



Szeretet és gyűlölet, undor és gőg

Értelemfilozófia a realista fenomenológiában

Kolnai Aurél és Max Scheler írásai



Szeretet és gyűlölet, undor és gőg
Érzelemfilozófia a realista fenomenológiában

Kolnai Aurél és Max Scheler írásai

Szeretet és gyűlölet, undor és gőg

**Érzelemfilozófia a realista
fenomenológiában**

Kolnai Aurél és Max Scheler írásai

Szerkesztette:
Boros Gábor

Az OTKA K 81576. számú, „Affektivitás a filozófiában” című kutatási projektjének támogatásával

Fordított a:
Mesterházi Miklós

A fordítást ellenőrizte:
Ábrahám Zoltán

A borító Charles Le Brun *Apothéose de Luis XIV* (1677) c. műve felhasználásával készült.

© Bacsó Béla, Boros Gábor, Mesterházi Miklós, Budapest, 2014
ISBN 978-963-284-526-5

Felelős kiadó:
Az Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar dékánja
Borítóterv:
Korda Ágnes

Kiadványterv és előkészítés:
PGL Grafika Bt.

Tartalom

Előszó.....	7
Bacsó Béla: Kirekesztés, száműzetés, továbbélés – Kolnai Aurélról.....	9
Boros Gábor: A realista érzelemfenomenológia esélyei és veszélyei Kolnai Aurél példáján	19
Kolnai Aurél: Az undor	32
Bevezetés	32
I. Az undor elhatárolásáról	33
1. Szempontok.....	33
2. Undor és félelem mint a védekezés árnyalatainak fő típusai.....	35
II. Félelem és undor	37
1. A félelem intenciótartalma.....	37
2. Az undor intenciótartalma.....	40
3. Itt létre és így létre vonatkozás a félelemben és az undorban.....	44
III. Az undorítótság	47
1. Az érzékek és az undor.....	47
2. A fizikailag undorító típusai.....	51
3. A morálisan undorító típusai.....	59
4. Undor, élet és halál.....	67
IV. Az undor etikájáról	73
1. Az undor etikai funkciója.....	74
2. Az undor „leküzdésének” problémája.....	77
Kolnai Aurél: A gőg	81
I. A gőg körülhatárolásáról.....	81
II. A gőg formái.....	90
III. A gőg legyőzéséről.....	105

Kolnai Aurél: Kísérlet a gyűlöletről.....	108
I.	108
III.....	115
III.....	121
IV.....	129
V.....	135
VI.....	140
Max Scheler: Ordo amoris.....	144
I. Világkörnyezet, sors, „individuális meghatározottság” és az ordo amoris.....	145
II. Az ordo amoris formája.....	153
III. A szeretetfajták és kielégülési következményeik.....	173

Előszó

A realistának nevezett fenomenológia két fontos képviselőjének értelemfilozófiai írásaiból ad ízelítőt válogatásunk. Max Scheler egész etikai életművében döntő szerepet játszott az érzelmek vizsgálata és etikai jelentőségük megerősítése azzal szemben, ahogyan a formálisnak nevezett etikákban erősen háttérbe szorultak. Kötetünk Scheler hátrahagyott írásainak egyikét közli, részben azért is, mert a címében egyértelműen utal az *ordo amoris* ágostoni-keresztény szeretetfilozófiai hagyományára, melynek új filozófiai keretbe ágyazása a szöveg kifejezett célkitűzése.

Scheler írásának utolsó harmadában egyre több szó esik a szeretettel különböző módokon és fokozatokban szemben álló, gyakran negatívnak nevezett érzelmekről, melyek közül hagyományosan a gyűlöletet tartjuk a legfontosabbnak. Így aztán semmiképp sem valamilyen pusztán bibliográfiai véletlen, hogy kötetünkben összekapcsolódik Scheler írása a Kolnai Aurél által írt három értelemfilozófiai elemzéssel, melyek utolsó darabja épp a gyűlöletről szól. Az undorról, a gőgről és a gyűlöletről szóló írások első rétegében a címek által megidézett negatív érzelmekről szóló fenomenológiai elemzések találunk, amelyek azonban épp annyira építenek a szeretet s más pozitív érzelmek elemzésére, gyakran *expressis verbis* is, mint ahogyan a scheleri szeretetelemzés a gyűlölet interpretációs vázlatába torkollik. Scheler maga s rendkonceptiója is felbukkan Kolnainál alapvető vonatkoztatási pontként, csakúgy, mint a realista fenomenológia további fontos képviselői, Alexander Pfänder – különösen a gyűlöletről szóló írásban – és Dietrich von Hildebrandt. Kolnai elemzésének azonban további rétegei is vannak, mindenekelőtt az a keresztény teológiai réteg, amely a realisták gondolatvilágának általában is megkerülhetetlen eleme. Az érzelmi negativitás jelenléte a világban éppúgy megköveteli a teodíceai magyarázatot, mint a rossz bármifajta jelenléte, s Kolnai több mint csupán jelzésszerűen foglalkozik ezzel a kérdéssel. Ám ha figyelmesen olvasunk, további rétegekre is

rábukkanunk: filozófiatörténeti-kritikai utalásokra az újkori filozófia racionalista individualizmusként értelmezett gondolkodóira, amelyek átvezetnek olyan – teológiai alapozású – etikai és politikafilozófiai fejtegetésekhez, amelyek a közösségek eredendőbb voltát hangsúlyozzák az önértékként tekintett – kézenfekvő módon a gőggel összekapcsolt – individualitással szemben. Nem nehéz kihallani az undorról szóló fejtegetésekből, amelyek többféle kontextusban is az élet túlburjánzó zsizségését, öncélú magamutogatását teszik meg az undor fő tárgyává a századelő jellegzetes (német) nagyvárosi életmódja felett gyakorolt kritikát. Az állandó mozgalmasság, a szexualitás mindent átható jelenléte s más jellemzők egyfelől a liberális individualizmus etikai-politikai gondolkodásából levezethetőként jelennek meg, másfelől kétségbevonhatatlan jeleit adják a szeretetrend ama pervertálódásának, amelyet Scheler elemzése is vizsgál, noha ő ebben a – befejezetlen – írásban általánosabb filozófiai szinten marad, mint Kolnai.

Kolnai persze messze nem olyan sematikus, mint amilyennek gondolhatnánk őt e két-három mondatos összefoglaló alapján. Már csak azért sem, mert keresztény teológiai nézőpontja azt hozza magával, hogy az amúgy negatívan értékelt jelenségekhez átfogóan szeretetteli módon viszonyul. Ezt Franz Werfel Jézus-versének elemzése exponálja az undor-írás vége felé. Az ambivalens gyűlölet-szeretet viszony elemzése során persze ez a megbocsátó attitűd az inkvizícióra is kiterjed, ám a kereszténység elhatárolása a manicheizmustól azt is magával vonja, hogy legalább egy rövid utalás által megkérdőjeleződik a barát-ellenség szembeállításnak mint a politika lényegének bűvös vonzereje.

Bacsó Béla

Kirekesztés, száműzetés, továbbélés – Kolnai Aurélról

„Megérteni mindenáron csak úgy lehetséges,
hogy az emberi élet értelmének kárára értünk meg;
ha csak így lehetséges, akkor az ember lemond arról,
hogy feltegye a kérdést: mi helyes;
ha pedig erről a kérdésről lemond az ember, akkor arról
mond le, hogy ember legyen.”

Leo Strauss¹

Georg Simmel *Soziologie* című könyvében érdekes kitérőt tett, amelyben igyekezett megmagyarázni annak bizonytalan és nyugtalanító helyzetét, ami *idegen*. A modernitás magával hozott egy többnyire rejtett és gyakran felszínre kerülő törékeny *distanciaviszonyt* az emberek között, s aligha kétséges, hogy ennek a gondolatnak máig ható érvénye van: „A közelség és eltávolítottság egysége, ami a legkülönbébb emberi viszonylatokra kiterjed, itt egy röviden megfogalmazandó *konstellációig* jutott el: a viszonylatokon belül jelentkező *distancia* egyfelől azt jelenti, hogy a közeli távoli, míg az idegenlét pedig azt, hogy a távoli közel van. [...] Az idegen a csoport egy eleme, épp úgy, ahogy a szegények és a sokféle 'belső ellenség' – egy elem, amelynek immanens helyzete vagy inkább csatlakozási pontja egyúttal egy külsőt és egy szemben állót foglal magában. Ez egy sajátos mód, ahogy elriasztó és eltávolító mozzanatok itt az egymással-lét és az egymásrautaltság kölcsönös egységének formáját képezik...”² Az emberek számára közös, vagy inkább az emberek között képződő modern *konstelláció* számtalan ilyen nem rögzített *közelség-távolság* viszonyt rejt magában. Simmel megfigyelése a *közelség és távolság* kérdését illetően értésünkre adja, hogy az idegen nem egyszerűen kívülről jön, hanem *már részese* a társadalom életének, s csak egy ponton, valami vélt vagy valós oknál fogva tölti be az idegen helyét és szorul ebbe

¹ L. Strauss: Anmerkungen zu Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen* (1932) in uő: *Gesammelte Schriften* 3. kötet, kiad. H. Meier és W. Meier, Metzler Verlag, 2001, 234–235. o.

² G. Simmel: *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Duncker & Humblot Verlag, 1908, 509. o. Köszönöm Weiss János barátomnak, hogy a feledésbe merült könyvre emlékeztetett.

a szerepbe, azaz nagyon is hozzátartozik az együttéléshez, mivel az idegen éppen az a csatlakozási pont, az az áthidaló elem, amely az emberek közötti *konstelláción* belül egyfajta szociális szerepként rögzül. Másként kifejezve az idegen egy szerepbe kényszerül, egy szerepet tölt be, ám sohasem tudhatja, hogy mikor következik be egy váratlan változás a szerepben, csak abból következtethet erre, ha „elmarad a taps”. Az igazán lényeges, ha a szerepben túlsúlyra jut az elriasztó, az ijesztő elem, s az idegen a másik/mások viszonylatában lemeztelenítve, mint ijesztő lény tűnik fel, akinek eddigi szerepe éppen az idegenségre korlátozódik. Az idegen szociális szerepe kétélű, hiszen egyik pillanatról a másikra átfordulhat, és benne látják a veszélyt, illetve ő maga úgy jelenik meg, mint veszélyben lévő. A társadalmi szövedék bomlásakor többé semmiféle módon nem őrizheti meg korábbi szerepét, és mint teljességgel idegen nem is tarthat erre igényt, a társadalom kiveti magából, és éppen erre a kivetésre építve véli megerősíteni a megbomlott szociális kötéseket.

Mindig így volt, és máig igaznak tűnik, hogy előre nem jósolható és nehezen érthető, hogy egy társadalom szövedékében miért és mi módon lép fel egy ilyen mély és sokakat kiragadó megsemmisítő szakadás. Persze mindig is mondható, hogy a társadalmak élete nem ilyen természethez hasonlatos organikus működés, amelyben egyszerűen csak átfordul valami, és valami előre nem látott jelenik meg a szociális életben. Az ilyen, alapokat érintő átfordulás a társadalom életében valami újat hoz létre. Roland Barthes a Collège de France-ban tartott előadásában (*Comment vivre ensemble*, 1976–77) világosan fogalmazta meg ennek a kérdésnek a fő irányát: „Milyen távolságot kell tartanom másoktól, hogy velük idegenség nélküli közösséget, száműzetés nélküli egyedüllétet valósítsak meg?”³ Nem követem Barthes rendkívül fontos előadását lépésről lépésre nyomon, pusztán néhány, a témánk szempontjából fontos megállapítását szeretném érinteni. Barthes kiemeli, hogy az együttélésben, a szociális életben sajátos *idiorrűthmia* van jelen, azaz soha nincs egy végérvényes és változatlan forma jelen az együttélésben, hanem az együttélés egy változó/megváltozott, mozgó/mozgatott társadalomban zajlik, ahol az emberi élet legsajátabb *mértéke* és individuális *üteme* állandóan előhív egy előre nem fel/megismerhető mozgást. Két különlegesen szélsőséges, extrém formát⁴ hoz szóba: az egyedüllét *negatív* extremitását és a *coenobium integratív* extremitását, ám mindkét esetben sérül és megzavarttá válik az együttélés, jöllehet egy valami módon végbevitt egyedi kívüllétet nem lehet úgy felfogni, mint egyfajta exkommunikációt,

³ C. Coste előszava in: R. Barthes – *Wie zusammen leben?* Kiad. E. Marty, ford. H. Brühmann, Frankfurt/M: Suhrkamp, 2007, 33. o.

⁴ Vö. Barthes: i. m., 46–47. o.

társadalomból történő kirekesztést, amely legtöbb esetben tudatosan a közösség szimbolikus önfenntartása kedvéért történik. „A szimbolikus luxusa ez, amire minden társadalom igényt formál, mert szimbolikus rend nélkül az ember meghal. Hogy megfeleljen a nem életfontosságú követelményének, maga a társadalom marginalizálja tagjainak egy kis részét.”⁵ Az *idiorrhythmikus* társadalmi élet zavarainak időszakában az ilyen marginalizálás nem elégszik meg ennyivel, hanem a peremre szorítottakat végérvényesen kiátkozza vagy megsemmisíti. Számos történeti példa mutatja, és ma sincs ez másképp, hogy a peremre szorítottak és ebbe a helyzetbe kényszerítettek gyanússá válnak, tisztátalannak, visszataszítónak vagy éppen undorítóknak minősülnek, amivel előkészítik feláldozhatóságukat. A társadalom helyet jelöl ki a számukra, megfosztva őket mindenféle hatalomtól és jogtól, majd ezt követően ezeket a kiátkozott gyanús embereket tehetetlenül kiszolgáltatja a megsemmisítő kiközösítésnek. „A norma a közös, a közösség” – fogalmazta meg Roland Barthes.

Újabb elemzéseiben hasonló megállapításra jutott René Girard. A korai társadalmak legtöbb *pharmakosritusában* éppen ezeket a marginalizáltakat választották ki, hogy a megsemmisítés előtt a maguk számára is úgy jelenjenek meg a társadalomban, mint akik a társadalom számára már nem is léteznek. Az ilyen áldozati rítus mint *pharmakon*, ha nem is hoz gyógyulást, azzal, hogy megpecsétel és megjelöl, ezeknek a bűnnel jelölteknek olyan színt fest az arcára, hogy a közösség uralkodó része számára összetartást és összetartozást biztosít éppen a kirekesztettek ellenében, illetve a kirekesztéssel mint tettel. Jó, ha egyszer és mindenkorra megértjük, hogy az ilyen folyamat, az effajta (ki)választás nem *irreális*, egy ilyen döntés minden valóságnál *reálisabb*. Egy ilyen választás nemcsak az isteneknek tetsző, hanem éppen ezen az *irreálisnak* tűnő síkon nagyon is képes valós rendteremtő hatást kifejteni a társadalom életében. Girard a következőkre helyezte a hangsúlyt: „A történészek továbbra is ragaszkodnak a középkori csőcselék által lemészárolt áldozatok valós egzisztenciájához: legyen az leprás, zsidó, idegen, nő, nyomorék, mindenfajta marginalizált. Nem pusztán naivitás lenne, hanem véték, ha azzal akarnánk kibúvót keresni, hogy az effajta 'beszámoló' kényszeres képzeteket közvetítenek, az igazság nem létezik stb., ezzel képtelenné téve magunkat az ilyen áldozatok valóságának elismerésére.”⁶

⁵ Barthes: i. m., 156. o.

⁶ R. Girard: *Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz*, ford. E. Mainberger-Ruth, München: Hanser Verlag, 2002, 99. o., valamint vö. ehhez C. Ginzburg ragyogó értelmezését *Hexensabbat. Entzifferung einer nächtlichen Geschichte*, ford. M. Kempter, Berlin: Wagenbach Verlag, 2005, 78. o.

Miként lehet az extrém módon nem valóságos valóságát szóra bírni? A valóság éppen a nem valóságos folytán és azon keresztül nyer kifejezést, legyen ez a teljes izoláció a társadalmi közegtől vagy pusztá távolságtartás a személytől. Ismert, hogy csaknem lehetetlen a valóságérzéket extrém szituációkban megőrizni. Roland Barthes⁷ sokféle és sokrétű értelmezését alapul véve, a görög *xeniteia* a kirekesztés vagy idegenség formájaként értve, a saját teljes idegenné válását és valótlanítását jelenti, és ezzel az ember, mint *xenosz*, nehéz feladat elé kerül, hogy mi módon térhet vissza ahhoz, ami saját. Mi módon érheti azt el, hogy a hirtelen ellenségesen szinte valótlanná vált konstellációt megértesse önmagával?

Az antikvitás *vigasztaló irodalmában* erőteljesen megjelent és máig is megfontolásra méltó gondolatokat találunk a saját életben hirtelen felbukkanó idegenségről. Seneca egyik művében azt állította, hogy a száműzetés nem más, mint egyfajta *helyváltoztatás*. A sztoa ugyanakkor ehhez egy vigaszteli és vigasznyújtó emberfelfogást is párosított, vagyis az ember rendületlen lelkében továbbra is eleven marad az élet összes értékes és megőrzendő eleme. Seneca azonban mégsem leplezhette sem maga, sem anyja előtt, hogy a helyváltoztatás bizonyos nyomasztó következményekkel jár (szegénység, szégyen, megaláztatás).⁸ Keresni a benső nyugalmat (*apathie*), a saját maga felé fordulni, ez talán segíthet az életben a másoktól elszenvedett váratlan idegenség ellen. „[...] e világon igazi száműzetés nem lehet; mert a világon semmi sincs, amivel az ember közösséget ne érezne. Mindenünnen egyaránt az égre röppen tekintetünk, a menny a földtől mindenütt egyforma távolságra van.”⁹ Éppen a sztoikusok voltak azok, akik első ízben észlelték a közös emberi élet affektív veszélyeztetettségét és lerombolódását, vagy más-ként kifejezve, a lélek benső nyugalmat ellentétező és ellenmozgást kifejtő erőként értelmezték az élet gondja során. Cicerónál a következőt olvassuk: „Tehát akinek mérsékeltisége és szilárdsága lelki nyugalmat és kiegyensúlyozottságot biztosít, hogy ne emésztődjék a gondoktól, és ne roppanjon össze a félelemtől, mohón törekedve valamire ne égjen a vágytól, és ne olvadjon szét felfokozott, üres jókedvében – ő az a bölcs, akit keresünk. Ő a boldog ember, aki nem tart elviselhetetlennek semmiféle emberi eseményt, hogy emiatt lelkében elcsüggedjen, és nem tart semmit túlságosan örvendetesnek,

⁷ Vö. Barthes: i. m., 203. o.

⁸ Seneca: „Helvia vigasztalása”, in uő: *Vigasztalások. Erkölcsei levelek*, ford. Révay József, Budapest: Európa Kiadó, 1980, 108. o.

⁹ Seneca: i. m., 115. o., „A sztoikusok nem azt értik *apátián*, mint mi ma, egyfajta csendes, tartózkodó részvétlenséget, hanem benső nyugalmat, ami megszabadít szorongástól, vágytól és szenvedélytől.” Vö. G. Krüger: *Epikur und die Stoa über das Glück*, Heidelberger Forum 100. kötet, Heidelberg: C. F. Müller Verlag, 1998, 7–8. o.

hogy emiatt elragadtassa magát.”¹⁰ A magamegnyugtatósnak, a megőrzött nyugalomnak ezt a módját talán úgy kell felfogni, hogy az ember földi élete váltakozóan szorongatás és boldogság között, ám egyként közel és távol egy időtlen és látszólag distancia nélküli közelségben zajlik.

A továbbiakban még inkább közelítve témánkhoz, Kolnai Aurél elméleti munkáját és helyét vizsgálom. A polgári forradalom és az azt követő tanács-hatalom után a magyar modernitás számos jelentős gondolkodója más és más oknál fogva elhagyta az országot. Elegendő a legnagyobb és legismer-
tebb neveket felsorolnunk, hogy lássuk, mekkora veszteség érte a magyar kultúrát és tudományt. Tolnay Károly, Antal Frigyes, Szilasi Vilmos, Mann-heim Károly, Lukács György, Hauser Arnold, Polányi Károly, Balázs Béla stb., akik a következő időszakban jelentős tudományos, elméleti tevékenysé-
get fejtettek ki Ausztriában és Németországban. Ám szinte máig ismeretlen-
ségben maradt Kolnai Aurél munkássága. Wolfgang Sofsky¹¹ Kolnai három alapvető írásának német nyelvű megjelentetésekor megidézte alakját a *Neue Zürcher Zeitung* könyvismertetésében. Életútja Budapest és London között számtalan köztes állomással (Bécs, Freiburg, Heidelberg, Berlin, Párizs, London, New York, Quebec) alakult, s az effajta életről írta Georg Simmel fent említett könyvében, hogy az ilyen pálya örökké kívül és állandóan szemben formálódott.

Ha a fiatal Kolnai nyomát követjük, az első időszak meghatározó élménye a *pszichoanalízisben* való elmélyülése volt, kiváltképpen az *érzés fenomenológiá-ja* foglalkoztatta, s ezért behatóan tanulmányozta Husserl, Scheler és Pfänder műveit, amelyekben megtörtént az érzésfenomenológia döntő átalakulása. Az állandó újraorientálódás közepette Kolnai számára meghatározóvá vált a korai – Husserl körül kialakult – göttingeni és müncheni fenomenológia, és mindinkább egyfajta *etikai-szociális* szempontot érvényesített fenomeno-
lógiai elemzéseiben. Ennek a szempontnak a jelentőségét Alexander Pfän-
der az *érzületről* szóló, mára feledésbe merült könyvében a következőképpen

¹⁰ M. T. Cicero: *Tusculumi eszmecsere*, IV 17, ford. Vekerdi József, Allprint Kiadó, 2004, 176. o.

¹¹ W. Sofsky: „Böse Gefühle. Aurel Kolnais Phänomenologie der Feindseligkeit handelt vom Ekel, Hochmut und Hass”, in: *Neue Zürcher Zeitung*, 2008 jan. 31., a *Frankfurter Allgemeine Zeitung* M. Adriantól közölt recenziót 2007. nov. 26-án, Balázs Zoltán érdekes és lényegi elemeket magába foglaló válogatást tett közzé Kolnai politikai filozófiái írásaiból (Balázs Zoltán: *Kolnai Aurél*, Budapest: Új Mandátum, 2003). Kolnai felfedezéséhez döntően járultak hozzá angliai tanítványai, akik több alapos válogatást tettek közzé írásaiból: A. K.: *Ethics, Value and Reality*, kiad. F. Dunlop és B. Klug, London: Athlone Press, 1977, *The Utopian Mind and Others Papers*, kiad. F. Dunlop, London: Athlone Press, 1995, *Privilege and Liberty and Other Essays in Political Philosophy*, kiad. D. J. Mahoney, Maryland: Lexington Books, 1999. Az új német kiadás A. Kolnai – Ekel, Hochmut, Haß. *Zur Phänomenologie feindlicher Gefühle*, kiad. és utószóval ellátta A. Honneth, Frankfurt/M: Suhrkamp Verlag, 2007.

fogalmazta meg: „Az örömtelenség erős érzését válthatja ki az emberből, ha mások tevés-vevése ránk nehezedik és zavar, mégsem reagálunk gyűlölettel és ellenségesen rájuk. A nem örülök neki érzése nem lehet azonos a gyűlölet és ellenséges érzület indulatával. Nyilvánvaló, hogy amikor pedig egy tárgy váltja ki az örömtelenség érzését, erősödik a tendencia, hogy azonnal dühödten és gyűlölettel reagáljunk a tárgyakra.”¹² Pfänder a későbbiekben egy mind szegényesebb *érzéskultúrát diagnosztizál a modernitásban*, aminek következtében gyors, hirtelen fellángoló és uralhatatlan gyűlöletreakciók jelentkezhetnek. Ennek kapcsán még azt a megütköztető megállapítást is teszi, hogy éppen tisztázatlan és tisztátalan emóciói következtében az ember sokszor nem tud túllépni a tagadó, megsemmisítő és gyűlöletet kinyilvánító aktuson. Ez a sajátos benne maradás és rögzülés az emocionálisban másfelől a polgári kultúra lassú bomlásának tünete, és az első világháborút követő nemzedék még érzékenyebbé válik az érzelmekultúra sorvadására. Max Scheler egy évvel Pfänder előtt a zsidó-keresztény kultúra teljes bomlásáról szólt, és igyekezett a fordulat jelentőségére inteni: „a keresztény etika nem növekedhet a *ressentiment* talaján”.¹³ Scheler az emberi együttélés döntő feladatához igyekezett visszatérni, hogy a más és más oknál fogva elűzött és kitaszított, elriasztott ember egyáltalán miként térhet vissza *a szeretetre irányuló törekvéshez (Streben zur Liebe)*, a benső tökéletesedéshez. A keresztény szeretet „egy természetfeletti szellemi irányultság, ami a természeti ösztönélet – legyen az az idegen gyűlölete, a bosszúállás és megtorlás igénye – minden törvényszerűségét megtöri és kioltja, és az embert egy teljesen új élethelyzetbe igyekszik átállítani”.¹⁴ Egy évvel Scheler halála után jelent meg Kolnai ma újra felfedezett értelmezése¹⁵ az *undorról*, amellyel megkezdte a *ressentiment* talajáról kiinduló elemzéseit.

