szolidaritás-fogalmában szeretet és gyűlölet kölcsönösen előfeltételezik egymást.

³ A talán egyetlen valóban hathatós támadás Nancy Fraser részéről éri a szolidaritás kérdésében; Fraser azonban nem a szolidaritás-fogalom sajátosságait vizsgálja, hanem annak viszonyát Rorty ironizmusához, publikus szolidaritás és privát ironizmus közötti feszültségekre mutatva rá (Fraser, Nancy: „Solidarity or Singularity? Richard Rorty between Romanticism and Technocracy.” In. (Uő) *Unruly Practices. Power, Discourse, and Gender in Contemporary Social Theory*. Oxford, Blackwell. 3. kiadás: 2004 (1989). 93–110.o), s konkrétan – ha név nélkül is, de – Heidegger náciizmusának veszélyeit olvassa rá Rortyra. Rorty válasza az, hogy éppen a pub-

Olyannyira középpontit, hogy a valójában szinte kizárólag destruktív főművét, a *Philosophy and the Mirror of Nature*-t követő konstruktív főművében, az *Esetlegesség, irónia, szolidaritás*-ban egyenesen címszerepet kap.⁴ Mindenestre meglepő, hogy Rorty gondolkodásában betöltött középponti szerepe ellenére maga Rorty is meglehetősen keveset ír a szolidaritásról. A *Solidarity or Objectivity* c. munkájában⁵ pusztán negatív karakterizációt ad, amennyiben – a rá jellemző hanyag eleganciával – arra bízta bennünket, hogy a valóság objektív megragadására irányuló intellektuális erőfeszítéseinket egy jobb cél szolgálatára, a szolidaritás kiterjesztésére fordítsuk. Arra vonatkozóan, hogy pozitíve mit is ért szolidaritáson, az *Esetlegesség, irónia, szolidaritás* c. könyvének pusztán pár oldala adhat alapot a számunkra.⁶ A kétféle karakterizáció később új hívószavak formájában él tovább Rorty munkáiban; a kilencvenes évektől az objektivitás ellentétpárjaként egyre inkább a jobb jövőbe vetett remény jelenik meg, míg a társas viszonyok alapjául szolgáló, pozitíve meghatározott szolidaritás szerepét mindinkább az inkluzív etnocentrizmus fogalma veszi át,⁷ amely azonban teoretikus alapként támaszkodik a korábbi szolidaritás-fogalomra. Mindenekelőtt is ezen fogalom rekonstrukciójára kerül sor az alábbiakban.

Rorty szerint „[a]z emberi szolidaritás fogalmát filozófiailag hagyományosan úgy magyarázták el, hogy azt állították, mindannyiunkban van valami – lényegi emberségünk –, ami rezonál ugyanennek a valaminek más emberi lényekben való jelenlétére” (209.o). Majd hozzáfűzi: „[f]ilozófusok, akik – mint én a [citatált könyv] második fejezet[é]ben – tagadják, hogy van ilyen összetevő, hogy lenne olyasmi, mint »az én magja«, nem hivatkozhatnak erre az eszmére” (uo).

Rorty legfőbb indoka, hogy miért nem karakterizálható az „ember lényege”, nyilvánvalóan túlmutat nyelvfilozófiai nominalizmusán és metafizikai

likus és privát szféra éles kettéválasztása teszi lehetővé, hogy ne mossuk össze magánjellegű ironizmusunkat és társadalmi szerepvállalásunkat.

⁴ Rorty, Richard: *Philosophy and the Mirror of Nature*. (Princeton, Princeton University Press, 1979), illetve Rorty, Richard: *Esetlegesség, irónia és szolidaritás*. (Pécs, Jelenkor Kiadó, 1994. [1989] ford. Boros János, Csordás Gábor). Az *Esetlegesség*-kötetbe tett utalásaimat a főszövegben csak az oldalszámmal jelzem.

⁵ Rorty, Richard: „*Solidarity or Objectivity?*” Nanzan Review of American Studies 6. (1984). 1–19.o. Újranyomva többek között In. (Uó), *Objectivity, Relativism and Truth: Philosophical Papers I*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

⁶ Az *Esetlegesség*-kötet hármasként tagolása ellenére valójában csak a kilencedik, s egyben legrövidebb alfejezetben tárgyalja szisztematikusan a szolidaritást, az előző fejezetek Nabokov- és Orwell-értelmezéseire támaszkodva.

⁷ Előbbihez lásd különösen a *Megismerés helyett remény* (Pécs, Jelenkor Kiadó, 1998. ford. Boros János), utóbbihoz az *Achieving Our Country. Leftist Thought in Twentieth Century America* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998.) kötet vonatkozó részeit.

antiesszencializmusán – jóllehet, éppen Wittgenstein és Davidson nominalista érveire hivatkozva jut erre az álláspontra. Rorty indíttatása meglátásom szerint merőben morálfilozófiai: nevezetesen az, hogy el akarja kerülni, hogy az ember állítólágos lényegére hivatkozva *kidefiniálhassunk* bárkit is az emberiség tagjai közül. A fő mumus itt nyilvánvalóan az a Kant, aki bármilyen univerzális etikát is eszelt ki, mégis vetemedett emellett – ha elszórtan is, de – olyan megjegyzésekre, miszerint bizonyos embercsoportok alsóbbrendűek másoknál. Kant nehezen lenne vádolható szándékolt/tudatos rasszizmussal; azonban annál nagyobb a veszélye annak, hogy mi magunk is egy bármilyen univerzális emberfogalmat alkalmazva kirekesztően viszonyuljunk egyes embertársainkhoz. *Nota bene*: Rorty maga is ebbe az irányba kényszeríti magát, mint látjuk hamarosan.

Mivel a szolidaritás eszméjét meg kell őriznünk – így Rorty –, legyünk bár antiesszencialisták az ember „lényegére” vonatkozóan, „morális kötelességünk szolidaritást érezni minden emberi lény iránt” (210.o). Azonban nyilvánvalóvá válik, hogy ez – a maga teljességében legalábbis – kivitelezhetetlen Rorty szerint. Kicsit lejjebb a következőképp folytatja ugyanis: az „egy közülünk” kifejezéshez hasonlókat „olyan beszédfordulatokban használunk, mint »magunkfajta emberek« (szemben a kereskedőkkel és szolgálkkal), »elvtársunk a [radikális] mozgalomból«, »görög, mint mi« (szemben egy barbárral), vagy »katolikus hitsorsosunk« (szemben egy protestánszal, zsidóval vagy ateistával).” Ez rendben is volna, ám odáig megy, hogy azt mondja:

„Tagadni kívánom, hogy »az egy közülünk, emberek közül« kijelentésnek (szemben az állatokkal, növényekkel és gépekkel) ugyanakkora ereje lehetne, mint bármelyik előzőnek. Azt állítom, hogy a »mi«-nek kontrasztív ereje tipikusan olyankor van, amikor egy olyan »ők«-kel áll szemben, amit szintén emberi lények alkotnak – a rosszféle emberi lények” (210.o).

A „mi” ilyesfajta kontrasztív erejét persze nehéz lenne vitatni; a kérdés az inkább, hogy a „mi” valóban elsődlegesen *kontrasztív* fogalomként karakterizálható-e. Rorty ugyanis – s ezzel már későbbi inkluzív etnocentrizmusát előlegezi meg – azt mondja, hogy „álláspontom *nem* összeegyeztethetetlen annak sürgetésével, hogy próbáljuk meg kiterjeszteni »mi«-tudatunkat olyan emberekre, akikről korábban mint »ők«-ről gondolkodtunk” (211.o). Támogatom; a kérdés pusztán az, ha a »mi«-tudat mindig csakis valamilyen – és feltétlenül emberi lényeket karakterizáló – »ők«-tudattal szemben határozható meg, miképp lenne megoldható a szolidaritás-fogalom olyan kiterjesztése, amely *minden* embertársunkat magába foglal. Természetesen a válasz az, hogy *sehogyan*. Rorty lemond Kant univerzalizmusáról, hogy az „ember”-definíció normatív jellegében rejlő kirekesztő jelleget eliminálja, s végül oda jut, hogy a „mi”-tudaton alapuló szolidaritásunk *szükségképpen* kirekesztő kell legyen. A rasszizmust elkerülendő, a Kantban rejlő, esetlegesen kirekesztő

tést eredményező álláspont helyett válasszunk egy másikat, amelyik *szükségképpen* kirekesztő, kvázi rasszista lesz. Ez nyilván nem lehet Rorty szándéka. Ám ha a később a szolidaritás-fogalmát felváltó új varázsigéje, az inkluzív etnocentrizmus valóban befogadó is, szükségképpen delimitált a „mi”-„ők” oppozícióból adódó kirekesztő alapállás által. S ez már csak azért is felettébb anti-rortyánus, mert Rorty amúgy nemigen szereti a bináris oppozíciókban való gondolkodást.

A „mi”-„ők” oppozíció azonban nem csupán azért kerülendő a szolidaritás fogalmának magyarázatában, mert nem kívánatos következményeket – végső soron: kirekesztést, gyűlöletet – szül. Teljességgel kézenfekvő lenne a szolidaritás ilyesfajta, deskriptív fogalmát elfogadni, még ha a következményei miatti aggodalmunkat – és így egy normatív fogalom kidolgozása során a jelen vízió feltétlen meghaladását – hangsúlyozzuk is emellett.⁸ Azonban a közösséghez tartozás konfrontatív meghatározása nehézkessé teszi a *többszörös* közösséghez tartozás magyarázatát. Rorty persze elismeri, mindannyian számos közösség tagjaként azonosítjuk magunkat, ám úgy véli, minél szűkebbek ezek a közösségek, annál erősebb a kötelék, amellyel kötődünk hozzájuk. Ez nyilvánvalóan felületes kép. Számtalan olyan közösség tagjának valljuk magunkat, amelyek közötti viszonyok igen-igen szövevényesek és bonyolultak. Számos esetben nem is a szűkebb csoporttal vállalunk közösséget; rokonainkkal vagy az utcabeliekkel szemben gyakran „jó katolikusként” akarunk viselkedni, vagy éppenséggel a rivális csapatnak szurkolunk a futballmeccsen.⁹ Ha a közösségek a „mi”-„ők” oppozíciók mentén szerveződnének, folytonos identitásválságban kellene szenvednünk, mert vagy egyszerre kéne szeretnünk és gyűlölnünk azon embertársainkat, akik valamely szempontból a „mi”-tudatunk, míg más szempontból az „ők”-tudatunk részét képezik (tehát gyakorlatilag szinte *mindenkit*), vagy – ami semmivel sem hangzik biztatóbban – holmi skizofrénként állandóan váltogatnunk kellene ezen identitásokat. Sokkal kézenfekvőbbnek tűnik az a magyarázat, hogy az „ők”-tudat szerepe lényegesen kisebb a közösséghez tartozás meghatározásakor, mint amit Rorty és Sellars tulajdonítanak annak.

A problémát megoldandó két párhuzamos úton indulok el Rorty két gyakran hivatkozott ikonját, Dewey-t, illetve Wittgensteint idézve meg. Előbbit követve az önmagát inherens kritériumok alapján meghatározó közösség

⁸ Megjegyzem, ez természetesen szintén nem lenne éppenséggel Rorty szellemében való megoldás. Rorty az ilyesfajta deskripciókat az objektivitás-igénnytől fertőzöttnek tartja, és azt sürgeti, hogy ehelyett olyan állításokat fogalmazzunk meg, amelyek kvázi-igazságértékét az határozza meg, hogy milyen mértékben járulnak hozzá egy jobb jövő létrehozásához – márpedig nyilvánvaló, hogy egy kirekesztést involváló szolidaritás-fogalom vajmi kevésbé.

⁹ Lásd ehhez Appiah, Kwame Anthony: „How to Decide if Races Exist.” Proceedings of the Aristotelian Society. (2006, 3) 363–380.o.

vízióját, utóbbi nyomán a közösségek közötti viszonyok non-konfrontatív modelljét vázolom. Az így nyert kép – reményeim szerint – Rorty szándékaival megegyező lesz; sőt, feltehetőleg „rortyánusabb”, mint a fenti vízió.

Rorty a kantianus morálfilozófiával – amelynek számára legfontosabb eleme ész és ösztön éles kettéválasztása, és a morálnak az előbbi szférájába utalása – Dewey vonatkozó nézeteit állítja szembe.¹⁰ Dewey – kellőképp darwinianus lévén – kontinuitást feltételez az állatok és ember, és így a körültekintés (*prudence*) és ész (*reason*) között. A moralitás illetéknéppen igen-igen kifinomult alkalmazkodó-képesség: a közösséghez való alkalmazkodás képességének folyamánya. Mivel nincs semmilyen felsőbbrendű autoritás, amelyre hivatkozva az egyetemes morál elveit holmi kőtblákról leolvashatnánk, a morális cselekvés geneziséét a társas viselkedés során kialakuló normatív *váló* viszonyrendszerben kell keresnünk.

