

„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 parancsá 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 teszük, hogy a szeretet (és természetesen a gyűlölet) olyasmi, amit eredendően mint valami *személyeset, individuálisat* 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 érzelmeik 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 csákyát, 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 fegyelmetlen 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 tasztításra. 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 főntebb említettellenkező 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, jobbra 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 találkoznak. A görög *miszosz* és a latin *odium* kifejezések jelentése az antik szövegekben nem 'gyűlölet', hanem 'ellenszenv'. E kifejezések jelentéstartományában ugyanis nincs benne a főntebb leírt gyűlölet két specifikus motívuma: (1) a gyűlölködő 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 tettként 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 *definíció*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 mozdulatlannak 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 elveszítették a konkrét cselekvésfajtákkal való kapcsolatukat, mint görög társaik. Míg az *andreaia*, a bátorság, férfiasság 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 érdeklí 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-ji)* 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 hasonlókát 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 hálnak meg soha. A szeretett lényt megutálhatom, a bűnösnek megbocsáthatok, de a szeretetet örökök 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 diskurzusba – 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.