Kolnai eldöntetlen állapotként írja le az averzív emóciókat és az ezeket meghatározó szétagoltságot. Az averzió tárgya olykor ténylegesen viszsztatetszó, máskor azonban az averzió mögött az ember pszichotikus *irrealizáló* beállítódása rejtezik, vagy Freud fordulatával élve „az affektus kifejlődésének elnyomása az elfojtás tulajdonképpeni célja”, és ennek folytán egy tárgy vagy éppen a másik ember teljesen torzult formában jelenik meg. „A pszichoanalitikus gyakorlatban számunkra megszokott tudattalan

¹² A. Pfänder: „Zur Psychologie der Gesinnung” in: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* I. kötet, kiad. E. Husserl, Halle a. d. S.: Max Niemeyer Verlag, 1913, 356. és 370. o.

¹³ Vö. M. Scheler: *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen* (1912), kiad. M. F. Frings, Frankfurt/M.: Klostermann Verlag, 2004, 36. o.

¹⁴ Scheler: i. m., 37. o.

¹⁵ Ehhez vö. W. Menninghaus: *Ekel. Theorie und Geschichte einer starken Empfindung*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1999, 28–33. o.

szerelemről, gyűlöletről, dühről stb. beszélni, és elkerülhetetlennek találjuk, hogy meglepő módon egymás mellé kerül 'a tudattalan büntudat' vagy a paradox 'tudattalan szorongás' megjelölések."¹⁶ Kolnai a téma tárgyalásakor sokrétű fenomenológiai megközelítést használt, hogy az embernek ezt a tudattalan, ambivalens „léhelyzetét” (Daseinslage) megértesse. A szorongás és az undor mint averzív emóciók mögött jelentkezik a közös „intenció, a saját létezésnek valamely idegen lét révén létrejött zavara”¹⁷, de ez egy *kettős intenciómód*, amely az ember számára éppen a saját létet tünteti fel úgy, mint „benne rejlő idegent”. Egy ilyen megkettőződés kényszeríti az embert védekező reakciókra, amivel a fellépő feszültséget és szétszakítottságot eltolással és elfojtással igyekszik visszafordítani. Az elemésztődésben, a bomlásban lelt undorkeltő öröm, „a rossz vonzása” mutatja meg az embernek létezése törékenységét, és tárja fel számára mindenekelőtt egzisztenciája testi meghatározottságát. Nagyon is megfontolásra méltó, hogy „az undor iránti teljes eltompulás”¹⁸ a modernség elbizakodott amoralitását hozza magával. Minden averzív emóció éppen kiismerhetetlen mozgásiránya és a benne megvalósuló eltolások miatt veszélyes, amely miatt az egyén nem tud és nem is képes többé alázattal elfoglalni egy pozíciót, és semmiben nem leli meg lelki nyugalma. Mindenre rávágja: „nem, nekem semmi sem visszatetsző”, s így magától egyszer és mindenkorra teljességgel eltávolodik. Axel Honneth Kolnai tanulmányainak új kiadásához írott utószavában úgy fogalmazott: „Mindkét érzésreakció (ti. szorongás és undor – B. B.) Kolnai értelmezése szerint intencionális karakterrel rendelkezik, sőt egyfajta 'kettős intenciómóddal' tünteti ki őket, mivel egyfelől egy félelem- vagy szorongáskeltő tárgyra vonatkoznak, másfelől azonban folyton a saját létezés fenyegetettségének tudatát tartalmazzák [...] Mint Kolnai fogalmazza, az undor során érzéki örömben részesít minket egy tárgy, hogy aztán heves testi reakcióval forduljunk el tőle.”¹⁹

Természetesen az ilyen *tudattalan* ellenszenvek és torzult elhajlások számtalan szociális, azaz a társadalmi együttélésből fakadó és abban jelentkező komponenst tartalmaznak, amelyeket azonban csaknem mindig eltolt érzésreakciók fednek el. Kolnai világossá tette, hogy az ember az együttlét szociális közegében előzetesen meghatározott, előítéleteken nyugvó érzésekkel teremt distanciát. Ezzel óvja magát minden új impulzustól, vagy inkább így

¹⁶ S. Freud: „Das Unbewusste” (1915), in: uő: *Das Ich und das Es. Metapsychologische Schriften*, kiad. A. Holder, Frankfurt/M: Fischer Verlag, 1992, 130. o.

¹⁷ A. Kolnai: „Der Ekel”, in: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, 10. kötet, kiad. E. Husserl, Halle: Max Niemeyer Verlag, 1929, 529. (id. kiad.: 22), kötetünkben 45. o.

¹⁸ A. Kolnai: „Der Ekel”, *Jahrbuch*, 567., kötetünkben 79. o.

¹⁹ A. Honneth: „Nachwort” in: A. Kolnai: i. m., 156–157. o.

akarja individuális helyzetét a szociális térben körülhatárolni, biztosítani és ezzel minden zavaró elemet – legyen az akár egy másik ember – kirekeszteni. Valakinek/valaminek a pusztta megjelenése, vagy ha valami túl közlelől érinti, kiválthatja az emberből az undort. „Az emberi test mint olyan, annak közelsége szintén undort hívhat elő.”²⁰ Ma már nagyon nehezen rekonstruálható, hogy vajon Kolnai jelen volt-e Husserl 1925-ben *A fenomenológiai pszichológia* címmel megtartott előadásán – hiszen ebben az időben Freiburgban folytatott tanulmányokat –, amelyen hasonló problémákról beszélt. Mindenesetre itt olvasható a következő megfogalmazás: „A fenomenológiában az észlelés, a test megtapasztalása témává válik, és tisztán maga a test mint benne megtapasztalt, mint perceptív vélekedés lép elő. [...] Ebben a kibővített kutatási szférában nagy jelentőségre tesz szert a lényege szerint tapasztalható testiséghez tartozó különbség, amit a normalitás és anomaliaság fejez ki. Már ebben a mozgásérzet (Kinästhesis) sajátosságáról szóló tanban szembeszökővé válik a számunkra a mozgásérzet gátlástól mentes és ebben az értelemben szabad lefolyása, valamint a gátolt lefolyás különbsége. Már maga a gátlás jelentést nyer, mint anomáliaként értett valami.”²¹ A gátlás fellépésében vagy éppen eltolt jelentkezésében egyértelműen megmutatkozik, hogy az *anomia* valamit magával hoz, amit éppen nem nyilvánvaló viszonylatában kell megértenünk és megértetnünk egy sohasem végérvényesen létező normalitás irányában. Anomia és normalitás viszonylata számtalan módon alakulhat. A gátlás folytán alig hallhatóan vagy éppen nagyon is hangosan kicsendül valami, ami a végső normalitás ellen szól. A fenomén eltérő értelmezési irányokat rejt magában. Az érzés irányavesztett, torzult „nyelve” oly sokrétű, hogy legtöbbször nem vagyunk képesek megérteni, hogy kihez is szól, és főként, hogy miről szól. Máskor meg szándékosan zárjuk el magunkat egy ilyen bizonytalan és veszélyes régiótól.

A modern társadalmat egy mind inkább növekvő anonimitás, anomaliaság és „önizoláció” jellemzi, s ez képezi Kolnai elemzésének hátterét. Az elbizakodottság és gögös különállás a közösséget összetartó törvények megrendüléséből fakad, az elbizakodott ember maga szab törvényt és ezzel idéz elő az együttélésben káoszt. „A gögös elbizakodottság tagadja az énen kívüli értéktartalmakat és a valóság jelentőségét, a gögös ember ‘önmagának elégséges/önelégült’. Legalábbis ez tekinthető az elbizakodottság alaptörékvésének, konkrét formái különbözőek lehetnek.”²² Magában hordja a gyűlöletnyilvánítás aktusát az emberi együttlét viszonyrendszerében, és minden

²⁰ A. Kolnai: „Der Ekel”, in: *Jahrbuch* 543., kötetünkben: 57. o.

²¹ E. Husserl: *Phänomenologische Psychologie* (1925), kiad. D. Lohmar, Hamburg: Meiner Verlag, 2003, 198. o.

²² A. Kolnai: „Hochmut” in: i. m., 77. o., kötetünkben 90. o.

elbizakodottság *sátáni*. A gőgös, elbizakodott ember úgy tekint tárgyra és annak tartalmára, mint abszolútra és legfőbbre²³, ugyanakkor önmaga úgy jelenik meg, mint valamiféle magasabb hatalom képviselője, aki teljes közönnyel viseltetik mások sorsa iránt. Figyelemre méltó tehát, hogy az elbizakodott beállítódás meg van győződve fölényéről, és ezzel dönti romba az együttélés terét.

Kolnai 1935-ben tette közzé a *gyűlöletről szóló esszéjét*, ahol tovább foglalkozott a szociális térben jelentkező destruktív tendenciákkal és jelenségekkel. Ugyanebben az időben Mannheim Károly hasonló kérdésekkel foglalkozott a frankfurti egyetemen tartott előadásában; arra a jelentős felismerésre gondolok, amelyben a társas életben szükségképpen jelentkező *distanciálódást* elemezte: „Az életdistanciálódás a modern ember számára azt jelenti, hogy kiesik az aktusvégrehajtasból. Mindaz, amit egy csoport társiasan hajt végre, és ami többnyire előzetesen adott, ekkor nem megy végbe, és ebben a reflexívvé válásban fedezi fel a társadalmat.”²⁴ A Kolnaihoz közel álló és hasonló sorsú Mannheim Károly a distanciával, a távolságtartással a reflexivitás állandó követelményével szembesített az együttélésben, azaz minden társas-társadalmi érintkezés közvetítésekre és előzetesen kialakult objektivációkra szorultságát tudatosította. Így válik a reflexivitásra hajló és kényszerített ember gyanússá és lesz idegen, olykor kirekesztett a másokkal osztott életben. E folyamat mögött egy nehezen megmagyarázható mozgás van jelen a szociális testben, nevezetesen ezzel a szétagoltsággal és töredezettséggel egyidejűleg bizonyos csoportoknál és egyedeknél megjelenik a távolságtartás, míg másoknál egy kiszámíthatatlan reprimítivizálódás. „A pániksituációból, ami az életdistanciálódás általánossá válásával lép fel, vált hirtelen érthetővé a számunkra a reprimítivizálódás mint jelenség. Megfigyeltük, hogy miként hat az emberekre az a tény, hogy nincsenek többé normák, értékek, életformák egyértelműen előzetesen adva a késő kapitalizmus szituációjában, hogy aztán a világ eltérő akarásai tovább bonyolítsák a világ értelmezését. Továbbá azt is megfigyeltük, hogy az ember csak akkor tud magán segíteni, ha maga viszi végbe a distanciálódást, amit önmaga számára problémává tesz, miközben a naiv ember ellenkezőképpen csoportjával fedésben hajt végre minden aktust.”²⁵ Itt tűnik fel előttünk újra Simmelnek a szociális térről szóló elmélete; az ember nem kerülheti el, hogy ne reflektálna gondosan helyzetére, ahol *a közeli távol, a távoli pedig közel van*.

²³ Vö. Kolnai: i. m., 71–73. o., kötetünkben 83. o.

²⁴ K. Mannheim: *Kolleg. Über den Gegenstand, die Methode und die Einstellung der Soziologie*, Uni. Frankfurt, 1930, kiad. G. B. Christmann, Konstanz, 1997, 25. o.

²⁵ K. Mannheim: i. m., 31. o.

Kolnai gyűlöletről szóló elemzésében²⁶ egy lényeges belátásra jut, nevezetesen arra, hogy *a tárgy kiátkozása vagy inkább átkosnak tekintése (Verteufelung des Gegenstandes)* az averzív, ellenséges, az elijesztést célzó érzéseknél erős, csaknem esztétikailag motivált *képszerűséggel* párosul, ami szinte mindenre kiterjed, azaz valaminek az így kialakított képe mindent elural. Sofsky ismertetésében ezt úgy fogalmazta meg, hogy „Kolnai középponti felfedezése a gyűlölet kettős motivációjában rejlik. A gyűlölet tárgya egyszerre vált ki szorongást és felháborodott indulatot. Veszélyesnek, jogsértőnek, álnoknak és alattomosnak tekintik. Az emberek gyűlölik a gonoszt, ami kárt okoz nekik. Tévelytlen vezetni őket az a felfogás, hogy a másik ördögi, halálos ellenség.”²⁷

Ma sem mondhatunk mást, ha a társadalomban érthetetlenül felszínre kerülő ellenségességet és szembenállást szemléljük, mint amit már Scheler is említett, minthogy nem más áll e mögött, mint *a magunkválasztás bizonytalansága*, ami abból fakad, hogy érzelmileg nem vagyunk képesek az élethelyzetet alázattal kezelni. Az átok és a ki/megátkozott ember képe, társuljon bárkihez, a társadalmakban éppen ennek meggyengült kohéziójára utal, amit Kolnai Aurél elemzései meggyőzően mutattak meg. A szövegek talán majd „hazatérnek”, a kiátkozott ember élete egyszer és mindenkorra távolba vesző marad.

²⁶ Vö. A. Kolnai: Versuch über den Haß, in: i. m., 135. o., kötetünkben 137. o.

²⁷ W. Sofsky: „Böse Gefühle”, in: NZZ, id. kiad.

A realista érzelemfenomenológia esélyei és veszélyei Kolnai Aurél példáján²⁸

Témám kiválasztásának alapja elsősorban nem Kolnai Aurél német–magyar nyelvi háttere volt, hanem sokkal inkább az a körülmény, hogy érzelmekről szóló írásait több szempontból is paradigmaticusnak tekintem. Paradigmatikus egy olyan érzelemfilozófia szempontjából, amelyben az érzelmek és másfajta érzelmanalízisek egy adott értéktábla realitásán méretnek meg. Ez egyszerre rejt magában esélyeket és veszélyeket. Mert már első pillantásra is kézenfekvő, hogy az értékorientáció egyértelműsége, amely kétségkívül leegyszerűsíti az értékelő állásfoglalást, végső soron nagyon is bizonyulhat túlságosan idioszinkretikusnak vagy olyannak, amelyet indokolatlanul önkényesen fogadtak el.

Kolnai írásai azonban más értelemben is paradigmaticusak. Szokatlan nézőpontból mutatják fel a weimari köztársaságbeli értelmiség nagy válságát, azt a válságot ugyanis, amely az értéksemlenesség avagy a historista, jogi vagy pszichológiai alapozású relativizmus képviselői között egyfelől, illetve a metafizikai és/vagy vallási gondolkörökben lehorgonyzott s így adottnak tekintett értékrendszerek védelmezői között zajlott másfelől. Ehhez kapcsolódik még, ha nem tévedek, bizonyos mértékű párhuzamoság az akkori s a mai szituáció között, amelyben relativisztikus tendenciák és különböző fundamentalizmusok állnak szemben egymással, miközben az új realizmusnak nevezett filozófiai irányzat képviselői valamiféle középutat próbálnak követni.

Az akkori „harcot” (a háborús metaforika igen elterjedt a korszak szerzőinél) egy Ernst Cassirertől származó idézettel szeretném példázni. A *Mythus des Staates* („Az állam mítosza”) című könyvében beszél Cassirer egy sajátos

²⁸ E tanulmány eredetileg német nyelvű előadásként hangzott el a Német–Magyar Filozófiai Társaság *Dimensionen des Realismus* című konferenciáján. A szerzőt ebben az időszakban az OTKA K 81576. számú, „Affektivitás a filozófiában” című pályázata támogatta.

hibáról, „a történeti illúzióról” (*Trug des Historikers*), amely nézete szerint abban áll, hogy „a történelemről s a történeti módszerről alkotott saját nézeteinket kölcsönözzük egy szerzőnek, aki egyáltalán nem ismerte ezeket a nézeteket, melyek nem is nagyon lettek volna érthetők az ő számára”.²⁹ E megállapítást követően konkretizálja a szemrehányást, s a következőképp értelmezi saját szituációját a Machiavelli-interpretáció s általában véve a reneszánsz értelmezése tekintetében:

„Így aztán kifejlesztettük magunkban a dolgok individualitása és az ítéletek relativitása iránti érzéket, amely gyakran túlérzékennyé tesz bennünket. Alig merünk általános megállapításokat tenni; bizalmatlanok vagyunk minden éles megfogalmazással szemben; szkeptikusak vagyunk az örök igazságok és általános értékek lehetőségével kapcsolatban. Ám nem ez volt Machiavelli álláspontja, de a reneszánszé sem. A reneszánsz művészei, tudósai, filozófusai mit sem tudtak a mi történeti relativizmusunkról; ők még hittek az abszolút szépségben s az abszolút igazságban.”³⁰

Cassirer válasza e szituációra egy meglehetősen erős filozófia-történet-filozófiai tézis volt arról az örök harcról, amelyet az „abszolút igazságot” képviselő racionalizmus folytat az irracionális különböző formái ellen. Ez az alaptézis tette számára lehetővé az „éles megfogalmazásokat”.

Kolnai válasza a meglepően hasonlóan értelmezett szituációra nem egy olyan abszolút értékre támaszkodott, amelyet többé-kevésbé maga a kutató dolgoz ki kutatómunkája során, mint ahogy ezt Cassirer esetében kézenfekvő így gondolnunk el. Épp ellenkezőleg: az érték abszolút voltának efféle felfogása az ő nézőpontjából egész közel kerülne a gőg „minősített” esetéhez, amelyben a szubjektum saját magából meríti abszolútnak mondott alapértékeit. A saját megoldása olyan értéktáblára támaszkodott, amelyet szubjektumtól függetlenül, metafizikailag-vallásilag adottnak s rögzítettnek tekintett, s amelyet így sikerrel vezethetett volna csatába a Cassirer által posztulált irracionális egyes formái ellen is, mint ahogy egészen jól lehet ennek megfelelően értelmezni egyes „éles megfogalmazásait” a pszichoanalízis

²⁹ „[W]ir unsere eigenen Ansichten von Geschichte und geschichtlicher Methode einem Autor [leihen], dem diese Ansichten vollständig unbekannt waren und dem sie auch kaum verständlich gewesen wären.” E. Cassirer: *Der Mythos des Staates*, Frankfurt/M: Fischer, 1994, 164.

³⁰ „Demgemäß haben wir ein Gefühl für die Individualität der Dinge und die Relativität der Urteile entwickelt, das uns oft überempfindlich macht. Wir wagen kaum, eine allgemeine Feststellung zu machen; wir mißtrauen allen scharfgeprägten Formeln; wir sind skeptisch hinsichtlich der Möglichkeit ewiger Wahrheiten und allgemeiner Werte. Aber das war nicht die Haltung Machiavellis, noch war es die der Renaissance. Die Künstler, die Gelehrten, die Philosophen der Renaissance wußten nichts von unserem historischen Relativismus; sie glaubten noch an eine absolute Schönheit und eine absolute Wahrheit.” Id. kiadás, 165. o.

ellen, amelyet vitathatatlanul irracionalistának, relativistának tekintett. Kolnai esete persze az „irracionalista” pszichoanalízis elleni harc szempontjából azért különösen érdekes, mert hiszen legalább részben ő maga volt a maga legsajátabb ellensége.

A fenomenológiának az az ága, melynek megnevezésére a „realista” kifejezés vált használatossá, inkább érdeklődött az érzelmi élet sajátosságai iránt, mint a husserli változata. Talán nem teljesen jogosulatlan az a globális elgondolás, mely szerint érzelmi jelenségeink, fenomenjeink sajátos elszenvedésjellege, „patológiája” volt – mint ahogy ma is – az, ami még a fenomenológiailag filozófákat is rákényszeríti arra, hogy bevonják elemzéseikbe a tudatra vissza nem vezethető „reáliákat”, éspedig a tudattól független tárgyiságokat vizsgáló elemzések formájában. E feltevést alátámasztja az a szövegrész, amelyben Kolnai az elemzés módszerének meghatározását adja első érzelemfenomenológiai esszéjének bevezetésében, ahol a következőképp készíti fel az olvasót a fenomenológus esetében szokatlan gondolatmenetekre:

„Mindazonáltal vizsgálódásainkban nem törekszünk rá, hogy szigorúan a »fenomenológiaira« szorítkozzunk. Minden bizonnyal egyben pszichológiát, leíró esztétikát, sőt talán metafizikát is művelünk majd. Módszertanilag egyedül a fenomenológiai *szándék* lényeges, [...]”³¹

Mint ahogyan nemsokára látni fogjuk, Kolnai gyakran alkalmazta az általa így meghatározott, csupán a szándék szerint fenomenológiai diszciplínákat.

Max Scheler, Alexander Pfänder és – talán kisebb mértékben – Dietrich von Hildebrand voltak az ún. „realista” fenomenológiának azok a képviselői, akiknek kiváltképp nagy hatásuk volt Kolnai Aurél sajátlagosan érzelemfenomenológiai vizsgálódásaira. Kolnai életútja, hogy egy szó erről is essék, a legkevésbé sem volt átlagos-mindennapi: már gimnazistaként részt vett a progresszív-értelmiségi Galilei-kör összejövetelein, a Tanácsköztársaság bukása után Bécsbe ment, ahol Freud és Ferenczi pszichoanalízise és különösen annak társadalom-lélektani aspektusa vált fontossá a számára. Ugyanakkor ez az orientáció ideiglenesnek bizonyult: időben párhuzamosan azzal, ahogyan elszakadt eredeti zsidó vallásától/identitásától s egyre közelebb került a katolicizmushoz, Max Schelernek s a fenomenológiának a hatása is egyre erősebbé vált. Végezetül – vagyis 1926-ban, Bécsben

³¹ „An eine strenge Beschränkung auf das »Phänomenologische« soll indes unsere Anstrengung nicht gewandt werden. Gewiss treiben wir zugleich Psychologie, beschreibende Ästhetik, vielleicht gar Metaphysik. Das methodologisch wesentliche ist nur die phänomenologische *Absicht*.” A. Kolnai: *Ekel, Hochmut, Haß*, Frankfurt/M: Suhrkamp, 2007, 7. o., kötetünkben 32. o.

– megkeresztelkedett, az alig két esztendő múlva megjelent esszéjében pedig már élesen el is határolódik a pszichoanalízistől:

„Mert mi ellen sem érzem magam jobban fölvértetve, mint azoknak a paradox-kéjsóvár-pszichologisztikus »levezetési kísérleteknek« a zavaros varázsa ellen, amelyek minden gyűlöletet *partout* »elfojtott szerelemként«, minden szeretetet *partout* »túlkompenzált« gyűlöletként vélnek »megfejtetni.«³²

Miközben Kolnai első írásai még a Freud szerkesztette *Imagó*-ban jelentek meg, az első érzelemfilozófiai írás pedig, amelyről a következőkben szó lesz – az undorról szóló –, a *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*-ban, addig a két további esszé megjelenési orgánuma már a *Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft*, amely társaságot 1876-ban a *Görres-Gesellschaft zur Pflege der katholischen Wissenschaften* („Görres-Társaság a katolikus tudományok ápolására”) néven alapítottak meg. A harmadik esszé megjelenése (1935) és Ausztriának a Német Birodalomhoz csatolása (1940) után Kolnainak Bécset is el kellett hagynia, s ismét száműzetésbe kellett vonulnia. Útja először az Egyesült Államokba vezetett, majd Kanadába, végül pedig Angliába, ahol a Bedford College-ban később világhírnévre szert tett hallgatói lettek, mint David Wiggins és Bernard Williams, akik egyfajta Kolnai-reneszánst indítottak el 1973-ban bekövetkezett halála után. Életének utolsó éveiben Kolnai ismét az Egyesült Államokban tanított.

