

A SZKEPSZIS SZEREPE AZ ORDO AMORIS FOGALMA KAPCSÁN HANNAH ARENDT ÉS MAX SCHELER FENOMENOLÓGIAI MEGALAPOZÁSAIBAN

CSÁSZÁR ANDREA MÁRIA

Szent Ágoston filozófiai és teológiai gondolkodásának meghatározó fogalma a szeretet és a hozzá kapcsolható *ordo amoris* tanítása. A következőkben ennek a sajátos témakörnek két modernkori – pontosabban 20. század eleji – feldolgozását tekintem át: Max Scheler (1874–1928) és Hannah Arendt (1906–1975) ezirányban végzett kutatásait. Ehhez kiindulópontként Scheler *Ordo Amoris* (1916) című tanulmányát, valamint Arendt *Der Liebesbegriff bei Augustin: Versuch einer philosophischen Interpretation* (1928) című disszertációját tekintem át, kiegészítve további – az elméleti tisztázást segítő – szövegekkel. E szerzők kapcsán alapvetően arra fókuszálok, hogy egyrészt a *szkepszis*, a kétely, mint módszer, milyen mértékben játszik szerepet a két alkotó gondolkodásában és szövegeiben; másrészt hogyan viszonyulnak magához az *ordo amoris* tanához. Írásom elsősorban bevezető és áttekintő jellegű, céljaul a fogalmak tisztázását és lehetséges árnyalását tűzi ki, utalva azokra a keretekre és irányokra, amelyek megalapozzák e két szerző gondolkodásának fenomenológiai vonalait, ugyanis míg Schelernél az *ordo amoris* filozófiai antropológiájának és értéketikájának megalapozásaként értelmezhető, addig Arendt esetében későbbi felelősségetikájának fontos kiindulópontjai lesznek a disszertációban feltárt ágostoni szeretetfogalmak.

SZKEPSZIS ÉS BIZONYOSSÁG SZENT ÁGOSTON ORDO AMORIS TANÍTÁSÁBAN

Az *ordo amoris*, vagyis a *szeretet rendje* Ágoston számtalan írásában felbukkan, kezdve az egészen korai dialógusoktól, az olyan érett művekig, mint *A keresztény tanításról* vagy az *Isten városa* című írásokig. Ezért a következőkben csak a legfontosabb szöveghelyekkel és fogalmakkal igyekszem rekonstruálni ennek „rendszerét”.

Kiindulásként Ágoston megismeréshez és szkepticizmushoz való viszonyával kell kezdenünk. Arról az ambivalenciáról, amely mindvégig tapasztalható gondolkodásában és műveiben, vagyis a bizonyosság és a kétely közötti

folytonos ingadozásról, számtalan értelmezést¹ olvashatunk: „Az igazság melletti elköteleződése, az igazság szem előtt tartása mellett Ágostont szüntelenül a kutatás, a keresés, s a kétségek érzése kísérte el.”²

Az egyik legkorábbra datálható, *Az akadémikusok ellen* (386) című dialógusában³ Ágoston az athéni akadémián a Kr. e. 3. század és Kr. e. 1. század között tanított⁴ különféle érzékeléseméleti tézisek⁵ cáfolatára foglalkozik. E tanítás alapvetései szerint ugyanis az emberi észlelés a tárgyak és tények vonatkozásában nem tekinthető megbízhatónak, ez pedig „az ítéletalkotás fenntartásának követelményét eredményezi,”⁶ vagyis megismerési képességeink szűkössége folytán, ítéleteinket, véleményalkotásainkat is korlátozni, sőt visszatartani szükséges. Ágoston, bár összességében szkeptikus e tanokkal szemben, ugyanakkor nem veti el, hogy a kétely révén akár bizonyosságokra is lehetünk, ezért az első könyvben azt kérdezi „szkeptikus” beszélgetőtársaitól: „Kételkedtek talán abban, hogy szükségünk van az igazság ismeretére?”⁷ Az egyöntetű igenlő választ követően a következő kérdése pedig így szól: vajon „boldogok lehetünk e anélkül is, hogy az igazságot megtaláltuk volna?”⁸ E kérdések feltevésével Ágoston érdeklődése alapvetően arra irányul, hogy az ember pusztán az igazság keresésével is eljuthat-e a bölcsességhez és a boldogsághoz, vagy csak abban az esetben, ha azt megtalálta. A második könyvben az

¹ E kérdéskör részletesebb áttekintéséhez néhány további példa: Kendeffy Gábor: *Sine temeritate affirmandi. A szkepticizmushoz való viszony Szent Ágoston műveiben, Magyar Filozófiai Szemle*, 1997. 3-4. 623-638.; Phillip Cary: *Inner Grace: Augustine in the Traditions of Plato and Paul*, Oxford University, Oxford, 2008.; Matthew Kent Siebert: *Augustine's Development on Testimonial Knowledge. Journal of the History of Philosophy*, 2018/2. 215-237.

² Frenyó Zoltán: *Szent Ágoston és az augusztinizmus*, MTA BTK Filozófiai Intézet – Szent István Társulat, Budapest, 2018. 12.

³ A dialógus részletes elemzéséhez, valamint szerkezeti, tematikai és szövegkritikai áttekintéséhez lásd Therese Fuhrer bevezetőjét és kommentárjait a szöveg német kiadásához: Therese Fuhrer (szerk.): *Augustin Contra Academicos, Vel De Academicis*. Bücher 2–3, De Gruyter, Berlin – New York, 1997.

⁴ A szkeptikus tanítások kapcsán Ágoston forrásául elsősorban Cicero *Academici Libri* című műve szolgált.

⁵ Fontos megjegyezni, hogy nem beszélhetünk egyetlen akadémiai szkepticista állásponttól. A *sztóikus észlelésemélet* és az *akadémiai szkepticizmus* néven ismert irányzat nézeteinek összevetéséről és hatástörténetéről részletesebben: Karl August Neuhausen: *Academicus Sapiens. Zum Bild des Weisen in der Neuen Akademie. Mnemosynem*, 1987. 40. 353-390.; Gisela Striker: *Über den Unterschied zwischen den Pyrrhoneern und den Akademikern. Phronesis*, 1981. 26. 153-171.

⁶ Therese Fuhrer (szerk.): *Augustin Contra Academicos*, I. m. 31.

⁷ Aurelius Augustinus: *Az akadémikusok ellen*, In: Vanyó László (szerk.): *Fiatalkori párbeszéd*, Szent István Társulat, Budapest, 1986. 15-101. 18. Ford. Bolberitz Pál.

⁸ I. m. 19.