Mindazonáltal Rorty deweyanizmusa e ponton nem a közösségi viselkedés elemzésére, hanem pusztán a moralitás naturalizására irányul. Ezért is kerülheti el a figyelmét az, hogy Dewey maga a közösségi létet nem a „mi”-„ők” oppozíció függvényében határozza meg. Egy, mostanában – főként Nyíri Kristóf által – magyarul is sokat idézett passzusa alapján Dewey szerint a társadalom fő összetartó ereje a kommunikáció.

„A társadalom nem csupán átadás *által*, kommunikáció *által* létezik folytonosan, de méltán mondható, hogy átadásban, kommunikációban létezik. Több, mint verbális a kapcsolat a közös (*common*), közösség (*community*), közlés (*communication*) szavak között. Az emberek azon dolgok révén élnek egy közösségben, amelyek közösek a számukra; és a közlés az a mód, amelyben birtokolják a közös dolgokat.”¹¹

Ha elfogadjuk, hogy a közösségek elsődleges szervező ereje *befelé* irányuló, nevezetesen a közös célok elérése érdekében folytatott közös cselekvés alapjául szolgáló, avagy a közös érdekeket/érdeklődést kifejező kommunikáció, megszabadulhatunk a „mi”-„ők”-höz hasonlatos bináris oppozícióktól, amelyek a szolidaritást valakikkel *szemben* való szolidaritásként (is) jellemeznék.

Az a kérdés marad csupán, milyen más módon képzelhetjük el tehát a közösségek közti viszonyokat – s itt persze elsősorban az interkulturális viszonyokra gondolok. Rorty szellemében ismét csak el kell kerülnünk az olyasfajta deskriptív megoldásokat, amelyek megelégszenek a kultúrák közötti – ténylegesen meglevő – konfliktusok leírásával.¹² Szerencsére azonban

¹⁰Lásd különösen Rorty, Richard: *"Kant vs. Dewey: The Current Situation in Moral Philosophy."* In. (Uő), *Philosophy as Cultural Politics*. Cambridge, Cambridge University Press, 2007. 183–202.o.

¹¹Dewey, John: *Democracy and Education*. New York, MacMillan, 1916. 4.o.

¹²Szigorúan véve a „ténylegesen meglevő” konfliktusokat sem lehetne rortyánus keretek között megfogalmazni, ha csak nem éppen annak jegyében – amint szándé-

Rorty e ponton elég wittgensteiniánus ahhoz, hogy a kulturális relativizmus vádjá ne legyen igaz rá.¹³

Mind a kulturális relativizmus, mind a kulturák pluralitását szintén elfogadó wittgensteini nézet a kulturák végső morális szótárának univerzalitás-igénye ellen lép fel. Azonban míg egy relativista azt mondja, hogy morális szótáraink relatívak a kulturához, amelyben megfogalmazódtak, és ezen kulturák között nincs átjárás, addig a pluralista ugyan elismeri, hogy kontingens társadalmi-történeti feltételek alapvetően meghatározzák morális szótárunkat, ám nem gondolja úgy, hogy ez a kulturák közötti áthidalhatatlan szakadékokhoz vezetne. Ellenkezőleg: lehetségesek partikuláris átjárások, méghozzá éppen annak révén, amire fentebb mint a többszörös közösségi identitásra utaltam. A magukat egyszerre több közösséghez – jelen esetben: több kulturális közösséghez – egyaránt tartozónak vallók példázzák azt, hogy a morális szótárak igen lényeges eltérései ellenére is a kulturák közti szakadékok áthidalhatók. Wittgenstein nyomán azt mondhatjuk, ha nincs is egyetlen végső morális szótár, amely minden kultúra társas viselkedési normáinak az alapjául szolgálhatna,¹⁴ a különböző kulturák morális szótárjai között vannak bizonyos családi hasonlóságok, és ezen hasonlóságok éppen elégségesek ahhoz, hogy a kultúrközi kommunikáció feltételeit megteremtsék. S mivel Rorty egyetért Wittgensteinnel abban, hogy nyelvünk határai egyúttal a világunk határait is jelentik, ha és amennyiben lehetséges kultúrközi kommunikáció, úgy és annyiban lehetséges kell legyen kontinuitás az életformák között.¹⁵

Rorty maga is a kulturák közötti kommunikáció elősegítését, a kulturák közti hidak építését tekinti a jövő filozófusai első számú feladatának.¹⁶ A jobb jövő felé vezető utat mint nagy, kulturák közötti beszélgetést képzeli el. Ebben a beszélgetésben pedig a hangsúly nem a „mi”-„ők” oppozíción van. A beszélgetés célja nem a másik fél meg-, pláne nem legyőzése, hanem az

kaim szerint teszem is fentebb –, hogy a fennálló állapot visszasságaira való rámutatás a helyzet változtatását, egy jobb jövőt szolgáljon.

¹³ Az általában vett relativizmus – amúgy gyakran hangoztatott – vádját Rorty azzal utasítja vissza, hogy azt mondja: az ő álláspontjából éppen az következik, hogy kijelentéseink nem relatívak valamihez (az Igazsághoz, a Valósághoz, az Objektivitáshoz, stb), azaz valójában azon álláspontok képviselői relativisták, amelyek felől a relativizmus vádjá érkezik.

¹⁴ Lásd ehhez etika-előadását (pl. MS 139a) In. *Wittgenstein's Nachlass. The Bergen Electronic Edition*. Bergen-Oxford, Oxford University Press, 2000.

¹⁵ Ezen pontot támogatja indirekte Wittgenstein hírhedt passzusa (MS 144, 97) is arról, hogy ha az oroszlan beszélni tudna, mi akkor sem ismernénk el nyelvhasználó lénynek, olyannyira eltérőek az életformáink. S tehát a nyelvhasználóktól, azon lényekétől, akiket nyelvhasználónak ismerünk el, *nem különbözhet* radikálisan az életformánk, ergo az átjárás lehetséges.

¹⁶ Rorty, Richard: „Filozófia és a jövő.” lásd a fenti *Megismerés helyett remény* c. kötetét.

érvek, szempontok és kiindulópontok tisztázása révén a másik minél jobb és teljesebb *megértése*. Az elnyomottakkal szembeni szolidaritás nem feltétlenül kell ennek alapján az elnyomókkal szembeni szolidaritásként testet öltönn – s végképp nem szükséges, hogy a szolidaritásra hivatkozást illetéknéppen akár a háború legitimizálására való felhasználás veszélyének is kitegyük.¹⁷ Nem szükséges, és nem is elégséges az elnyomottakkal való szolidaritáshoz az, hogy gyűlöljük elnyomóikat – hacsak nem „szolidaritásunk” pusztán a lelkiismeretünk megnyugtatóására szolgáló kényelmes úri passzió. Ellenben azzal, hogy megérteni törekszünk a más normák szerint élőket, közelebb jutunk ahhoz, hogy felfedezzük azon családi hasonlóságokat az életformáink között, amelyek a majdani közös identitás alapjául szolgálhatnak. Ezzel megőrizzük etnoszfogalmunk inkluzivitását, mindamellett elkerüljük ezen inkluzivitás „mi”–„ők” oppozícióból fakadó delimitáltságát. Az elnyomottakkal való szolidaritás a közösségvállalás kommunikatív modelljében annyit jelent, hogy eljut a fülünkig az elnyomottak panasza: hogy szóba állunk, s ezáltal közösséget vállalunk velük.

¹⁷ Rorty szeptember 11. után éppen az elnyomottakkal való szolidaritás nevében állt a háború pártjára, aztán az évek során mindinkább arra hajlik, hogy hazája vezetésének nagyhatalmi törekvéseit hangsúlyozza.

Köztudott, hogy Rorty sikeres analitikus filozófusból vált neopragmatikus gondolkodóvá. De mi is a pragmatizmus? Szeretett kis hazánkban sajnos több a félreértés és az alaptalan előítélet, mint a tárgyvilág megítélés. Nálunk közismerten sokan gyűlölik még a nemlétező *pirézeket* is, és nem pusztán elszomorító, de egyenesen félelmetes, hogy eszükbe sem jut kérdezni, gondolkodni, mielőtt (el)ítélnék. *Azt sem értik, mit nem értenek.*

Majdnem ugyanilyen elszomorító a pragmatizmus helyzete is. Azt hiszem, nem titok sem a klasszikus pragmatizmus, sem a neopragmatizmus relatív hazai ismeretlensége és félreértelmezettsége. A homály oszlatása érdekében először röviden összefoglalom a tradicionális pragmatizmus és a neopragmatizmus legfőbb elveit és kapcsolatukat. Majd Rorty gondolkodásának egyik kedvence, az irodalomkritika területére kalandozunk, és ezen belül a művészi kegyetlenséget taglaló nézeteire fókuszálunk.

I. A PRAGMATIZMUSRÓL

A pragmatizmusról szólva elmondhatjuk, hogy már a klasszikus pragmatizmus képviselői messze túllépnek a hasznolevőség egyszerű felfogásán. E filozófiai irányzat három legjelesebb képviselője közül Charles Sanders Peirce (1839-1914) a pragmatizmus alapítója, a logika tudományának kiváló művelője; William James (1842-1910), aki a világhírű író, Henry James testvére, Franciaországban tanulva sajátítja el az európai műveltséget, majd a Harvardon tanít anatómiát, pszichológiát és filozófiát; és végül, de nem utolsó sorban, John Dewey (1859-1952), aki majdnem évszázadnyi élete során nem csupán számtalan jelentős művet írt a világ szinte minden fontos kérdéséről, hanem tanárként, társadalomkritikusként, politikai aktivistaként ki is vette részét mindenkori közösségeinek életéből.

Mi a klasszikus pragmatizmus máig eleven alapgondolata? Mit tartottak a neopragmatizmus legjelesebb képviselői (Putnam és Rorty) megújításra érdemesnek? Az igazság kardinális kérdését most nem érintve, azt mondhatjuk, hogy James és Dewey szerint a *filozófiának a tényleges életről kell szólnia, és önmagunk jobba tételét kell szolgálnia. Az élet azonban gyakorlat, és az elmélet maga is e legtágabb értelemben vett gyakorlat része.* Ez a fiatal Heidegger filozófiájával világos hasonlóságot mutató álláspont messzemenőkéig tudatosítja és elfogadja emberi végességünk és radikális

történetiségünk. A gyakorlatként értett életnek viszont társadalmi szinten nyilvánvalóan nem lehet annál humánusabb célja, mint jobbat tenni közösségi életünket. Ezért Dewey törekvéseinek végső intenciója, egy *minél demokratikusabb társadalom létrehozása*.

Ezen alapelveket viszi tovább a neopragmatizmus, mindenekelőtt Richard Rorty, aki azonban kihangsúlyozza a különbségeket is. Az új pragmatisták, írja *Filozófia és társadalmi remény* című könyvében,

„csak két tekintetben különböznek a régiektől, és a kettő közül is csak az egyik igazán érdekes azok számára, akik nem filozófia professzorok. Az első az, hogy mi, új pragmatisták nyelvről beszélünk a tapasztalat, az elme vagy a tudat helyett, mely kifejezéseket a régi pragmatisták használtak. A második különbség pedig az, hogy mi mindannyian olvastuk Kuhnt, Hansont, Toulmint és Feyerabendet, és ennél fogva gyanakvóná váltunk a „tudományos módszer” kifejezéssel szemben. Az új pragmatisták azt kívánják, bárcsak Dewey, Sidney Hook és Ernest Nagel ne ragaszkodtak volna e kifejezés divatos szólásként történő használatához, hiszen nem tunkunk semmi olyan megkülönböztető jeggyel szolgálni, ami értelmet adna neki.”¹

E különbségek nyilvánvaló oka, hogy Rorty az amerikai pragmatikus és analitikus tradíció mellett kiválóan ismeri az európai kultúrát és filozófiát is. Nemcsak a Platón-tól Hegel-ig terjedő korszakban jártas, hanem a kontinentális bölcsélet 20. századi kiemelkedő gondolkodóiról (Wittgensteinről, Heideggerről, Sartre-ról), valamint a legújabb fejleményekről – Habermas, Foucault, Derrida filozófiájáról – is számos írásában értekezik. Esztétörténeti, ideológiai síkon, a három történelmileg domináns lehetőség közül (konzervativizmus, szocializmus, liberalizmus) Rorty egyértelműen a Jeremy Bentham és John Stuart Mill fémjelezte liberális tradíciót karolja fel, és Dewey célkitűzését némileg módosítva ő egy *liberális* demokrácia utópiáját igyekszik felvázolni *Esetlegesség, irónia és szolidaritás* című, 1989-es könyvében:

„Ebben a könyvben egyik célom, hogy egy liberális utópia lehetőségét javasoljam: olyanét, amelyben az irónia, az itt tárgyalt értelemben egyetemes. Egy metafizika utáni kultúra számomra nem tűnik lehetetlenebbnek egy vallás utáninál, és ugyanúgy kívánatos.”²

¹ Richard Rorty, *Philosophy and Social Hope*, London – New York, Penguin Books, 1999. 95. o. Magyarul, *Filozófia és társadalmi remény*, Budapest, L'Harmattan, 2007, 130. o.