Kolnai három esszéjének kétségtelenül egyik karakterisztikus vonása a hangsúlyos érdeklődés az emberi érzelmi élet negatív oldalai iránt. Általában természetesnek vesszük valamiféle reflektálatlan metafizikai optimizmus talaján, hogy a negativitást pusztán átmenetinek, ideiglenesnek kell tekinteni. Ebben még mindig ott visszhangzik Ágoston üdvtörténeti perspektívája, amely még az érzelmi erények esetében is föltételez egy alapvető fordulatot az idők végén: nemcsak a negativitás, de még a hitben, a reményben mint alapvető teológiai erényekben rejlő kétségesség, ambivalencia is eltűnésre van ítélve, és az egyetlen kardinális erény, amely változatlanul marad, a „megdicsőült” szeretet lesz, valamennyi pozitív érzelmek képviselésében.

Ágoston említése amúgy semmiképp sem tekinthető a gondolatmenet félreecsúszásának Kolnai összefüggésében. Hisz komoly hatást gyakoroltak rá Scheler elgondolásai a materiális értéketikáról, olyannyira, hogy esszéinek kimondatlan mottójaként tekinthetjük az ágostoni–scheleri *ordo amoris*-t, voltaképp még filológiaiilag is egész pontos értelemben: az ember objektíve helyes éthoszát az önmagát *pozitív módon*, vagyis *nem egy filozófiai teológiában*

³² „Denn gegen nichts weiß ich mich gefeiter als gegen den trüben Zauber jener paradox-lüstern-psychologistischen »Ableitungs«-versuche, die jeden Hass *partout* als »verdrängte« Liebe, jede Liebe *partout* als »überkompensierten« Hass glauben »deuten« zu können.” A. Kolnai: i. m., 19. o., kötetünkben 43. o.

kinyilatkoztató Isten szeretete alapozza meg, és pedig úgy, hogy az embert nem a maga elszigeteltségében, hanem szeretetközösségében kell szemügyre venni.

Ennek megfelelően, mint majd látni fogjuk, Kolnai sikerrel próbált kicsikarni egy sajátos jellegű pozitivitást a negatív érzelmekből. Az undor etikájáról szóló fejezetben például a következőket írja: „undor és etikai elvetés nem párhuzamosan lépnek föl, hanem valamiféle nem egyértelmű egymáshoz rendeltségben. A gyűlöletre és hasonló, tagadó érzelmekre ez még inkább igaz. Karakterükhöz hozzátartozik a sajátos tartalmi kötöttség, az »irracionalis üledék«, ha tetszik, az erkölcsi jó irreguláris szolgálata.”³³

Kolnai azonban – amint ezt már Axel Honneth is hangsúlyozza a Suhrkamp-kötethez írott utószavában – a negativitás kiirthatatlanságának feltételezéséből indul ki, vagyis az ember alapelveként tekintett vétekre hajlóságából. Ez lesz az alapja annak, hogy épp az undor, a gőg s a gyűlölet negatív érzelmeit teszi realiztikus fenomenológiai vizsgálódás tárgyává. Mivel azonban összehasonlító módszert alkalmaz, ezért az elemzés teljességgel tudatosan terjed ki rokon, illetve ellentétes érzelmekre is: ennek megfelelően a gyűlölettel foglalkozó esszének nagyjából egyharmada foglalkozik a szeretet és a gyűlölet viszonyának elemzésével, s így arról is meglehetősen egyértelmű képet ad számunkra, hogyan értelmezi Kolnai a szeretetet.

Az 1929-ben megjelentetett, az undorról szóló esszé elején Kolnai felsorol hét szempontot, amelyeket alkalmazni kíván a negatív érzelmek elemzésében, ám amelyeket ezeken az analíziseken túlmenően, az érzelmek elemzésében általánosan is a leginkább alkalmazhatónak tart: tárgytartomány, intencionalitás, állapotszerűség, közvetlenség vagy eredetiség, önállóság, testhez kötöttség, válaszkarakter. A gondolatmenet ehhez hasonlóan teljesen általános jellegű még ugyanennek az írásnak az első fejezetében is, ahol a második szakasz már címében is általánosságban szól az „Elhárítás fajtáiról” (*Abwehrtönungen*), melynek fő típusait az undorban és a szorongásban leli fel. Másrészt e szakasz végén említi Kolnai első ízben a szeretet és gyűlölet *aszimmetriáját*, amit azután a gyűlöletről szóló esszében többször kihangsúlyoz, miközben ő a klasszikus tárgyalásmódoktól eltérően a gyűlöletet, nem a szeretetet nyomatékosítja. Itt kapjuk az első példát arra is, hogyan gondolja el Kolnai metafizikai gondolatmenetek bevonását a „fenomenológiai célzatú” elemzésekbe. Bevezet egy úgyszólván érzelm-metafizikai alaptézist,

³³ „Ekel und ethische Verurteilung [treten] nicht parallel, sondern nur in einem uneindeutigen Zuordnungsverhältnis auf. Dasselbe gilt noch mehr etwa vom Haß und von ähnlichen Verneinungsgefühlen. Zu ihrem Charakter gehört die spezielle Inhaltsgebundenheit, der »irrationale Rest«, sozusagen ein irregulärer Dienst des Sittlichguten.” A. Kolnai: i. m., 56. o., kötetünkben 74. o.

amely igen alkalmasnak tűnik arra, hogy kiindulópontul választassék egy filozófiai érzelemelmélethez:

„Mintha úgy állna a dolog, hogy míg a visszatetszés hangsúlyát hordozó reakciók egymástól élesen elválva rendeződnek sajátos típusokba (gyűlölet, félelem, undor), addig a pozitív tartományban a szeretet egységesebb attitűdje áll, és vált sokféleképp alakot (a visszatetszés formáival nem mindig párhuzamban). Aminek metafizikai oka talán abban a gondolatban sejthető meg, hogy az igenlés aktusa mintha a személyes életegész töretlenebb, közvetlenebb megnyilatkozása volna, melynek színezete csak »másodlagosan« idomul az egyes funkciókhoz és tárgyakhoz (a szeretetet inkább színezi át a tárgya, mint a gyűlöletet!), míg a tagadás már *in statu nascendi* »dialektikusabb« aktusa talán már legáltalánosabb formájában is meg kell »okolja« önmagát, magamagának is kifejezésre kell juttatnia a személyiség elszenvedte »csorbulás« fajtáját.”³⁴

Kolnai alap-előfeltevése az élet eredendő pozitivitásáról, önaffirmatív jellegéről egy másik ponton is kifejezésre jut a morálisan undorító dolgok tárgyalásakor: „A tárgy ez esetben pusztán annyiban mégiscsak gyönyörteli, amennyiben minden, »amiben« élünk, önmagában és *ceteris paribus* gyönyörteli, pozitíve az élet hangsúlyát viseli.”³⁵

Ott is, ahol a vérfertőzés tilalmát alapozza meg, ismét ez az alapvető előfeltevés kerül elő (épp úgy egyébként, ahogyan a homoszexualitásról mint beteges jelenségről alkotott véleményének esetében): „a vérfertőzés szexualizálja és megköti az életet, a házasság a szexualitást felhasználva életet alapoz meg.”³⁶

Ismét csak jelentőségteljesnek tűnik módszertani nézőpontból – de nem csak abból – az a mód, ahogyan Kolnai a pszichoanalízisen iskolázott gondolatmeneteit beépíti „fenomenológiai célzatú” vizsgálódásába:

³⁴ „Es scheint sich so zu verhalten, dass während die unlustbetonten Reaktionen sich in große Sondertypen ziemlich scharf differenzieren (Haß, Angst, Ekel), im Positiven es eine einheitlichere Einstellung der Liebe gibt, die sich dann verschiedenfach (den Unlustformen nicht durchwegs parallel) abwandelt. Dessen metaphysische Ursache lässt uns vielleicht der Gedanke ahnen, dass der Bejahungsakt eine ungebrochenere, direktere Äußerung des personalen Gesamtlebens sei, deren Färbung sich erst »sekundär« den einzelnen Funktionen und Gegenständen angleiche (Liebe wird mehr vom Gegenstand gefärbt als Hass!), wogegen der schon *in statu nascendi* »dialektischere« Verneinungsakt schon in seiner allgemeinsten Form sich »begründen«, die Art des durch die Person erlittenen »Abbruchs« eigens ausdrücken müsse.” A. Kolnai: i. m., 12. o., kötetünkben 37. o.

³⁵ „Der Gegenstand ist dann immerhin soweit lustvoll, als alles, »worin« man lebt, an sich und *ceteris paribus* »lustvoll«, positiv lebensbetont ist.” A. Kolnai: i. m., 39. o., kötetünkben 60. o. (III/3)

³⁶ „Blutschande sexualisiert und resorbiert das Leben, Ehe verwertet Sexualität und begründet Leben.” A. Kolnai: i. m., 41. o., kötetünkben 61. o.

megfogalmazásaival azt a látszatot kelti, mintha csak figyelmetlenségből írta volna le őket, egyszersmind biztosítja is az olvasót, hogy „a jó fenomenológiai talaj” ettől függetlenül sem csúszott ki a lába alól.

„Ez alkalmasint nagyon nem fenomenológiai, inkább »pszichoanalitikus« megjegyzésnek hangzik. És valóban, itt egy pszichoanalitikus gondolatmenet nyomában járok. Mégis remélem, ezzel nem csúszik ki a talpam alól a fenomenológia talaja.”³⁷

Az általános-módszertani fejtegetés végén szeretnék még egy záró megjegyzést tenni: ahogy én értem a szövegeket, a Suhrkamp Kiadó által egy kötetbe gyűjtött három esszé azt a nem egészen helytálló várakozást kelti az olvasóban, mintha Kolnai eleve is egy könyv részeként írta volna őket. Ez azonban a jelek szerint nem volt így, olyannyira nem, hogy – ahogyan ez már az eddig mondottak alapján is világossá válhatott – az undorról szóló esszé már önmagában véve is teljes tanulmány többszörös, formális és tartalmi tagolással. Kolnai itt gyakrabban megy bele a gyűlölet elemzésébe, mint akkor tette volna, ha már ez első esszé írásakor az lett volna a terve, hogy később külön tanulmányt szentel neki, vagy hogy majd egész könyvet ír a negatív érzelmekről. Ez persze nem azt jelenti, hogy a könyv részei egyáltalán nem integrálódnaak egy nagyon is jól megragadható egészébe. Saját írásom célja végül is épp ennek az egésznek a felmutatása, annak ellenére is, hogy az egyes esszék földidézésében jelentős terjedelmi különbségek lesznek. Inkább csak annyit szeretnék hangsúlyozni, hogy az egyes esszéknek van egészen saját, a többiekre nem vagy csak részben igaz jellegzetességük, és célkitűzéseik is sajátosak. Az undorról szóló esszé például sokkal inkább áll még a pszichoanalitikus elmélet ambivalens befolyása alatt, mint a gyűlöletről szóló tanulmány, amely a maga részéről olyan aktuálpolitikai-szociálpszichológiai – vagy épp szociálfenomenológiai? – perspektívába torkollik, amely még eléggé idegen az undor-esszétől. A gőgről szóló esszé kezdete egyértelműen tanúskodik szerzőjének katolicizmus melletti elköteleződéséről: az undor-esszé ugyan már szintén a teológiai perspektíva hangsúlyozásával zárul, ám ott ez még közvetetten van csak jelen, egy irodalmi művön, Franz Werfel költeményén keresztül. Ezzel szemben Kolnai a gőg-esszét egyfajta rövidre záruló teológiai okfejtéssel kezdi a *superbia* halálos bűne és az ismeretelméleti szubjektivizmus és a politikai liberalizmus közötti viszonyról. Ha azonban meggondoljuk, hogy az első írás 1929-ben, az utolsó

³⁷ „Dies klingt wohl recht unphänomenologisch und unverkennbar »psychoanalytisch«. In der Tat folge ich hier einem psychoanalytischen Gedankengang. Den phänomenologischen Boden hoffe ich aber trotzdem unter den Füßen zu behalten.” A. Kolnai: i. m., 19. o., kötetünkben 42. o.

viszont 1935-ben jelent meg, akkor már inkább az késztetne csodálkozásra, ha mindez másként volna, ha a stílus és a hangfekvés egységesebb lenne.

Ha az egyes tanulmányokat egymást követően olvassuk, érdelemfilozófiai nézőpontból rögtön feltűnik, hogy valamennyi egy alapmintát követ: az első szakaszban – amely igen hosszú is lehet, mint az undor-esszében – tisztán érdelemfenomenológiai leírását adják a tárgyalt érdelemnek, melyet gazdagon illusztrálnak a megfelelő példák. Ezt minden biztonnyal egyrészt a fenomenológiai módszer sajátosságának kell tekintenünk, másrészt a hume-i módszertani figyelmeztetés utóhatásának, mellyel az *Értekezés az emberi természetről* előszavának végén jelzi az egzakt-kísérleti módszer pontos alkalmazásának lehetetlenségét az embertudományokban. A példák csapás-iránya olyan, hogy az illető értekezés az egyes individuumra való kezdeti fókuszálás után mindinkább egy szociálpszichológiai-fenomenológiai perspektívához jut el – vagy Kolnai terminológiáját használva: a fizioológiától a morálhoz.

Ha most belekezdünk Kolnai undorelemzésének tárgyalásába, mindjárt megállapíthatjuk, hogy számára pszichológiailag tekintve az undor a védekező reakciók körébe tartozik, miközben azért még ezen a szinten sem lehet semmiképp azonosítani a pusztán fizioológiai szimptómákkal, mint amilyen a hányás. A korábban említett elemzési szempontok közül a *tárgyterületet* kell kiemelni: az undor a legtöbb esetben az *elevenre*, a *szervesre* vonatkozik. Az *intencionalitás* szempontja kevésbé áll az előtérben az undor, mint mondjuk a gyűlölet esetében; jellemző ugyanakkor, hogy az undort *eredetinek-közvetlennnek* tekinti, vagyis olyanak, ami nem annyira a tapasztalatban adódó tárgyi tartalmak kognitív feldolgozása felől határozódik meg, mint inkább a közvetlen érzéki benyomások felől. Ennélfogva az undort *testhez kötött* jelenségnek tartja. Az undor igazi reakció, *válasz* egy zavarra. Bizonyosfajta vonatkozásba kerül az etikával s az esztétikával is.

Ami az undor *intencionális tartalmát* illeti, Kolnai az érintett tárgy *közelségére* utal, amely kiváltó oka, ám ugyanakkor tárgya (Mit-Objekt) is az undor érzésének, minek folytán központi helyet foglal el az undor problematikáján belül. Ezt a központi szerepet Kolnai két síkon vizsgálja, amivel egyszersmind megelőlegezi egész érdelemfenomenológiájának figyelemre méltó kettősségét is: az egyik a fizioológiai sík – „az undor érzése, ellentétben a félelemmel, periferikus érzés, hogy a szubjektum maga azt mintegy önnön felületére, a bőrfelszínére, érzékeibe vetíti ki, vagy más formában [...] a felső emésztőtraktusba és [...] a szívbe, nem ittlétébe, nem állagának összességébe”.³⁸

³⁸ „das Ekelgefühl [ist] im Gegensatz zur Angst ein peripherisches, [welches] die Subjektperson selbst gleichsam an seiner Oberfläche, seiner Hautdecke, seinem Sensorium intendiert, in

A másik sík viszont már a szociálfenomenológiai, s ezzel kapcsolatban elkerülhetetlenül felmerül a kérdés, hogy vajon a (szociál)fenomenológia nem alapozódik-e Kolnainál megengedhetetlenül nagymértékben a biológiára, illetve hogy vajon nem integrálódnak-e túlzott mértékben egy közös rendszerré. Ez volna a reálfenomenológiai eljárásmódot fenyegető egyik veszély, amelyre jelen írás címe utal.

Kolnai a gondolatmenetet a következőképp vezeti át a fiziológiától a szociális sík felé: „Ehhez társul még az undor materiális oldala. Mert nemcsak annyi mondható el a dologról, hogy az undorító valami közelsége nagymértékben meghatározza a hatását, hanem hogy épp a közelség vonzása, a közel kerülni akarása, az el nem zárkózása, majdhogynem azt mondanám: a szégyentelen és mintegy kontúrtalan önfelajánlkozás mozzanata maga is konstituense (ám semmiképp sem önmagában!) a tárgy undorító karakterének. Ami undorító, az »ránk« vigyorog, »minket« bámul, »nekünk« bűzlik.”³⁹

S mit tartunk „az undor paradoxonának” ábrázolásáról, amely egyszerre tekinthető a gondolatmenet továbbvitelének a szociális irányában és a pszichoanalízis Kolnaira gyakorolt ambivalens hatásának újabb felvillanásaként? A „paradoxon” abban áll, hogy az undort keltő dolog egyrészt taszít bennünket, ám másrészt azért vonz is.

„Az undorban rejlő *kihívás* ugyanis nem fenyegetés, [...]. *Részelemként* kétségtelenül ott rejlik a megundorításban valamifajta meghívás, majdhogynem azt mondanám, hátborzongató »csábítás« is.”⁴⁰

Az idézet pontosan a korábban idézett mondatokban folytatódik a pszichoanalízisről, illetve a szilárd fenomenológiai talajról, melyen a szerző állni kíván. Egyrészt vitatja Kolnai, hogy a pszichoanalízis a *szorongás* vagy a *gyűlölet esetében* joggal beszél a szubjektumban rejlő érzésseli ambivalenciáról, másrészt viszont kihangsúlyozza, hogy az *undornál* viszont épp erről van szó: még a fenomenológus is beszélhet, sőt beszélnie kell az érzés kettős

anderer Form [...] an dem oberen Digestivtrakt [...], nicht in ihrem Dasein, nicht in ihrem Gesamtbestande.” A. Kolnai: i. m., 17. o., kötetünkben 41. o.

³⁹ „Dazu tritt noch die materiale Seite des Ekels. Denn nicht nur soviel kann gelten, dass die Nähe des Ekelhaften seine Wirkung in hohen Maße bedingt, sondern es verhält sich damit so, dass gerade ein Zug der Nähe, des *Naheseinwollens*, der Nichtabgeschlossenheit, ich möchte sagen: des *schamlosen und wie aufgelösten Sichdarbietens* den Ekelcharakter des Gegenstandes mit (keineswegs allein!) konstituiert. Das Ekelhafte *grinst, starrt, stinkt uns an*.” A. Kolnai: i. m., 17. o., kötetünkben 41. o. (saját kiemelésem – BG)

⁴⁰ „Die im Ekel liegende *Herausforderung* heißt nämlich etwas ganz anderes als eine Bedrohung [...]. Unzweifelhaft steckt im Anekeln als *Teilelement* auch ein gewisses Einladen, ein ich möchte sagen makabres »Anlocken«.” A. Kolnai: i. m., 19. o., kötetünkben 42. o.

struktúrájáról. „Psychoanalytisch gesprochen Ekel ist unmittelbarer *ambivalent* als Angst.“⁴¹

A fiziológiai síkon Kolnai felhívja a figyelmet arra, hogy éppenséggel a központi jelentőséggel felruházott közelség, intimitás az érzékek közül a szaglást részesíti előnyben mint „az undor voltaképpen szarmazási helyét”.⁴² Az undor fiziológiai „vonatkoztatási köre” (Beziehungskreis) a szaglási érzék érzetminőségeinek alapján jön létre: „undor-szaglás-rothadás-romlás-váladékozás-élet-táplálék”⁴³ ezek előbb egymás mellé állítatnak, majd csatlakoznak hozzájuk a tapintási érzék érzetminőségei, melyek azért bizonyulnak különösen fontosnak, mert pontosan rajtuk keresztül vezet majd az út az undor átfogó „szocializálása” felé: „a nyúlósság, iszamosság, téstás-ság tapintásérzete, bizonyos értelemben a puhaságé egyáltalán”⁴⁴, ha még nem is mindjárt undorítóak, de legalább „»prediszponáló« szerep[ük] van az undorértékek létrejöttében”.⁴⁵ A szó szoros értelmében hemzsegnének ezek a mondatok az undort keltő tárgyaktól és tulajdonságoktól, melyek révén aztán eljutunk a belátáshoz, hogy „mintha a rothadás, a romlottság volna minden undorítótság mintája”.⁴⁶

Ez azonban, mint később kiderül, még csak a fele az igazságnak. Mert a tapintási érzék útján kerül be a képbe a szocialitásnak az a szférája is, amely egy egyre konzervatívabb irányultságú reálfenomenológus számára minden bizonnyal legalábbis egyike a legfontosabbaknak: a szexualitás. „Az »idegen életű anyag intim megérintésének« motívuma a szexualításban a középpontban áll.”⁴⁷ S ha már egyszer a szociálisoz való átmenetről esik szó, akkor ki kell emelni, hogy még az az érzék is hozzájárul az undor kialakulásához, amely a legtávolabb áll a szaglási érzék intimitásától, közvetlenségétől, cserében viszont a legközelebb áll a gondolkodó lények szociális életét jellemző szimbólumteremtő teljesítményhez. A látás érzékéről van szó, amelyhez

⁴¹ „Psychoanalytisch gesprochen Ekel ist unmittelbarer *ambivalent* als Angst.“ A. Kolnai: i. m., 20. o., kötetünkben 44. o.

⁴² „den eigentlichen Stammesort des Ekels“, A. Kolnai: i. m., 26. o., kötetünkben 49. o.

⁴³ „Ekel-Geruch-Fäulnis-Verfall-Absonderung-Leben-Nahrung“, A. Kolnai: i. m., 26. o., kötetünkben 49. o.

⁴⁴ „im allgemeinen [gelten] die Tasteindrücke des Schwabbligen, Schleimigen, Breiigen, im gewissen Sinn schon überhaupt des Weichen“, A. Kolnai: i. m., 27. o., kötetünkben 49. o.

⁴⁵ „»prädisponieren« [sie] für das Zustandekommen von Ekelwerten“, A. Kolnai: i. m., 27. o., kötetünkben 49. o.

⁴⁶ „schlechtthin vorbildlich für das Ekelhafte das Faulige, Putride zu sein scheint“, A. Kolnai: i. m., 27. o., kötetünkben 50. o.

⁴⁷ „Das Motiv »intime Berührung fremdlebendigen Stoffes« ist in der Sexualität zentral vertreten.“ A. Kolnai: i. m., 27. o., kötetünkben 50. o.

köthető Kolnai szerint az undort keltőnek „egyszerű” látványminősége: „a »nyüzsgés és zsiszsegés« látványa”.⁴⁸

Az eddig mondottak alapján már jól összefoglalható az undor alapszerkezete, legalábbis az undornak azok a fiziológiai aspektusai, amelyekbe szépen belefoglalhatók a további elemzések felé vezető szálak. A kiindulópont a közelség, ehhez járul a szaglóérzéknek mint az *intimitás* érzékszervének kiemelése, a *rothadás* és a *romlottság* mint az undort keltő dolgok *előképei*, a *tapintási érzék* és a szexualitásban és mindenféle exkrementumban fellelhető „az idegen életű”, s egyáltalán minden, ami túlságosan és bennünket túl közletről érintően életteli – amik „magukban rejtik az »illetlen többletét« motívumát –, amely többlet természetesen megint csak a pusztulásra és rothadásra, a hanyatló életre utal”⁴⁹ –, s végezetül a *nyüzsgés* és *zsiszsegés* mint a látás érzékének undort keltő minőségei. Innen tekintve könnyen ráépíthető erre a szerkezetre az undor morális-szociális dimenziója. Mert hiszen az említett, undort keltő minőségek legtöbbje megtalálható például az ételekben, különösen a rothadó összetevőkre épülő ételekben. S ha már egyszer tényként megállapítható, hogy nem is csupán egy, de különböző társadalmakban is kialakult egyfajta *haut-goût*, egyfajta pozitív szenzibilitás a romlásnak indult tojás vagy húsok iránt, akkor elkerülhetetlenül fölmerül a kérdés, vajon milyen az a társadalom, melynek tagjai az élet undort keltő oldalát ily nagymértékben hangsúlyozzák, sőt még élvezik is? Kolnai válasza így hangzik: olyan társadalmak ezek, amelyekben „a relativizmus bolondjai” „»az ízlések különbözőségeit«” oly igen túlbecsülik, s amelyekben „egy példátlanul túlrejt civilizáció rafinéria-hajhászása”⁵⁰ efféle undorító dolgokat – végső soron mind fizikai, mind morális értelemben – jónak ítél. További példák a mindkét értelemben undort keltő jelenségekre „a tánc erotikus szabadsága”, azután a közkeletű vélekedés: „milyen szépen fogy a sör, holott az íze voltaképp rossz!”⁵¹, vagy az „undor, amellyel az egészséges ember, mondjuk, az azonos neműek szexuális közeledési kísérletével szemben viseltetik”⁵².