„akadémikusok” tanításait sorra véve elsősorban azzal az állítással vitatkozik Ágoston, mely szerint az ember azért nem ismerheti meg az igazságot, mivel nem léteznek önmagukban is nyilvánvaló igazságok. E tanok alapján „az emberek nem juthatnak el a filozófiához tartozó igazságok ismeretére”⁹ sem. A filozófiára vonatkozó állítás amiatt fontos Ágoston számára, mivel úgy gondolja, ennek révén szert tehetünk egy olyan tudásra, amely a boldog életet eredményezheti. Ezt támasztja alá az a gondolat is, amelyet *A rendről* (386) című dialógusában olvashatunk: „[S]zenteld magad a tiszta és igaz szeretetnek, amivel a tudományoknak merült és erényben kiforrott lelkek a filozófia útján eljutnak a helyes tudáshoz, és nem csupán a halált kerülik el, hanem élvezik a boldog életet.”¹⁰

Egy másik szkeptikus állítást is megvizsgál Ágoston, miszerint „az ember [...] lehet bölcs, és a bölcs feladata az igazság keresésében áll”¹¹. Azonban ebből az állításból pontosan a már korábban említett ítéletalkotás fenntartása tézis következik, hiszen „a bölcsnek semmihez sem kell hozzájárulását adnia, mivel akkor szükségszerűen tévedne [...], ha kétséges dolgokhoz adná a hozzájárulását [...] mivel minden kétséges, és minden felől kételkedni kell[.]”¹² Ágoston mindezekkel szemben viszont azon az állásponton van, hogy az igazság keresése kapcsán mégiscsak sikerrel járhatunk, ha találunk ahhoz olyan biztos fundamentumot, amely megalapozza az igazság felismerhetőségét. A dialógus harmadik részének utolsó fejezetében így összegzi következtetéseit: „Íme a vélemény, melyet [...] kialakítottam [...] nem kell hinnem: az ember nem képes megtalálni az igazságot.”¹³ Ágoston maga is elismeri, hogy „akármilyen is legyen az emberi bölcsesség, látom, hogy magam sem ismerem még azt.”¹⁴ Annak ellenére, hogy e korai szövegen érzékelhető az a fajta elméleti kiforratlanság, amely szinte minden kezdeti vizsgálódást tartalmazó mű sajátja, amely magyarázattal szolgál az igazságkeresés útjának, illetve céljának kis-sé kidolgozatlan mivoltára, továbbá arra is, hogy maga az igazság fogalma is az absztrakció szintjén marad,¹⁵ végső következtetésként Ágoston mégis határozottan állítja, hogy egyetlen bizonyosság létezik, mégpedig a Krisztusba vetett hitünk, amely az igazság megtalálásához a biztos alap, hiszen nem térhetünk el „Krisztus tekintélyé”-től, amelynél nem találni „nagyobbat”. Éppen

⁹ I. m. 45.

¹⁰ Szent Ágoston: *A rendről*. In: Szent Ágoston: *A boldog életről / A rendről / A türelemről*, Jel, Budapest, 2019. 92. Ford. Sarbak Gábor, Fodor Nóra, Tuba Iván.

¹¹ I. m. 45.

¹² Uo.

¹³ I. m. 99.

¹⁴ I. m. 100.

¹⁵ Therese Fuhrer (szerk.): *Augustin Contra Academicos*. I. m. 30.

ezért véli úgy, hogy „a tudományhoz tekintély és az értelem kettős ösztönzése vezet el”¹⁶ bennünket. Itt fontos megjegyezni, hogy Ágoston – főleg korai műveiben – úgy véli, ez a keresendő igazság magával Krisztussal vagy Istennel azonos, amely az *ordo*-ban, azaz a *rend*ben nyilvánul meg: „Rend az, ami révén mindaz, amit Isten elrendelt, teljesül.”¹⁷ Ezt megismerni azonban nem egyszerű feladat: „Az egyes dolgok rendjének követése és megtartása, [...] mindenkire tartozik, ám a világegyetem e világot összetartó és irányító rendjét meglátni és feltárni igen ritkán sikerülhet az embernek. Ráadásul, ha ezt valaki el is érhetné, azt már aligha, hogy olyan hallgatót találjon, aki erkölcsös életmódja, vagy műveltsége folytán méltó lenne a rejtett isteni tanokhoz.”¹⁸

A szkepticizmus cáfolatának egy későbbi változatát olvashatjuk Ágoston *Isten városáról* (413) című munkájában: „[A]zt bármiféle képzelődés vagy képzeletbeli csalóka kép nélkül nagyon jól tudom, hogy vagyok, hogy létezemről tudok, s hogy szeretem azt. Ezen igazság tudatában egyáltalán nem félek az akadémikusok érvelésétől, akik ezt mondják: Hátha tévedsz? Mert ha tévedek, akkor vagyok. Aki ugyanis nem létezik, az bizonyára nem is tévedhet, úgyhogy, ha tévedek: vagyok.”¹⁹ Ez az okfejtés már sokkal kiforrottabban igyekszik cáfolni a szkeptikusok érvelését az igazság megismerésének lehetetlenségét illetően, hiszen a tévedésre való képességünk azzal, hogy saját létezésünkre is rámutat, alapot ad egy olyan bizonyításhoz, amely univerzalizálhatósága folytán, vagyis az állítás minden emberre igaz volta miatt, nehezen támadható; s ekképpen a karteziánus „cogito-érv” előfutárának²⁰ is tekinthető gondolatmenet alapjaiban cáfolja meg a „mindenben kételkedő, örök szkepticista” nézőpontot. Az ember tévedésre való képessége ugyanakkor egy további felismeréshez is elvezet: „Minthogy tehát én, aki tévedek, noha tévedek: létezem, ezért létezésem tudata felől nem tévedek. Ebből következik, hogy kétségtelenül nem tévedek abban, hogy tudom: tudok magamról. Amint ugyanis tudom azt, hogy vagyok, éppen úgy tudom azt is, hogy tudok magamról.”²¹

¹⁶ Uo.

¹⁷ Szent Ágoston: A rendről. I. m. 96.

¹⁸ I. m. 71.

¹⁹ Szent Ágoston: *Isten városáról*. 3. kötet, Kairosz Kiadó, Budapest, 2006. 76. Ford. Földváry Antal.

²⁰ Ehhez lásd még: Schmal Dániel: A karteziánus „cogito” előzményei Szent Ágoston gondolkodásában. *Világosság*, 1997. 8. 71-80.; Schmal Dániel: Augustinus és a szkepticizmus problémája a kora újkorban. *Passim*, 2002. 1. 145-158.; Marko J. Fuchs: *Sum und cogito. Grundfiguren endlichen Selbstseins bei Augustinus und Descartes*. Schöningh, Paderborn, 2010.; Stephen Menn: *Descartes and Augustine*. Cambridge University, Cambridge, 1998.

²¹ Szent Ágoston: *Isten városáról*, I. m. 76.

Ágoston ezzel a következtetésével a létezés igaz volta mellett, egyúttal a létezés tudatáról, mint önreferenciális igazságról is bizonyóságot szerez.

Ami különösen érdekes e szövegrész folytatásában, az a szeretet megismerhetőségének bevonása az érvelésbe a már említett létezéssel és létezés tudattal összhangban: „És midőn ezt a két dolgot szeretem, nem kisebb bizonyossággal csatolom harmadikként az általam megismert dolgokhoz magát ezt a szeretet (sic!) is. Ugyanis nem tévedek abban, hogy szeretem magamat, minthogy nem tévedek azzal kapcsolatban sem, amiket szeretek. Mert még ha valótlanok volnának is azok, amiket szeretek, valós lenne az, hogy valótlanokat szeretek.”²² A szeretett dolgok legyenek akár valósak, akár valótlanok, de a rájuk vonatkoztatott szeretetünk tudata, mint önmagában lévő *dolog* valósága, ettől független bizonyosság.

