

## VÁZLAT A GYŰLÖLETRŐL (MAX SCHELER)

---

BACSO BÉLA

Láttuk, és naponta látjuk: a *gyűlölet* képes a világot s részeként az embert meg-/elválogtatni, kimoszítani 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 Zeller<sup>1</sup> 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 genezis 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.”<sup>2</sup> 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-mindenségéig összenőve le nem igáztatnak. Ily módon amennyiben ért hozzá, hogy többől eggyé növekedjék és ismét, midőn szétvált az egy, több meg

---

<sup>1</sup> 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.

<sup>2</sup> Empedoklész: *Töredékek* kiad. és ford. Steiger K. Gondolat 1985. 23. o.

teljesedésbe, annyiban keletkeznek és életkoruk nem szilárd.”<sup>3</sup> Az igazán jelentős felismerés a *szerepet 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 Gadamer<sup>4</sup> 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 kimozdítotttságot, 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 Heidegger<sup>5</sup> 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)<sup>6</sup>: döntő különbség, hogy a harag valami *egyresre/egyedire irányul*, bár mondhatjuk azt is gyűlölöm X-et, ám ekkor benne azt látom megtestesülni, ami

---

<sup>3</sup> u.o. 21.o. (DK 31B 26 Simplikios *Fizika*)

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

<sup>5</sup> 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.

<sup>6</sup> 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 szakála, összeszorított szája és orra látszik, míg a másik, akárhogy finomítom, szinte örült arkifejezéssel nyúl az idős férfi köpenye alól kilógó erszény után, amit éppen lemetesz 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 Pächt<sup>7</sup> 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

---

<sup>7</sup> 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 meg-rabolja 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 Cicero<sup>8</sup> írta a *Tusculumi eszmecseré*-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 Rousseau<sup>9</sup> pamfletjével, nem az erény nevelés tárgyává tétele, hanem egy olyan *lelkileg sérült embernek a megjelenítése*, akinek, *minthogy gyűlöl* a világot, senki iránt nem lehet bizalma, ezért játssza el a barátságot, vesztí 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. Jauß<sup>10</sup> 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

---

<sup>8</sup> v.ö. Cicero: *Tusculumi eszmecseré* 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.

<sup>9</sup> „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.

<sup>10</sup> 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).”<sup>11</sup>

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 következőket<sup>12</sup>: az ember magát és körülötte a

---

<sup>11</sup> R. Wollheim: *On the Emotions* Yale U.P. 1999. 186.o.

<sup>12</sup> 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”<sup>13</sup>), amelynek mozgását/változását éppen az idézi elő, hogy a fennálló *ethosz* viszonylatában mást *reszesít 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 másik<sup>14</sup>. 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 hátulra 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 hátulra helyezés aktusában mindig újonnan kell megragadnunk, hogy melyik érték 'magasabb'. Ehhez bizonyos intuitív 'előny-evidenciával' rendelkezünk, amelyet nem pótolhat semmiféle logikai dedukció.*”<sup>15</sup>

---

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

<sup>13</sup> v.ö. u.o. magyarul 456.o., németül 303.o.

<sup>14</sup> v.ö. u.o. magyarul 146.o., németül 105.o.

<sup>15</sup> 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 másokban 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*”<sup>16</sup>; 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 előtünk. 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.”<sup>17</sup>

---

<sup>16</sup> 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.

<sup>17</sup> 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 láhattuk olyannak. Ha itt némileg meghosszabbítjuk ezt a gondolatot, akkor Freud<sup>18</sup> 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*-ban<sup>19</sup> 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 érzelemháztartása folyamatosan *szublimált eltolásokból áll*.

Scheler az *Ordo amoris*ban szembeállította egymással az *Eigenliebe* és a *Selbstliebe* fogalmait, az előbbi valójában a magára koncentrált és nárcisztikusan 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

---

<sup>18</sup> 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.

<sup>19</sup> 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* (Scheler<sup>20</sup>), 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“<sup>21</sup>, 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“<sup>22</sup> (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 emóciónak<sup>23</sup>, teljességgel világ-idegenné válik.

---

<sup>20</sup> v.ö. M. Scheler: *Ordo amoris* id. kiad. 102.o.

<sup>21</sup> M. Scheler: *Wesen und Formen der Sympathie* id. kiad. 152.o.

<sup>22</sup> 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.

<sup>23</sup> 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. Husserl<sup>24</sup> írta a *Fenomenológiai pszichológia* című szövegében: *a gátlás (Hemmung) mint anomaliás nyeri eljelen-tését*, az ember számtalan módon térhet el attól, ami a tárgyat illetően szabá-lyos lenne, az ember számtalan módon képez önmaga számára akadályt, olykor olyannyira, hogy magatartásának jelentését és értelmét éppen a tárgy-nak 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 kapcsolat-ban 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.

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