⁴⁸ den Seheindruck des »Gekribbels und Gewimmels« A. Kolnai: i. m., 29. o., kötetünkben 51. o.

⁴⁹ „das Motiv eines »ungehörigen Lebensplus« in sich; ein Plus, das *naturgemäß* auch wieder auf Absterben und Fäulnis, auf sinkendes Leben hindeutet“, A. Kolnai: i. m., 31. o., kötetünkben 53. o. (saját kiemelésem – BG)

⁵⁰ „»Verschiedenheit der Geschmäcker«”, „so sehr überschätzen“, „die Raffinementssucht einer beispieldlos überzüchteten Zivilisation“, A. Kolnai: i. m., 36. o., kötetünkben 57. o.

⁵¹ „die erotische Freiheit im Tanz“, „Wie gern wird Bier getrunken, obwohl sein Geschmack eigentlich schlecht ist!“ A. Kolnai: i. m., 37. o., kötetünkben 58. o.

⁵² „der Ekel, den der Gesunde etwa gegen den Versuch gleichgeschlechtlicher Annäherung empfindet“, A. Kolnai: i. m., 37. o., kötetünkben 58. o.

Ezek persze csupán annak példái, milyen a negatív oldala a Kolnai-féle elemzésnek, mellyel a modern, társadalomban élő ember érzelmi életét kívánja feltárni. Ezek az elemzések természetesen sokkal gazdagabbak annál, mint amilyen mértékben fel lehet s fel kell őket idézni egy ilyen kísérő írásban. Nem is kívánok már belemenni a gőg és a gyűlölet Kolnai-féle tárgyalásába. Gondolatmenetem azonban túlságosan is egyoldalú maradna, ha nem villantanám fel Kolnai realizmusának metafizikai dimenzióját, melynek – amint ez várható is – két oldala van, egy pozitív s egy negatív. Mind a pozitív, mind a negatív oldal egyértelmű, s egyértelmű bemutatást is kapnak Kolnaitól; a legegyszerűbbet a gőgről szóló esszé elején, ott, ahol a gőgöt elhatárolja más érzelmi jelenségektől. A legelőször elhatárolandó jelenség magától értetődő módon a gőg (magyarul talán a „fennhéjázás” alkalmasabban fejezi ki a két érzelmkifejezés ellentétében rejlő térbeli utalást) hagyományos ellentéte, az alázat. Első pillantásra is nyilvánvaló, hogy a gőg-alázat érzelempár kiváltképp alkalmas arra, hogy általa tudatosodjék a gondolatmenet metafizikai-teológiai dimenziója. Kolnai olyan gondolkodók példájának felidézése révén teszi ezt, akiket példaszerűen lehet vagy az egyik, vagy a másik érzelmhez kapcsolni. Pascalt idézi például ebben az összefüggésben, mivel ő az embert a maga teljes problematikusságában, „a maga kettős pozíciójában – »*milieu entre rien et tout*«”⁵³ fogta fel, és ezen túlmenően még saját magában is folyamatosan küzdött saját gőge ellen. Ám „az alázat igazi hőseként és lovagjaként”⁵⁴ mégiscsak Assisi Szent Ferenc emeltetik ki, s természetesen Szent Ágoston is említésre kerül, elsősorban azért, hogy ennek révén a metafizikai dimenzió negatív oldala is előtérbe kerüljön, illetve megneveztessek a fizikai és a szociális életnek az az aspektusa is, amely a teológiai-metafizikai negativitással azonosíttatik. Ágostont akként a gondolkodóként említi Kolnai, aki „a szellem főbűnéneként és a minden szellemi-erkölcsi értéket sújtó ősrontásként ostorozta a gőgöt”.⁵⁵ S hogy világossá váljék, mely gondolati irányok, „szellemi és erkölcsi »állásfoglalások«” testesítik meg leginkább ezt a gőgöt, kettőt név szerint is megemlít Kolnai: „kivált az ismeretelméleti és gondolkodói szubjektivizmusra gondolunk itt egyfelől, másfelől a »gonosz« jelenségére egyáltalán”.⁵⁶ A „»liberalisztikus«

⁵³ „in seiner Doppelstellung als *milieu entre rien et tout*”, A. Kolnai: i. m., 66. o., kötetünkben 81. o.

⁵⁴ „der wahre Held und Ritter der Demut”, uo., kötetünkben 81. o.

⁵⁵ „den Hochmut als Erzsünde des Geistwesens und Urverderbnis aller geistig-sittlichen Werte geißelte”, A. Kolnai: i. m., 66. o., kötetünkben 81. o.

⁵⁶ „Allgemeinformen der geistigen und sittlichen »Stellungnahme“, „wir meinen insbesondere den erkenntnistheoretischen Subjektivismus einerseits, die Erscheinung des »Bösen« überhaupt andererseits.” A. Kolnai: i. m., 67. o., kötetünkben 82. o.

társadalomelméletek”, továbbá „más, kultúrtörténetileg velük összefüggő áramlatok”⁵⁷ említetnek még ebben az összefüggésben, s ennyi voltaképp már elég is kell legyen a korábban mondottakkal összefüggésben annak érzékeltetésére, hogy Kolnai semmi esetre sem tekinthető az olyasfajta liberális, „relativisztikus”, multikulturális orientációjú társadalmak nagy barátjának, amilyen például a Weimari Köztársaság volt vagy próbált lenni. A harmadik írásban, amely 1935-ben jelent meg és a gyűlöletet tárgyalja, a metafizikai dimenzió pozitív, de kiváltképp negatív oldalai már csak azért is inkább az előtérbe kerülnek, mint a korábbiakban, mert Kolnai tézise szerint csak olyan lényeket lehet gyűlölni, melyek a diabolikus megtestesüléseiként értelmezhetők, illetve csak olyan kultúrákban lehet egyáltalán szó a gyűlöletről, melyekben az uralkodó vallás valamiféle ördögi figurának lényegi szerepet ad. Mivel mármost nem csupán egyes individuumok, de akár nemzetek, pártok s ezek vezetői, de akár egyszerű tagjaik tömegei is gyűlölhetők, ezért Kolnai olyan példákat említ a gyűlölt lény megtestesítőiként, mint a „reakciós”, aki gyűlöli a munkást, mert az „marxista”, vagy „a munkás és demokrata”, aki nyilvánvalóan gyűlöli „a parasztfiút”, mert az „hic et nunc fasiszta uniformisban a képükre mászik”.⁵⁸ Ezek persze olyan példák, melyek nem feltétlenül magának Kolnainak a személyes preferenciáit teszik láthatóvá egyszerűen és egyértelműen. Ugyanakkor egyáltalán nem nehéz felfedezni e preferenciákat azokban a bekezdésekben, amelyekben egyértelműen azokat részesíti előnyben, „akik a gyűlölet legyűrésének keresztény követelését” juttatják érvényre azok ellenében, akik épp ezt a követelést „egészségtelen, férfiatlan, germánokhoz méltatlan stb. valamiként elvetik”.⁵⁹

Viszont ha ez csakugyan így van, akkor lezárásképp legalább csak lebegtessük meg a kérdést, hogy miként magyarázhatók Kolnai szimpátiái Franco Spanyolországa iránt? Erre magam nem próbálnék meg választ adni, az emberi élet végső soron épp elég bonyolult ahhoz, hogy már maga ez a tény is megghiúsítson bármifajta végső magyarázati kísérletet.

⁵⁷ „die »liberalistischen« Gesellschaftstheorien“, „kulturgeschichtlich damit zusammenhängenden Strömungen“, A. Kolnai: i. m., 66. o., kötetünkben 81. o.

⁵⁸ „hic et nunc in der Faschistenuniform auf den Leib rückt“, A. Kolnai: i. m., 142. o., kötetünkben 142. o.

⁵⁹ „welche die christliche Forderung nach Überwindung des Hasses“, „als ungesund, unmännlich, ungermanisch u.s.w. ablehnen“, A. Kolnai: i. m., 139. o., kötetünkben 140. o.

Bevezetés

Az undor problémáját, amennyire a dolgot képesek vagyunk áttekinteni, mindeddig bűnösen elhanyagolták. Összehasonlítva azzal a tudományos-pszichológiai és metafizikai érdeklődéssel, amely a gyűlöletnek és a félelemnek jutott, hogy az „örömtelenség”-ről (Unlust) ne is beszéljünk, az undor – noha közönséges és nagyon is pregnáns alkotórésze az érzelmi életnek – megműveletlen, föltáratlan terület. Ha egyáltalán, akkor a „viszolygás magas fokaként”, „hányingerként” vagy „az ösztönelfojtás nyomán fellépő reakcióként” tárgyalják. Csakhogy az undor érzése, az undor attitűdje annyira egyértelmű és egységesre szabott, jól azonosítható minőséggel rendelkezik – amelyet ugyanakkor fogalmilag oly nehéz föltárni, és amely ennek dacára oly kevésbé mondható a természet ősadottságának (mint, mondjuk, a vonzás és taszítás) –, hogy itt fölöttébb kíváncsnak tűnik a komoly fenomenológiai vizsgálódás. A tárgy érdekességét fokozza, hogy az undor fennhatósága – mondjuk, a féleleméhez képest – sajátosabb, kihegyezettebb árnyalata dacára figyelemre méltóan széles területre terjed ki: a fiziológiai és a morális szférában csekély színezetbeli különbséggel ugyanazt az „undort” érezzük, élesebben fogalmazva: csaknem ugyanazzal az „undorítóval” találkozhatunk. (Hogy amaz mennyiben foglalja már magában az utóbbit, a későbbiekből talán kiderül.)

Mindazonáltal vizsgálódásainkban nem törekszünk rá, hogy szigorúan a „fenomenológiaira” szorítkozzunk. Minden bizonnyal egyben pszichológiát, leíró esztétikát, sőt talán metafizikát is művelünk majd. Módszertanilag egyedül a fenomenológiai *szándék* lényeges, melynek ama mélyebb okok akaratlanul is „előadódó” föltárása inkább hasznára, mintsem kárára van: annak a szándéka tehát, hogy megragadjuk az undor lényegét, jelentőségét,

⁶⁰ Der Ekel, in: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, 1929, 515–569. o. – A fordítás alapjául szolgáló kiadás: Aurel Kolnai: *Ekel, Hochmut, Haß. Zur Phänomenologie feindlicher Gefühle*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2007, 7–65. o.

intencióját és, ha tetszik, a tárgyvilágát összetartó törvényeket. Amire nem utolsósorban a félelemmel vont párhuzam vezérfonalán teszünk kísérletet. Végül röviden etikai jelentősége szempontjából is meg kell majd vizsgálnunk az undort.

I. Az undor elhatárolásáról

1. Szempontok

Az undor az úgynevezett „védekező reakciók” sorába tartozik, kevésbé sarkosan azt is mondhatnánk, hogy az elutasítás árnyalatainak a sorába – mint a viszolygás, a gyűlölet, a (valami okozta) szenvedés, a (valami okozta) borzongás stb. A fogalmi különbségtevés több szempontból is elvégezhető. Magunk hetet szeretnénk kiragadni ezek közül a szempontok közül, anélkül hogy tagadnánk, némelyikük közt szorosabb az összefüggés, és hogy másfelől semmiképp sem ezek az egyedül lehetséges szempontok.

a) *A tárgyterület.* Az undornak (a „piszkot” kivéve, lásd III. 2. d) sohasem tárgya az, ami szervetlen, amiben soha nem is volt élet; a félelem vagy a viszolygás nem ismeri ezt a megkötetést. A gyűlölet vagy pláne a megvetés a kört „alul” még szorosabbra vonja; itt, dacára a megvetésben rejlő egyértelműbben etikai gesztusnak, van a magatartástípusoknak egy osztálya, amely tárgya lehet a megvetésnek, a gyűlöletnek azonban primer értelemben nem. A gyerekes gondolkodás ébreszthet megvetést, sőt szorongást, de undort nem; amit „veszélytelennek” tudunk, általában nem lehet félelmetes, undorító ellenben igen.

b) *Az intencionalitás.* Ez a gyűlölet és a megvetés esetében előtérben áll, az undor esetében már kevésbé, talán még kevésbé a haragnál, a kedvetlenség esetében pedig már a legcsekélyebb mértékig süllyed, a szorongás esetében meg végképp. Az intencionális aktus *fajtája* később külön is foglalkoztatni fog bennünket. Az intencionalitás fokának további ingadozásával találkozunk a szenvedésnél (az intencionális egy „valódibb” hiánya a pusztá kedvetlenség esetében foroghat fenn) és, persze egészen más szerkezetben, a félelem esetében.

c) *Az állapotszerűség.* Ez nem egyszerűen csak az intencionalitás reciproka. A gyűlölet bizonyára inkább állapot, mint a megvetés, az undor inkább az, mint a gyűlölet, a harag inkább, mint az undor. De a harag mintegy teljességgel állapotszerű, nem kevésbé állapotszerű, mint a kedvetlenség. A szenvedés állapotszerűbb a kedvetlenségnél, mert inkább valamifajta modalitása a személy egész pillanatnyi állapotának.

d) *A közvetlenség vagy eredendőség.* A védekező reakciót – fordított arányban a közvetlenséggel vagy eredendőséggel – többé-kevésbé meghatározhatják ismeretek és szilárd értékattitűdök. Itt is a „megvetés” és a „szorongás” a sor végpontjai. Mégis az undor, bár élesebben intencionális, mint a harag, egyben eredendőbb is nála, mert inkább tapad a benyomáshoz, mint a tárgyi tartalom megragadásához. Az undor továbbá közvetlenebb, érzékibb az irtózásnál, még a fizikai irtózásnál is, mert az lényegéből adódóan inkább föltételezi a tudatos megokolást, és inkább „belénk nevelt” (irtózás a legyek-től *mint* betegségek hordozóitól).

e) Ezzel nem egészen egyjelentésű az *önállóság* mint a másfajta védekező reakciók általi megalapozottság ellentéte. A félelem aligha eredendőbb, de vélhetőleg önállóbb az undornál, hisz minden undor, anélkül hogy félelmet kellene magában foglalnia, valamiképpen utal a félelemre, és néha – bár tévesen, de nem oktanul – a félelem egy alfajának is szokták tartani. Ezzel szemben a megvetés, legalábbis legtöbb formájában, vitathatatlanul visszautal az undorra. Megfordítva, szellemi-morális mozzanatok is hozzájárulhatnak az elutasítás valamifajta, inkább fizikai árnyalatához, például a gyűlölet és megvetés az irtózáshoz.

f) *A testhez kötöttség.* Gondoljunk csak a megvetés és a hányinger ellentétes pólusaira az undor tárgykörében. A gyűlölet és a harag is kevésbé testhez kötött, mint az undor; dacára a harag hevesebb testi kísérőjelenségeinek, az undor esetében az érzéki benyomások és a testi reakcióra (vomitus) való utalás – amely reakció jóval sajátlagosabb és konkrétabb, mint a dühöngés, lökdösés, hajigálás – inkább játszanak lényegi szerepet. Minden undor, a morális undor is, ha nem is egyenesen fizikaibb, de legalábbis fiziológiaibb a haragnál. Másfelől az undort nem szabad összekeverni sem magával a hányingerrel, sem, mondjuk, az őt – az undort – közvetítő tapintási érzetekkel (a ragadósság, nedvesség, langyosság érzetével). Sőt, bizonyos tekintetben még a félelem is testhez kötöttebb az undornál: ellentétben az undorral, mindennemű rettegés, amelynek aztán vitathatatlanul van fizikai vonatkozása, intencionálisan a saját testre mint olyanra, annak „sértetlenségére” utal.

g) *A válaszkarakter.* Ebben a tekintetben hasonlít egymásra a magasan intencionális gyűlölet és az alig intencionális szorongás: mindketten viszonylag kevésbé válasszerűek, inkább „spontánok”, az egyik inkább keresve, válogatva, üldözve, a másik mintegy „növekedve”, „fölerősödve”. Félelem és undor ellenben igazi „reakciók”, zavaró hatásokra adott, bizonyos mértékig „megfelelő”, „alkalomhoz illő” válaszok – legalábbis intenciójuk szerint ilyenek. Létezik ugyan félelem anélkül, hogy tudott kiváltó oka volna (ilyen gyűlölet ellenben nincs), ez azonban mit sem változtat *minden* félelem lényegén: ez éppúgy félelem „valamitől”, valamitől, amit a félelem kényszerít ki magának, ami ebben az esetben csak a félelemben nyeri el adottságát, alakját,

és talán ártalmatlanabb tárgyokban mutatkozik meg (fóbiák). A gyűlölet magasabb fokú intencionalitása dacára a félelmetesség és az undorító mivolt sokkal inkább objektív, egyértelmű reakciót „kiváltó” minőségként létezik, mint a „gyűlöletesség”: a gyűlölet közvetlenül azt veszi célba, ami ellenséges, gonosz, ami idegen hatalom stb.

2. Undor és félelem mint a védekezés árnyalatainak fő típusai

Undor és félelem az elmondottak szerint mintha olyan párt alkotnának, melyben a megfelelések azzal kecsegtetnek, hogy – mivel a félelem viszonylag egyszerűbb adottság – az ellentéteket kidomborítva közelebbről megismerkedhetünk az undor lényegével. A félelemben és undorban közös az intencionalitás és állapotszerűség egyidejűsége, az eredendőség hozzávetőleges foka és a karakterük, az, hogy szűkebb értelemben vett védekező attitűdök. A hányinger és borzongás stb. ezzel szemben, bár össze vannak fonódva a pszichikummal, semmiképp sem érzelmek a szó tulajdonképpeni értelmében. Eltérrőn, mondjuk, a viszolygástól, a félelemnek és undornak sajátja a testhez kötöttség, és – ettől nem függetlenül – sajátja egyfajta pszichikai „mélység” is, az a fajta erő, amely legalábbis átmenetileg képes kitölteni a személyiséget. Végül jeleztünk valamifajta tartalmi összefüggést is, amely szerint mintha minden, ami undorító, valami még közelebbről nem körülírható módon, de talán félelmet is kiválthatna.

Azonban mielőtt a félelemmel vonandó párhuzamot végigvinnénk, még alá kell támasztanunk az undor karakterének sajátosságát, amely elhatárolja őt a reakció néhány rokon formájától.

a) Hogy az undor, ellentétben a *megvetéssel*, azon túl, hogy a testi szférában otthonos, a morális szférájában is elüt a vele itt persze nagyon is rokon megvetéstől, azt a IV. szakasz 1. pontja fogja bemutatni.

b) Az undor nem fölfokozott *viszolygás*. Bár tagadhatatlan az összefüggés, hogy az igencsak fölfokozott viszolygás hajlik a visszataszítósságra, sőt, az undorítósság árnyalatait megidézni. Nem véletlen, hogy a vulgáris túlzás könnyű szívvel bélyegzi „undorítónak”, ami csúf vagy kellemetlen, ahogy „félelmetesnek”, „hátborzongatónak” nevezi azt, ami kellemetlen, terhes, sőt akár csak erős, nagy vagy fontos (lásd II.). Ám magában véve a viszolygásnak még semmi köze sincs az undorhoz; létezik nagyon erős viszolygás, amelyben mégis alig van vagy semmi sincs az undorból (a „visszataszítósság”), ahogy másfelől alig észrevehető undor is, amely mégis tőről metszett undor (a rothadás szagának alig észrevehető nyomai). Sőt, undorítónak találhatunk olyasmit is, ami esztétikailag egyáltalán nem visszataszító (bizonyos

rovarokat). Egyáltalán, az undor testhez kötöttebb és talán inkább az etikai-val kapcsolatban álló valami, mint a viszolygás, és sem nem olyan általános, sem nem annyira az esztétikaira szabott, mint amaz. Valóban „védekező reakció” egy egészen más, szorosabb értelemben. Hogy ugyanakkor inkább van esztétikai színezete, mint a félelemnek, azt már itt készek vagyunk elismerni. (Az esztétika az *ígylétet* érinti; lásd II. 3.)

c) Az *irtózás* alapvetően magasabb rendű derivátum, amely föltételezi az undort, a félelmet, és konkrét értékattitűdöket előfeltételez.

d) A visszataszítótság vagy egyenesen *undokság*, utálatosság árnyalata már nehezebben megkülönböztethető attól, ami undorító. Több tekintetben is kiváltója lehet egy nem voltaképpeni, valahogy inkább formális undornak. Szorosabb értelemben csak olyan dolgoktól utálkozik az ember, amelyek nem tartoznak az undorító szilárd típusaiba: ételektől például, amelyek nem romlottak, és amelyeket a magunk részéről még csak nem is utálunk, inkább csak valami ismeretlen okból „sehogy sem akarnak ízleni”. Az undor erős, objektív vonásai – ha szabad így fogalmaznunk – hiányoznak itt. Egy tárgy pusztán egy röpke asszociatív kapcsolat okán is „utálkozást” kelthet bennem: ettől még nem találok „undorítónak”. (A *csömörről* lásd III.)

e) Egészen elhibázott volna az undort „legyöngült *hányingerként*” érteni. Ennyire szimpla testiségről és funkcionalitásról az undor esetében szó sem lehet. Bár a hányinger utalásként ott rejlik minden undorban, létezik heves undor, amelyben a tényleges hányinger csak nyomokban mutatkozik: tudniillik ha az undort nem a szaglás és ízlelés benyomásai közvetítik. De heves hányinger is van, amelyben nemhogy túlhabzóan sok volna a voltaképpeni undorból, de még csak említésre méltó mennyiség sem rejlik, amikor betegségekről van szó – a szomatikus „rosszullét” tökéletesen mentes az undortól! –, vagy bizonyos külső, mechanikus behatásokról: erős gázok, a szájba vett élvezhetetlen (szervetlen) tárgyak viharos öklendezést válthatnak ki anélkül, hogy undort is kiváltanának. Tehát bár az undor előfeltételezi a hányingert (lásd félelem és menekülés II.), nem annak egyik fajtája vagy lefojtása. A föltevés, hogy az undor a hányinger és a megvetés keveréke volna, csak afféle, a fenomenológiától idegen, olcsó játék. Van undor, amely fizikai oldalát tekintve inkább a borzongásra van hangolva, mintsem az okádásra (az a félelemhez hasonló undor, amelyet látványok váltanak ki).

El akarván különíteni egymástól undort és félelmet, számot kell adnunk arról, miért is nem vonjuk be vizsgálódásainkba a megfelelő pozitív, a tetszés hangsúlyát hordozó érzelmi reakciókat is. A válasz úgy szól, hogy mert ilyenek, tudniillik valóban megfelelő pozitív érzelmi reakciók nincsenek. Öröm, tetszés, helyeslés, rokonszenv valóban szimmetrikus tükörképei az örömtelenségnek, nemtetszésnek, rosszallásnak és ellenszenvnek. Ez a szimmetrikusság azonban azonnal eltorzul, amint elhagyjuk ezeknek a formálisabb,

irányt jelző képződményeknek a körét. Szeretet és gyűlölet már távolról sem kongruens ellentétek; a szeretet kontrárius ellentéte éppúgy lehet az undor, mint a gyűlölet, a jó erkölcsi szeretetének nem egyszerűen a rossz gyűlölete felel meg. Ha a félelem ellentétéként, mondjuk, a „bizalmat” neveznénk meg, a szimmetrikus ellentétességek feltevésének esendősége már ebből a meghatározási kísérletből is mindjárt kitűnnék. Sem a megkívánás, sem a tetszés, sem a vonzódás nem egyívású ellentétei az undornak. Másrészt a „gusztusosság” árnyalata, ha tartalmasabb is, túl szűk volna erre a célra. Mintha úgy állna a dolog, hogy míg a visszatetszés hangsúlyát hordozó reakciók egymástól élesen elválva rendeződnek sajátos típusokba (gyűlölet, félelem, undor), addig a pozitív tartományban a szeretet egységesebb attitűdje áll, és vált sokféleképp alakot (a visszatetszés formáival nem mindig párhuzamban). Aminek metafizikai oka talán abban a gondolatban sejthető meg, hogy az igenlés aktusa mintha a személyes életegész töretlenebb, közvetlenebb megnyilatkozása volna, melynek színezete csak „másodlagosan” idomul az egyes funkciókhoz és tárgyakhoz (a szeretetet inkább színezi át a tárgya, mint a gyűlöletet!), míg a tagadás már *in statu nascendi* „dialektikusabb” aktusa talán már legáltalánosabb formájában is meg kell „okolja” önmagát, magamagának is kifejezésre kell juttatnia a személyiség elszenvelte „csorbulás” fajtáját.