A szeretet mint Ágoston gondolkodásának egyik legfontosabb kulcsfogalma, ugyanakkor jól körülírható dolgokra vonatkoztatható, amelyeket már az *ordo amoris* tanítása tartalmaz, erről legrészletesebben *A keresztény tanításról* (396/426) című munkájában²³ ír: „Négy dolgot kell tehát szeretnünk: az első az, ami fölöttünk van, a második mi magunk vagyunk, a harmadik az, ami mellettünk, a negyedik pedig az, ami alattunk van.”²⁴ E négy dolog tehát: Isten, önmagunk, vagyis a lelkünk, a körülöttünk lévő emberek és a testünk szeretete. Ágoston azt is kiemeli, hogy „[a] második és a negyedik esetben nem volt szükség külön parancsra, hiszen bármennyire is eltévelyedik az ember az igazságtól, az önszeretet és a testének a szeretete megmarad számára,”²⁵ vagyis Isten és embertársaink vonatkozásában szükség volt arra a „külön útmutatásra”, amely az igazság felé vezet. Ez a „segítség” a keresztény tanítás alapjának számító szeretetparancsot feltételezi²⁶: „Szeresd Uradat, Istenedet teljes szívedből, teljes lelkedből és teljes elmédből. Ez a legnagyobb, az első parancs. A második hasonló hozzá: Szeresd felebarátodat, mint saját magadat.”²⁷ A későbbiekben azt is részletezi Ágoston, hogy milyen mértékben és arányban kell szeretnünk ezt a négy dolgot.²⁸ E négy dolog szeretetének a célja nem más, mint a *helyes szeretet* elsajátítása, amely az erényes élethez

²² Uo.

²³ A szöveg keletkezési idejét tekintve több évtized munkáját öleli fel: az első, nagyobb rész 396-ban, a fennmaradó rész pedig 426-ban készült el.

²⁴ Szent Ágoston: *A keresztény tanításról*. Ford. Böröczki Tamás, Paulus Hungarus – Kairosz, Budapest, 2001. 59.

²⁵ Uo.

²⁶ Lásd erről bővebben: Boros Gábor: Exkurzus: Ágoston és Tamás az *ordo amoris*ről. In. *A szeretet, szerelem filozófiája: Szisztematikus-történeti tanulmányok*. ELTE Eötvös Kiadó, Budapest, 2014. 61.

²⁷ Máté 22,37 Szent István Társulat fordítása.

²⁸ Szent Ágoston: *A keresztény tanításról*. I. m. 65.

vezethet el, erre példa az *Isten városáról* egyik bekezdése: „Mert rendesen szeretni kell azt a szeretet is, amelyik helyesen szereti a szeretetre méltót, hogy erőnné váljék bennünk az, ami által helyesen élünk. Ezért úgy látom, hogy az erőny rövid és helyes meghatározása ez: a szeretet rendje.”²⁹

SZERETET MINT FUNDAMENTUM MAX SCHELER FENOMENOLÓGIAI ÍRÁSAIBAN

Max Scheler filozófiájának alapvető mozgatórugói az érzelmek, amelyben kitüntetett helyet foglal el a szeretet.³⁰ Ennek illusztrálására rendkívül jó példa az 1916-ra keltezhető *Ordo Amoris* című esszé, amely a hagyatékból összeállított összkiadásban jelent meg először nyomtatásban.³¹ A szöveget Scheler feltételezhetően nem megjelentetésre, inkább csak kiegészítő elméleti tisztázásnak szánta, amelyet az is alátámaszt, hogy bizonyos részletek későbbi írások szöveghelyeiként olvashatóak, ahogyan a felvetett problémák tárgyalása és részletes magyarázata is. A szöveg célkitűzését illetően összefoglalóan azt mondhatjuk, hogy szerzője az „ágostoni-keresztény szeretetfilozófia hagyományának új filozófiai keretbe ágyazására”³² tesz kísérletet. Annak ellenére, hogy Scheler számára nagyon fontos referenciapont Szent Ágoston, fontos előzetesen megjegyeznünk, hogy a tanulmányban nincsenek explicit utalások Ágoston műveire, ellentétben más műveivel, amelyekben viszont több alkalommal is hivatkozik rá. Scheler elméletének teljesebb rekonstrukciójához ezért további szövegeket kell hívnunk segítségül, pont a tanulmány sűrített és kissé befejezetlen mivolta miatt.

Ez az új filozófiai keret, amelyet néha a realista fenomenológiához, néha a filozófiai antropológiához sorolnak, egy olyan „megközelítés” lesz, amelynek alapját az érzelem adja. Scheler ugyanis egy olyan elméleti módszer kidolgozására törekszik, amely a valósághoz való viszonyunkat nem az észlelés alapján határozza meg, hanem emócióink révén. A husserl-i észlelésalapú

²⁹ Szent Ágoston: *Isten városáról*. I. m. 318.

³⁰ Lásd erről bővebben: Szegedi Nóra: *Ordo amoris és amor inordinatus: A szeretet két fogalma Max Scheler etikájában. Elpis*, 2019. 21. 119-131.; Heinz Leonárdy: *Liebe und Person: Max Schelers Versuch eines „phänomenologischen” Personalismus*. Martinus Nijhoff, The Hague, 1976.; Manfred S. Frings: *Der Ordo Amoris bei Max Scheler: Seine Beziehungen zur materialen. Wertethik und zum Ressentimentbegriff. Zeitschrift für philosophische Forschung*, 1966. 1. 57-76.

³¹ Max Scheler: *Ordo Amoris*. In. Maria Scheler (szerk.): *Schriften aus dem Nachlass: Band I: Zur Ethik und Erkenntnislehre*, Franke, Bern, 1957. 345-76.

³² Boros Gábor: Előszó. In. Boros Gábor (szerk.): *Szeretet és gyűlölet, undor és góg: Érzelemfilozófia a realista fenomenológiában: Kolnai Aurél és Max Scheler írásai*. Eötvös Kiadó, Budapest, 2014. 7-8. Ford. Mesterházi Miklós.

fenomenológiától Scheler így bár némileg elhatárolódik, de annak nyomdokain³³ halad: az intencionális tudat helyett az emotív intencionalitás vizsgálata lesz a kiindulópont. Erről az elhatárolódásról *Die transzendente und die psychologische Methode* című, 1900-ban megírt habilitációs munkájának második kiadásának előszavában is olvashatunk: „A mű még azelőtt íródott, hogy a szerző [...] felismerte volna filozofálásának útját nem a tudatnak immanens és idealista [...], hanem ontológiai és realista, a világ és a szellem lényegének csak közvetlen, evidens megfigyeléssel elérhető vizsgálatában.”³⁴ Az eltávolodás háttérében álló magyarázatra a választ vélhetően Scheler *A formalizmus az etikában és a materiális értéketika* című, kétkötetes, először 1913-ban megjelent munkája adhatja meg, amelyben a filozófiatörténet majdnem egészét meghatározó antik eredetű „előítéletről” ír: „[E]nnek lényege »ész« és »érzékeség« különválasztása, amely nem felel meg a szellem struktúrájának. [...] Eszerint tehát egész érzelmi életünket [...] szintén az »érzékeséghez« kell számítanunk, ezenkívül a szeretetet és a gyűlöletet is. E különválasztás szerint továbbá a szellemben, a szemléletben levő minden alogikus tényező: a szemlélés, érzésfolyamat (Fühlen), törekvés, szeretés és gyűlölés az ember »pszichofizikai szervezetétől« függ; kialakulása a szervezet valóságos, az élet és a történelem során bekövetkező megváltozásának, a környezeti sajátosságoknak és hatásoknak függvénye.”³⁵