² Richard Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*. Cambridge University Press, 1989. xv-xvi. Magyarul, *Esetlegesség, irónia és szolidaritás*, Pécs, Jelenkor, 1994. 13. A továbbiakban: EIS.

E művében Rorty negyven évi próbálkozás után feladja a valóság és az igazságosság egyetlen vízióban történő összefogásának platóni kísérletét. Lemond tehát arról a törekvésről, hogy egyetlen, univerzális filozófiai elméletben írja le a világot. Azt kívánja itt megmutatni, hogy milyen lehetne az intellektuális élet, ha képesek lennének feladni ezen egyetlen vízió álmát:

„Ez a könyv megpróbálja megmutatni, miként néznek ki a dolgok, ha elvetjük egy olyan elmélet igényét, amely egyesíti a nyilvánost a magánjellegűvel, és belenyugszunk abba, hogy egyformán érvényesnek, bár örökre összemérhetetlennek tekintsük az önteremtés és az emberi szolidaritás követelményeit.” (EIS 13)

Az individuuum védelmében kialakított, inkább preskriptív, mint deskriptív *public-private* megkülönböztetésből, valamint a liberális demokrácia Rorty-féle perspektívájából és a szolidaritás történelmileg elérendő céljából születik az általa liberális ironikusnak nevezett ember alakja. Az „ironikus” fogalmát Rorty arra a személyre használja,

„aki szembenéz saját leginkább központi meggyőződése és vágyai esetlegességével – aki eléggé historicista és nominalista lévén, felhagyott azzal az eszmével, hogy a központi meggyőzések és vágyak valami időn és véletlenül kívültre utalnak vissza.” (EIS 13)

A „liberális” fogalmának definícióját pedig Judith Shklar-tól kölcsönzi, aki azt mondja, hogy

„a liberálisok azok az emberek, akik úgy gondolják, hogy a kegyetlenség a legrosszabb mindabból, amit teszünk.” (EIS 13)

II. RORTY A MŰVÉSZI KEGYETLENSÉGRŐL

Az *Esetlegesség* könyv 7. és 8. fejezetei a kegyetlenség speciális, kevésbé elemzett esetét, a művészi kegyetlenséget tárgyalják. A kifejezés mind *genitivus subjectivus*, mind *genitivus objectivus* értelmében veendő: mind a művész kegyetlenségeként, mind a kegyetlenség művészeteként. Előbbire Vladimir Nabokov, utóbbira pedig Georg Orwell (alias Eric Blair) nyújtják az apropót, akik egyúttal a *private* és a *public* látásmód példaszzerű inkarnációi is Rorty e művében. Nabokov és Orwell művészet értelmezése ugyanis úgy viszonyul egymáshoz, mint tűz és víz. Nabokov a tiszta esztéticizmus híve, és írásaiban is a magánjellegű tökéletesedést keresi, míg Orwell szerint a művészet társadalmi rendeltetése tagadhatatlan, és azt az emberi szabadság szolgálatába kell állítani. Mégis mi teszi akkor fontossá, hogy egy lapon tárgyaljuk őket? Rorty szerint az, hogy

„fő témájuk nem az önteremtés, hanem a kegyetlenség – ami megkülönbözteti őket a könyv második részében tárgyalt íróktól: Proustól, Nietzsche-től, Heideggertől és Derridától. Politikailag mindketten liberálisok voltak a fogalom azon tág értelmében, ami Proustot és Derridát is magába foglalja (ám Nietzsche-t és Heideggert nem). Nagyjából ugyanaz volt a politikai hitvallásuk, és hasonló politikai eseményekre hasonlóképpen reagáltak. Még fontosabb, hogy mindketten eleget tesznek Judith Shklar kritériumának: liberális az, aki a kegyetlenséget tartja a legrosszabbnak mindabból, amit teszünk. Nabokov belülről írt a kegyetlenségről, megmutatván, hogy az esztétikai gyönyörűség magánjellegű keresése miként eredményezhet kegyetlenséget. Orwell viszont elsősorban kívülről írt a kegyetlenségről, az áldozatok nézőpontjából, ezáltal hozva létre azt, amit Nabokov „alkalmi jellegű szemét”-nek nevez – azt a fajta könyvet, amely segít csökkenteni a jövőbeli szenvedést, és az emberi szabadságot szolgálja. De a nyolcadik fejezetben amellett fogok érvelni, hogy utolsó könyve (az 1984 – K.S.) végén, O’Brien portréját felvázolva Orwell ugyanazt teszi mint Nabokov: a kegyetlenség belsejébe vezet, és ezáltal segít artikulálni a művészet és a kínzás közt homályosan érzett kapcsolatot.” (EIS 164-165)

VLADIMIR NABOKOV

Rorty szerint legjobb műveiben Nabokov valójában saját félelmeit jeleníti meg. Félelmét attól, hogy kegyetlenséget követ el, és észre sem veszi,³ de méginkább a művészként elkövethető kegyetlenségtől:

„Ha Nabokov regényírói pályája Fjodor Godunov-Cserdincev, Cincinnatus C. és Adam Krug megteremtésével érte volna el tetőpontját, nem olvasnánk őt olyan gyakran, mint tesszük. Az említett alakok szerzőjét azért ismerjük, mert két másik alak – Humbert Humbert és Charles Kinbote⁴ – megalkotója is ő. Nabokov kegyetlenségről írt könyveinek főszereplői ők – és a kegyetlenség itt nem az az „állatias bohózat”, ami Lenint, Hitlert, Gradust és Padukot jellemzi, hanem az a sajátos fajta kegyetlenség, amelyre azok is képesek, akik a gyönyörűségre képesek. E könyvek arra a lehetőségre reflektálnak, hogy létezhetnek érzékeny gyilkosok, kegyetlen esztéták és szánalmat nem ismerő költők – a képek mesterei, akik kedvvel változtatják más emberek életét képekké egy képernyőn, miközben egyszerűen nem veszik észre, hogy ezek az emberek szenvednek. Nabokovot feszélyezte az általa kidolgozott ingatag filozófiai kompromisszum, és talán legalábbis időnként kételyei támadtak, amiért nem volt hajlandó az emberi szolidaritás fogalmait

³ „Önéletrajzából nyilvánvaló, hogy Nabokovot egyetlen dolog tudta elkeseríteni, a félelem attól, hogy kegyetlenséget követ vagy követett el. Pontosabban attól rettegett, hogy egyszerűen nem vette észre valakinek a szenvedését, akivel kapcsolatban volt.” (EIS 176)

⁴ Charles Kinbote a *Pale Fire* (*Halovány Tűz*), magyarul még ki nem adott regény hőse.

szerint gondolkozni, és ezért felmerült benne annak lehetősége, hogy talán tévedett.” (EIS 176)

„(...) Kinbote és Humbert egyaránt rendkívül érzékeny mindenre, ami saját rögeszméjét érinti vagy kifejezi, de teljesen közönyösek mindennel szemben, ami másokat érint. Ezek a jellemek minden korábnál jobban dramatizálják a kegyetlenségnek azt a formáját, ami Nabokovot a leginkább nyugtalanította – a közönyt.” (EIS 177)

Humbert Humbert Nabokov *Lolita* című művének főszereplője, melynek cselekménye közismert. Egy európai származású, roppant kifinomult lelkű, de sikertelen író elcsábítja 12 éves nevelt lányát, Lolitát. Több évig együtt élnek, keresztül-kasul utazgatva Amerikán – egyfajta utaztató regény is, amit olvasunk –, míg egy fiatalabb csábító meg nem fosztja Humbertet szinte már betegesen imádott szerelmétől. Humbert később megöli a csábítót, és a börtönben írja meg emlékeit, majd a kézirat (a kierkegaardi inkognitót idéző fordulattal) ügyvédjének barátja, ifjabb John Ray, az irodalomtudományok doktora révén adatik közre. (A könyvből készült filmet Stanley Kubrick rendezte 1962-ben.)

Hol itt a művészi kegyetlenség? Milyen formában, milyen köntösben jelenik meg? – Humbert maga is művész, aki legalább úgy ír, mint Nabokov. De Humbert nem lát mást, csak Lolitát. Lolitát akarja megszerezni, hogy vágyait tölthesse. Lolitát akarja megtartani, majd visszaszerezni, hogy vágyait tölthesse. Humbert nem lát mást, csak Lolitát – és egy idő után az olvasó sem lát mást. Követjük Humbert és Lolita viszonyának erotikusan túlfűtött ábrázolását. Érzékeljük, Humbertet miként ragadja el az olthatatlan szenvedély..., és közben észre sem vesszük, milyen kegyetlenek vagyunk. Kegyetlenek a közönyösség értelmében – ahogy azt Nabokov akarja. Érzékeni plasztikus leírásaival bevonja az olvasót is művébe, aki rá sem ébred, hogy lassan úgy érez, ízlel, szagol, tapint és emlékezik, mint Humbert: kizárólag Lolitát látja, akarja és semmi mást. Minden és mindenki más közömbössé, a közöny tárgyává válhat az olvasó személyiségétől függően. „Nem is olyan lehetetlen Humbertté válni! Bármelyikőtökkel megtörténhet!” – sugallja Nabokov. A művészi szintű önteremtés, a tökéletesség valamilyen formájának hajszolása közben kegyetlen közönnyel viseltethetünk bármi, bárki más iránt. Nabokov pedig tudja ezt. Játsszik velünk. Erre ébreszt rá bennünket, amikor az utószóban megjelöli a regény ideggócait, melyeket észre sem vettünk. Ilyen a kasbeami borbély néhány soros jelene is, amiről halkán megjegyzi: „egy hónapnyi munkámba került”.⁵ Íme a jelenetet:

⁵ Vladimir Nabokov, *Lolita*, Budapest, Árkádia, 1987. 333. o. A továbbiakban: *Lolita*.

„Kasbeamben igen gyatrán megnyírt egy vénséges vén borély; baseballjátékos fiáról motyogott, minden zárhangnál a nyakamba köpött, olykor beletörölte szemüvegét a nyakam köré kerített kendőbe, vagy félbehagyta reszketeg ollózását, hogy fakult újságkivágásokat halásszon elő, és én oly figyelmetlen voltam, hogy amikor az ősrégi, megszurkült hajvizek közt álló, kinagyított fényképre mutatott, szinte dermedten döbbsen rá: a bajszos, fiatal labdajátékos harminc éve halott.” (*Lolita* 223)

Humbert észre sem veszi, ha valaki meghal körülötte, mert ő csak Lolitára koncentrál. Lolita elhunyt öccséről beszél, neki nem fontos; Lolita anyának halálát okozza, neki lényegtelen; a fiatal baseball játékos harminc éve halott, de számára megszűnt a külvilág – ő csak Lolitáját látja, és saját vágyainak kiélését akarja tökélyre vinni. A kéj, a mámor minden cseppjét kiinni, minden ízét kiélvezni. Az olvasó pedig Humbertté válik, mert Nabokov Humbertté teszi. Ahogy Rorty fogalmaz:

„Dereng az olvasónak, hogy éppen annyira figyelmetlen volt az egy hónap hosszúságú mondat és a bajszos fiú halála esetében, ahogy Nabokov gyanította. Az olvasó hirtelen úgy jelenik meg saját maga számára, mint aki ha nem is képmutató, de legalábbis kegyetlenül közönyös, felismeri *hasonmásait*, testvéreit Humbertben és Kinbote-ban. A *Lolitának* hirtelen „tanulása” van. De a tanulás nem az, hogy nem szabad a kislányokhoz érni, hanem hogy vegyük észre, mit teszünk, és különösen hogy mit mondanak az emberek. Ugyanis kiderülhet, nagyon gyakran ki is derül, hogy az emberek az akarják mondani, szenvednek. Miközben azzal vagyunk elfoglalva, hogy saját magánjellegű szexuális gyönyörűségünket biztosítsuk, mint Humbert, vagy saját magánjellegű esztétikai gyönyörűségünket, mint a *Lolita* olvasója, akinek elsőre elkerülte figyelmét a borbélyal kapcsolatos mondat, addig az emberek valószínűleg még többet szenvednek.” (EIS 183)