II. Félelem és undor

1. A félelem intenciótartalma

A szóhasználattal, hogy „félelem”, nem a félelem és szorongás⁶¹ szigorú megkülönböztetésére akartunk utalni, kizárva ezzel a vizsgálódásból, mondjuk, a valóban veszélyes dolgoktól való rettegést. Szűkebb értelemben ugyan félelmen akár a szorongás motiválatlan, nem szigorúan tárgyra vonatkoztatott, többé-kevésbé szabadon lebegő állapota is érthető; mi azonban a szót tágabb értelemben használjuk, és csak azért részesítjük előnyben a „szorongás” ter-

⁶¹ Az *Angst* és *Furcht* fordítása, ahol a fordító nem hagyatkozhatik egyszerűen a nyelvre, mert a kifejezések terminusként vagy majdnem terminusként szerepelnek a szövegben, vagyis illik minden összefüggésben ugyanúgy fordítani őket, csaknem megoldhatatlan feladat; bár nagyon karakteres esetekben éppen a *Furcht* a *félelem* (istenfélelem/Gottesfurcht stb.), a magam füle szerint az aggodalom-rettegés-szorongás-rémület-ijedtség (stb.) jelentéskör leghajlékonyabb és legkevésbé sajátosan színezett szava, ahogy a németben az *Angst*, magyarul a *félelem*, amiért is ebben nem különösebben nehéz, és igyekszem is következetesnek maradni; a *Furcht*ot azonban a szövegkörnyezethez igazítom. – A ford.

minussal szemben, hogy ragaszkodhassunk a rémület vérbeli, „redundáns” képzetéhez („pavor”), megkülönböztetve azt a szorongástól mint egy nem kívánt esemény vagy valami veszély sejtelve okozta pusztá aggodalomtól („timor”). Vizsgálódásaink során általában csak a „normális” és – bár a tárggyal nem mindig arányos, de – mindig tárgyias félelem mint félelem *valamitől* az, ami a szemünk előtt lebeg.

A félelem intencionalitása kettős. Egyszerre ölel föl két, egymástól tökéletesen elváló tárgyat: a kiváltóját és a szubjektumát. Félek, ha megpillantom, ami fenyeget, vagy ha gondolok rá; de a félelem félreérthetetlenül csak nekem, saját személyemnek szól. Hogy közelebbről saját épségemről, érdekeimről, lelki üdvösségemről van-e szó, vagy idegen, de „számomra” is drága „érdekekről”, az itt, tudniillik az intenció iránybeli sajátságának szemszögéből, egyre megy; annyiban persze nem közömbös, hogy a szorongás tipikus állapota az önösen megokolt szorongásé, míg a „szeretett (idegen) személyért való aggódás” más, bonyolultabb fajtája az érzelmeknek.

Ha ellenünk vetné valaki, hogy a voltaképpeni ösztönös félelem nem ismeri az önmagam miatt érzett aggodalmat, csupán közvetlen „ijedtség” valami rettegést keltővel szembesülve, hogy a rettegés nem „rövidített következtetés” tulajdon javunk fenyegetettségét illetően – akkor azt válaszolnánk, hogy ezt a véleményt a divatos frivol irracionizmus szülöttjének tartjuk, amely irtózásában minden „kauzális meghatározástól” és „utilitarista laposágtól” hallani sem akar a nemi vágy és nemzés, az éhség és az étel összefüggéséről. A félelem minden bizonnyal más, mint amikor egy kereskedő kedvezőtlennek ítéli üzleti esélyeit, ám amiről a félelem *szólni akar*, mindenképp saját gondunk-bajunk. Minden *menekülés* szigorúan teleologikusan intencionált; de a menekülés a félelem zárzata, ösztönszerű kisülése. A félelem fogalma elválaszthatatlan a fenyegetésnek, a veszélynek, a menekvés és védekezés szükségletének a fogalmaitól. A dolog nem szorul empirikus bizonyítékokra. Csak egyetlenegy hadd hozzak föl: ha valami önmagában fenyegető veszélytől tökéletes biztonsággal tudjuk magunkat, a félelem is az enyhe borzongás szintjére csökken (amely borzongás voltaképp nem is „enyhe félelem” már). Hogy milyen könnyedén zabolázza meg itt a dolgok állásáról való tudás az ösztönt, azt jelzi az emberek többnyire a félelem minden nyomát levetkezett viselkedése a nagyragadozók ketrece előtt. Az ellenség legyűrése után hátramaradó félelemhez ellenben, amely jellegzetes módon gyakran a tisztázatlan „nyomottság” típusához kerül közel, ritkán társul az a mély meggyőződés, hogy „ebben az ügyben” valóban elhárult volna minden veszély.

A korábban említett kettős intenció föllelhető a kevésbé világos határese-tekben is: pl. ha „önmagamtól” félek. Mi sem nyilvánvalóbb, mint hogy itt önnön énünk intencionális kettéhasadásáról van szó – éspedig egyáltalán

nem arról az eszmei vagy formális, illetve materiális vagy lényeg-Énre való kettéváltságról, mint, mondjuk, az önmegvetés esetében, hanem magának a materiális, „hatékony” Énnek a kettéosztottságáról, ahol is a „felső”, a saját anyagi és morális érdekekben lehorgonyzott akaratrészt fenyegeti a másik Én, ha tetszik, az összenvedélyek Énje. Az „oktalan” félelem sincs kevésbé alávetve a kettős intenciónak. Az effajta állapotokban pszichikailag hangsúlyosabb, és ami a ráeszméltség mértékét illeti, magasabb fokú a tulajdon Énünkre való visszavonakoztatottság. Az idegenség, a fenyegetés azonban annál mélyebben átélhető, minél „ismeretlenebb”, azonosíthatatlanabb, minél sejtelmesebb közelebbi természete tekintetében. Ez a fajta rögzítetlen félelem, mint ég és föld, annyira különbözik az életuntságtól, az egyetemes rosszkedvtől; gondoljunk csak a sötétben ébredő félelemre, amely igencsak karakteresen félelem valamitől, s ugyanakkor mégsem „a sötétségtől” való félelem, s végképp nem a rablóktól vagy kísértetektől. Az intencionált kétségkívül valami meghatározatlan is lehet – bár csak a legritkább esetben lehet teljesen meghatározatlan.

Mi tartja azonban össze ezt a kétszeres intenciót? Vajon valamiféle egysejként élnénk meg saját személyünket és azt, ami fenyegeti, ahogy ez a közösségérzések esetén bizonyos mértékig áll? Bizonyosan nem; az intenció két pólusa közt feszülő kötelék lehet merőben véletlenszerű kötelék is. Az intenció sokkal inkább a *tényállás-vonatkozásra* irányul, éspedig a „tiszta”, aktuális összefüggésre, nem valamiféle „lényegképző” összefüggésre, mint amilyenek, mondjuk, a – legszélesebb értelemben vett – történeti összefüggések. A félelemintencióhoz tapad valamiféle absztraktság, közömbösség a lényeg iránt: arról, ami veszélyes, elsősorban csak mint „veszélyről” szól, saját személyünkről pedig elsősorban mint „ittlétegyiségről”. Ellentétben a gyűlölettel a félelem nem „nyomoz” a részletekbe menően a tárgya után, nem értékeli azt, nem vonja be az intenciók hálójába. A kedvetlen „valami miatti aggódással” ellentétben a félelem nemigen válogat tulajdon személyünk egyes érdekkörei között: minden valódi félelem esetében az Én egésze, jobban mondva fennállása a tét, akár a pusztta élet, a lelki üdvösség, a megélhetés, akár, mondjuk a társadalmi pozíció, a személyes szabadoság, netán épp egy szűzi lény érintetlensége az, ami ezt a fennállást mintegy „kitölti”. Lehet a félelem „gyenge”, köszönhetően a távolságnak vagy annak, hogy kiváltó okának működésbe lépte valószínűtlen: utalása valahogy mindig „végigfut” a veszélyeztetettnak mutakozó végső és nagy életérdekekig. De bár úgy tűnik, ily módon a félelem intencionálisan hátrafelé, a szubjektum felé fordul, azért mégsem hiányzik belőle a tárgy egyfajta érzékletes megragadása. Hisz nem maguk a tényállások félelemkeltők – ahogy, mondjuk, örvendetések, rejtélyesek, elviselhetetlenek lehetnek –, hanem az objektumok, képződmények, állapotok, események a maguk tárgyi szubjektumra

vonatkoztatottságában. Egy tigris a ketrec rácsai mögött is „rémisztő” állapot, és hogy látványa mégsem ébreszt aktuális félelmet, ez a kiesési tünet elválaszthatatlan a tényállás eleven – a félelmet gátló – tudatától: „erős rács véd tőle engem”. Hogy a dolgok állásának ez a tapasztalata döntő szerepet játszik, az persze nem olyasmi, ami hozzátartoznék minden érzelem lényegéhez: az sajátosan a félelem lényegéhez tartozik.

2. Az undor intenciótartalma

A félelemtől való alapvető különbségről mindenekeelőtt az intencionalitás iránya árulkodik. Az undor intencionalitása messze egyértelműbben fordul kifelé: dacára az erősen hangsúlyozott fiziológiai hatásnak, itt hiába is keressük az intenció erős és mélyreható visszaáramlását, ahogy az a félelemben lejátszódik. Az undor egészen más formában *tapad* az őt okozó tárgyhöz; összehasonlíthatatlanul kevésbé sematikus-dinamikusan, sokkal „jóllakottabban”, minuciózusabban ragadja meg azt. A tárgy vagy akár a tárgy adottságának módja szempontjából, ellentétben a félelemmel, nem a benne rejlő tényállás saját fennállásunkra való vonatkoztatottsága konstitutív, hanem önmagában vett alkata. Hogy a különbséget egészében megértsük, képzeljük csak magunk elé a félelem, illetve az undor állapotának tipikus *lefolyását*. Az előbbi esetben a tárgy, ha egyszer a „látóterünkbe került”, intencionálisan önmagával azonos marad, az érzés tulajdon Énünkbe és állapotaiba, jövő sorsába fúrja bele magát: az, ami fenyeget, mozdulatlan háttér, és személyünk az intencionális aktus mozgalmasságára színtere. Az undor esete ennek a fordítottja: a remegés, elfordulás, hányinger rögtön fölbukkannak, valóságosan vagy legalább intencionálisan, az undorító tárgy tartós jelenléte fokozhatja vagy „sötétebbre” színezheti őket, de az intenció hegye a tárgyba fúródik, mintegy elemzi azt, alámerül annak mozgásába vagy változatlan-ságába – dacolva azzal a dolog lényegéhez tartozó idegenkedő habozással, amely persze könnyen torkolthat az érintkezés „azonnali” megszakításába és az undor elmúlásába. Ennek megfelelően az undornak olyan kognitív szerep jut, amilyenrel a félelem nem henceg: a félelem ugyan rábíthat a veszély forrásának megismerésére, az undor azonban közvetlenül is képes részleges – és meglehetősen igencsak érzékletes – ismeretet nyújtani tárgyáról.

Az intencionális aktus ugyanakkor egységesebb is. Nem a tényállás bizonyosfajta vonatkoztatottságának a köteléke fog össze egy tárgyi-képszerű és egy élményelnyelő pólust, hanem a tárgy maga „képgazdagságában” tárgya az intencionális aktusnak, az a tárgy, amely pusztán azáltal, hogy (adott alkalomból) tárgya az aktusnak, már a háttérszerűen föltételezett szubjektum „körzetéhez” tartozik. Ama bizonyos alkalom mármost nem más, mint a

szóban forgó tárgy *közelsége*. Olyan fogalom ez, amely központi helyet foglal el az undor problematikájában. Mert a közelség nem is csak alkalom, hanem egyben társobjektuma is az undor érzésének. A tényállás vonatkoztatottságaként ő a híd az undor kiváltója és szubjektuma között. De a tényállásnak ez a vonatkoztatottsága sokkal kevésbé pregnánsan az, mint a tényállás kauzális-dinamikus vonatkoztatottsága a félelem kiváltója és szubjektuma között. Sokkal inkább megőrződik közben a tárgy képszerűsége, az egész jelenség ígylétének egységessége. Ami szemléletileg „undorító”, az egészen más, sokkal teljesebb értelemben létezik, mint az, ami szemléletileg „félelmetes”. Hogy azonban maga a közelség mozzanata is milyen mélyen beleivódik a kérdéses minőségbe, azt jelzi az a megfigyelés, hogy még az undor oktalan, képzelt érzete is – akár rátör valakire, akár akaratlagosan idézik elő – lehetőleg hangsúlyosan a szubjektum „közelébe”, érzékszervei legközvetlenebb tapasztalati körébe helyezi az elképzelt undorító tárgyat. A tényállásszerű itt egészében véve szorosabban simul az intenció képi tartalmához. Mindazonáltal a dolog minden, csak épp nem egyszerű, és a további vizsgálódás különös bonyodalmakkal találja szembe magát.

Az intenció nagyobb egységessége azáltal is meghatározottnak mutatkozik, hogy az undor érzése, ellentétben a félelemmel, periférikus érzés, hogy a szubjektum maga azt mintegy önnön felületére, a bőrfelszínére, érzékeibe vetíti ki, vagy más formában – mondjuk, utólagos intencióként – a felső emésztőtraktusba és, *cum grano salis*, a szívbe, nem ittlétébe, nem állagának összességébe. A szubjektum kívülre helyeződése és az undort kiváltó tárgy tehát, ha ez istenkáromlásnak tűnik is, szinte „harmonikusan” egymásba folynak. Ehhez társul még az undor materiális oldala. Mert nemcsak annyi mondható el a dologról, hogy az undorító valami közelsége nagymértékben meghatározza a hatását, hanem hogy épp a közelség vonzása, a közel kerülni akarása, az el nem zárkózása, majdhogynem azt mondanám: a szégyentelen és mintegy kontúrtales önfeledés mozzanata maga is konstituense (ám semmiképp sem önmagában!) a tárgy undorító karakterének. Ami undorító, az „ránk” vigyorog, „minket” bámul, „nekünk” bűzlik. Az afficiálásnak ez a módja és az undor erre válaszoló reakciója mármost alkalmas rá, hogy a közelség motívumáról többet is eláruljon.

Az, ahogy az undorító odalép hozzánk, más, mint ahogy a „gyűlöletes” nyűgöz le minket. Már érintettük, hogy az utóbbi önálló minőségként egyáltalában nem is létezik, azaz a gyűlöletet fölébresztheti a heves etikai rosszallás tárgya, de egy lény ellenséges viselkedése is, a szerelmi közeledés visszautasítása a tárgy részéről stb. Hasonló külső körülmények között gyűlölet helyett az, ami föllép, akár a megvetésnek, akár a helyrebillentés vágyának vagy a félelemnek vagy a gyásznak stb. a hangsúlyát is viselhetné. A gyűlöletben ott rejlik a tárgyhöz való nagyon is spontán, mintegy

kitüntető odafordulás. Az undor ellenben általában teljes egyértelműséggel mint az egyetlen szóba jöhető, a tárgy által közvetlenül kiprovokált reakció születik meg. A tárgy magatartása benne provokatív, közelebb nyomakszik, mint a gyűlölet bármely tárgya (még ha az egészen távol lévő dolgok iránt táplált gyűlölet ritkaságszámba megy is), sőt majdhogynem úgy tűnik, mint-hogyha valamiképp a tárgy fordulna oda az afficiált szubjektumhoz, mintha „gondját viselné”. De nem üldözéssel vagy fenyegetéssel van dolgunk, mint a félelem oksága esetében. Ez az undor paradoxona: az undor, akárcsak a félelem, a szubjektum igazi passzív védekező reakciója egy egyértelműen erre rendelt, mintegy erre törekvő afficiálásra, s mégis – ha egyszer kiváltódott – a gyűlölethez hasonlóan alámerülni igyekszik a tárgy egész lényegiségében, ahelyett hogy tulajdon személyünk állapotának tekintetében bontakoznék ki. Ha a félelem megszabadulni igyekszik tárgytól, lerázni próbálja azt, a gyűlölet ellenben megsemmisíteni próbálja a tárgyat, vagy legalábbis egy, a megsemmisítésre emlékeztető értelemben legyöngíteni vagy átformálni, akkor az undor ebben valamiféle köztes pozíciót foglal el: míg a *történést*, a *cselekvést* illetően inkább abban érdekelt, hogy a tárgyat eltávolítsa a szubjektum környezetéből, vagyis az utóbbinak „nyugalmat biztosítson” tőle, az „*ordo exsecutionis*”⁶², a cselekvést előkészítő intenció az undor esetében mégiscsak lényegszerűen más szabású, mint a félelemnél. Míg ugyanis a félelem a maga tárgyát mint fenyegető valamit, mint valami „erősebb, mint én”-t állítja elem (még ha azon a *nézet*en vagyok is, hogy *szükség esetén* ki tudom védeni a támadást, sőt le tudom gyúrni a támadót), az undor intenciójában objektumának egyfajta lebecsülése, a fölény érzete rejlik. Ami undorító, az elvileg olyasmi, ami nem fenyeget, hanem *zavar*, habár a pusztá zavarás önmagában, váljék bármilyen erőssé, semmiképp sem okoz undort. Undorítónak mindig valami olyasmit találunk, amit nem veszünk komolyan, nem tartunk fontosnak: valamit, amit nem semmisít meg, vagy ami elől nem szökik az ember, amit csak félretol. Más szavakkal: ha elsőre a félelem arra készlet, hogy visszavonuljak környezetemből, körülményeim-ből és állapotomból, az undor inkább arra akar rávenni, hogy tisztítsam meg a környezetem, a karnyújtásnyi távolságot magam körül, hogy kigyomlálgak onnan valamit. Mindenesetre ez meghatároz valamifajta kifelé fordulást, a tárgy valamiféle „nyakon ragadását”.

Társul ehhez valami más is, még jobban megvilágítandó az undor paradoxonát. Az undorban rejlő *kihívás* ugyanis nem fenyegetés, nem, mondjuk, erőtlenség, nevetséges fenyegetődzés vagy valaminek (tevékenységnek, az élet rendjének) a megzavarása, hanem valami egészen más. *Részlelemként* kétségtelenül ott rejlik a megundorításban valamifajta meghívás, majdhogynem

⁶² [a kivitelezés rendje]

azt mondanám, hátborzongató „csábítás” is. Ez alkalmasint nagyon nem fenomenológiai, inkább „pszichoanalitikus” megjegyzésnek hangzik. És valóban, itt egy pszichoanalitikus gondolatmenet nyomában járok. Mégis remélem, ezzel nem csúszik ki a talpam alól a fenomenológia talaja. Mert mi ellen sem érzem magam jobban fölvértezve, mint azoknak a paradox-kéjsóvár-pszichologisztikus „levezetési kísérleteknek” a zavaros varázsa ellen, amelyek minden gyűlöletet *partout*⁶³ „elfojtott szerelemként”, minden szeretetet *partout* „túlkompenzált” gyűlöletként vélnék „megfejtetni”. Csakhogy mégiscsak *van* olyan szerelem, amely erőt merít a vele a tárgyan osztozó gyűlöletimpulzus elnyomásából, még ha ezáltal – legyen az a kényszeredettségé vagy egyfajta nemes és lágy pátoszé – sajátos hanglejtésre tesz is szert. Hogy épp az undornak az elfordulás nem is csak mint a tárgyától való elfordulás a sajátja, hanem mint elfordulás a szubjektumnak attól a föltételezett vonzalmától is, melyet az undor tárgya ébreszt benne, az az undorprobléma tartalmi oldalának tárgyalásakor világosan bebizonyosodik majd. Ám már itt szeretnénk arra rámutatni – a pszichoanalízis ezt vélhetőleg föltárta már –, hogy az öklendezés intenciója mintha minden további nélkül bizonyítaná a fenti tételt. Hiszen ahogy a szökni akarás magától értetődően fölteszi, hogy amitől tartok, az a közelembbe kerülhetne, vagy általánosabban, hatásában utolérhetne engem, és kárt tehetne bennem, a hányinger is fölteszi, hogy amitől irtózom, az valahogy a gyomromba vagy legalábbis a számba kerülhetne – s ugyanígy fölteszi az undorral járó borzongás is (amely látszólag talán kevésbé van a test egésze által és pszichológiailag determinálva, mint a félelemnél, ám cserében intencionálisabb) egy olyanfajta érintkezésbe kerülésnek a lehetőségét, amely érintkezésbe kerülésnek az undorító tárgy talán nem is lehetne okozója, amelynek okozója csak én magam lehetnék. Persze a félelem is együtt élhet a „titkos”, „elfojtott” vággyal, de a pszichoanalízis erre vonatkozó föltevési mértéktelenül eltúlzottnak és a dolog lényegétől idegennek tűnnek. A félelem legtisztább eseteire csak akkor volna rábizonyítható, hogy vágyakozással keverednek, ha léteznék valamiféle egyetemes vágyakozás az önfeladásra, önpusztításra, a megsemmisíttetésre – vagyis csak egy kérdéses, nagyon nem kézenfekvő és magának a dolognak a szempontjából jobbra irreleváns metafizikai föltevésnek köszönhetően. Mondaná bárki, hogy a félelem bénító hatása az önföladás szándékáról, a veszély elszenvedésének akarásáról árulkodik? Nem inkább egyszerűen a veszély kényszerű, minden „gyönyörtől” ment részleges megelőlegezésén nyugszik? A gyönyör bármennyi mozzanata tapadjon is másodlagosan a félelemhez: lényegét illetően a félelem tökéletesen megérthető a félelem kiváltója után epedő misztikus vágy bárminemű föltevése nélkül.

⁶³ [mindenestül]

Az undorral egészen másképp áll a dolog: már belső logikájában ott rejlik a tárgy pozitív megragadásának lehetősége – legyen szó megérintésről, felhabzsolásról vagy átölelésről. Már itt aláhúzzuk az objektumok körének viszonylagos szűkösségét az undor tekintetében: ebben a körben csak olyan képződmények foglalnak helyet, amelyek „amúgy” pozitív használatra volnának rendeltetve (ételek, élőlények). Pszichoanalitikus zsargonban az undor közvetlenebbül *ambivalens* a félelemnél. Az undor, hogy úgy mondjam, *ex definitione* föltételez valamiféle, a kiváltójában lelt – elnyomott – gyönyört. Amivel semmiképp sem azt akarjuk mondani, hogy az undor voltaképp ennek az elnyomásnak volna a kifejeződése vagy következménye, netán maga volna ez a gyönyör. Ezzel az ambivalenciával pusztán az undor egyik oldalát jellemeztük; mindjárt alább meg kell majd emlékeznünk egy olyan körülményről, amely az undor lényegét megint más fényben fogja fölcsillantani. Az ambivalencia mozzanatának föltárása – amely ambivalencia a csömör jelenségében is megnyilatkozik: lásd az *édes* íz undorítóvá válását (III.) – mindazonáltal hozzájárul annak a furcsa „csábításnak” a megértéséhez, amely az undor kiindulópontja, és a maga részéről segít megmagyarázni az undorintenciónak azt a sajátosságát, hogy ugyan a tárgy egyértelműen védekezésékként váltja ki, s mégis – tulajdon „megmentésünk” „ittlétkomplexuma” helyett – a tárgy lényege felé fordul.