Nem véletlen tehát, hogy Scheler tanulmányát ezzel a felvetéssel kezdi: „Az érzelmi és szellemi objektumok fölmérhetetlen világában találom magam, objektumokéban, amelyek szüntelenül mozgásba lendítik szívemet és szenvedélyeimet. Tudom, hogy azok a tárgyak is, amelyek észlelő és gondolkodó megismerésemben tolnak fel, ahogy az is, amit akarok, választok, teszek, cselekszem, alkotok, szívem e mozgásának ajátékától függ.”³⁶ E felvezetés kapcsán két gondolatot érdemes kiemelnünk. Egyrészt, Scheler kiindulópontját az ember, mint érző lény kétségbevonhatatlan bizonyossága kapcsán, ugyanis a gondolkodásunkat és az akaratunkat is megelőzik az érzelmeink, amelyek mindezeknek feltételeit alkotják. E gondolat tételszerű összefoglalását egy későbbi szöveghelyen olvashatjuk: „az ember, még mielőtt *ens*

³³ Lásd ehhez: Max Scheler: *Phänomenologie und Erkenntnistheorie*. In: Maria Scheler (szerk.): *Schriften aus dem Nachlass: Band I: Zur Ethik und Erkenntnislehre*, Franke, Bern, 1957. 377-430.

³⁴ Max Scheler: *Die transzendente und die psychologische Methode*. In: Maria Scheler – Manfred S. Frings (szerk.): *Frühe Schriften*, Franke, Bern, 1957. 197-335. 201.

³⁵ Max Scheler: *A formalizmus az etikában és a materiális értéketika*, Gondolat, Budapest, 1979. 388. Ford. Berényi Gábor. Kiemelés az eredetiben.

³⁶ Max Scheler: *Ordo Amoris*. In: Boros Gábor (szerk.): *Szeretet és gyűlölet, undor és gőg: Érzelemfilozófia a realista fenomenológiában: Kolnai Aurél és Max Scheler írásai*, Eötvös Kiadó, Budapest, 2014. 144-176. 144. Ford. Mesterházi Miklós.

cogitans [gondolkodó dolog] vagy *ens volens* [akaró dolog] volna: *ens amans* [szerető dolog].”³⁷ Másrészt az *érzéki és szellemi objektumok* (érzelem és értelem) különválasztása kapcsán felmerülő problémákat. Ugyanis Scheler szerint ész és érzékiség szétbontása olyan kérdések feltételének szab gátat, minthogy létezik-e az embertől független, *a priori* tiszta szemlélet és érzés-folyamat, tiszta szeretet vagy gyűlölet, amelyek nem „vezethető[k] vissza az empirikus lelki élet szabályaira”.³⁸ Scheler számára ezért az egyik legfontosabb kérdés az lesz, hogy „vajon nem létezhet-e, nem kellene-e léteznie olyan etikának, amely abszolút, apriori és érzelmi.”³⁹ Úgy gondolja a filozófiatörténetben csak néhány gondolkodó – leginkább Szent Ágoston és Pascal munkássága⁴⁰ – „rendítette meg ezt az előítéletet”, de ők sem voltak képesek *új elmélet kifejtéséig*.

E „megrendítés” továbbgondolásának és kidolgozására tett kísérletnek tekinthetjük az *Ordo Amoris* tanulmányt, amelynek bevezetőjét Scheler az alábbi két kérdéssel folytatja: „vajon van-e a szeretetem és gyűlöletem, vonzalmam és viszolygásom, a világ dolgai iránti sokfajta érdeklődésem e rezdüléseinek valamiféle objektíve igaz rendje, és hogy vajon lehetséges e belevésnem kedélyembe ezt az »ordo amorist«.”⁴¹ Scheler kérdései egyfelől egy olyan *objektív igaz rend* létezésére irányulnak, amely az embertől függetlenül, tisztán, vagyis *a priori* kell, hogy létezzen, nem pedig tapasztalati úton. Másfelől, mindannak tehát, amit érzünk, és ahogyan viszonyulunk a körülöttünk lévő világhoz, ha van „valódi” rendje, az bevészhető-e, és az ember sajátjává tehető-e. Scheler értelmezésében a világrendnek, mint isteni rendnek a középpontja tehát az *ordo amoris*, amelyet egy adott szubjektum *éthos*ának nevez és „a legbenső magva a szeretet és a gyűlölet rendje[.]”⁴² A fontosságát mindennek pedig abban látja, hogy „[a]ki egy ember *ordo amoris*át megragadta, megragadta az embert. [...] [M]éltóbb rá, hogy az ember, mint szellemi lény magvának nevezzük, mint a megismerés és az akarás.”⁴³

Itt fontos megjegyeznünk, hogy Scheler az *ordo amoris* kapcsán a tanulmány utolsó részében a szeretet ellenpólusáról, a gyűlöletről is beszél, ezzel

³⁷ I. m. 155. Közbevetések tőlem.

³⁸ Max Scheler: *A formalizmus az etikában és a materiális értéketika*. I. m. 388.

³⁹ I. m. 389. Kiemelés az eredetiben.

⁴⁰ Pascal *szív rendjének* gondolata is említésre kerül Schelernél: Max Scheler: *Ordo Amoris*. I. m. 160-165. Ezt a rész az esszé magyar kiadásának szerkesztői megjegyzése szerint egy külön gépirat alapján dolgozta bele a német nyelvű kiadás szövegébe a szerkesztő: Max Scheler: *Ordo Amoris*. I. m. 102. lábjegyzet

⁴¹ Max Scheler: *Ordo Amoris*. I. m. 144.

⁴² Max Scheler: *Ordo Amoris*. I. m. 144-145.

⁴³ I. m. 145-146.

szélesebb skáláját adva az emberi érzelmeknek. Viszont egyértelműen a szeretet az, amely kiemelt és megkérdőjelezhetetlen helyet képvisel Scheler elméletében. Ehhez előzményként érdemes *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen* című 1912-es írását megemlíteni, amelyben Scheler megkülönbözteti a szeretet ókori görög-római és keresztény értelmezését. Míg előbbiek hagyományában a szeretet „az érzéki szférához tartozó tény [...], a »vágy«, a »szükséglet« stb. olyan formája, amely nem a legtökéletesebb lét velejárója”⁴⁴; addig utóbbi esetében az erkölcs szférájához tartozva, „a szeretet kifejezetten a racionális szféránál magasabb értéket képvisel”⁴⁵. Scheler Ágostont idézve – a szeretet „áldottabb minden értelemnél” – kifejti, hogy „[a] keresztény szeretet ezzel szemben természetfeletti szellemi szándék [Intention], amely áttöri és kioltja a természetes ösztönös élet minden törvényét, pl. az ellenség gyűlöletét, a bosszút és a megtorlás vágyát, és arra hivatott, hogy az embereket egy teljesen új élethelyzetbe helyezze.”⁴⁶ Scheler itt az *Intention* kifejezést használja, vagyis szándékról, akaratról ír, ami valamilyen tudatot kell, hogy feltételezzon, továbbá természetfeletti mivolta miatt az emberen kívül és felette álló dologként, *a priori* létezőként kell értenünk.