GEORGE ORWELL

Orwell utolsó két regényében, a nálunk is sokáig indexen lévő *Állatfarmban* és az 1984-ben jutott el pályája csúcsára Rorty szerint. Az angol és amerikai liberális értelmiség neki köszönheti, hogy viszonylag hamar (francia megfelelőiket húsz évvel megelőzve⁶) lehullt szeméről a hályog – Nabokov kedvenc kifejezésével – a „bolsevik propagandát” illetően. Orwell törte meg a hatalmát a tudatukat uraló látomásnak, és így vált számukra világhosszá, mi is történik valójában a Szovjetunióban:

⁶ „Nekik a *Gulág szigetcsopotig* kellett várniuk, hogy ne úgy gondolkodjanak a liberális reményről, mint ami megköveteli azt a meggyőződést, hogy a vasfüggöny mögött a dolgok szükségszerűen jobbra fognak fordulni...” (EIS 190-191)

„Orwell nagy politikai tette az volt, hogy (...) a Szovjetunió újraleírásával újraírta a második világháború utáni politikai helyzetet.” (EIS 191)

Orwell elsősorban a kegyetlenség külső megnyilvánulásait mutatja be mind az *Állatfarmban*, mind az *1984* elején. Az *Állatfarmban* tanúi lehetünk, amint az Őrnagy halála után a hataloméhes Napóleon eleinte ravaszul, később egyre kegyetlenebbül építi ki személyi kultuszát, a Hétparancsolatból miként válik Egyparancsolat, és a „Minden állat egyenlő” jelszó miként alakul át a „Minden állat egyenlő, de egyes állatok egyenlőbbek a többinél” (*Állatfarm* 126) legfőbb parancsolatává. Ahogy Rorty fogalmaz:

„Orwell ravasz kerülőútja az *Állatfarmban* az volt, hogy a baloldali politikai viták hihetetlenül komplex és bonyolult jellegét abszurd erővel kidomborította úgy, hogy századunk politikai történetét gyermekeknek is érthető nyelven adta elő. A trükk azért vált be, mert kínossá és tarthatatlanná váltak azok az erőfeszítések, amelyekkel megpróbálták lényeges különbséget látni Sztálin és Hitler közt, és továbbra is olyan fogalmakkal elemezni a legújabbkori történeti eseményeket, mint „szocializmus”, „kapitalizmus” és „fasizmus”.” (EIS 194)

Az *1984* első kétharmada elsősorban a külső kegyetlenséget ábrázolja plasztikusan. Itt Winston szemével látjuk a Nagy Testvér által irányított Belső Párt uralta Óceánia szörnyűségeit: a mindent látó teleképtől kezdve, a Gondolatrendőrségen át, a múlt centralizált átírásáig és tovább.

De Rorty szerint Orwell igazi művészi teljesítménye O'Brien alakjának megteremtése a regény végén. Az *1984* itt a kegyetlenség belsejébe vezet bennünket. Olyan *értelmiségi* kialakulásának lehetőségét mutatja fel, aki liberális politikai reményeit végképp veszni látva, egyedül mások irányításában, megfigyelésében, kínzásában látja élete értelmét, kizárólag a módszeres kínzásban talál szellemi beteljesülést nyújtó élvezetet. O'Brien kinyilatkoztatása önmagáért beszél:

„Ne képzeld, hogy megmenekülsz, Winston, akármilyen tökéletesen megadod is magad nekünk. Soha senkit sem kímélünk meg, aki egyszer eltévelyedett. S még ha úgy döntünk is, hogy természetes haláلودig életben hagyunk, akkor sem szabadulsz meg soha tőlünk. Le fogunk törni addig a pontig, ahonnan nincs visszatérés. Olyan dolgok fognak történni veled, amelyeket nem fogsz tudni kiheverni, ha ezer évig élsz is. Soha többé nem leszel képes mindennapi emberi érzelmekre. Minden meghal benned. Soha többé nem leszel képes szerelemre, barátságra, nem leszel képes örülni az életnek, nem leszel képes nevetni, érdeklődni valami iránt, nem leszel képes bátorságra, becsületességre. Üres leszel. Üresre facsarunk, aztán megtöltünk önmagunkkal.” (*1984*, 283)

⁷ George Orwell, *1984*, Budapest, Európa Kiadó, 1989. A továbbiakban: *1984*.

„Bennünket nem érdekel mások java; kizárólag a hatalom érdekel. Nem a gazdagság, a fényezés, a hosszú élet vagy a boldogság; csak a hatalom, a tiszta hatalom. (...) A német náci és az orosz kommunisták nagyon megközelítettek minket módszereinkben, de sohasem volt bátorságuk felismerni saját indítékaikat. (...) A hatalom nem eszköz; a hatalom cél. Nem azért csinál az ember diktatúrát, hogy megoltalmazzon egy forradalmat, hanem azért csinál forradalmat, hogy diktatúrát csinálhasson. Az üldözés célja az üldözés. A kínzás célja a kínzás. A hatalom célja a hatalom. Kezded érteni?” (1984, 290)

Orwell lényegében kétféle hatásos befejezés között válaszhatott. Vagy vértanút csinál a nézetei mellett végsőkig kitartó Winstonból, vagy önálló akarat nélküli bábót. Úgy tűnik, a jobb megoldást választotta. A végszó Winstonról csak ennyi: „Szerette Nagy Testvért”. (1984, 326)

EPILÓGUS

Kegyetlenség és gyűlölet? A gyűlölet végső soron a gyűlölt megsemmisítésére irányul, de sokszor megmutatkozik benne valami tehetetlenség. A gyűlölet lényegi oka (vélt vagy valós) szabadságunk kiküszöbölhetetlen sérelme. Ugyanakkor néha csak egy hajsza választja el az imádattól: amennyiben moralitásunk sérelme látszólagosnak bizonyul (vagy ezt hiszszük, bármilyen okból), a gyűlölet hirtelen ellentétébe fordulhat. Természetesen a kegyetlenségtől sem áll távol, de kapcsolatuk nem szükségszerű. Gyűlölhetünk kegyetlenkedés nélkül is, és fordítva: a szadista, öncélú kegyetlenkedés gyűlölet nélkül is működik („A kínzás célja a kínzás.”). A gyűlölet a kegyetlenség kontingens előfeltétele.

HOGYAN LETTEM A MARXIZMUS HATÁSÁRA INDIÁN TÖRZSFŐNÖK? (EGY „GYŰLÖLETKULTÚRA” TERMÉSZETRAJZA)

GARACZI IMRE

A gyűlölet tipikusan affektív-emocionális kifejeződése az emberi viszonyoknak. Nyilvánvaló az, ha gyűlöletről beszélünk, akkor a szeretetről sem szabad megfeledkeznünk, hiszen az érzelemalapú habitus – közösségi környezetben – csak ellentétpárokban értelmezhető. A gyűlölet és morfológiai megjelenései – az ellenszenv, az antipátia, az utálat, az uszítás, a sovinizmus stb... – spontán és szervezett formában egyaránt funkcionálnak, és főként történelmi, pszichológiai és szociokulturális vetületekben tárulnak fel. A fogalom megjelenése természetes velejárója a modern kommunikatív közegekben egzisztáló ember világában, és döntő módon van jelen a politikai és etnikai diskurzusokban. Célpontja a másik ember, illetve a másik közösség, akivel vagy akikkel kapcsolatban eltérő álláspontot fogalmazunk meg¹. A gyűlöletbeszéd támaszkodhat racionális vagy emocionális tartalmakra, lehet spontán, illetve irányított tendenciájú. Kiválthatja szubjektív érzelmi zavar, de elfojtott félelmek, vágyak is megjelenhetnek az agresszióban, ami mögött gyakorta depresszió, paranoia, rögeszme vagy akár öngyűlölet tapasztalható. A gyűlölet is vállalás, választás kérdése, ha intellektuális szubjektum áll mögötte, ha viszont nem, akkor a tömegember legkézenfekvőbb cselekvési módja. E megjelenési módok természetrajzát illusztrálom előadásomban néhány példa bemutatásával.

Úgy hozta a sors, hogy ifjúkorom fordulatokban szegényes időszakát a múlt század hatvanas éveiben egy alföldi faluban töltöttem. A családom itt nem számított őshonosnak, hanem, amikor apám megkapta az állatorvosi diplomáját 1950-ben, egy minisztériumi pályázat nyomán kapott itt álláshelyet. Most is jól emlékszem a hatvanas évek közepének eseményeire, amikor az Egyesült Államokban Johnson elnökölt, a Szovjetunióban már Bezsnyev főtitkárkodott és Magyarországon már vásárolgattunk az első hűtőszekrényeket, trabantokat és Orion televíziókat. Ekkor én éppen az általános iskola hetedik osztályát jártam. Az események szempontjából fontos a hetedik osztály, hiszen a történelem tantárgyból ekkor értünk a

¹ A gyűlölethez gyakran kapcsolódik indulat is, hiszen ez a képesség az, ami a gyűlölet tárgyához a tetteinket mozgósítja. Természetesen az indulat nem feltétlenül csak a gyűlölet velejárója, hanem gyűlölet nélkül is jelenlévő eszköz, s pozitív tetteket is indukálhat.

tizenkilencedik századhoz, a marxizmus és a munkásmozgalom kialakulásának tanulmányozásához. A tárgyat egy fiatal tanárnő oktatta, akiről semmi más emlékem nem maradt fenn, mint az alábbi történet.

A hölgy szakmailag precízen Marx és Engels életrajzával, illetve a kapitalizmus imperialista szakaszának fogalommagyarázatával vezette fel az eseményeket. Először is megtanultuk, hogy kik azok a burzsoák. Volt a tankönyvünkben egy karikatúra, amely egy frakkos, cilinderes, pufók-kövér embert ábrázolt, akinek szájából egy szivar lógott, a kezében dollárkötegek, s rajta ült sovány és elkeseredett arcú, kizsákmányolt munkásokon.

– Na, látjátok gyerekek, ez a bácsi a tőkés burzsoá, aki kegyetlenül kiszipolyozza a szegény munkásokat, akiket proletároknak nevezünk. Nem csoda, hogy a proletárok gyűlölik a burzsujt.

A tanárnő, hogy képszerűen szemléltesse a burzsoá és a proletár fogalom-páros jelentéstartalmát, a következő példával élt:

– Hogy jobban átérezzétek a lényegét, képzeljétek el, hogy ti vagytok a proletárok, és a Garaczi a burzsuj, akinek az édesapja állatorvos, jómódú ember, hiszen nagy házuk van, és nemrég vettek új autót. (Azt persze elfelejtette hozzátenni, hogy apám az osztályunkban tanuló gyerekek szegény szüleinek – emberi humánumból – ingyenesen oltotta be az állataikat, ha éppen nem volt pénzük.)

Ezek után már az óra hátralévő részében is furcsa, szúrós tekintettel néztek rám osztálytársaim. Kicsengettek. Már a szünet elején megvertek a folyosón, azaz beindult az osztályharc. Én eléggé elcsodálkoztam, hiszen még a korábbi barátaim sem álltak a pártomra. Innentől kezdve hónapokon keresztül megszokottá vált a faluban a burzsuj-verés, ami mindig ugyanazon forgatókönyv alapján zajlott: nyolcan-tízen elkaptak az utcán, a játszótéren vagy a bolt előtt és jól megvertek. Gyakorta néztem ki úgy, mint később a Terminátor a legvéresebb jelenetekben.

Sokat gondolkodtam azon, hogy miként vethetnék véget burzsuj mivoltomnak. Először megpróbálkoztam azzal, hogy felfegyverkeztem, és így kíséreltem meg az ellenállást. Az ötleteket a korabeli filmekből vettem: például a Tenkes kapitánya alapján karikás ostort gyártottam, majd a Rinaldo Rinaldini példája nyomán kardot faragtam, s amikor a Vidoq ment a tévében, töröket használtam, de még a Parittyás Thierry láttán parittyát is eskábáltam, amivel persze inkább önmagamra jelentettem veszélyt.

Aztán próbálkoztam azzal is, hogy amikor egy-egy támadás kezdetén körbevettek, kértem a fiúkat, hogy egyenként küzdjünk meg, mint Winnetou a Kajovák főnökével. Erre azonban nem voltak hajlandók, hiszen gyorsabb és eredményesebb volt a csoportos megverésem, különben is egy burzsuj ne befolyásolja a proletárok egyöntetű döntését.