3. Ittlétre és ígylétre vonatkozás a félelemben és az undorban

Az eddigiekből kiviláglik, hogy – nyers megfogalmazásban – a félelemin-tenció túlnyomórészt egy ittléthelyzetre, az undor intenciója túlnyomórészt az ígylét egy fajtájára irányul, amit persze rögtön ki is kellene egészítenünk azzal, hogy egyfelől a szóban forgó ittléthelyzet részben a félelem tárgyat jelentő objektum ígylétében sűrűsödik össze, koncentráلódik, másfelől a másodjára említett ígylétfajtát a közelségnek, a szubjektum adott környezetének ittlétfaktora rögzíti.

Szól néhány tényállás a félelem középponti ittlétintenciója és az undor központi ígylétintenciója mellett. A félelem összehasonlíthatatlanul jobban kitölti a személyiséget, inkább átfogja a lelkiállapot egészét, mint az undor; a tényállásra vonatkozás az előbbiben valódi ittlétre vonatkozás, az utóbbinál ellenben az ittlét egy majdhogynem véletlenszerű „metszetéhez” tapad. Mind a félelemnek, mind az undornak külső tárgyak a gyújtópontjai, ám csak az undor időzik el náluk, lényegüknél, míg a félelem a hatása alatt álló szubjektum ittlétének formálódását tartja intenciója hatalmában. A félelem

„ittléti igényében”, az intenció „tényállásakarásában” hasonlít a gyűlölethez; az undor az idegen tárgyba való „behatolás” tekintetében. A félelem az aggodalom, a nemakarás és másfelől a valamit akarás, önmagunk megőrzésének ösztöne mellé sorakozik föl, az undor ellenben a viszolygás mellé. A félelem számára az érzéki érzet elsődlegesen híradás, az undor számára elsődlegesen közvetlen tárgy; csak másodlagosan adódik az egyik oldalon a „rémisztőség” egységes minősége (a látványban, mondjuk), a másik oldalon az undor asszociatív megszületése vagy fölerősödése. A félelem ellentétének talán a „kívánság” számíthatna, az undor ellentétének az „érzéki vágy” vagy a „valamire vágyakozás”. Azonban itt akaratlanul is különböző struktúrájú összefüggéseket érzékelünk „ellentétekként”: ahogy, mondjuk, valami gyűlöletének egy azzal objektíve ellentétes valaminek a szeretete felelne meg (nagyjában-egészében), a valamitől való félelemnek mint ellentét valami azzal szubjektíve ellentétesnek az óhaja (tudniillik valami olyasminak az óhaja, ami a segítségünkre van, ahelyett hogy fenyegetne), a valamitől való undornak azonban kitüntetetten valami, az undorító tárgyhöz valamiképpen „hasonlónak” a megkívánása, amely valaminek nem szabad „undorítósnak” lennie (lásd ambivalencia). Az undor egész intencionális körében – legalábbis amíg a formális vonásokról van szó – a dinamikus ittlétmozzanat kikapcsolását érzékelni. Az elutasító ízlésítélet szerepe az undor születésében ennek felel meg.

Minthogy a félelem és az undor védekező reakciók, lényegében nem az idegen ittlétet veszik célba (mint a gyűlölet, a harciasság stb.), nem is a saját ígylétet (mint a megbánás, szégyen stb.). Mindkettőben közös az intenció, a saját létezésnek valamely idegen lét révén létrejött zavara: azzal a különbséggel azonban, hogy a félelem számára az idegen lét ittlétkörülményei és -tendenciái elsődlegesek és ígylétkonstitutívak, az undor számára ezzel szemben a tárgy egész ígyléttartalma az, ami primer módon meghatározó, és egyrészt az aktuális ittlétnek (közelségnek) csupán egy vékony „kocsánya” tartja, másrészt persze jóval „elmosódottabb” is az ittlétháttere, amely hátteret csak az undor tartalmi kutatása lesz majd képes föltárni. Az idegen ittlét megragadása csak tisztán derivatív módon adódhatik az undor és félelem megalapozta védekező cselekedetekben – míg a gyűlölet intenciója egyetlen ugrással csap át az ígylétről a tárgy ittlétére, mi több, el sem választja a tárgy így- és ittlétét ebben az értelemben; ezért sincs a gyűlöletre méltónak körülhatárolt minősége, ezért van az, hogy jóval kevésbé lehetséges fantázia szülte gyűlölet, mint fantázia szülte félelemérzet vagy undor. (A gyűlölet inkább tételezi „valóságosnak” a tárgyát a félelemnél és az undornál; sokkal komolyabban „felkarolja az ügyét”.) Éppígy csak másodlagosak lehetnek az önmagunktól – a magunk mineműségétől – való félelem és undor jelenségei. Sokkal inkább van ilyenkor valamiféle „bennem rejlő idegenről”

szó – egészen eltekintve most, mondjuk, a saját testi fogyatékoság keltette undortól –, mint a megbánás és a szégyen esetében, amelyek minőségét képtelenség volna egy idegen tett rosszallásából és valamiféle pótlólagosan önmagunkra irányuló intencióból „levezetni”.

Az undor furcsán szoros kapcsolata a pozitív érintkezéssel és az igenlő megragadás lehetőségével, az undor ambivalenciája, az, hogy viszonylag távol esik benne az igenlés és tagadás szétválási pontja, mind azzal függ össze, hogy az undor formális középpontja az ígylét valamiféle tapasztalata, tehát elsősorban mégiscsak a tárgy megtapasztalt vonzása, míg a félelem a tulajdon ígylétünkért való aggodalomból indul ki, abból az aggodalomból, amelynek számára a szóban forgó idegen lét közvetlenebbül, már *in statu nascendi*⁶⁴ fenyegetőnek, elkerülendőnek ígérkezik. (A gyűlöletnél megint csak eltűnik a „kezdeti igenlés”; itt nincs közvetlen érzelmi reakció, és, ellentétben az undorral, a tárgyhoz való funkcionális *odafordulást* nem képviseli semmi a tárgy érzelmi hangsúlyra szert tett képében. A gyűlölet a kifürkészés, megtámadás és megsemmisítés kifejezett intencióját hordozza magában, az undor azonban csak az odafordulásnak egy olyasfajta intencióját implikálja, amely mintegy az egyesülés intenciójának valamiféle árnyékát lovagolja meg.) Az általánosabb, a voltaképp fundamentális mozzanat alkalmasint az undor esetében is valamiféle *ittlét*intenció: neki köszönhetően alakul ki az undor egyáltalán, hisz a „megzavarás” a saját ittlét célbavettségét feltételezi. (Csak épp ez az intenció nem elsődleges, és nem határozza meg a dolog alakját, mint a félelemnél.) Ezért is tartották az undort gyakran a félelem pusztá alfajának: az undorítótól is valamiféleképpen félnénk ezek szerint, csak épp sajátos minőség társulna ehhez a félelemhez. Sok undorító tárgy köztudottan ártalmas vagy veszélyes anélkül, hogy ott rejlene bennük a fenyegetésnek az a nyílt és nyilvánvaló gesztusa, amely a szoros értelemben véve „borzalmas” dolgok sajátja – tehát azoké a természeti erők, élőlényeké, eseményeké, amelyek az embert, ha tetszik, képesek „nyakon ragadni és szétzúzni”. Inkább a romlott ételek és alattomos rovarok undorítók. A dolognak ez a fajta felfogása tarthatatlan, hisz létezik egy nagyon is ismerős árnyalat, a rejtett, lopakodó, elmosódott veszélytől való félelem árnyalata, amelynek a leghalványabb köze sincs az undorhoz, míg másrészt az undor kiváltásához egész másfajta mozzanatok is szükségesek még, mint csupán az undorító tárgy jelenlétéből fakadó alattomos fenyegetése, amely utóbbi mozzanat akár egyenesen hiányozhatik is. Annyi mindenesetre rögzíthető, hogy az undor tárgya éppúgy hajlik az eldugottságra, rejtettségre, többretegűsége, áthatolhatatlanságra és kísértetiességre, mint másfelől a szégyentelenségre, a tolakodásra és csábításra vagy megkísértésre. (Az

⁶⁴ [születési állapotában]

angol „taunting” adja vissza a legjobban ezt az árnyalatot.) Mindenben, ami undorító, van valami egyszerre föltűnő és leplezett, valami, ami a mérgező piros bogyókra vagy a rikító arcfestékre emlékeztet. Az undor e motívumával a téma tartalmi tárgyalásakor talán alkalmunk nyílik méltóképp foglalkozni. Most csak annak bizonyításában vagyunk érdekeltek, hogy az undor esetében is valamiféle, talán nem is egészen csupán általános ittlétintenció alkotja a védekező árnyalat keretét: „zavar”, közelség, a tárgy ígylétéből „fölbuzgó”, nyomasztó közelség, s ugyanakkor a tartózkodás, a meglapulás kísérő szölamája az objektum oldalán; ezért nem hiányzik itt sem mindenestül a védekezés árnyalatából a tulajdon ittlétünkre, tulajdon „biztonságunkra” való visszavonatköztatás.

S megfordítva, az ígylét mozzanata jogaiba lép a félelemben, amikor az aggodalmat keltő tárgy képe mégiscsak a félelem szilárd intencionális hordozója lesz, bármennyire kezdettől a saját állapotunk felé fordultság körül forog is a félelemérzet, és bármennyire ennek az állapotnak az alakváltásaiban habzik is föl. Ennek ellenére valamiképp a rettegett tárgy köré szövődik, és az undor elemző ígylétintenciójának sincs nyoma. Ezek szerint paradoxonjai dacára az undor intencióstruktúrája mutatkozik az egységesebb és zártabb intencióstruktúrának – s így, kivált, ha számba vesszük a fizikai és morális undor viszonylag messzemenő egységét, remélhetjük, hogy az undor tárgyfenomenológiája révén mélyebben is behatolhatunk a lényegébe.

III. Az undorítótság

1. Az érzékek és az undor

Az undor érzetének fő hordozói a szagló-, a látóérzék és a tapintás. Ami az ízeletést illeti, az, ha a négy alapíztól (savanyú stb.) eltekintünk, köztudomásúlag a szaglásra redukálható. Valóban alig van undorító íz, amelyik ne volna egyértelműen visszavezethető a megfelelő undorító szagra. Persze a keserű, édes, savanyú árnyalás a vonatkozó undorérzetet sajátlagosabbá teheti. Mindenestre szag és íz bensőségesen összefonódnak, és a fiziológiai okoktól most eltekintve már csak azért is az íz oldódik föl inkább a szagban, mint, mondjuk, fordítva, mert a szaglás – tisztán empirikusan – összehasonlíthatatlanul tágabb tárgyosztályt ölel föl, és egyáltalában véve is inkább jön számba voltaképpen értelemben vett „érzékként”, tárgyfeltáró funkcióként. Igaz, sajátos összefüggés áll fönt az undor és az édesség mint ízminőség között. Ám nem mondhatjuk, hogy az édes önmagában véve undorító volna, sőt még csak annyit sem állíthatunk, hogy az édes inkább képviseltetné az

undorító ízalakzatokban, mint más alapízek. Talán a keserűvel is így áll a dolog. Az édes íz keltette undor – olyan undor, amely nagyon is függ a szóban forgó éték élvezetének közelebbi körülményeitől, asszociatív elemektől – valamiképp már előfeltételezi az „édeskés” vagy „szirupos” képes értelmének ismeretét, egyfajta „magasabb rendű” undor, és megengedhetőnek tartjuk a „morális undornak” szentelt szakaszban térni vissza rá.

A hallásban keletkező undor képzele tökéletesen üres – ha most eltekin-tünk a többé-kevésbé szubtilis kivételektől. A dolgot nem pusztán a hallás viszonylagos „testetlensége” magyarázza, hanem egyáltalában a lényegre irányultság hiánya, a hallás tárgytól eloldottsága. A hangok és zajok csak „árulkodnak” a tárgyról, nem „tálalják fel” őket abban az értelemben, ahogy a látás- meg tapintási és szagérzetek. A látás, tapintás, szaglás az anyagi tárgyakat különböző oldalokról ragadják meg, mindegyikük áthághatatlan lényegkorlátozásnak engedelmessé, mégis a hallástól tökéletesen idegen közvetlenséggel; alak és szín, felület és állag, szag és íz összehasonlíthatatlanul konstitutívabb értelemben tartoznak hozzá az érzékelés tárgyához, mint annak „hangja”, az általa „okozott” zaj. A hangnak mintegy csak „forrása” a hangot keltő tárgy, és a hang a továbbiakban mintegy önálló „lényeg”, majdhogynem saját világot alkot: ezzel függ össze a hallás érzékének „analitikus” (mert a tárgyi kötöttségtől megszabadult) karaktere, a hangvilágban megszülető intenciótlan érzéki kozmosz, a „tisza zene” lehetősége. – Még olyasmi is csak igen csekély mértékben létezik, mint a hangoktól való félelem. A félelem attól a veszélytől, amelyről szóbeli közlés révén szerzünk tudomást, éppoly kevésbé a hallás ébresztette félelem, ahogy a nyomtatott pornográf elbeszélés ébresztette undor sem a „látványnak” szól. Az a fajta, egészében véve a hallás ébresztette félelem, amilyen a félelem a mennydörgéstől vagy a fenyegető ordítástól, még inkább előfeltételezi a zaj eredetének a gondolatát és a veszélyeket, melyekkel a szóban forgó jelenségek fenyegetnek, mint a fenyegető látvány keltette félelem. Undort azonban a hallás alapjában véve egyáltalában nem képes közvetíteni (mert nem tartozik ide, amikor undorító tárgyak közelségét vagy valaki undorító jellemvonásait szóban hozzák tudomásunkra), hiszen a fülünk sohasem ábrázol közvetlenül, sohasem „zúdít” a szubjektumra valamiféle „idegen ígylétet”. Az említett kivétel az édeskés vagy érzéki zene, a különösen rút vagy „közönséges” hang, az irritáló zaj keltette, mégiscsak lehetséges undor. De mennyiben „a fül számára undorító” az, ami egy kéjsóvár suttogásban vagy egy, a papírlapon mászkáló bogár keltette zizegésben undorító? Nem abban az értelemben az tudniillik, ahogy a bókot szívesen hallgatja a „fül”, hanem ahogy egy szép hangzatot szívesen hallgat! A kakofónia éppoly kevésbé „undorító”, mint a színkavalkád – és a „látott undorító tárgyaknak” nincs megfelelőjük a hallott dolgok között. Minden a hallásban ébredt undor jórészt „morális undor”,

derekas mennyiségű asszociatív-konszekutív tárgyi összefüggést föltételez, olyan összefüggéseket, amelyek a látásban keletkezett undor esetében jobbra az intenció háttérébe száműzetnek. Ha, mondjuk, valaki borízű hangját undorítónak tartom, olyankor nagyon elevenen a mámor morális undorítóságára gondolok, a büdös leheletre stb., a csámcsogás és szürcsölés halatán a dolog optikai képére és a „mohóságra”; ha egy „csábító” dallamot undorítónak tartok, az árnyalatot érzékelem elevenen: undorít „engem”, „voltaképp undorító”, olyan, „mintha” undorító volna, pillanatnyi hangulatomban undorítónak „találom” stb. Hiába próbálnánk azonban a hallás birodalmában akár csak félig-meddig egyívású párhuzamokat keresni a rothadás szagához, a kocsonyásnak érzékelt fizikai, a fölhasított állati testhez.

Ám a szag, a látvány, a tapintás sem ugyanabban az értelemben hordozói az undornak. Az undor voltaképpen származási helye a szaglás. Az undorító szag típusai masszívabb egységként vannak adva, mint bármely más undorító képződmény, és ők szorulnak rá a legkevésbé az asszociatív kiegészítésre. A szaglás (mindig ideértve az ízlelést is, részben mint annak kiélézését, részben mint korlátozást) a legközvetlenebbül afficiálja a felső emésztő traktust, a szaglás képes a leginkább hányingert előidézni, a szaglásban a legnyilvánvalóbb a közelség motívuma. A szaglással a tárgy részecskéi is behurcoltatnak a szubjektumba, lehetségessé válik az idegen ígylét intim megragadása. Ennek az érzéki modalitásnak az *intimitásán* nyugszik primer jelentősége az undor szemszögéből; s vele függ össze az okádásnak az undorban rejlő intenciója, amely az evés intenciójára utal vissza. Már itt szeretnénk rámutatni az összefüggéseknek az undor-szaglás-rothadás-romlás-váladékozás-élet-táplálék stb. alkotta körére. Az összefüggéseknek olyan tárgyi körére, amely, mondjuk, a félelem esetében mindenestül hiányzik, és a gyűlölet esetében sem létezik ebben a naturalisztikusan meghatározható formában. (Lásd a dolog intencionális alapkarakterét: az „általában vett undorító ígylét” eszméjét.) Nem látszik kétségesnek, hogy a második helyen a tapintás érzéke áll a szaglás mögött: ez is intimebb még a látásnál, s bár sohasem szuggerál olyan intim közelséget, bizonyos értelemben a szaglásnál is inkább hangsúlyozza azt. Gondoljunk csak az undorító dolog érintésközelségére, nyomakodására, simulására. Csakhogy itt mégsem találkozunk az undor olyan egyértelmű, nyers árnyalataival, mint a szagok esetében. Bár némi perverzítésra vallana túltenni magunkat mindennemű rothadás undorító voltán, és jelét adnunk, hogy a kétes eledlek ín्यűnkre vannak; de ki az, akinek előbb le kellene gyűrnie az undor érzését, hogy meg ne utálja a kocsonyát, a gyümölcszseléket, a püreket? S mégis, a nyúlósság, iszamosság, tésztasság tapintásérzete, bizonyos értelemben a puhaságé egyáltalán, valahogy undorítónak számít. Igazság szerint inkább csak „prediszponáló” szerepe van az undorértékek létrejöttében. Hogy létrejöjjenek, ahhoz a tapintás

esetében a dolog bonyolultabbá válása, további meghatározást nyújtó elemek fölbukkanása szükségeltetnék. Ez még inkább kiviláglik abból a megfontolásból, hogy mintha a rothadás, a romlottság volna minden undorító-ság mintája: gondoljunk arra az undorra, amely (a szaglást kikapcsolva is!) a genny, a nedvedző seb, a fölpuhult bűzlő hús megérintésekor fog el minket; mindazonáltal létezik a sajátos, „masszív” rothadásszag, miközben az organikus bomlás állagának ezzel szemben csak közvetítő, bár karakteres tapintható tulajdonságai vannak. Egyébként az „érintés”, most már túl a táplálék-fölvételen, az intim egyesülés másik fő területe felé mutat: a szexualitás felé, amely maga is épp elég tekintélyes számú undorindítékkal szolgál. Hogy összefüggése az undorral mégis lazább vagy legalábbis kevésbé mintaadó, arról majd szó esik még. Ez alkalommal legyen elég annyi, hogy a szexuális elutasítás nem szolgál a specifikus-funkcionális sajátszerűségében vett okadás semmiféle analogonjával (hacsak nem annak egyszerű átvételéről van szó). (A szexualitásban az „idegen életű anyag intim megérintésének” motívuma áll a középpontban. Lásd alább: „bemocskolás” stb.)

Megint másképp állnak a dolgok a szem undorával. A látás másképp közvetíti a tárgyat, mint a tapintás vagy a szaglás: ha egyfelől a tárgy összehasonlíthatatlanul sokoldalúbb, átfogóbb, „konformabb” *képével* szolgál is – valamit „látni”, ez egészen más értelemben jelenti azt, hogy „ismerni” a szóban forgó dolgot, mint az, hogy „érezni a szagát” –, másfelől *egy* látási benyomás, egy optikailag egyszerű látási érzet semmiképp sem vezet be oly módon a tárgy lényegrégiójába, mint egy szag vagy egy tapintási érzet. Ha szoros összefüggés áll fenn látás és diszkurzív tudás között, létezik effajta szoros összefüggés szaglás-tapintás, illetve a között az „érzékelés”, „érzés” között is, amely talán tompa, egyoldalú és – ami a tárgy egészét illeti – „felelőtlen” is, de azért elég mélyenszántó. (A tapintás e tekintetben közelebb áll a látáshoz, mint a szaglás.) Más szavakkal: a látási érzet a tárgyat csak – vagy legalábbis legszembetűnőbb funkciójában véve – a maga fölépített, megformált sokféleségében közvetíti, színeivel, vonalaival, perspektívájával vagy legalábbis ezek valamelyikével együtt. Hogy „sokat mond” már egy vonal, egy szín is, az határeset, illetve rövidítés: ilyenkor egy *új* vonal (szín) sokatmondó egy amúgy már megszokott sokféleségen belül. Vagy pedig tisztán valamiféle következtetésről van szó: a vörös lámpafény az éjszakában akár egy egész vonatról is hírt adhat nekem (de semmiképp sem, még a legvázlatosabb formában sem ábrázolhatja ígylétszerűségében!). Ennél már inkább fejezik ki a lényegét az olyan fenomének, mint a „hektikus pír” vagy a „karcsú vonal”. Ám hogy az undornál maradjunk: vannak ugyan a rothadásnak is színei, egyáltalán „látványszerű minőségei”, de korántsem olyan pregnáns-egyértelmű formában, mint ahogy szagai vannak, sőt, tapintási érzetei. Az előbbinél az összminőségben sokkal erőteljesebben van képviselve

az asszociatív, sőt talán szillogisztikus elem. Mindazonáltal létezik igazi ebből a fajtából való összminőség, s ennyiben igazi látvány szülte undor; csak inkább nyugszik az undor más modalitásain, mint azok rajta. Az undor érzetének a kialakulása (és, ha tetszik, kinevelődése) genetikusan is elsősre a szagláshoz kapcsolódik, talán a tapintáshoz, és csak utóbb – kialakulásának további menetében – kötődik hozzá a látáshoz.

Mindezt akképp is megfogalmazhatnánk, hogy a szaglás az undor volta-képpen össze, mert az „intim ígylétmegragadás” össze; a látás azonban egy annyival átfogóbb ígylétmegragadás hordozója, hogy dacára az „egy füst alatt megszülető intimitás” hiányának, mégiscsak képes sajátlagos *sui generis*⁶⁵ undorminőséget közvetíteni, amely persze – a tartalmiak révén – az eredendőbb szaglási undorminőségre hagyatkozik.

Ha továbbá a rothadás tárgyköréhez való szoros kötődésen, ahogy az a szaglásban ébredő undorra áll, már a tapintás közvetítette undor is lazít, a látvány keltette undorral még inkább így áll a dolog. Van az undornak egy viszonylag egyszerű látványbeli minősége, amelynek a rothadáshoz már igencsak csekély köze van – bár valamicske köze még van azért: a „nyüzsgés és zsiszegés” látványa. Olyan föltétlen undorítósról, mint, mondjuk, a rothadásszag esetében, persze itt szó sem lehet. Nagyon sok függ tudniillik a kérdéses tárgyak közelebbi alkatától (lásd alább). Jellemző, hogy a látás mint az undorra érzékeny érzék ott jön elsődlegesen számításba, ahol a tárgy lényegszerűen mint sokaság lép fel, és épp ebben a tulajdonságában vált ki undort.