Amit még érdemes a szeretet kapcsán kiemelni, az a szeretet (*Liebe*) mint törekvés (*Streben* – *Strebensakt*) gondolatának kifejtése. Scheler kiindulópontként azt közös nevezőt említi, amiben még az ókori gondolkodók is egyetértettek, nevezetesen, hogy „a szeretet törekvés, tendencia az »alacsonyabb-ról« a »magasabbra«, a »tökéletlenből« a »tökéletesbe«, [...] a »látszatból« a »lényegbe«, a »tudatlanságból« a »tudásba«, a »középút a van és nincs között«[.]”⁴⁷ A probléma ugyanakkor Scheler szerint az antik nézettel pontosan az, hogy a törekvés mint szükséglet jelenik meg összekapcsolódva a tökéletlenség ideájával, mely utóbbit – ha a keresztény szeretetparancsra gondolunk vissza – Isten esetében „mondani helytelen, elbizakodott és bűnös.”⁴⁸ Ezért a későbbiekben Scheler számára az lesz a fő kérdés, hogy törekedhetünk mégis a szeretetre úgy, hogy az helyes és rendezett legyen. A tanulmányban már ezt olvashatjuk: „a szeretet az a törekvés vagy adott esetben aktus, amely minden dolgot a maga sajátos értéktelenségéhez igyekszik elvezetni – és vezeti is, ha semmilyen gátlás nem lép föl. A szeretet lényegéként tehát ezt az épületes és

⁴⁴ Max Scheler: *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*. In: Maria Scheler (szerk.): *Vom Umsturz der Werte: Abhandlungen und Aufsätze*. Band III, Franke, Bern, 1955. 33-147. 71.

⁴⁵ Uo.

⁴⁶ Uo.

⁴⁷ Max Scheler: *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*. I. m. 71. Scheler itt Platón *Lakoma* című dialógusára hivatkozik.

⁴⁸ I. m. 73.

felépítő akciót határoztuk meg a világban és a világ fölött.”⁴⁹ A másik fontos attribútum, hogy a szeretetre való törekvés „minden fázisa stáció is [...] a világ útján Istenhez.”⁵⁰ Scheler Isten létezésének bizonyosságába vetett hite mondhatni dogmatikusan elkötelezett, vagyis elméletének ez a része csak abban az esetben igazolható teoretikusan, ha ez az előfelvetés, vagyis az Istenbe vetett hit, elfogadásra kerül. Az *ordo amoris* szeretetparancsa ugyanis „Isten ideájának tárgyán nyugszik. [...] Isten és csak Isten lehet a szeretetreméltóságok birodalmának lépcsőzetes, piramis alakú építménye csúcsán – egyszerre az egész forrásaként és céljaként.”⁵¹ A világ rendje Scheler értelmezésében isteni rend, amelynek magva az *ordo amoris*: „Ebben a világrendben áll az ember is. Éspedig mint a szolgálatra legelhivatottabb és legszabadabb szolgálja Istennek, és csak mint ilyen nevezhető egyben a teremtetés urának is.”⁵²

Scheler szerint, amit megismerésnek⁵³ nevezünk, valójában egy „létreláció”, mely alapvetően előfeltételezi a szeretetet, mint ősaktest: „önmagunknak és állapotainknak, saját »tudattartalmainknak« ezt az elhagyását, transzcendálását, hogy lehetőség szerint élménykontaktusba kerüljünk a világgal.”⁵⁴ Ez az előfeltételezés azon alapul, hogy még a valóságosan létező dolgok előzményeként is feltételezünk egy ezeket „reálissá tevő akarási actust”, amely valamely szubjektumhoz köthető, ami azonban „egy őt megelőző, neki irányt és tartalmat adó szeretetet előfeltételez. Tehát mindig a szeretet ébreszt föl bennünket, hogy megismerjünk és akarjunk – sőt a szeretet az anyja a szellemnek és az észnek.”⁵⁵ Ez visszacsatolás és egyben újbóli kifejtése a gondolkodást és akaratot megelőző szeretethez, mint előfeltételhez.

Az *ordo amoris* Scheler számára tehát egy olyan bizonyosság, amelyhez nem férhet kétség, a kétely vagy a bizonyosság megkérdőjelezése ezért máshol keresendő: abban a fenomenológiai alapban, amelyet Scheler mint fenomenológus próbál érvényesíteni, miszerint állításai a tapasztalatban beigazolhatóak, azonban ezek – lévén erősen dogmatikusak – nehezen nyernek igazolást, ezért joggal élhetünk kritikával.⁵⁶

⁴⁹ Max Scheler: *Ordo Amoris*. I. m. 154.

⁵⁰ Uo.

⁵¹ Max Scheler: *Ordo Amoris*. I. m. 158.

⁵² I. m. 155.

⁵³ Ehhez lásd még: Max Scheler: *Liebe und Erkenntnis*. In: Maria Scheler (szerk.): *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*. Franke, Bern, 1963. 77-98.

⁵⁴ Max Scheler: *Ordo Amoris*. I. m. 154.

⁵⁵ Uo.

⁵⁶ Szegedi Nóra: *Ordo amoris és amor inordinatus*. I. m. 119-120.

A FELEBARÁTI SZERETETTŐL A VILÁG SZERETETÉIG HANNAH ARENDT GONDOLKODÁSÁBAN

Max Scheler halálának évében, 1928-ban védi meg Hannah Arendt disszertációját Karl Jaspers témavezetésével Szent Ágoston szeretetfoglalmaról, majd 1929-ben jelenteti meg a Springer kiadó gondozásában.⁵⁷ Ami Scheler és Arendt kapcsolatát illeti, Arendt filozófiai és teológiai egyetemi tanulmányai alatt esetleg találkozhatott munkáival, azonban feltételezhetően Scheler *Ordo Amoris* esszéjét nem ismerhette, lévén az csak a hagyatékából maradt ránk, és jóval Arendt habilitációja után jelent meg csak nyomtatásban. A hasonló témaválasztás hátterében inkább a korszak filozófiai érdeklődése állhat, ugyanis ebben az időszakban Szent Ágoston rendkívül népszerű téma volt mind a fenomenológiával, mind az egzisztencializmussal foglalkozók körében.⁵⁸ A központi kérdéskör (az ágostoni szeretetfoglalom) hasonlóságát leszámítva, azonban nem sok további párhuzamot fedezhetünk fel e két írás között, mind a megírás körülményeit és intencióit, mind az *ordo amoris*hoz való viszonyulást tekintve.