Sem a tanárain, sem a szüleim nem tudtak megvédeni, s amúgy a faluban gyakoriak voltak a verekedések, s így a rendszeres megveretésem nem okozott különösebb feltűnést. Apám annyit segített, hogy megkérte a falu egyetlen rendőret, hogy kísérjen el reggelente az iskolába, majd délben haza. Ez a megoldás átmenetileg sikeresnek bizonyult, mert a hivatalos közeg egy John Wayne külsejű kétméteres ember volt, s vele nem mertek szembeszállni. Még élveztem is a helyzetet, hiszen a rend őre mindig hozta a táskámat, s ez némi büszkeséggel töltött el. Az iskolában annyit sikerült elérnem, hogy az órák közötti szüneteket az igazgatói irodában töltöttem, s így alapos betekintést nyertem az iskola vezetésének rejtelmeibe. Az igazgató földrajz szakos tanár volt, s így a szünetekben gyakran bejárt a földrajzi szertárba, ahova titkárnőjét – nevezzük Gizikének – is mindig magával vitte; térképeket válogatni.

Apámmal egyébként több ízben elbeszélgettem a gyűlölet archeológiájáról, s ő mesélte, hogy az ötvenes évek elején a begyűjtések és a beszolgáltatások következtében a TSZ-ekben gyakorta lépett fel takarmányhiány, és kényszerből vizes szénát adtak a teheneknek, s azok ennek következtében felpuffadva pusztultak el. Azt persze nem lehetett kimondani, hogy terményhiány van, és nem működik a szocialista mezőgazdaság, hanem a párt kiadta a feladatot, hogy meg kell keresni a felelőst, aki bizonyosan az imperializmus befurakodott ügynöke. A nagy csengőfrászok idején hajnali háromkor otthonukban hosszan szólt az idegtépő csengő hangja, s apám – rosszat sejtve – nyitott ajtót. Kint bőrkabátos ÁVÓ-sok álltak, és ellentmondást nem tűrő hangon citálták apámat a szolgálati dzsipbe, hogy kimenjenek a TSZ-be, és az elhullott állatok felelősségét apámra próbálják rávarrni, mint az imperializmus szabotáló ügynökére. Mivel ebben az időben gyakran tűntek el emberek nyomtalanul, ezért apám elhárította a gépkocsiba való szíves invitálást, s azt mondta, hogy majd ő motorral megy előttük, mert hajnalban egy másik helyen amúgy is egy ellést kell levezetnie. Ahogy az erdőbe értek, apám egy szűk ösvényre kanyarodott, s így rázta le az ÁVÓ-sokat, majd utána a postamestert felköltve telefonált a megfelelő helyre, hogy az ÁVÓ-sokat állítsák le. Ez így is történt. Arra emlékszem még, hogy miközben elmesélte a történetet több ízben hangsúlyozta, hogy milyen indulattal teli gyűlölettel viselkedtek vele a bőrkabátosok. Még az maradt meg bennem ebből a történetből, hogy apám azt hangsúlyozta, a fizikai tettekben megnyilvánuló gyűlöletet szellemi eszközökkel kell legyőzni. Egy értelmi-ségi számára ez a feladat.

Hónapok múlva a megoldás kulcsát az indiános regények adták a kezembe, ugyanis az Egri csillagok, a Légy jó mindhalálig!, A kőszívű ember fiai és az Aranykoporsó mellett ezek voltak kedvelt szellemi táplálékaim. Családi házunkat nagy udvar övezte, és néhány napi kemény munkával

felépítettem egy indián falut a kertben talált eszközökből. Készítettem sátrakat, totemoszlopot, ruhákat, fejdíszeket, nyilakat, békepipákat, még tomhawkot is. Ezután elterjesztettem a faluban élő gyerekek között, hogy egy indián törzset szeretnék létrehozni, és bárkit szeretettel várok a közös játékhoz. Néhány nap alatt összegyűlt vagy huszonöt fiú és négy-öt lány is, akikből megalapítottam az apacsok törzsét, s így rögtön lett testőrségem, s innentől kezdve már nem kellett félnem, nyugodtan közlekedhettem a faluban.

A biztonság kedvéért megválasztattam magam törzsfőnöknek, és az iskola után már teljes harci díszben pompáztam. A faluban élő többi gyerek eleinte csodálkozva szemlélte az eseményeket, és délutánonként a kerítésünkön át figyelte a harci játékainkat. Hogy ők se maradjanak ki, ezért megalapítottam a kajovák törzsét is, ahol szintén törzsfőnöknek jelöltek, de ezt én nem vállaltam, hiszen önmagam ellen nem harcolhatok, hanem egy barátomat ajánlottam törzsfőnöknek. A két törzs rendszeresen megküzdött egymással, de ehhez jó előre kidolgoztam a szabályokat. Mintaként az indián becsületkódex szolgált: csak tisztességen lehetett küzdeni, párban, s ha valaki a földre került, el kellett ismernie a vereséget, s őt tovább már nem volt szabad bántani. Ha foglyokat ejtettünk, őket sem lehetett megalázni, hanem amíg a váltságdíjat ki nem fizették, tisztességesen bántunk velük, még zsiros kenyeret és bambit is adtunk nekik. Ettől fogva megfélemedtek a gyerekek a burzsoá és a proletár ellentétről, s jómagam pedig így lettem a marxizmus hatására indián törzsfőnök. Azóta gyakorta eszembe jut a történet, ha valahol gyűlöletet tapasztalok, de a gyűlölet önmagában felidézi a szeretet is, mint ellenpólust. De vajon létezhet-e olyan világ, ahol csak szeretet van, egyáltalán a gyűlölet nélkül meghatározható-e a szeretet²?

A gyűlölő személyiség önmaga is áldozatnak tekinthető, hiszen csak akkor kezdhet valaki gyűlölni, ha már a gyűlölet elpusztította benne a reális

² A gyűlölet és szeretet kapcsolata és titkai egyidősek az emberiséggel. A különféle vallások bő terjedelemben foglalkoznak e két emberi tulajdonság kapcsolatrendszerével. Mivel mindkettő az emberi érzések bázisaiból fakad, ezért természetesnek kell tartanunk jelenlétüket, és egymást kölcsönösen feltételező működéssük. Az utópisztikus regények számtalanszor fölvezettek olyan kívánatos társadalmi fikciókat, amelyekből kizárták a gyűlöletet, de nem véletlen, hogy ilyen társadalmi állapot – természetes módon – soha nem valósulhatott meg. E fogalompárt a természetes emberi habitus két fundamentumának kell tekinteni, és az ember számára az a feladat, hogy miként valósítja meg személyiségét ebben az ellentétpárban. Természetesen mindnyájan ismerünk olyan embereket, akikről feltételezzük, tudjuk, hogy életükben soha nem voltak képesek gyűlölni. Talán akkor kerülünk közelebb az igazsághoz, ha ezt a természetes emberi ellentétpárt a mindenkori gyűlölet és szeretet tárgyai felől közelítjük meg. Hiszen, ha például a gonoszságot nem szeretem, akár gyűlölhetem is. Bármely cselekedet vagy jelenség elítélése, ha indulattal párosul, gyűlöletbe is süllyedhet.

mérlegelés és a józan gondolkodás lehetőségét. Jean-Paul Sartre egyfajta hiány következményének tartja a gyűlöletet, ami klasszikus történelmi termékek tekinthető, hiszen az életfeltételekért folytatott küzdelem az alapja a fogalom táptalajának. Egyébiránt a gyűlölködő habitus alapvetően lelki folyamatok útján kristályosodik ki. Számatalan összetevője van. Egyik eleme a türelmetlenség, ami összekapcsolódhat az önérdek-képviselőhöz fűződő félelemmel. Az önérdek megvalósítása szükségszerűen feltételezi az önzés attribútumát, amely ha abszolút, akkor negatív, ha egészséges – mások által is akceptált – fontos szerepet tölt be a céljaink megvalósításában. Mindez a szükségletek biztosításával függ össze, és a hajtóereje pedig abból a félelemből fakad, hogy céljaimat, létfeltételeimet esetlegesen nem leszek képes elérni, s így traumatikus állapotba kerülhetek. Természetesen az emberi lélekben a gyűlölet és a szeretet egyfajta mérlegelv alapján működik, hiszen léteznek olyan dolgok, amelyekkel szemben jogosultnak tűnik a gyűlölet. A költő szavával: Érted haragszom, nem ellened. Természetesen a harag nem fedi, csak részben a gyűlölet felületeit, inkább hirtelen felindulás, felzúdulás kifejeződése. Megfigyeltem magamon, hogy melyek azok a dolgok, élethelyzetek, tulajdonságok, amelyeket szívesen gyűlölnék, ha hagynám magam gyűlölködővé válni. Például gyűlölettel töltene el a drogfogyasztás, a drogterjesztés, főleg, ha kiskorúakat érint, s ugyancsak gyűlöletet érezhetnék a Nyugat iránt, mert a történelmünk során Magyarországot – noha 1007 esztendeje csatlakoztunk a Napnyugathoz – a kritikus időkből, például a török és a szovjet szupremácia idején, nem támogattak megfelelően, pedig mi voltunk a kereszténység pajzsa a lófarkas zászló és a vörös csillag ellenében. Sőt elég gyakran váltunk politikai és üzleti alkuk tárgyává.

Gyűlölnék-e embert, ha a gyűlöletkultúra részesévé válnék? Gyermekekorom óta folyamatosan csodálkozom azon, hogy miként lehet embert, embercsoportokat gyűlölni eltérő szokásaik, bőrük színe, hajviseletük, orruk nagysága, vagy szexuális szokásaik miatt. Zsidó, cigány, kínai és arab barátaimmal beszélgetve soha nem éreztem lelki késztetést, vagy racionális alapot a genetikus gyűlöletre. Jó harminc esztendeje történt, hogy egyetemi csoporttársaimmal zenekart alakítottunk, s már minden hangszernek volt gazdája, mindössze basszusgitárost nem találtunk. Napokig kerestük a felkészült zenészt, majd véletlenül egy társaságban futottam össze egy roma fiatalemberrel, aki kiválóan nagybőgőzött. Kérdeztem tőle, hogy mit szólna a basszusgitárhoz, azt mondta, hogy egy hét alatt megtanulja, s így is lett. Néhány hét múlva már sikeres koncerteket tartottunk, s látszólag minden rendben volt. Egyik este azonban újdosült barátom bánatosan mesélte nekem, hogy szívesen ismerkedne magyar lányokkal, de mindig elutasítják a jellegzetes külseje miatt.

– Úgy érzem, ezek mind gyűlölnék engem, mert cigány vagyok – mondta. Napokig törtem a fejem, hogy miként segíthetnék ebben a szituációban, majd ezt ajánlottam neki:

– Legközelebb, ha megismerkedsz egy lánnyal, mondd azt neki, hogy arab vagy, és itt tanulsz Magyarországon egy műszaki főiskolán, és – mondjuk – kohómérnök leszel. (Abban az időben a nálunk tanuló arab egyetemisták ugyanis nagyon népszerűek voltak a magyar lányok körében.) Persze azt is hozzátettem: a hitelesség kedvéért azért tanulj meg néhány arab kifejezést is. Nem kellett sokáig várnom, és jött csillogó szemmel, mosolyogva:

– Te egy zseni vagy! Képzeld el, úgy tettem, ahogy mondtad, és megismerkedtem egy csodálatosan szép, hosszú szőke hajú lánnyal. Minden ment, mint a karikaacsapás. Ahogy később megtudtam, össze is házasodtak, és boldogan éltek, ugyanis a lány, ahogy megismerte az ő belső értékeit, a rendkívüli muzikalitását, fokozatosan megértette azt, hogy miért füllentette magát arabnak, s már gyűlölt a roma származást.

Ha engedném magam gyűlölni, vajon tudnék-e politikai rendszert, vagy intézményt indulatos haraggal, ellenszenvvel kezelni. Anyai nagyapám már a hetvenes éveiben járt a kádári puha diktatúra közepe táján, amikor a reggeli kávézás idején, ha a szemüvegét nem tette fel, gyakran összekeverte a lisztes és a porcukros dobozt a polcon. Így Murphy és Parkinson szigorú együttműködése alapján rendszeresen lisztet tett a kávéjába. Kavargatta, kóstolgatta, majd így szólt:

– Bezzeg a Horthy alatt még cukor volt a cukor. Most meg a kommunisták alatt íze sincs neki!