2. A fizikailag undorító típusai

Ebben a szakaszban át kell tekintenünk annak az undornak a tipikus tárgyait, amely undort alapjában véve közvetlenül az érzéki benyomások közvetítenek, bár persze már nem szeretnénk szisztematikusan belebocsátkozni az egyes érzékszervek eltérő szerepének a taglalásába. A „trágyahordást”, amely óhatatlanul együtt jár adott témánk vizsgálatával, talán igazolja a tudományos érdek; és megpróbálunk ebben az elkerülhetetlen minimumra szorítkozni. Tapasztalatilag nyúlva a felosztáshoz, kilenc fő típust szeretnénk kiragadni.

a) Az undor őstárgya, mint már jeleztük, a *rothadás* jelenséggöre. Ide tartozik az eleven testek romlása is, az oszlás, bomlás, hullaszag, egyáltalában az elevennek a holt állapotába való átmenete. Megjegyzendő: nem maga a holt állapot. A szervetlent voltaképpen egyáltalában nem érzékeljük

⁶⁵ [saját nembe tartozó]

undorító. A csontvázat sem – hisz a „hátborzongató” az nem „undorító” –, de a mumifikált holttestet sem. Az undorítás jegye sajátlagosan az elrohadás folyamatához és annak hordozójához tapad. A rothadásról mint optikai-taktilis-olfaktorikus képződményről bár bonyolult, mégis alakot öltött és egységes képünk van. A rothadó hús, mondjuk, és a rohadt gyümölcs között megvan az elszíneződés hasonlósága is, az olyan közös jelenségekről, mint a fölpuhulás stb. nem is beszélve. Egyáltalában, hadd térjünk vissza rá, sohasem a halott mint pusztán *nem funkcionáló* eleven undorító, hisz akkor az asztalra került friss húsétel is undorító volna, sőt a szobrokhoz, a képekhez is társulna az undorítás melléki; csak hogy egyáltalában nem így áll a dolog. Sokkal inkább szubsztanciális szétesésről kell hogy szó legyen, olyan szétesésről, amely legalábbis intencionálisan tartós folyamat, mintegy még valamiféle „életmegnyilvánulás”. Már itt belebotlunk az undornak a *pozitíve vitálissal*, a mozgásszerűvel való összefüggésébe. Az élet kioltódásához a rothadásban kétségkívül társul az élet valamifajta – eléggé különös – fölfokozódása is, annak a hangsúlyos kinyilvánítása, hogy egyáltalán valami eleven „van itt”. Ezt tanúsítják a rothadással föllépő vagy *fölerősödő* szagok, a gyakran élénk elszíneződések, a „romlás virágai”, ezt tanúsítja a „viharosság” egész jelenségköre a rothadásban (putrefactio). Mégsem undorító minden betegesen fölfokozott ténykedés: nem undorító sem az örült tombolása, sem a haldokló agóniája. Nem az élőlény, nem az élet egysége mint egész válik a pusztulással undorítóvá, inkább a test a maga részeiben, a „hús”, ha tesszik. Nem a holthoz való hasonlatosság bármilyen értelemben, nem is a halál közeledte vagy elérkezte – hanem, hogy úgy mondjuk, az élet zárószakasza a *halálban*.

b) Ezzel – tudniillik hogy az undor a konkrét eleven matéria fölbomlásához tapad – függ össze továbbá az *exkrementumok* undorító volta is. Egyáltalában, undorítók az életnek azok a bomlástermékei, amelyeket az eleven test lök ki magából. Ebben bizonyosan nem a rothadás pusztája a lesetével van dolgunk; semmiképp sem, mondjuk, a rothadás sajátlagos hordozói az exkrementumok, a rothadás mozzanata akár hiányozhatik is belőlük. Túl a rothadással való összefüggésen itt az eleven szubsztancia holt szubsztanciába való átmenetének egy sajátos fajtájáról van szó. Éspedig olyasmiről, ami megint csak „életmegnyilvánulás”, „az életfolyamatok kísérőjelensége”. Az undor tehát egyben az exkrementumok *hulladék* karakterének is szól: annak, hogy a lebomló szerves anyag valami elevennek az ittlétét vagy itt voltát jelzi. Az élet bomlástermékeiben sem csupán az élet elillanása undort keltő, hanem maga az élet jelenléte.

c) Az előbbiektől megkülönböztetendő a testi *váladékok* (szekrénumok) undorítóága. Velük még távolabb kerültünk a rothadás jelenségkörétől, és vélhetőleg tovább csökken a szag eredetileg döntő szerepe is. Persze az

ürüléket és váladékot elválasztó határ – az előbbi pusztán salak, az utóbbi sajátos feladatra hivatott, tehát lényegileg mentes a rothadástól –, hogy ehhez a kínálkozó kifejezéshez nyúljunk, „folyékony”. Túl az egyértelmű eseteken vannak köztes fokozatok is. A gennyesedésnél és más hasonló folyamatoknál persze megint belejátszik a dologba a rothadás mozzanata, éspedig sajátos alakváltozatban: „az elevenen megrohadás” az undorító-ság-hátborzongató-ság különös jegyét viseli magán. Mert ez a rothadás, bár szintén folyamatszerű és „progresszív”, de részese valamiféle állandóságnak, majdhogynem megörökítettségnek is, ami a „sorsukra hagyott” anyagok (hullák, hulladékok) rothadásából hiányzik. De azért a közönségesebb váladékok undorhoz láncoltsága is közismert. Ugyanakkor nem igazán könnyen elemezhető: a „szubsztanciájában pusztuló élet” motívumával még ahol egyáltalában alkalmazható volna, ott sem vergődniék igazán zöldágra. Sokkal inkább a ragadósság, félfolyósság, a mintegy levakarhatatlan tapadósság egyetemesen undorító voltáról van szó. Az itt eszünkbe ötlő anyagok (slejm stb.), ha az észlelhetőség körébe nyomakodnak – amely körülmény már magában is „abnormis” állapot vagy legalábbis utalás rá –, magukban rejtik az „illetlen többletlet” motívumát, amely többlet természetszerűleg megint csak a pusztulásra és rothadásra, a hanyatló életre utal.

d) A ragadósság, a „rossz helyen” való megtapadás stb. imént jelzett undortípusa általánosabb, kevésbé anyaghoz kötött formában is fölbukkan. Már korábban megjegyeztük, hogy önmagában, tisztán intencionálisan tekintve a dolgot, minden, ami undorító, valamiképp „ráragad” a szubjektumra, körülöleli azt a maga közelségével, párafelhőjével. (Nem, mondjuk, a hálójába keríti, ahonnan nincs menekvés.) Ami különös módon nyilatkozik meg a piszok jelenségében. Amennyire át tudjuk tekinteni a dolgot, a piszok az undor egyetlen olyan tipikus tárgya, amely nem utal szorosan a széthulló életre, illetve az életre egyáltalán. Mert akkor is piszkos a kezem, ha csak kormos vagy poros; és „gusztustalan” volna, ha ételhez nyúlnék vele, vagy – ha egyébként megengedett volna is – megérinteném valaki arcát. Közelebről szemügyre véve azonban ez is bonyolultabbnak bizonyul. Mert mi is volna képp a piszok? A „károsság” eleme itt aligha centrális; igencsak másodlagos fölismerés, hogy piszkos kézzel enni stb. az egészségre nézve káros hatással járhat. Mi több, egy kéztől, melyet, mondjuk, a kolerabacillus-tenyészet zselatinja borít, nem azért hőkölnénk vissza, mert „piszkos”. A piszoknak egyenesen a lényegéhez tartozik a viszonylagos ártalmatlanság, az alig érzékelhető károsság. Még csak nem is ebben rejlik azonban a lényege, hisz egy valamiért kissé gyanúsna tűnő gombát nem tisztelnénk meg az epithetonnal, hogy „piszkos”. Másfelől nem találó az a definíció sem, hogy „a piszok olyan valami” volna, „ami nem a maga helyén van”. Ha netán drágakövekre bukkannék egy tőzegtelepen, aligha mondanám, a gyémántok tönkretették

a tűzeg tisztaságát; inkább fogalmaznám meg úgy a dolgot, hogy gyémántokra leltem a koszban. Még a kormos kéz sem jellegzetesen piszkos kéz. Azzal, hogy „piszok”, még a leginkább valamiféle szürkésfekete, bizonytalan összetételű rétegre gondolunk, egyáltalában „ragadós részecskékre”, melyekre nézvést lényegesebb épp ez a tulajdonságuk, mint azok a homogén anyagok, melyekből származtak. Van itt valamiféle tartalmi összefüggés az ürülékkel (hadd toljuk félre most, hogy itt mennyiben játszanak szerepet pszichológiai reminiscenciák), a zsírral és izzadsággal. Annyi igazság van a főntebb elvetett piszokdefinícióban, hogy a „piszok” valóban csak olyan helyeken bukkan föl, illetve ötlik szembe mint jelenség, ahol „semmi keresnivalója”, ahol zavaróan, torzítólag hat, ahová valahogy „beette” magát, vagyis nem lesöpörhető egyetlen mozdulattal. Ezek a helyek testfelszínének vagy olyan használati tárgyak, amelyek szorosan érintkeznek a testtel. És itt mégiscsak megmutatkozik valamiféle félreérthetetlen intencionális utalás az életre, annak halmozódására vagy hanyatlására. A kezet a manuális tevékenység piszkítja be, a testi fehérmeműt a viselés. Az agglutináció szerepe jórészt az izzadságnak jut a piszok létrejöttében. A piszok részben egyszerűen csak az élet nyomainak jelenléte, le nem töröltsége. Éspedig vagy valamiféle tisztán formális, csupán a tényt regisztráló módon, vagy annak az „anyagnak” (ama bizonyos szürkésfekete valaminek) a révén, amely egész sajátos képződmény, semmiképp sem a kompakt, jól körvonalazott „vitális anyagok” egyike. Ha ennél fogva a piszok esetében az undorító tartalmi jegyei halványak is, az elegyesség, a jellegtelenség, azaz éppenséggel a „tisztátalanság”, a távolság hangsúlyozott és megtestesült tagadása az undor sajátlagos kiváltó okául szolgálnak. Mindenesetre az undorító fő formális tulajdonsága, tudniillik hogy ami undorít, az valamiképp tolokodóan „ráragad” a szubjektumra (arra, aki megundorodik), és a tartalmilag undort keltő ragadósság különböző dolgok. A kettő viszonyáról később egy s más még ki fog derülni. Ám a „piszok” kézzelfoghatóan megérteti a szubjektummal az „általában vett ragadósságot”. A részecskének ez a minőség nélküli elegye az emberi ténykedés során egyben az ember bőrére is rátapad.

e) Most a korábbiaktól lényegileg eltérő területre lépünk: az undort keltő *állatok*, különösen *rovarok* területére. A legjobb volna „csúszómászókat” emlegetnünk, amivel már rá is mutatnánk arra, ami mintha az e tárgyban születő undor fő motívuma volna. A magasabb rendű állatok ritkán keltenek sajátlagos undort, hacsak nem gondolunk véletlenszerű tisztátalanságukra, néha kínos szagukra, „állati melegükre” – olyasmikre, amik adandó esetben az embert is undor tárgyává tehetik. Hogy bizonyos állatok rituális kárhoztatottsága egyes vallásokban lényegileg valódi undorból származnék, azt nehéz volna eldönteni. Hisz van állatok keltette undor, amely aligha szorul vallási szankciók mankójára. És – eltekintve a dolognak ettől

a kvantitatív oldalától – van undor, amely semmiképp sem korlátozódik az állatok elfogyasztásának képzetére, hanem a szóban forgó élőlény látványára, közelségére vonatkozik. Olyanok, akik a lóhúst hevesen visszautasítanak, egyebekben szeretettel csüggenek az emberiség e nemes bajtársán. A férgek, bogarak, mindenféle puhatestűek iránt érzett undor nem ebbe a kategóriába tartozik. A magasabb rendű állatok közül a patkány érdemel külön említést: ez az emlős általánosan elterjedt erős undor tárgya. Ezt az undort azonban sűrűn átszövi a meghatározhatatlan félelem, a kísértetieség érzete. És mindenképp belejátszik, hogy nincs még emlős, amelyik egész életformájában ilyen *féregszerűnek* mutatkoznék. (Közönséges-hajlékony, szürke, hosszúkas test, tömeges megjelenés, rejtőzködés, élősködő hajlam, komoran alattomos jellem, összefüggés a kosszal és járványokkal.) Ami továbbá a kígyókat illeti, a tőlük való undorodásnak még több köze van a (kísértetieség okozta) félelemhez. Csaknem minden, ami a kígyóban undorító – a csúszás-mászás, az alattomoság, a hideg aktivitás –, ott van a férgekben-rovarokban is. – Ez utóbbiakról: most sem szeretnék túlságosan beleveszni a részletekbe. Az undor intenzitása esetről esetre nagyon is ingadozó. Talán általában is elhalványul vagy egészen eltűnik, ha kemény páncéllal fedett, és nem sokadmagukkal felbukkanó ízeltlábúakról van szó: a bogarak általában nem számítanak undorítóknak. Ugyanez áll az inkább röpködő, mintsem mászó rovarokra (méhekre stb.). Ami mármost a rovarok undorító voltáról általában dönt, az több motívum együttműködése, motívumoké, amelyek a kevésbé jellegzetes esetekben akár hiányozhatnak is. Éspedig: a csúszás-mászásé, a ragadoóságé, a környezet „ragacsossá tételéé” (a poloskák esetében ezt a lapos testforma is fokozza); a nyüzsgésé és kaparászásé, a megkülönböztethetetlenül nyüzsgő sokaságé („siserahad”!); a kapcsolaté, amely ezeket az állatokat – részben látszólag, részben valóságosan – a romláshoz és pusztuláshoz fűzi (valóságosan gyakori előszeretetük miatt a rothadó szerves anyagok iránt, látszólag – bár talán nem egészen értelmetlen ez a benyomás –, mert mintha ezek az állatok maguk is részei volnának a romló anyagnak, mintha abból „születtek” volna, mintha nyüzsgő, tébolyodott aktivitásuk az élet hanyatlási jelensége volna); egyáltalában, ennek a nyughatatlan, ideges, kavargó-rángó elevenségnek furcsa „hidegségéé”, mintha mindez valamiféle absztrakt, tüntető „élettánc” volna, híján az élet „melegének”, belső tartalmának; végül pedig a legtöbb effajta élőlény alattomoságáé-agresszivitásáé. Ez utóbbi vonás szerepét gyakran túlbecsülték: ismerősen hangzik a föltevés, hogy az ízeltlábúak iránt érzett undor csak egyik – talán filogenetikusan kialakult – formája a félelemnek. A föltevés elhibázza a dolog lényegét: meglehet, eleven ez a félelem már ott is, ahol nem ébredünk rá, ám csak társul az undorhoz, s távolról sem ő maga idézi azt elő. Az undor voltaképp nem az állatok tárgyi veszedelmességéhez kötődik

– miért van, hogy a méhektől és darazsaktól egyértelműen félünk, anélkül hogy undorodnánk is tőlük? –, inkább az alattomoság, a rejtőzködő rossz-akarat (az ittlétben csak másodlagosan lehorgonyzott) minőségéhez, a lapulásnak és demonstratív-pimasz aktivitásnak, a semmisségnek és a lankadatlan-agresszív buzgalomnak ehhez a kevercséhez. Ha az undor talán betölti is a veszélyre való figyelmeztetés valamiféle teleologikus hivatalát, intencionális értelme semmiképp sem ez, ahogy az erotikus-esztétikai tetszése sem, csak mert némelyek – azzal az ösztönös árnyalattal, hogy „Vigyázat!” – kerülnek a feltűnően szép asszonyokat. Összefoglalólag alig mondható több, mint hogy az undorító állat esetében is az „értelmetlenül” fortyogó, formátlan, a szubjektumot valamiképp „letaglózó”, valamiképp a hanyatlásnak, az élet szétrágásának konkrétan érezhető rothadásszagát árasztó élet benyomásáról van szó. Ennek az undorfajtának a különös élessége, elevensége alkalmasint a tárgy mozgékonyságának, agresszivitásának (de nem veszélyességének) a tényéből fakad, abból a tudatból, hogy „könnyen érintkezésbe kerülhetünk vele”. Annak a filogenetikusan elfojtott vágynak a lehetősége is kézenfekvő, hogy rovarokat táplálékként használjunk. Az undort ez esetben az effajta kedvtelések beidegzett elutasítása nyomatékositáná. A szemléleti tartalom undorító voltát talán annak a vágynak az általánosan föllépő rezdülése kerekíti ki, hogy az undor tárgyát eltávolítsuk.

f) Az *ételeknél* rögtön előtolakszik egy fontos különbségtétel. Az ételek nem egyszerűen csak eléink kerülő, hanem funkcionálisan hozzánk szabott dolgok: anyagok, amelyek arra rendeltettek, hogy megegyük őket. Mármint egészen más, hogy ha ebben a minőségükben ébresztenek undort, mint ha ezt dolgokként, egyáltalában vett anyagként teszik. Az utóbbi a helyzet a romlott ételekkel; undorító volna ilyesmit a szobámban tudni, még akkor is, ha szóba sem jöhetne, hogy megegyem. Ugyanez más formában is megeshetik: ételekkel, amelyek iránt erős és sajátlagos ellenérzéssel viseltetik az ember – ha például valaki képtelen elviselni a hagymaszagot vagy a mártás látványát. Mi több, bár kisebb mértékben, de undorítók az *ételmaradékok*, az ételmaradékok borította tányérok is. A másik esetben viszont az undor csak akkor jelentkezik, ha a szóban forgó ételt valamilyen külső okból valóban meg kell ennem. Előfordulhat, hogy valaki minden ellenérzés nélkül álló napon át elviseli a kanna tej jelenlétét az asztalán, de azonnal elveszíti az uralmat a gyomra fölött, amint megpróbál akár csak egyet is kortyolni belőle. Hasonlóképp áll a dolog az egyébként kedvelt étkek iránt időlegesen támadt ellenérzéssel. Az első eset érintkezik a rothadás, a ragacsos, pancsolt, „piszkos” anyagok keltette undorral (vö. az össze nem illő dolgokból pancsolt ételek keltette undorral); a másodjára tárgyalta eset távolabbra mutat, részben a voltaképpeni élet- és „funkció”-undorral, részben az absztraktabb-formálisabb, ebben az értelemben „morális” csömörrel érintkezik. Ami az étkeket illeti, az

undor itt már csak azért sem egységesen megragadható valami, mert dacára a tipikus esetek sokaságának, túl nagyok az eseti különbségek. Hisz sajátlagosan a szájra és gyomorra vonatkoztatva ugyan, de itt mindenfajta averzió undor formájában bukkan föl. Az ellenérvzés egy étel „idegen” voltával szemben például, míg, mondjuk, egy táj stb. „idegenségét” nem épp undorítónak érzékeljük. Mindazonáltal az étel-idioszinkráziák szokásos magyarázatai meglehetősen laposak és elégtelenek: mondjuk, hogy valaki azért irtózik valamilyen ételtől, mert „megszokta”, hogy olyat nem eszik; vagy mert „egyszer” elrontotta vele a gyomrát. Általánosságban valószínűleg kénytelenek vagyunk annyiban maradni, hogy a legtöbb ételben ott rejlik az undorítótság lehetősége: mert igényt tart rá, hogy megegyük, mert ragacsos, nedves, valahogy „piszkos”, vagy a legkülönbélebb kézenfekvő reminiszcenciák, végül a rothadással való gyakori látszólagos vagy valóságos összefüggés miatt. Előállhat továbbá az az eset is, hogy egy ételt dologként éppenséggel undorítónak tartunk, mint ételt ellenben nem! A dolog általános és ártalmatlan mindaddig, amíg csak valamiféle, történetesen nem ebéd- vagy vacsoraidő tájt érkező friss „ételszagról” vagy valamilyen étel élesebb, jellegzetes illatáról van szó, amely persze zavaró és némiképp undort keltő is, ahogyan az minden az érzékelésnek ebben a körében, ami alkalmatlan időben ront ránk. Létezik azonban egyfajta perverz előszeretete is az enyhe rothadtság mellékízének, az *haut-goût*-nak⁶⁶, tudniillik a vadsültek ínycencei körében. A kínaiak állítólag kedvelik a teljesen megrohadt tojást; ezt kevésbé annak tudom be, amit a relativizmus bolondjai olyannyira túlbecsülnek, mármint „az ízlések különbözőségének”, mint inkább egy példátlanul túlrejt civilizáció rafinériahajhászásának. Hogy a kínaiak számára a rothadt tojások undorító volta intencionálisan éppúgy adott-e (természetesen az aktuális „redundancia” nélkül), ahogy a „*faisandé*”⁶⁷ rajongói számára a rothadt húsé, nem tudom; valamiképp különböznek talán a tudatállapotok. (A fölfokozott bizarrság iránt táplált előszeretet mintha maga is valamiféle „felszínszerű” naivitást foglalna magában.) Elterjedtebb és – minthogy nem húsról van szó – ártalmatlanabb eset a (szúrós szagú) sajtok esete. Van valami ebben, aminek kapcsán kétségkívül rothadást kell emlegetnünk. A legtöbben, akik szeretik a sajtot, a sajt szagát mégiscsak undorítónak fogják tartani. Ha már letették a kést-villát, valószínűleg élénk fintorgással fogadnák. Itt nyilvánvalóan a másodlagosan-pozitív értékelés esetével van dolgunk, már-már azt mondanám, az undor szűkre szabott keretek között igenis kibontakozó erotikájával. (Egyebütt is létezik – szemmel láthatólag az élet másodlagos, „rendkívüli” és mégis „büntetlenséget élvező” fölcsigázottságaként – ez a fajta korlátok közé

⁶⁶ [magas ízlés]

⁶⁷ [porhanyós]

szorított megengedettség: ilyen pl. a tánc erotikus szabadsága, amúgy „illedelmes” érintkezés esetén. Mellesleg, hogy a terített asztalnál maradjunk: milyen szépen fogy a sör, holott az íze voltaképp rossz! Isszuk, anélkül, hogy – mint a bort – kóstolgatnánk, vagyis mintegy alaposan megvizsgálánánk, „behatóan” tanulmányoznánk.)

g) Maga az emberi *test* mint olyan, annak közelsége, ugyancsak kiválthat undort. Ezt a jelenséget általában persze hajlanak patológikusnak nevezni és hisztériaként elkönyvelni – hacsak nem olyan körülményekről, a test olyan tulajdonságairól vagy produktumairól van szó, amelyekről *in specie*⁶⁸ elfogadják, hogy undorító. Csakhogy a patológikus undorárnyalat is undorárnyalat, kivált, ha van benne valami tipikus; és túl ezen, a testtől való undor kétségkívül ott él az egészséges ember érzelmvilágában is. Az undort, amellyel az egészséges ember, mondjuk, az azonos neműek szexuális közeledési kísérletével szemben viseltetik, aligha csupán a szexuális inverzió eszméje váltja ki, az okok közt ott a kísérlet eszközeként képződő idegen test maga is. Ahogy egy más nemű, ám mélységesen utált valaki ölelésekor is. Vagy ártatlanabb példával: hány embert fog el undor, ha a villamoson másokhoz préselődik, vagy egy „előmelegített” székre kell leülnie! Van egy (normális) hajlam bennünk arra, hogy a testet undorítónak találjuk, bár ez a hajlam csak adott körülmények között érvényesül: olyankor, ha „a test” épp mint test, „emberi” szerep és hitelesítés nélkül kerül elénk, és tolakodóvá válik, túlságosan is „érzékelteni” test voltát. Az az undor, amelyre itt gondolunk, a szexualitásra is kiterjed: az egyetemes szexuális gátlástalanságnak, korlátlanságnak, formátlanságnak arra a lehetőségére, melyet a testek „szokatlan” vagy inkább motiválatlan, a szubjektum számára legalábbis funkcióját veszített egymásutánisága elkerülhetetlenül szuggerál. Ez az undor azonban csak azért választhatja ki magának „szemléletes” objektumául az idegen testet, mert hisz a test a potenciális ürügyek foglalata másfajta (már tárgyalt) undorárnyalatok számára. Általános érvényű a test – láthatóvá lett – belseje iránt táplált undor, ideértve a vért is. Ebbe azonban iszonyat, félelem, megindultság stb. is vegyül. A test „föltárult” belsejének – ahogy a burok minden szembeötlő hiányának is – az enyészettel, rothadással, az életjelenségek, élet-„nyüzsgések” rendezetlen „napvilágra kerülésével” való összefüggését nem szükséges külön is megvilágítanunk.

h) Talán a fizikai undorhoz sorolhatnánk azt az ugyancsak a patológikuságba hajló, mégis gyakran fölbukkanó undort is még, amely a *burjánzó élet*, a *buja termékenység* iránt ébred bennünk. „Minden *fécondité*⁶⁹ csak elundorít” – mondja férfiasan Otto Weiniger, aki persze aligha menthető föl a mani-

⁶⁸ [a maga fajtájában]

⁶⁹ [termékenység]

cheus tévelygés bűne alól. Bár talán nem csupán a talajvesztett pszichopáták számára ismerős az az undor, amely egy állatfaj duzzadó tőgyeinek, „nyüzsgő ivadékainak”, a halikrának, sőt talán a buján szárba szökkenő vegetációnak a láttán is ébred, bár bizonyára csak számukra meghatározó életérzés. Gondoljunk csak a rovarokhoz fűződő viszonyunkra; vagy a csírák és ivadékok formátlanul habzó vitalitásának, a minőség iránt közömbös termékenységek eszméjében rejlő szellemi undorítóságra, egy olyan eszme undorító voltára, amely kikerülhetetlenül maga után vonja a gyors és tömeges enyészet eszméjét is.

i) Végül hadd utaljunk a betegség és a testi elformátlanodottság undorítóságára. Az exkrétumot és szekrétumot, enyészetet, testet és testi bensőt érintő fejtegetések ezt részben már megvilágították. Amiről itt szó van, az az élet valamiféle „szokatlan” és mintegy eltúlzott megnyilatkozása, „bujálkodása” (duzzanat, daganat!), amely ugyanakkor már hanyatlásra vált. Az utalás az organizmus egészének halálára persze inkább irtózást, mintsem undort vált ki; de minél szemléletibb, anyaghoz tapadtabb az irtózat, annál inkább tűnik át undorba. A nyomorékban nem a funkcionális alkalmatlanság hat undorítóan – a siketnémaság sohasem undorító, talán a sántítás sem –, hanem az alak deformációja, amelyben a látható testrészek minden fogyatékosága valamiképp egy látható „többlet” is föltételez: egy véres csonkot, mondjuk. Nem önmagában az élet pucér fogyatékosága provokálja ki az undort, hanem a – talán a fogyatékoság megokolta – élet a nem megfelelő helyen, a „lejtőre került” élet a maga plasztikusságában. Hisz általában véve is úgy tűnik, a túlhabzó (nem egyszerűen a „mechanizált”!) élettevékenység, szorgos elevenség az, ami „magában véve” undorít, ha kilép a valódi vagy legáltalább látszólagos életetegység, a célszerű összorganizmus keretei közül.