Arendt gazdag írói munkásságát tekintve meglepően keveset foglalkozik a szkepticizmus kérdéskörével. Ennek egyik példáját olvashatjuk egy viszonylag késői írásában, Kant politikai filozófiájáról 1970 őszen tartott előadásainak jegyzetében, amelyet együttesen tárgyal a kritikáról alkotott felfogásával. Számára ugyanis a kritika kategorikusan szemben áll a dogmatizmussal és a szkepticizmussal: „Súlyos tévedés volna azt hinni, hogy a kritikai gondolkodás valahol a dogmatizmus és a szkepticizmus között helyezhető el. Valójában ugyanis mindkét alternatíva elkerülését lehetővé teszi. [...] [M]indannyian dogmatikusként kezdjük [...] Az első reakciónk ezt követően a szkepticizmus,

⁵⁷ A hatvanas években készült egy angol fordítás is a disszertációból, melyet maga Arendt kezd el átdolgozni, bár végül csak halála után jelent meg nyomtatásban 1996-ban *Love and Saint Augustine* címmel. Mindenesetre azt fontos megjegyezni, hogy az angol verzió nyelvezetén már jobban érződik Arendt kései gondolkodásának kiforrottabb fogalmi szókészlete, és nagyobb szerepet kapnak olyan meghatározó kulcsfogalmak, mint pl. a *kezdet* (beginning), a *születettség* (natality) vagy a világ (*world*).

⁵⁸ Csak néhány példa: Martin Heidegger: *Fenomenológia és teológia*. Ford. Tőzsér Endre. In: *Uő: Útjelzők*. Osiris, Budapest, 2003. 49-78.; Hans Jonas: *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem. Ein philosophischer Beitrag zur Genesis der christlich-abendländischen Freiheitsidee*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1930. Maga Edmund Husserl is fontos előzménynek tartja Ágoston filozófiáját, lásd ennek kapcsán: Edmund Husserl: *Karteziánus elmélkedések. Bevezetés a fenomenológiába*, Atlantisz Kiadó, Budapest, 2000. Ford. Mezei Balázs; Edmund Husserl: *Előadások az időről*. Atlantisz Kiadó, Budapest, 2002. Ford. Sajó Sándor, Ullmann Tamás,

amit az a kikerülhetetlen tapasztalat vált ki, hogy sok dogma létezik, és mind az igazság birtoklásának igényével lép föl. A szkepticizmusban az a következtetés ölt testet, hogy nem is létezik olyasmi, mint igazság, s ebből kifolyólag önkényesen kiválaszthatók valamilyen dogmatikus tant.”⁵⁹ Arendt számára a tehát a dogmatista és szkepticista nézőpont helyét a kritikai vizsgálat váltja fel, azonban ennek egy sajátságos megoldását javasolja Kant nyomán: „az emberek, véges lények révén talán nem képesek az igazság megragadására, noha birtokukban van egy kifejezés, az igazság eszméje [...] Ám mint véges lények nem vagyunk képesek az igazsághoz eljutni. [...] Mindazonáltal igenis képesek az emberi képességeket megvizsgálni úgy, ahogyan azok számára adottak – nem tudhatjuk, ki által és miképpen adottak számunkra, de velük kell élnünk. Elemezzük hát, mit lehet, és mit nem lehet tudnunk.”⁶⁰ Arendt tehát bár valamennyire elfogadja annak lehetőségét, miszerint az ember véges lényként képtelen az igazság megismerésére, ugyanakkor úgy véli – Kanttal egyetértésben –, hogy az igazság keresését szolgáló emberi képességeket, mint például a gondolkodásra való képességünket, vizsgálatba tudjuk venni. Ez a vizsgálat kimenetele vezeti el Arendtet filozófiájának egyik meghatározó szegmenséhez: a „fogódzók nélküli gondolkodás” képességének elsajátításához, amely a modern kor értelmezéséhez nyújt keretet, egy olyan korban, amikor a korábbi politikai és morális kategóriák ismerete már nem ad támpontot a megértéshez.⁶¹ Itt fontos megjegyezni ugyanakkor azt is, hogy Arendt kísérlete a szkepszis teljes száműzésére a kritikai gondolkodásból végül olyan ellentmondásokhoz vezet majd, mellyel paradox módon tagadja és egyben igazolja is a dogma szerepét.⁶²

Arendt dogmatizmushoz viszonyulása már első publikált munkájában, a *Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation* (A szeretet fogalma Augustinusnál. Kísérlet egy filozófiai értelmezésre) című disszertációjában is nyomon követhető. Az Előszóban Arendt elhatárolódik Ágoston elkötelezettségeitől – mind a Biblia, mint a keresztény tanok tekintetében –, ugyanis értelmezésében „ezek természetük és jelentésük szerint

⁵⁹ Hannah Arendt: Előadások Kant politikai filozófiájáról. In. Hannah Arendt: *A sivatag és az oázisok*. Gond – Palatinus Kiadó, Budapest, 2002. 225–372. 275. Ford. Mesés Péter, Pató Attila.

⁶⁰ I.m. 276. Kiemelés az eredetiben.

⁶¹ Lásd erről részletesebben: Hannah Arendt: *A totalitarizmus gyökerei*, Európa, Budapest, 1972. Ford. Braun Róbert; Hannah Arendt: *Understanding and Politics. The Difficulties of Understanding*. In. Jerome Kohn (szerk.): *Essays in Understanding 1930–1954*. Schocken Books, New York, 1994. 307–328.

⁶² Andrew Norris: *Skepticism and Critique in Arendt and Cavell. Philosophy and Social Criticism*, 2017. 1. 1–19. 1.

elvileg nem dogmatikusan kötöttek.”⁶³ Ehhez kapcsolódik továbbá, hogy az ellentmondások megvilágítását „sohasem egy zárt fogalmi és tapasztalati kontextusból eredő probléma megoldása”-ként tárgyalja, hanem csakis arra próbál választ találni hogyan jöttek létre ezek az ellentmondások. Ugyanis Arendt számára az elemzés módszerét tekintve a legfontosabb, hogy „az ellentmondásokat [...] ellentmondásként tegyük érthetővé, hogy megragadjuk, mi van mögöttük.”⁶⁴ Arendt célkitűzése dogmáktól független elemzését adni Ágoston szeretetfogalmának, hogy relevanciáját ezeken túlmutatóan mutassa ki, ami azt jelenti, hogy azokat a bizonyosságokat is mellőznie kell, amivel Ágoston (és ezzel együtt Scheler is) számolt. E mellőzéssel egyrészt egy preteológiai szférára tud rákérdezni, vagyis egy teológia előtti időszakra; másrészt kérdésfeltevése egyúttal arra is irányul, hogy Ágoston „mit tart sajátosnak újnak a keresztény értelmezésben, amiben az emberi élet követelt és érvényesített autenticitás áll.”⁶⁵ A megközelítés mintájául valószínűleg tanára, Martin Heidegger elemzési módszerei szolgáltak: a *Lét és idő* (1927) preontológus, és a *Fenomenológia és teológia* (1927) című tanulmány prekeresztény tartomelemzése. ⁶⁶ De nemcsak Heidegger hatása érzékelhető a dolgozaton, Husserl és Jaspers tanítványaként Arendt disszertációjában alkalmazott metodológiájának meghatározó eleme a téma fenomenológiai és egzisztenciál-filozófiai keretezése: az akarat, a szeretet, a tudat irányultságainak elemzése a jelenvalólét autentikus vagy inautentikus voltának feltételvizsgálatával kiegészülve.⁶⁷ Ezenkívül felmerül a dekonstruktív olvasat lehetősége is.⁶⁸

A preteologikus elemzés kiindulópontja Ágoston *A keresztény tanításról* című munkájában olvasott természeti törvény: „amit magadnak nem akarsz, azt másnak se tedd.”⁶⁹ Arendt ugyanis rámutat arra, hogy ez voltaképpen megelőzi a felebaráti szeretetparancsot (*dilectio proximi*), vagyis az isteni kinyilatkoztatástól függetlenül létezett már a „szívünkbe vésett törvény” (*lex scripta in cordibus nostris*), a keresztény parancsolat pedig csak „megerősíti ezt a »természeti« törvényt, és ezáltal az emberek együttélését a lehető legmagasabb fokú autenticitásba [Eigentlichkeit] emeli, amelyben minden bűn

⁶³ Hannah Arendt: *Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation*. Springer, Berlin, 1929. 3.