Természetesen a gyűlöletkultúra kialakulása jóval bonyolultabb folyamat, pedig milyen egyszerűnek tűnik. A közösségi együttélés emberi viszonyai determinálják leggyakrabban a gyűlöletbe menekülést. Általában a legegyszerűbb és legkönnyebb gyűlölni, s amikor benne vagyunk, már nem is vesszük észre, hogy gyűlölünk. Legtöbbször a hatás és ellenhatás kelti a tulajdonság forrását, például az, ha valamilyen szituációban tehetetlenek vagyunk, vagy annak érezzük magunkat, és ekkor a gyűlöletteljes érzelem elégtételt, kiegyensúlyozást jelent. Gyakori a politikai gyűlölet keltése, amelyet manipulatív eszközként alkalmaznak egymás ellen a politikai propagandisták. Ez irányulhat konkrét személy, gondolat, vagy akár egy tárgy, például egy emlékmű vagy egy zászló ellen. Ennek ugyanaz a pszichológiai alapja, mint a szurkolótáborok közötti gyűlöletnek. Természetesen a politikusok csak azt nem tudják, hogy a gyűlöletet ugyan könnyű provokálni, de leállítani már annál nehezebb.

Fakadhat persze gyűlölet rögeszméből vagy előítéletből is. Ennek a típusnak az a veszélye, hogy rendkívül mélyen beágyazódik, és már-már racionális érvelést is tartalmaz. Van, ahol gyűlölik a szegények a gazdagokat, a

proletárok a burzsujokat, de persze nem önmaguktól, hanem valakik ezt hirdetik közöttük manipulatív szándékkal. Amerikában viszont a szegények nem mindig gyűlölik a gazdagokat, hiszen tudják, hogy valamikor a gazdagok is szegények voltak, és ügyességükkel, valamint szerencsésükkel emelkedtek ki, de ez a két esély bármely szegény rendelkezésére áll.

A tömegpszichológiai eszközök tárházában a gyűlölet a legjobban, a leggyorsabban és a leghatékonyabban aktivizálható. A tömegek, közösségek emócióit így lehetséges a bűnbakra terelni. A masszív gyűlölet általában hosszabb idő alatt halmozódik fel, és két formában valósulhat meg: egyrészt amikor valamilyen közvetlen tárgyra irányul, azaz kirobban, betölti a funkcióját, másrészt amikor az önérdekképviselő sikertelensége, az öregezés folyamata, vagy éppen tanácstalanság miatt hosszú időn keresztül halmozódik, anélkül, hogy konkrét kitorési pontot találna. Az egyes nemzetek politikusai stratégiai elemként veszik figyelembe az indítandó háborúk eszközeként a gyűlölet erejét. Példa erre a hosszú ideig tartó német-francia gyűlölet. Vagy az első világháború kirobbantására felhasznált szarajevói merénylet nyomán a „Kutya-Szerbia” című sajtókampány a Monarchiában. Ezek mind oksági racionalizmussal megtámogatott gyűlöletek, amelyek eszközként szolgálnak különféle célok megvalósításához, s ezek általában kollektív, közösségi szinten szerveződnek és hatnak. A gyűlölettel szorosan összefügg az indulat, amely az energiát biztosítja a kifejezéshez. Ha a kettő összekapcsolódik egyenes út vezethet – vélt vagy valós okok alapján – a bosszúhoz és a bűnhöz.

A gyűlölet sokféleképpen felmerülhet egy ember életében: onnantól kezdve, hogy léteznek olyan habitusok, amelyek nem képesek semmilyen szituáció hatására a gyűlöletbe vetni magukat, ugyanakkor a gyűlöletet általában elítélő emberek is eljuthatnak arra a pontra, amikor az addig bűvópataként bennünk csordogáló érzés – egy kiváltó ok miatt – hirtelen kerül felszínre, s ezen ők maguk is meglepődnek. E mögött általában önismereti problémák találhatók. A klasszikus típus a mizantróp, aki általános és rendes gyűlölőnek tekinthető, és ez az emóció szinte már hivatásként van nála jelen.

Valamikor a kilencvenes években együtt dolgoztam egy hivatásos gyűlölővel, akiről még mindig nem tudom, hogy mivel válhattam ki antipátiáját. Amúgy intelligens, magasan kvalifikált ember volt. Ha valaki azt kérné, hogy jellemezzem röviden lelki habitusát, akkor azt mondanám rá, hogy egyszerre volt férfias nő és nőies férfi. Közös munkavégzésünk során mindig udvariasan viselkedett velem, rendszeresen kiakasztotta az arcára a keep smiling-ot, és gyakorta kért tőlem tanácsokat. A hátam mögött viszont rosszízű történeteket mesélt rólam közös ismerőseinknek, negatív és cinikus megjegyzéseket tett rám, lekicsinylően nyilatkozott rólam. Amikor vissza-

mondták nekem az állításait, mindenki nevetve csodálkozott, hiszen teljesen másként ismertek és értékelték a közösség tagjai. Mivel már hosszabb ideig zajlott közöttünk ez a nexus, sokat gondolkodtam rajta, hogy mit tegyek. Álljak elé, vonjam kérdőre, kérjem tőle, hogy beszéljük meg? De mégsem ezt választottam, hanem egy másik utat jártam: állandóan és mindenben segítettem neki. A munkájához tanácsokat adtam, kölcsön adtam a könyveimet, az autóját megjavítottam, egyszóval baráti szeretettel járultam hozzá a magánéleti és a munkahelyi sikereihez. Ő egy ideig még továbbra is gyűlködött velem, ám egyszer eljött az igazság pillanata. Az a feszültség, ami benne munkált az ő sértései, illetve az én toleráló magatartásom között, egyszer csak explodálódott. Eljött az idő, amikor már nemcsak a hátam mögött, hanem face to face is megsértett, természetesen valótlan dologgal. Én éreztem, hogy most jött el a deus ex machina ideje. Nem sértődtem meg most sem, hanem szívélyesen és szeretettel felajánlottam egy konkrét ügyben a segítségemet. Erre ő szinte tehetetlenül, lemerevedve állt az iroda közepén, és így szólt hozzám:

– Mondd, hát téged soha nem lehet megsérteni?

– Lehet, de nem érdemes – válaszoltam.

Kapcsolatunk azóta is tart, de már nem sérteget sem a hátam mögött, sem a szemembe nézve. Viszont ha találkozunk, a fejét csóválva mindig értetlenül néz rám.

A gyűlöletkultúra igen fontos társadalom- és históriaalkotó erő. A történelmi eseményekben meghatározó szerepet töltött be az alkalmazott gyűlölet tudománya (science of applied hatred). Ez szinte egy laboratóriumban előállított termékhez, vírushoz, baktériumhoz hasonlatos, hiszen igen könnyen előnti az embert. Védőoltást pedig még nem fejlesztettek ki ellene. Mindössze egyetlen eszközzel védekezhetünk elhatalmasodása megállítására, és ez mindig kéznél van: az emberi akarattal. Ennek pedig, először is, önmagunk megismerésére kell irányulnia. Továbbra is fogunk gyűlölni és szeretni, de ha ezt differenciáltan tesszük, talán nem kell a marxizmus hatására indián törzsfőnökké lennünk.

A GYŰLÖLET SÍKJAI JÉZUS SZENVEDÉSTÖRTÉNETÉBEN

BARACS GABRIELLA

Mottó: „Ok nélkül gyűlölnék engem.”(Jn15,25)¹

A gyűlölet, mint érzés, motiváció és mozgatóerő, amely cselekedetekben valósul meg, nyomon követhető a Szentírásban, úgy az Ószövetségben, mint az Újszövetségben.

Az előadáshoz kiválasztott idézetek egy-egy igehelyhez kapcsolódnak az Ószövetségben (Ámós próféta könyve, Példabeszédek). A kapcsolódást az adja, hogy Ámós próféta is a szociális igazságtalanságok és a vallási tévelygés okán keletkező gyűlöletről beszél három vonatkozásban.

Jézus korában is felmerül a gyűlölet társadalmi síkja ugyanezen okok miatt, valamint politikai vonatkozásban az uralkodói hatalom síkján. Ezért gyűlöli Heródes még nem magát Jézust, csak a megjövendölt új királyt.

Ámós próféta könyvének 5. részében 3 igeszakasz szól a gyűlöletről. Az első jellemzést, a második útmutatást ad, a harmadik pedig ítéletet mond.

„Gyűlölik azt, aki feddőzik a kapuban és útálják azt, aki feddhetetlenül beszél.” (Ám 5,10)

„Gyűlöljétek a gonoszt és szeressétek a jót; állítsátok vissza a kapuban az igazságot; talán megkegyelmez az Úr, a Seregek Istene a József maradékainak.” (Ám 5,15)

„Gyűlölöm, megvetem a ti ünnepeiteket, és nem gyönyörködöm a ti összejöveteleitekben.” (Ám 5,21–27)

A Példabeszédekből választott idézet, mely a gyűlöletről szól, így hangzik:

„Aki féli az Urat, gyűlöli a rosszat. A kevélyt és a kevélységet, a helytelen utat meg az álnok beszédet gyűlölöm.” (Péld .8,13)

Ámós (Kr.e. 760–750) próféta Isten ítéletét hirdeti elsősorban a szociális igazságtalanságok miatt.²

¹ Varga Béla: *A logikai érték problémája és kialakulásának története.* Budapest, 1922. 24.

² Ámos (Ámosz) Judea pusztájának nyugati részén fekvő Tekoában született. Fügetermelő és pásztor volt. Prófétai elhívása után ment át az északi országrészbe 760 körül. Könyve 9 főrészből áll. (Dr. Lenkeyné Dr. Semsey Klára: *Bibliismeret* Református Theológiai Akadémia, Debrecen, 1991 71. o.) Az idézett igehelyek forrása: *Szent Biblia* (ford.: Károli Gáspár) Magyar Bibliai Tanács Budapest, 1992.

„Halljátok meg ezt az ígét, ti básáni tehenek Samária hegyén, akik sanyargatjátok a nincsteleneket, és bántalmaztatok a szegényeket....eljön rátok az az idő, amikor szigornyal visznek el benneteket, maradékokat pedig halászhorgokkal” (Ám 4,1–3)

„Tudom, hogy milyen sok a bűnösök, és mily nagyok vétkeitek: sanyargatjátok az igazat, elfogadjátok a megvesztegetést, elnyomjátok a szegényeket a kapuban.”(Ám 5, 12–13).

A próféta a szociális igazságtalanságok mellett ítéletet hirdet az olyan istentisztelet felett is, amely nem eredményezi az életfolytatás Isten akarata szerinti megváltozását.

„Gyűlölöm, megvetem ünnepeiteket, ünnepségeiteket ki nem állhatom... (...) Ezért fogságba küldelek titeket, Damaszkuszon túlra... . (Ám 5,21,27)

Az ítélet a férfiakat és nőket egyaránt sújtja. Samária előkelő asszonyait a próféta „Básán tehenei”-nek nevezi. Hogy mi módon nyomták el a szegényeket és hogy parancsoltak és vették rá férjeiket az igazságtalan rablásokra jól példázza Jezabel magatartása. Jezabelt Áháb király (Kr.e. 871–857) vette feleségül.³ Így kezdtek idegen istent tisztelni. Samáriában elterjedt a Baál-kultusz, még templomot is építettek neki Izraelben. (Ez az északi országrész két néven is szerepel: Izrael és Samária.) A későbbi könyvekben erőteljesen megjelenik a samáriaiak iránt érzett ellenszenv. Így az Újszövetségi evangéliumok is bemutatják ezt Jézus tettein keresztül. Ez is összekapcsolja a gyűlöleten keresztül Ámos próféta korát Jézuséval.

A másik kulcsszó a szociális igazságtalanságok elítélése; ez vezethet el, köthet össze Jézus korának társadalmi csoportjaival és azok követeléseivel, reményeivel, melyeket egy a Dávid házából való megígért messiás személyéhez kötnek.⁴

Az Újszövetségi idézetekben a gyűlölet nem a szeretet ellenpárja, nem a bosszúállás szításának lelki megnyilvánulása, hiszen Jézus a megbocsátás prófétája.

„Boldogok az irgalmasok, mert ők irgalmasságot nyernek” (Mt5,7)⁵

Ezt a boldogmondást csak akkor érthetjük meg a maga nagyszerűségében és a maga korának újszerűségében, ha megvilágítjuk az adott kor jellemzőit; A zsidó ember Jézus kora előtt és Jézus korában a nem zsidóra, a pogányra gyűlölettel tekintett. Az irgalmasságot az adott kor embere nem ismerte, legfeljebb családi körben gyakorolta, de egyébként megvetendő gyengeségnek

³ Áháb Omri király fia, Jezabela szidóniai királyának, Etbaalnak volt a leánya. i.m. 67-68. o.