⁶⁴ I. m. 6.

⁶⁵ Hannah Arendt: *Der Liebesbegriff bei Augustin*, I. m. 3.

⁶⁶ Biró-Kaszás Éva: Felelősség a világért: Hannah Arendt gondolkodói útja a totalitarizmus elméletének kidolgozásáig. Debrecen, *Vulgo*, 2005. 20.

⁶⁷ Lásd erről részletesebben: Kerekes Erzsébet: Hannah Arendt az ágostoni szeretetfogalomról. *Erdélyi Múzeum*, 2019. 4. 153-170.

⁶⁸ Biró-Kaszás Éva: Felelősség a világért. I. m. 45.

⁶⁹ Szent Ágoston: A keresztény tanításról. I. m. 174.

kioltódik.”⁷⁰ Ezért adódik Arendt számára a kérdés, miben áll az az autentikus lét, amely már nem csupán ezen „eredeti” törvény, hanem „a kívülről parancsoló Isten törvénye alatt áll, és miért ez a *lex Dei* [isteni törvény] az egyetlen út a saját igazságához, amely a *conscientia* [lelkiismeret], az önmagára reflektáló emberi lét számára kijelölve van[.]”⁷¹

A disszertáció három fejezetében három elemzést követhetünk végig, központi rendező elvük pedig az a *fogalmi elemzés*, amely Arendt egyik – írásaiban szinte állandó jelleggel használt – vizsgálati módszere.⁷² Ennek révén az ágostoni *szeretet* fogalomtörténeti kontextualizálására, valamint a különböző jelentésrétegek és értelmezési síkok kibontására kerül sor Szent Ágoston 45 szövege alapján, ami Arendt szerint azért is indokolt, mivel a szeretet fogalmának több, egymásnak gyakran ellentmondó változatát is olvashatjuk ezekben az írásokban. A fogalmi zűrzavarra maga Ágoston is reflektál az *Isten városának* egy fejezetében, arra utalva, hogy már a Szent-írásban is a jóval és rosszal kapcsolatban egyformán megtaláljuk a „szeretni” és „kedvelni” szavakat: „Aki elhatározta, hogy szereti Istent, és nem az ember, hanem Isten szerint úgy szereti felebarátját is, mint önmagát, azt kétségtelenül ezért a szeretetért nevezik jóakarátúnak. Ez a szeretet a Szentírásban gyakrabban a *caritas* szóval van kifejezve, de előfordul az *amor* szóval is.”⁷³ Erre reflektál Ágoston néhány sorral később: „[N]émelyek azt gondolják, hogy mást jelent a *dilectio* vagy *caritas*, és mást az *amor* szó. Ugyanis azt mondják, hogy a *dilectio* szót a jóra, az *amor*-t pedig a rosszra kell érteni. Azonban teljesen bizonyos, hogy ilyen különbséget még a világi írók sem tettek.”⁷⁴

Ennek megfelelően Arendt az *amor*, a *dilectio* és a *caritas* kifejezések elemzését tűzi ki a dolgozat céljául, rámutatva arra, milyen következményekkel jár ezek következtlen használata, illetve kitér az olyan kifejezések tisztázására ezekkel összefüggésben, mint az *appetitus*, az *eros* vagy az *agape*. Az első két fejezet, *A szeretet mint vágy* (*Amor qua appetitus*) és *Teremtő – Teremtmény* (*Creator – Creatura*), koncentrált fogalmi elemzéseit után, a harmadik rész, *A társadalmi élet* (*Vita Socialis*), arra keresi a választ, hogy „a minden világiasságtól *coram Deo* [Isten előtt] elszigetelt embernek hogyan lehet még egyáltalán érdeklődése felebarátja iránt.”⁷⁵

⁷⁰ Hannah Arendt: *Der Liebesbegriff bei Augustin*, I. m. 3. Közbevetések tőlem.

⁷¹ I. m. 3.

⁷² Lásd ennek kapcsán: Olay Csaba: *Hannah Arendt politikai egzisztencializmusa*, L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2008. 21-22.

⁷³ Szent Ágoston: *Isten városáról*. I. m. 211.

⁷⁴ Szent Ágoston: *Isten városáról*. I. m. 212.

⁷⁵ Hannah Arendt: *Der Liebesbegriff bei Augustin*, I. m. 5-6. Közbevetések tőlem.

Ez a kérdés vezet el minket Arendt *ordo amoris*, vagy ahogyan a disszertációban olvasható, az *ordinata dilectio* kritikájához. Ennek kiindulópontja a vágyként értett világi szeretet és a szeretet rendjének, vagyis a rendezett szeretet összeférhetetlensége Arendt értelmezésében. A vágyként értett szeretet ugyanis mindig valamely konkrét jó dologhoz (*bonum*) kötődik a világban, amely után az egyén vágyakozik, azt birtokolni próbálja, vagyis ez a szeretet az egyéntől eredeztethető, szubjektív. Azonban az *ordinata dilectio* szeretete ezzel ellentétben külső, objektív feltételekhez kötött, amelyben minden Istenért van: „Ebben az objektivitásban az, amit szeretni kell, determinált. Maga a szeretet csak ennek a meghatározottságnak a következménye. A [...] dilectio foka [...] a rendtől függ, amely mindenkinek kijelöli a maga helyét. Mindenkit úgy szeretünk, se jobban, se kevésbé, ahogyan az neki jár.”⁷⁶ Arendt szerint Ágoston továbbá elválasztja egymástól az evilágra és az örökkévalóságra, vagyis abszolút jövőre vonatkozó szeretetet: előbbi hamis szeretetnek, vagyis a *cupiditas*-nak nevezi, míg a helyes szeretetet a *caritas*-nak.⁷⁷

Arendt arra mutat rá, hogy a *szeretet rendje* az egyén elszigeteltségéhez, a világtól való elidegenedéshez vezet, amelyben a „világ otthon helyett sivataggá válik”⁷⁸ ugyanis a boldogság (*beautido*) elérését és beteljesülést az abszolút jövőbe vetíti ki, emiatt viszont a jelen számára már nem lesz adott egyik sem.⁷⁹ Azáltal pedig, hogy ez nem teremődik meg, az ember paradox módon elzárva lesz mind a világtól, és egyúttal embertársaitól is: „egy olyan viszonyítási pontra tesz szert, amely elvileg kívül esik magán a világon, és amelyből kiindulva a világ és a hozzá való viszonyok rendeződhetnek. E rend számára a legfőbb jó az egységes vezérlő elv; ami rendezett, az a létező világa.”⁸⁰