⁴ u.o.71. o.

⁵ Jézus boldogmondásait részletesen elemzi és értelmezi Gyökössy Endre: *A növekedés boldogsága* című könyve (Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, Budapest, 1991.)

tartotta. Egy szegény pogány asszonynak még szülése alatt sem volt szabad segíteni senkinek. Annak a kornak az embere akkor volt boldog, ha gyűlölködhetett, ha irgalmatlan lehetett, ha embertársa fölé kerekedhetett. Különösen ha az másféle ember volt, mint ő. Ilyen irgalmatlansággal gyűlölte a zsidó a pogányt. A pogány, azaz a római vagy görög viszont mindenkit gyűlölt és irgalmatlan volt azokkal, akiknek a nyelvét nem értette. Ezeket barbárnak tartotta. Ebben a társadalmi közegben újszerűen robbant be az a történet, melyet Jézus az irgalmas samaritánus példázatában mondott el. Itt egy, a zsidók által megvetett és gyűlölt samaritánus cselekedett irgalmasan, gyűlölet nélkül az őt gyűlölővel, bár maga sem rajongott a zsidókért. (Lk. 10,25–37.) A történetből kiemelkedik két szó: a „lehajol” és a „szolgál”. A samaritánus lehajol a vérében fekvő zsidó fölé és nem leereszkedik hozzá. Ez a lehajlás a szeretet, mely a szolgálattal együtt érvényes. Így feszíti szét ez a történet a kor szűk és körülhatárolt szeretetét. Ez a példaadás a határtalan szeretetre, az *agapé*, amely mint irgalom jelentkezik még az ellenség iránt is.⁶

Dinamikus szelídség volt Jézus tanításában, úgy tanított, mint akinek hatalma van. Ellenfelei ezért is gyűlölték.

„Hallottátok, hogy megmondattok: Szeresd felebarátodat és gyűlöld ellenségedet.” (3 Mózes 19,18.)

„Én pedig azt mondom néktek: Szeressétek ellenségeiteket, áldjátok azokat, a kik titeket átkoznak, jót tegyetek azokkal, akik titeket gyűlölnék és imádkoztatok azokért, a kik háborgatnak és kergetnek titeket.” (Mt 5,44.)

A gyűlölet, mint negatív érzelem így eltűnik, nem irányul senkire, feloldódik egy pozitív érzésben; a szeretetben. Kívánatos a megbocsátás, mások megítélése helyett. Ez áll abban az imában, melyet Jézus tanított az őt követőknek:

„És bocsásd meg a mi vétkeinket, miképpen mi is megbocsátunk azoknak, akik ellenünk vétkeztek;”(Mt. 6,12.)

„Mert ha megbocsátotok az embereknek az ő vétkeikéért, megbocsát néktek is a ti mennyei Atyátok. Ha pedig meg nem bocsátjátok az embereknek az ő vétkeiket, a ti mennyei Atyátok sem bocsátja meg a ti vétkeiteket.” (Mt 6,14–15.)

„Ne ítéljetek, hogy ne ítéltessetek.” (Mt 7,1)

Amikor egy samáriai falura az égből tüzet kívántak sértődött tanítványai, amiért ott nem fogadták be őket, Jézus megdorgálta őket a rossz kívánságért. Így történt akkor is, amikor elfogatása idején Péter karddal a kezében igyekezett megvédeni, megsebesítve a főpap egyik szolgáját. Nem volt helye a gyűlöletnek, Jézus meggyógyította a sebesültet, Péternek pedig ezt mondta:

⁶ u.o. 42–44.o.

„Tedd vissza helyére a kardodat, mert akik kardot fognak, kard által vesznek el.” (Mt 26,52) Máshol pedig „Boldogok, akik békét teremtenek, mert ők Isten fiainak nevezetnek.” (Mt 5,9)

Itt Jézus a „shalom” szót használhatta, mely a zavartalan kapcsolatot jelenti Isten és ember, s az ember és ember között.⁷ Ennek ellenére senki sem állíthatja Jézusról, hogy megalkuvó módon volt szelíd. Ravaszul sem volt az. Néha úgy csattant a szava, mint az ostor. Máskor kötelet font és azzal zavarta ki a kufárokat a templomból. A harcot nem magáért folytatta, nem magáért haragudott, nem gyűlölt és ezt nem engedte tanítványainak sem.⁸

„És gyűlöletesek lesztek mindenki előtt az én nevéért...” (Mt 10,22)

A kísértő is gyűlölte Jézust. Amikor azzal kísértette, hogy a köveket változtassa kenyerekké, a pusztai, qumráni zsidó-esszénus kolostor jelszavával csábította Jézust. Ezek saját fajtestvéreiket is gyűlölték és megvetették. Mindenkitől eltávolodtak, hatalmas erőfeszítéssel tartották fenn magukat, senkivel sem vállalva közösséget, szinte kilépve a világból, a gyűlöletet vonva maguk köré szigetelő és védő falként.⁹ Jézus azokat mondja boldogoknak, akik az erő szelídségében, a felismert igazsággal és a megkapott agapéval, ahol csak erre lehetőségük van, helyreállítják a békességet: Isten és ember között, ember és ember között. És itt nincs helye a gyűlöletnek. A boldogmondásokat végigkísérve felvázolódik annak a mentalitásnak az eredendő vonulata, összetevői és erőteljes megjelenése, mely mentalitást az ellenfelek mélységesen gyűlöltek Jézusban és még a vele rokonszenvezők sem mindig tudták könnyen elfogadni.

„Boldogok, akiket az igazságért üldöznek, mert övék a mennyek országa. (...) Boldogok vagytok, ha énmiattam gyaláznak és üldöznek titeket, és mindenféle rosszat hazudnak rólatok. (...) Örüljétek és ujjongjatok azért, hogy jutalmatok bőséges a mennyekben, mert így üldözték a prófétákat is, akik elöttetek éltek.” (Mt 5,10–10.)

Az Emberfia nem azért jött, hogy néki szolgáljanak, hanem hogy Ő szolgáljon és adja az életét váltságul sokakért. Előrevetíti saját sorsát, saját szenvedéstörténetét, mely tágabb értelemben már a fogantatásával megkezdődött, majd születésével folytatódott és első kegyetlen megnyilvánulását látjuk azzal a gyűlölettel, amelyet Nagy Heródes, (Kr. e. 37–4.) a hatalmát féltő király kerestette a megjövendő új királyt.¹⁰ A „bethlehemi csillag” az új

⁷ u.o. 56.o.

⁸ u.o. 30–31.o.

⁹ u.o. 54.o.

¹⁰ Nagy Heródes: Kr.e. 63-ban a zsidóság a római birodalom uralma alá került. Az idumeai Heródes Kr.e. 37-ben elfoglalta Jeruzsálemet, s a rómaiak engedélyével

uralkodót jövendölte és a mágusok a trónörököszt Jeruzsálemben a királyi palotában keresték. Az uralkodó több ezer kisgyermeket öletett meg, Jézus megmenekült.

A gyűlölet megjelenése János evangéliumában.

„...és aki gyűlöli a maga életét e világon, örök életre tartja meg azt.” (Jn12,25) „Ha gyűlöl titeket a világ, tudjátok meg, hogy engem elébb gyűlölt ti nálatoknál.” (Jn15,18) „Ha e világból volnátok, a világ szeretné azt, ami az övé, de mivelhogy nem vagytok e világból, hanem én választottalak ki magamnak titeket e világból, azért gyűlöl titeket a világ.” (Jn 15,19) „...Ha engem üldöztek, titeket is üldöznek majd...” (Jn 15,20 b) „Aki engem gyűlöl, gyűlöli az én Atyámat is.” (Jn 15,23) „...de most láttak is, gyűlöltek is mind engem, mind az én Atyámat” (Jn15,24) „De azért lőn így, hogy beteljesedjék a mondás, mely megíratott az ő törvényökben: Ok nélkül gyűlöltek engem. (Jn 15,25)

Amit gyűlölni lehet az az evilági élet. Aki gyűlöl, az a világ, s akiket gyűlölnék; maga Jézus, a tanítványok és az Isten. Ezeket a síkokat maga Jézus határozta meg.

A továbbiakban vizsgáljuk meg a Jézussal szembeni gyűlölet kialakulását, indítékait és megszemélyesítőit. Ennek nyomon követéséhez az alapot Jézus szenvedéstörténetéből meríthetjük, melynek két felfogása van:

– A tágabb értelemben vett szenvedéstörténet képviselői szerint az egész földi élete szenvedés volt Jézusnak. Születésekor már nem volt helye, egy istállóban, állatok között jött a világra, édesanyja jászolba fektette és az állatok melege övta a kisedet életét:

„De királyi családjuk városában senki sem ismeri fel Józsefet és Máriát, nem részesülnek megbecsülésben Végül egy egyszerű épületben találnak szállást, ahova a jószágot szokták beterejni. Itt születik meg a világ megváltója. Az emberek mit sem tudtak róla..”¹¹

– A szűkebb értelemben vett szenvedéstörténet Jézus utolsó hete, mely a Virágvásárral vette kezdetét.¹² A történetet szinte óráról-órára nyomon

Izrael királya lett. A római megszálló csapatok azonban ellenőrzés alatt tartották az országot. A korszak és az uralkodó jellemzését bővebben leírja Dr. Semseyne i.m. 91–92. o.

¹¹ White, Ellen G.: *Jézus élete*, Budapest, 1993. Advent Kiadó 30. o.

¹² A témáról ír Szathmári Sándor: *Bibliaismeret II. Újszövetség* (Kiadja: Református Zsinati Iroda Tanulmányi Osztálya, Budapest, 1955), valamint a már idézett Bibliaismeret, melyet Dr. Lenkeyne teológiai professzor állított össze, illetve *Baracs Gabriella: Jézus szenvedéstörténete* (szakdolgozat), Debreceni református Egyetem Kihelyezett Vallásanári Tanszék, Szeged, 1996. Modern megvilágításba helyezve a témát, Ulrich Luz írja. Máté passiótörténetének jelentősége Nyugat-Európában című tanulmányának „A mátéi passiótörténet etikai dimenziója” című részében: „Így inti tanítványait:” vigyázzatok és imádkozzatok, hogy kísértésbe ne esetek”

követhetjük az evangéliumok segítségével, melynek tudósításai nagyon kicsit térnek el egymástól.

Jézus Jeruzsálemben személyes gyűlölettel találkozik. (János 2,28–3,24, 18.vers.) A zsidók Jézus elsődleges ellenlábasaiként jelennek meg. Természetesen a zsidó Jézus és zsidó tanítványai osztoztak zsidó kortársaikkal a nehézségekben, mégis hangsúlyos a megkülönböztetés.

Felkeltette a zsidók gyűlöletét például a templom megtisztítása a kufárok-tól, vagy a gyógyítás szombaton. Ezért nagyon dühösek lesznek. Ugyanakkor a körülmétélést elvégzik szombaton. A zsidók támadást látnak Mózes törvényei ellen. (Jn.7,14–24 5,1–10)

A templomszolgákat utasítják Jézus elfogására. A templomszolgák jelentik a papoknak és a farizeusoknak, hogy Jézus úgy beszél, mint senki előtte, de jelentésükön azok tekintélyük tudatában gúnyolódni kezdenek. (Jn.7,45–52)

Amikor bevonul Jeruzsálembe az egész világ követi. Ezen a Virágvasárnapon megmutatkozik, hogy Jézust alaposan félreértik. Ő nem akar politikai bálvány, a római igától szabadító hős lenni. Neki nem a pillanatnyi siker, a politikai fordulat a fontos, hanem az ember üdvössége. (Lk.19–24)

„Lelkes ünneplő néptömeg fogadta. Királynak kijáró tiszteletadással köszöntötték, magasztalták. Énekszóval, éljenezve, pálmaágakkal (mert a pálma királyi fának számított) Messiás királynak nevezve üdvözölték. Sokféle elvárás veszi körül. Sokan remélik sorsuk jobbra fordulását, életük minőségi változását. Voltak, akik arra gondoltak, hogy elérkezett az idő, most fogja visszaállítani Izrael országát, megtörténik, a nagy igazságszolgáltatás. A győzelmes uralkodót várták, aki megsemmisíti az ellenséget és biztosítja országá békéjét, rendjét, jólétét.¹³

Jézus sorsa fordított exodus. Már csecsemőként hontalan üldözött.

Nagy Heródes, a hatalmához görcsösen ragaszkodó uralkodó gyűlölte, **Annás** és **Kajafás** zsidó főpapok: azt kívánták, hogy hatalmukat ne zavarja, kapcsolatukat ne lazítsa a rómaiakkal.

Péter, az első tanítvány: hazug és gyáva lett.

Júdás, a tanítvány: csalódott, áruló és bűnbánó lett,

Pilátus, a helytartó: a zsidókkal érzéketlenül, kegyetlenül bánt.

A zsidó tisztségviselők Jézus halálát követelik Pilátustól. Pilátus nem gyűlöli Jézust, de nem érti. A zsidók elérik a halálos ítéletet, mert Pilátus zavarodott és bizonytalan lesz. Nem mentheti meg Jézust. A gyűlölet hangja a választásnál Barrabást kiált, őt kell szabadon engednie.

(Mt 26,41) „... Itt a Hegyi Beszéd ötödik antitézise csendül fel: Ne álljatok ellen a gonoszoknak!”.....itt az etikai dimenzió egyben teológiai is.” In. *Hálával áldozzál*. Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Kar, Budapest, 2005. (69–81. p. 78.–79. p.)

¹³ www.spesnet.info/modules

Jézus perében két síkja rajzolódik ki a gyűlöletnek, az egyik a *vallási gyűlölet*, ezt képviselik a zsidók. A másik a *politikai gyűlölet*, ezt a rómaiak képviselik.

Palesztinában Jézus korában különféle vallásos irányzatok működtek, különféle célokkal, melyeket Jézus nem szándékozott megvalósítani, s talán a választásuknál ez a *társadalmi gyűlölet* játszott közre. Így lett sorsa a kiszolgáltatás és kiszolgáltatottság.

Ezek az irányzatok a következők voltak:

Az írástudók a törvény hivatalos magyarázói: ők voltak koruk képzett „teológusai”. 30–40 éves korukban, sok tanulás után felszentelték őket. Az Írást kutatták, magyarázták és tanították. Tekintélyük elismeréseként a „rabbi”, a „mester” megszólítás illette meg őket. A zsinagógában tanítottak, nevelő munkájukat is ott végezték. Sok tanítványuk volt, ha híresek lettek.

A sadduceusok pártja: A papi arisztokráciát képviselték a Nagytanácsban. Elvetették mindazokat a tanításokat, amelyeket nem tartalmazott Mózes 5 könyve. Vallási konzervativizmus és politikai opportunizmus jellemezte ezt a csoportot. A kezükben volt a politikai élet és a gazdasági vezetés; a főpap is ehhez a párthoz tartozott. Jézust veszedelmes forradalmárnak tartották, akitől féltették a népet. Mindenáron meg akartak szabadulni tőle.

A farizeusok pártja Jézus korában a tiszta kegyességi élet és a politikai függetlenségért való harc képviselői voltak. Kegyességük külsőséges és formális volt. A Tízparancsolat, a szombat és bizonyos tisztasági előírások megtartására kényszerültek. Lakóhelyeiken kis közösségekbe tömörültek. Több alkalommal volt vitájuk Jézussal.

A samaritánusok: Betelepített pogányokkal keveredett nép, akiket vallási keveredésük miatt a visszatért zsidók nem fogadtak be hitközségükbe, hiába akartak csatlakozni hozzájuk. A zsidók nem tartották őket magukkal egyenrangúaknak és mereven elzárkóztak tőlük. Az ellentét miatt Jézus korában a galileai zsidók inkább nagy kerülővel mentek fel Jeruzsálembe, de nem mentek keresztül Samárián. Rossz néven vették, hogy Jézus nem kerülte ki Samáriát és szóba állt a samáriai asszonnyal.

A szikáriusok: Tanításuk hasonló volt a farizeusokéhoz, de ők nem ismertek el földi királyt és nem voltak hajlandóak adót fizetni. Isten királyságát erőszakkal akarták kikényszeríteni, ezért felkeléseket szerveztek és nem riadtak vissza az orgyilkosságok elkövetésétől sem. Volt rá példa, hogy öngyilkosságot is elkövettek, mint olyan engesztelő áldozatot, mely siettet a véget.

A zélóták: politikai és vallási rajongók voltak. A római birodalomnak való adófizetést és a császárért bemutatandó áldozatot élesen elleneztek. Céljuk a messiás eljövételének siettetése volt, ezért a politikailag alkalmas pillanatot várták a végső harc kirobbantására.

A heródiánusok: Heródes párthívei voltak. Nagy Heródes uralmával felétel nélkül egyetértettek és elégedettek voltak. Róma védelme alatt akartak

egy hatalmas heródesi birodalmat alapítani. A farizeusok és a sadduceusok ellenségesen viszonyultak hozzájuk, de Jézus ellen szövetségre léptek velük. Az adófizetésre vonatkozó kérdést a Heródes-párt tagjai tették fel Jézusnak.

Az esszénusok: Jézus korának jellegzetes irányzata, a mózesi törvényeket szigorúan betartották. Vagyonközösség és szigorú napirend jellemezte életüket. A tanítványok közül többen kapcsolatban voltak ezzel a mozgalommal.

Ebben a feszült vallási és történelmi helyzetben türelmetlenül várták a megígért megváltót. Ekkor jelent meg Jézus.

Felvetődik a kérdés, miért nem szerették Jézust és tanítványait a saját korukban és miért gyűlölték a későbbi követőit, az első keresztényeket, akik senkinek nem ártottak, mindenkinek segítettek és ezt még pogány kortársaik is elismerték? Három jellemző szóba lehet sűríteni a választ.: „mások” voltak. „Emlékeztettek” és „békességszerzők” voltak. Senki nem szereti, ha különböznek tőle. Az első keresztények valóban mások voltak. Nem vettek részt a császár imáadásában, a személyi kultuszt elvetették. A tömegember számára mindig elviselhetetlen volt, hogy valaki más. Az is elvetendőnek tűnt, ha arra emlékeztették őket, hogy milyenek, a hibákat mindenki igyekszik elfedni és nem feltárni. A békeszerzők sorsa is gyakran az, hogy a két gyűlölködő fél a kibékülés után közösen fordítja haragját, gyűlöletét az őket kibékítőkre.

Jézus nem lelte örömét a szenvedésben, hiszen ő is vért verejtékezett, míg készült a kereszthalálra, amely egy megalázó büntetésnem volt a római birodalomban. Csak a rabszolgákat feszítették keresztre!

Összegzésként megállapíthatjuk, hogy Jézus szenvedéstörténetében a gyűlöletnek négy fajtája jelenik meg: **a)** konkrét személyre irányuló gyűlölet, amely Jézusra irányult, **b)** öngyűlölet (Júdás öngyilkossága) **c)** emberek csoportja iránt (zsidókra, samáriaiakra, rómaiakra irányuló) **d)** fogalom, eszme ellen (szelíd Messiás). Megnyilvánul a gyűlölet egyéni és közösségi szinten, vallási, politikai és társadalmi síkon egyaránt. A zsidók gyűlölnek a nem-zsidókat (pl: samáriaiakat), a zsidók gyűlölnek a rómaiakat és fordítva is. A római vezetők és a zsidó vallási vezetők között is izzott a gyűlölet. A zsidó vallási vezetők maguk között is gyűlöltek, (pl. Nikodémus titokban kereste fel Jézust); de a római helytartó is gyűlölettel viseltetett Róma iránt. A gyűlölet érzése megjelenik káromló, csúfolódó szavakban, szidalmakban, gesztusokban és tettekben. Ott van az INRI („Iesus Nazarenus Rex Iudaeorum” – Názáreti Jézus a zsidók királya) feliratban, Jézus ruházatában; (töviskorona, nád-pálca, vörös palást), a megalázó büntető eszközökben: ütlegetés, keresztre feszítés. A református énekekben ez így jelenik meg:

„5. Mint prófétát csúffá tették. Mert befedvén szent fejét. Verték... Mint királyt megalázzák, tövissel koronázzák, Náddal verék a bársonyban csúfolák térdhajításokban.

6. *A fát adván szent vállára, mint pap meggyaláztaték. Az is lón gyalázatjára, hogy megostoroztaték. A vitézek kifoszták. És ruháit megoszták; A nagy bűnöst elereszték, A szentet fára függeszték.* „¹⁴)

A római birodalom területén mindenfelé ismert volt a rablók és rabszolgák büntetéseként alkalmazott keresztrefeszítés.¹⁵ Ez lett a sorsa Jézusnak is. A báméskodó néptömeg mind kicsúfolta. Önmagát nem tudja megmenteni, pedig másokat megmentett. Krisztus nem felelt meg az emberek várákozásának. A szenvedéstörténetben részt vevő emberek magatartására az volt jellemző, hogy mindnyájan igyekeztek megőrizni saját egzisztenciájukat.

¹⁴ *Énekeskönyv magyar reformátusok használatára*, Magyar református Egyház kiadása, Budapest, 1988. 44. ének 517. o.

¹⁵ A kereszt, egykori bitófa négy különböző alakban fordul elő. Itt a római keresztet használták melynek jellemzője, hogy a keresztgerenda meglehetősen magasan van felerősítve.

TARTALOM

Laczkó Sándor – Dékány András	
A gyűlöletről – Előszó.....	5
<i>„...midőn a Gyűlölet a legelső mélyére ért az örvénynek, az örvénylés közepén meg Szeretetet támadt, benne ezek valamennyien összegyűltek, hogy egyetlen egy legyen”</i>	
Bacsó Béla	
Vázlat a gyűlöletről (Max Scheler).....	11
Fehér M. István	
Gyűlölet mint rezignáció és rabság. A másokkal való viszonyok Sartre filozófiai és irodalmi műveiben.....	21
Dékány András	
A gyűlölet mint mozzanat Jean-Paul Sartre erkölcsi világ- magyarázatában.....	41
Gyenge Zoltán	
Gyűlölet, utálat és megvetés.....	53
Egyed Péter	
A gyűlölet kora.....	59
Veress Károly	
A gyűlölet-beszéd.....	70
Mester Béla	
„Gyűlölni a bűnt és szeretni az erényt” Érzelmek és az örökkévaló entitások.....	82
<i>„Hallottátok, hogy megmondatott: Szeresd felebarátodat és gyűlöld ellenségedet. Én pedig azt mondom nektek: Szeressétek ellenségeiteket, és imádkozzatok azokért, akik üldöznek benneteket.”</i>	
Losoncz Alpár	
Gyűlölni kell-e ellenségeinket?	93
Balázs Gábor	
„Ne gyűlöljem-e gyűlölőidet, Örökkévaló?” (Zsolt 139, 21) – a gyűlölet megítélésének ambivalenciája a zsidó filozófiában.....	115
Toronyai Gábor	
Öngyűlölet és felebaráti szeretet.....	134
Simon József	
Reneszánsz válaszok a gyűlöletre. Ficino és Machiavelli.....	144
Pató Attila	
Tisztelt gyűlölekezet! Miért ne gyűlöljünk?.....	153
Ungvári Zrínyi Imre	
A gyűlölet mint morális alaptendencia.....	170

„A szeretet ugyanis: öröm, amelyet egy külső ok képzete kísér, a gyűlölet pedig szomorúság, amelyet egy külső ok képzete kísér.”

Valastyán Tamás	
Variációk gyűlöletre. Miért gyűlölte Platón a költőket, s miért gyűlölte Nietzsche Platót?	187
Pólik József	
Platón párnája.....	197
Kiss Endre	
„L’effet c’ est moi” (A gyűlölet Friedrich Nietzsche etika-típológiájában)	209
Gausz András	
Gyűlölet a szőnyeg szélén, gyűlölet megdicsőülten.....	226
Ullmann Tamás	
Örök visszatérés és gyűlölet.....	234
Váradai Péter	
A gyűlölet és alkotás Nietzschénél	245
 <i>„Mert nem látják egyformának ugyanazt azok, akik szeretnek és akik gyűlölnek, sem haragvók, sem jóindulatúak, hanem vagy teljesen, vagy fontosságát tekintve másnak.”</i>	
Loboczy János	
Szeretet és gyűlölet Mozart Varázsfuvolájában	253
Földesi Tamás	
A gyűlölet és a büntetőjog. (A Janus arcú gyűlöletbeszéd).....	262
Máté Zsuzsanna	
Filozófiai reflexiók a későromantikus poeta philosophus Madách Imre ember- és világgyűlöletéről	272
Danka István	
Miért szülne a szeretet gyűlöletet? Megjegyzések Rorty szolidaritás-fogalmához.....	283
Krémer Sándor	
Richard Rorty a művészi kegyetlenségről.....	290
Garaczi Imre	
Hogyan lettem a marxizmus hatására indián törzsfőnök? (Egy „gyűlöletkultúra” természetrajza).....	298
Baracs Gabriella	
A gyűlölet síkjai Jézus szenvedéstörténetében.....	306