Az *ordo amoris* okozta radikális elidegenedés feloldására, vagyis a felebaráti szeretet összeegyeztetésére az Isten iránti szeretettel, a *Vita socialis* címet viselő harmadik fejezetben találhatunk választ, amelyben Arendt amellet érvel, hogy e kettő nem zárja ki egymást, mert „az emberi lény más, akár elszigeteltnek, akár a *genus humanum*-hoz [emberi nemhez] való tartozás ténye által kondicionálnak és társkonstituálnak fogja fel magát.”⁸¹ Ugyanis a másik ember csakis „az elszigeteltségben válik felebaráttá, azaz emelkedik ki abból a magától értetődő függőségből, amelyben minden ember egymás között él.”⁸² Ez egy *új vita socialis*-t hoz létre, amelyben „az egymástól

⁷⁶ I. m. 25.

⁷⁷ I. m. 13

⁷⁸ Uo.

⁷⁹ I. m. 27.

⁸⁰ I. m. 25.

⁸¹ I. m. 90.

⁸² Uo.

való függés helyébe a kölcsönös szeretet lép.”⁸³ Az ember létének e kettős eredetében válik relevánssá a felebarát relevanciája.

Ennek kiindulópontjaként Arendt az Ádámtól való közös leszármazást vizsgálja, melynek alapja nem véletlen egybeesés, hanem egy olyan hasonlóság, amely „szükségszerűen megalapozott és történelmileg rögzített a közös származásban, amely minden pusztá hasonlóságon túlmutató rokonságot feltételez.”⁸⁴ Amire rá kíván mutatni Arendt az a helyzet és a szituáció azonossága, vagyis a közös halandóság, a tulajdonságok vagy hajlamok helyett. Ez lenne az emberi létezés egyik lényegi meghatározottsága: ugyanis „az egyén nincs egyedül a világban, hanem sorstársai vannak, és nemcsak ebben vagy abban a helyzetben, hanem egész életében. Az egész élet egy bizonyos sorshelyzet, a halandóság helyzete. Ezen nyugszik az emberek rokonsága és egyúttal szövetségi közösségük (*societas*).”⁸⁵ A sors kérdése Arendt egy későbbi publikált munkájában, a Rahel Varnhagenről⁸⁶ szóló biográfiában is felmerül, amely a történelem forgatagának kitett individuum létkérdésére összpontosul. Az emberi létezéshez kapcsolt *conditio humana* és hasonlóságon alapuló sokféleség kérdéskörében pedig Arendt későbbi pluralitás elméletének gyökereit⁸⁷ fedezhetjük fel.

A felebarát szeretetének relevanciája kapcsán Arendt a választás szabadságát emeli ki, ugyanis ez az, ami „visszahívja az egyént a világból [...], de nem szüntetheti meg az emberiség egyszer már kialakult minőségét, csak új értelmet ad neki. Ez az új jelentés éppen a dilectio proximi.”⁸⁸ Ebben a parancsolatban ugyanis az az egyenlőség fejeződik ki, amely egyrészt az Isten előtti és a közös ősbűnben való egyenlőséget feltételezi, amelyek ugyanakkor, mint a bűnös múlt megalapozói, megteremtették a *civitas terrenát*, s „így a világot az emberi lények egymásra utaltságának otthonává tették.”⁸⁹ Ebből látható, hogy az *üdvösség üzenete* nem megszünteti, hanem egyértelművé teszi az egyenlőséget. Ebből kifolyólag pedig – következtet Arendt – „[m]ivel a másik alapvetően olyan, mint te, azaz ugyanolyan bűnös múltja van, mint neked, ezért szeretned kell őt.”⁹⁰ E múlt minősége ugyanakkor csak a kegyelemben

⁸³ I. m. 86.

⁸⁴ Hannah Arendt: *Der Liebesbegriff bei Augustin*, I. m. 77.

⁸⁵ I. m. 78.

⁸⁶ Hannah Arendt: *Rahel Varnhagen. Egy német zsidó nő élete a romantika korából*, Scolar Kiadó, Budapest, 2014. Ford. Bán Zoltán András.

⁸⁷ Lásd erről részletesebben: Hannah Arendt: *The Human Condition*. Anchor, New York, 1959.

⁸⁸ Hannah Arendt: *Der Liebesbegriff bei Augustin*, I. m. 83.

⁸⁹ Uo.

⁹⁰ I. m. 84.

válíkhá láthatóvá hiszen mivel „ugyanaz a bűnös múlt a kegyelmi állapot számára is konstitutív, azt jelenti, hogy a hitben bekövetkezett elidegenedés a világtól és annak vágyaitól nem feltétlenül jelenti az emberek összetartozásának megszűnését.”⁹¹ Arendt a fejezet második részében a két város – világ elméletét is érinti, miszerint „bármennyi egyéni állam és közösség is létezik, valójában mindig csak a két *civitate* létezik, a jó és a rossz, a Krisztusra vagy Ádámra alapított, ahogyan csak két *amor* van, az *amor mundi* ill. *sui* és az *amor Dei*.”⁹² E felvetés óhatatlanul Ágoston *Isten városának* két világ (*civitates Dei* és *civitates Diaboli*) elméletét veszi alapul. Az említett szeretetformák közül pedig különösen az *amor* vagyis *dilectio mundi* lesz az, amely a későbbiekben is megjelenik Arendt gondolkodásában: mint a világ iránt tanúsított szeretet a *The Life of the Mind* (1976) című posztumusz megjelent írásában⁹³ kerül bővebb kifejtésre.

ÖSSZEGZÉS

Összegzésként elmondhatjuk, hogy Szent Ágoston filozófiai és teológiai gondolkodását erősen meghatározták a kétségek és bizonyítások, de a legfőbb bizonyosság mindvégig a Krisztusba vetett hit maradt. Scheler írásában a szeretet felértékelődik más emberi érzésekhez viszonyítva, olyan fundamentumot és viszonyt kialakítva, amely mind a megismerés, mind az akarat számára egyaránt feltétellé válik, hiszen az ember mindenekelőtt *ens amans*, vagyis szerető dolog. A világrend mint *ordo amoris* olyan bizonyosság, amelynél nincs helye a szkepszisnek. Arendt disszertációjában nem az ellentmondások feloldására törekszik, intenciója inkább bemutatni az ezek mögött megbúvó problémákat, a szkepszis így inkább, mint kritika összponthosul gondolkodásában; emellett preteológiai elemzése összekapcsolódik a jelenvalólet autentikus vagy inautentikus voltának feltételvizsgálatával, amelynek során erős kritikáját adja az *ordo amoris* tanításának, áttéve a hangsúlyt a világ szeretete, az *amor mundi* iránti felelősségre.

⁹¹ Uo.

⁹² I. m. 79. Kiemelés tőlem.

⁹³ Hannah Arendt: *The Life of the Mind*. Harcourt, San Diego – New York – London, 1978.