3. A morálisan undorító típusai

Morálison itt nem *etikait* értünk a szó szigorú, minősített értelmében, hanem, mondjuk, ellentétben a *fizikaival*, *szellemit* – persze több-kevesebb etikai utalással –, ahogy morális tényezőkről vagy valaminek a morálisan lényeges oldaláról szoktunk beszélni. A kísérlet, hogy az undor itt számba jöhető tárgyárnyalatait fölösszuk, még kevésbé tarthat számot a nyilvánvalóságra, mint a fizikai undor mindenképp élesebben körvonalazott tárgyegeiségek imént elvégzett csoportosítása. Öt alfajt szeretnénk megkülönböztetni.

a) Ha a szóban forgó anyag alkalmas erre, a terhes egyformaság ébresztette kedvetlenség az undorra emlékeztető színezetet kaphat (a *csömör undora*). Szűkebb értelemben csömör csak akkor lép föl, ha ez a szűnhetetlen élmény eredetileg a gyönyör hangsúlyát viselte vagy önmagában azt viseli;

nem a tárgy, hanem a benne lelt öröm maga válik undorítóvá. (Amikor azt mondom, mostanra végleg „megcsömöröltem” a rám zúduló csapásoktól, akkor ennek semmi köze a voltaképpeni csömörhöz, egyszerűen annyit jelent: „elfogyott a türelmem”. Ugyanígy szoktunk olyasmit mondani, hogy „elég volt a tréfából!”. Vagy: nem „nyelek” tovább.) Itt megint csak az undornak az egyoldalúan fölfokozott, mintegy valamiféle elszakadt tartományban vég nélkül fortyogó vitalitással való összefüggése válik láthatóvá. Az undor érzete tart vissza minket attól, hogy „belefúljunk” egy élvezetbe. Nem állíthatjuk, hogy az élvezet megszűnnék élvezet lenni, csak ízetlen lesz, sivár, valamiképp érzékelhető ellentétbe kerül a személyiség életakaratóval. Nem szükségképp van szó ezenközben kifejezett élvezetről; csak annyi fontos, hogy nem maga a tárgy válik egy védekező érzés okává, hanem örökös elénk tolatkodásának jelensége. A tárgy ez esetben pusztán annyiban mégiscsak gyönyörteli, amennyiben minden, „amiben” élünk, önmagában és *ceteris paribus*⁷⁰ gyönyörteli, pozitíve az élet hangsúlyát viseli. De a csömör tipikusabb formái a voltaképpeni gyönyörteljességhez kapcsolódnak. Ilyen az az undor is, mellyel az átélt mámorra (távolról sem csak az alkohol okozta változatra) tekintünk vissza: nem mintha minden mámor egy örökkévalóságig tartana, hanem mert a mámor minden tartamot zárójelbe tévő koncentrációja, „túlhabzása”, „magából kifordulása” az élvezetnek. Hasonló undor járhat minden olyan élvezet nyomában, amely ugyan nem *ex genere suo*⁷¹ mámoros élvezet, de eléggé koncentrált, elég „zsúfolt” ahhoz, hogy folyamatos rendkívüliségével az élet egyéb dolgairól leváljék: mint amikor nap mint nap ugyanazt a nyalánkságot teszik az ember elé, vagy egyáltalában hosszabb időn keresztül halmozzák el az embert az asztal örömeivel, vagy ha sokáig hevert az ágyban. A csömörnek mindezekre a állapotaira jellemző – eltérően a pusztá unalomtól – az időérzés valamifajta elvesztése, az időtlenség jegye, az állapot önmagában keringése, „örök” – fokozódó – magát hízlalása, egyfajta „szédület”, az élet dezorientálódása, egy olyan „mennyország”, amelyből végül hűvösebb és szabadabb levegőre vágyunk. Ez igaz minden céltalanná vált gyönyörteli időtöltésre és talán néhány sajátosabb képződményre is. A legtöbb ember számára undorítóvá válhat ebben az értelemben a tartós és ehhez talán még egészségesen és jólétben élvezett tétlenség is (lásd az oblomovi mocsárba merültséget, amely persze végül „egészségtelenné”, sőt halálossá válik, eredetét tekintve azonban egy nagyon is robusztus, erős idegzetű egészségességben gyökerezik). Gasztronómiailag elsősorban az édességek válhatnak könnyen undorítóvá, minthogy épp az édes alkotja a, hogy úgy mondjuk, ellentmondásmentes, zavartalan, határ- és alaktalan,

⁷⁰ [minden más körülmény azonossága esetén]

⁷¹ [a maga neméből fakadóan]

„fád” jó íz alapárnyalatát. (Az ízjelentések mélyebb elemzése vonzó feladat volna, de aligha itt a helye.) Végül egészen bizonyosan van valami közös a csömörben és abban a sajátlagos undorban, melyet a vérfertőzés ébreszt bennünk, ha testvérekről van szó, és még inkább, ha szülőkről és gyermekeikről. Arisztotelész ezt kicsit esetlenül, de úgy fogalmazta meg, hogy a gyöngédség két markáns fajtáját egyszerre pazarolni a gyöngédségnek ugyanarra a tárgyára fölöttébb „célszerűtlen”. Van valami szokatlanul üres, borzongató-édesen leverő abban a gondolatban, hogy az eredendően, gyerekkortól (az anya és gyermeke esetében a születés előtti időtől!) fogva családi közösség még a szexuális életet, a hullámzó életfolyam-földuzzadás mintáját is magába fogadja. (Hozzá kell tennem: semmiképp sem kell itt az incesztus erkölcstelenségének tárgyalásába bocsátkoznunk, s végképp nem kell azt kimerítően tárgyalnunk. – Talán mindez *cum grano salis*⁷² a házasságra is alkalmazható. Am nem szabad elfelejtenünk, 1. hogy a házasság esetében az „egyhangúság” vitálisan értelmes, legalábbis az eszmét tekintve célszerű valami, nem pusztán saját levében fővő bujaság; ez utóbbinak a lehetőségét valóban a monogám erotika etikai veszedelmének tartom; 2. hogy a normális házasság semmiképp sem teremt „családi közösséget” abban az értelemben, ahogy családi közösség az a vér- és extrakcióközösség, amelyhez az incesztussal még a szexuális közösség is társul, természetesen abban az értelemben, amelyben a házasság az; a vérfertőzés szexualizálja és megköti az életet, a házasság a szexualitást felhasználva életet alapoz meg.)

b) A morális undor következő tárgyaként hadd említsük a *mértéktelen* vagy a *rossz helyütt kibontakozó vitalitást*. Ez mindazonáltal csak azzal a föltétellel képes undort kiváltani, hogy egy bizonyos *közelségbe* férkőzik a szubjektumhoz, s azt ígéri, lényegileg magával sodorja vitalitását; az undorodást többnyire meghatározza ennek a túlzott elevenségnek az az életet eláruló, a szó legtágabb értelmében „pusztulásszerű” vonása is, amely benne valamiképp mégiscsak megfogható. Ha pl. valaki nagyon erős, és rendkívüli fizikai teljesítményekről ad bizonyoságot, annak aligha lesz undor a bére. Akkor már inkább talán az élet „túlhabzásának” benyomását keltheti, ha eközben tökéletesen elhanyagolt szellemi életű „izomember”, s így a vitális összérték kérdésessé válik. A nyersesség, a magát minden irányban „kitomboló” testi energia, a koncentrált „életszag” néha undorítónak tűnhet, ha soha nem tűnhet is tipikusan annak – kivált, ha valamiféle agresszivitás, kényszer, csábítás lapul meg bennük, ami amúgy is nélkülözhetetlen az undor keletkezésében. Minden undorban rejlik valami általában vett „ellenállás”, és mindenekelőtt ott rejlik benne a *tolakodás heves visszautasítása*. Nem is csak arról van szó, hogy az undor elszabadulására a kiváltó tárgy fennálló közelsége

⁷² [csipetnyi sóval]

az alkalom – hogy undorító legyen, ahhoz maga a tárgy szorul rá valamiféle saját ígylétében képviselt *közelségtartalomra*, a közelség olyan mozzanatára, amely magában hordja annak a tendenciáját, hogy átcsap az érzékelő (megismerő) szubjektum helyzetére. Ennek a feltételnek a kielégítésében gyökerzik a *rendezetlen szexualitás* nagyon is kiterjedt undorszerepe. Bőszéggel és együtt található meg benne az égető és füledt vitalitás, a kibontott közelség-motívum és a törekvés, hogy ezt a közelséget átvigye magának az afficiált szubjektumnak az állapotára. Ehhez társul, hogy a nemi ösztön köztudottan az élet egyik nagy funkcionális alapöszöne, és rendeltetése egy meghatározott, meglehetősen általános életcélra szól, ugyanakkor azonban – mély biológiai és metafizikai okokból, melyek itt kifejtetlenül kell maradjanak – semmiképp sem működtethető mechanikusan, ellenkezőleg, végső és részleges (kezdeti) kielégülésében nagyon is sokféleképp szétágazik, alakot vált, és végső rendeltetésétől többé-kevésbé független képződményeket hív életre. Alig van eleme az életnek, amelyet a szexualitás ne akarna a maga szolgálatába kényszeríteni, vagy amelyet legalábbis ne érintene, ragadna vagy jelölne meg. Az az etikai kérdés, hogy mikor kell ezt erkölcsileg rossznak vagy legalábbis „rendezetlennek” tartanunk és megfékeznünk, nem tartozik vizsgálódásaink körébe; itt elég általánosságban pusztán a perverz, poligám, életellenes, az életet elárasztó szexualitásra gondolnunk. Az undor előtt itt a tárgyak tág tere nyílik, ahol is mindjárt meg kell jegyeznünk, hogy undor és erkölcsi elítélés korántsem járnak párhuzamos utakon, mert az undor egyrészt a szexuális erkölcstelenség bizonyos oldalaira és típusaira érzékeny, másrészt érezhető anélkül is, hogy voltaképpeni erkölcsi ítélet járna szükségképp a nyomában. Az undor akkor fordul az erkölcstelenség ellen, ha azt az életnek és az élet értékeinek a „bemocskolásaként” érzékeli: a, mondjuk, „sátáni” vagy mechanikus-felületes szexualitás kevéssé provokálja (lásd még a megvetéstől való megkülönböztetését, IV. 1.). Másfelől undorítónak hathat a nem éppen „bűnös” szexuális tevékenység is véletlen közelsége vagy ártalmatlan ízléstelensége miatt, ahogy finomabb érzésű emberekre a „nászéjszaka” beharangozása hat az esküvői ebéden. Voltaképp minden, ami szexuális hangsúlyt kap, könnyen undorítóvá válik a legtöbb ember számára: majdhogynem mindig ez a helyzet olyankor, amikor a tárgyban rejlő „meghívás” dacára nem születik meg maga a szexuális vonzás vagy inspiráció; de oszcillálhat is az ember az utóbbi és az undor között. („Abnormális”, ha ilyenkor az undorérezékelés eltompult vagy hipertrófiás; ahogy az is, ha túri az egyidejűleg jelen lévő szexuális izgalom rendszeres társaságát.) Hogy az ösképszerű masszív undor mégsem a szexualitás, hanem a táplálkozás területén honos, annak oka részben az utóbbi birodalom viszonyainak egyszerűbb és egyértelműbb volta, részben és talán inkább a hanyás, az antiperisztatikus „Nem!”-gesztus léte, amelynek nem lelmi analogonját

a szexuális megtagadás területén. (Ez maga persze azzal függ össze, hogy a szexuális egyesülés, a partnerek szerepmegosztásától most eltekintve is, nem ismeri az evéssel analóg értelemben vett „bekebelezést”.) – Ilyenformán az undor érzéke számára a „rendezetlen” szexualitás a rendezetlenül, „tisztátalanul”, „nedvesen” kavargó, vitálisan „egészségtelen” létezőt képviseli egyáltalán. Csakhogy legjobb tudomásunk szerint a *rossz helyütt megmutatkozó szellemiség* is előidézhethet olyasmit, ami az undorra emlékeztet. Van valami undorító abban, ha égen s földön mindent összenyálaz a töprengetés, a „ne felejtset!” a számolgotatás és szőrszálhasogatás. A gondolatgépezet örökös zakatolásának terméketlen öncélúsága, az élet általa okozott megakadása s talán a gondolkodási funkciók elakadása is a sivárság olyan érzetét szülik, amely kétségtelenül rokona az undornak. Ha egy katona elöljárójának a parancsára előbb az annak helyességét firtató vizsgálódással reagál, azt, ahogy az alkalmatlan kritika vagy a szellemi elpuhultság más efféle eseteit is, sokszor nem ítélennek, abszurdnak, ártalmasnak érzékeljük, hanem valamiképp „undorítóknak”. Ahogy annak érzékeljük a céltalanul szubtilis, szubjektivistikus-tetszelgő, legbelül a tárgy iránt közömbös túlfinomultságot vagy a gondolkodás- és ábrázolásmód dagályosságát is, azt a felelőtlen, iránytalan „gondolatgazdagságot”, amelyet a leginkább a szellem bujaságának nevezhetnénk. (Mindezzel egyik oldaláról alaposan megismerkedhetünk, ha engedjük bevezettetni magunkat a Thomas Mann-i *Varázshegy* atmoszférájába.) Vagy nevezhetnénk úgy is: szellem, szellemesség, gerinc és keménység nélkül. (A zszurnalizmus „undorító” vonása.) Egyszóval: undorítóknak érzékeljük, ha a szellem lobogása és fortyogása elködösíti és megfojtja az intencionális vonatkozást, az egyszerű valamit mondani akarást. Hogy itt mindenki elismerné az undorítótság bélyegét, azt persze kétségesnek tartom. Általánosabban szokta undor fogadni épp a szexuális dolgokon való gondolati rágódást; ebben – a szimpla ösztönszerűséggel szemben – állítólag van valami tisztátalan. Ami mármost persze az itt munkálkodó intenció függvénye; önmagában semmiféle intellektuális munkában, a szexualitás területének feldolgozásában sincs semmi undorító. Csak épp fennáll annak a veszélye, hogy – a nemi ösztön hihetetlen átváltozó- és vegyülőképességének köszönhetően – a gondolati időzés és vájkálás maga is egy darab nemi létté válik, s ezáltal valamiféle makacs „penészkéreg” támad az érzelmi életen (lásd IV. 1.). Az undorítóshoz hozzájárul, hogy itt egy lényegileg „progresszív”, „fertőző” folyamatról van szó, valami formális értelemben is „ingatagról”, mindent „megtámadóról”, rothadásszerűről – s ugyanakkor valamiről, ami iránytalan, dinamikátlan, ami a saját levében pácolódik.

c) A morálisan undorító dolgok közé számít továbbá a *hazugság*, illetve a *hamisság* mint jellemvonás. Megint csak nem az inkorrekttség jelenségeinek egészében vett etikája foglalkoztat bennünket, csupán azok összefüggése az

undorral. Annak az irtózásnak, amelybe beleborzongunk, ahányszor észrevesszük, „ez hazugság!”, úgy tűnik, alkotóeleme az undor; ám érzékelhetőbb az undornak ez az eleme abban a viszolygásban, mellyel a hamisság hírébe keveredett emberek iránt viseltetünk. (A „hamisság” nem egyszerűen a hazugságok egyszerű „előfordulására” utal valakinél, nem is az önámítás hajlamára vagy a patológikus hazudozásra, hanem az igaz és hamis iránt tanúsított belső közönyre, amelynek köszönhetően persze önmagának is hazudik az ember, és nem törekszik rá, hogy önmagával tisztába jöjjön, de ha adódik bármifajta tartalmi indíték, belső megrázkódtatás nélkül képes szántsándékkal hamisságot állítani.) Ami a hazugságra az undorító mivolt bélyegét süti, az mindenekelőtt szinte féreg- vagy csúszómászószerűen torz, rejtett agresszivitása; igencsak robusztus undor képes elfogni az embert, mondjuk, olyasvalaki hízélgésének hallatán, akiről tudjuk, hogy nincs jóindulattal irántunk. Azaz valamiféle, legalábbis formai ellenségeség, valami, ami kényszerrel akar gyakorolni rám, és ugyanakkor a közelemben nyomakszik, olyan közelségbe, amely a fenyegető erőszaktól eleve és mindig megtagadtnék. Amihez társul a hazugság egy további aspektusa, valami, ami nem érinti közvetlenül azt, akinek hazudnak: a tudottan hamis kijelentés ténye, vagyis (legyen szó „érdekről” a kifejezés megfogható értelmében, impulzusról vagy másfajta „életmotívumról”) a közvetlenül „életszerűnek” a benyomulása az intencionális ténykedésnek abba a szférájába, amely a tiszta tárgyi meghatározottság számára van fönntartva, és éppen *ebben* az értelemben szolgálja a szellemi vagy egyáltalában a vitális életet. Persze tudottan hamis kijelentés, ellentétben a tévedéssel, csak a kijelentés hallgatójával összefüggésben létezik, legyen az merőben képzetes vagy mégoly absztrakt; ám ebből a szemszögből a hallgató csak határtényező: az említett torz, „fölpuhult”, értelemtevesztett életanyaggal „elárasztott” tárgyi intenció magának a hazugságnak mint szellemi képződménynek a sajátja. A hamisságban ez természetszerűleg még megfoghatóbban, szubsztanciálisabban, valahogy rothadásszerűbben fejeződik ki, hisz itt annak a személye, akinek hazudnak, ahogy a közvetlen alkalom (ugyancsak adott) tárgyi természete is, egészen a háttérbe húzódik, az előtérben ellenben az a jelenség áll, hogy akiről szó van, az ott, ahol ez magától értetődő volna, és ahol pedig a dolgok állása ezt hirdeti, nem önmagát adja – hogy ott, ahol tárgyi intencióinak rendszere révén megragadható kellene legyen, a nyálas, koszos „életszerűség” burka rejtje őt. Amihez hozzáteendő, hogy 1. valakinek mint egésznek a megragadása természetesen nem lehet más, csak nagyon is tökéletlen, és annak is kell lennie, ám ez nem érinti a tárgyi egyenesség és nyíltság, a meg nem tévesztés stb. követelményét és lehetőségét; 2. a fenti értelemben undorító vonás – csak eltérő szögben – föllelhető a csak „belsőleg” hamis jellemben, tehát a torz, ámitásokkal teli, gyáva, mindenestül affektusok kormányozta gondolkodásban és meggyőződésvilágban is.

d) Hasonlóképp kell vélekednünk arról a fajta undorról is, amelyet bármimű *hamisság*, *hűtlenség*, *árulás* stb. ébreszt; ennek árnyalatainál és fokozatainál nem kell elidőznünk. Külön említésre méltónak tűnik számomra ellenben az inkorrekttségnek és hamisságnak az a változata, amelyet a szó tág értelmében *korruptciónak* nevezhetnénk. Az emberiség tudata „piszkos” és ezért undorító valamiként tartja számon, ha az élet érték-sokfélesége és kivált, ha a nagyra tartott értékek egy csoportja a pénzérték szintjére süllyed, mintegy beleolvad abba. Itt először is hazugsággal – hamissággal – van dolgunk, hisz nem egyetemlegesen megvalósított őszinte ökonomizmusról van ilyenkor szó (ez amúgy is képtelenség), hanem magukban érvényes értékek színleléséről, amelyek csak a pénzérték álarcául szolgálnak (a köz önzetlen szolgálatáról például, miközben a közélet korrumpálódik). Ezzel azonban még nem sikerült karakterizálnunk a jelenség sajátlagos „piszkosságát”; az inkább a pénzérdeknek abból a sajátos képességéből fakad, hogy aláásson más értékeket, és a helyükbe lépjen. Önkéntelenül is feltolul bennünk annak az alaktalanná vált, egyöntetűen nyákállagú, mintegy „szuvas” anyagnak a képe, amelyik az életet imitáló halálként eszi bele magát az egészséges szövetbe és annak eleven sokféleségébe. Ám épp ezen nyugszik a „korruptció” lényegi vonása, hogy tudniillik nem egyszerűen eltünteti az elfojtott értékeket – a becsületet, közjólétet, meggyőződést stb. –, hogy helyet csináljon a pénzérték homogen kozmoszának (ezt inkább metafizikai bukásnak kellene neveznünk, mintsem korruptciónak), hanem egyrészt maszkokként, másrészt legyöngített és gyökerüket vesztett formában valódi értékhatalmakként élteti őket tovább (hisz igazából ő maga is csak így lehetséges egyáltalán!). Ebben a lényegét tekintve progrediáló – vagy legalábbis mindig szükségképp terjedni tűnő – föllázításban és aláadásban rejlik a jelenség rothadásszerűsége, az, ami a pusztuló eleven szubsztancia képét idézi. Amihez tökéletesen illik, hogy a korruptció jobbra engedi szárba szökkenni a romlás virágait, és egyfajta látszatvirágzást teremt: egyfajta élénkséget, spekulációt, olyan minőségeket, újdonságokat, látszatterteket, amelyek földíszítik a Mammon meztelen mindenhatóságát. A maga nemében kétségkívül „élettöbblettel” van dolgunk; és az ez ellen tiltakozó undor szorosan érintkezik is a csömörrel, melynek tárgya, jól tudjuk, épp a „sivár bőség”. Az is méltó az említésre, hogy az itt mutatkozó undor láthatólag igen szoros rokonságban áll a *nemtelenység* okozta undorral. Nemtelen minden egyhangú, nyers, mindenestül a saját érvényesüléséhez és terjeszkedéséhez tapadt, problémátlan, eszmények nélküli, korlátatlan elevenség; mármint a pénz, a *nervus rerum*⁷³, valami olyasfajta életmonizmust alapozhat meg, mint az eredendő

⁷³ [a dolgok idege vagy veleje]

biológiai életerő. (Ennek a jelenségnek a szociológiája nem fér e keretek közé.) Ugyanakkor kézenfekvő, miért is nem az eredendő és fiziológiai undorítóság lehetőségét érezzük a mammonizmus kapcsán, hanem a piszok szagát, sőt – dacára az ő-s-nemtelen nyers életérdekkel való messzemenő tartalmi összeolvadtságnak – a szüetteség és hanyatlás atmoszféráját. Az itt nekiszabadult életérdek az uralkodó társadalmi viszonyok között fölöleli ugyan a biológiai alapszükségleteket is, de összhangoltságában és intencionális tartalmában távolról sem egyszerűen a biológiai élniakarás „civilizált” viszonyok közé való átültetését foglalja magában, hanem egy olyan értéktörekvésre utal, amely merőben biológiai nézőpontból is elszegényedést és torzulást rejt magában.

e) A fölsorolást egy, az undor és minden *morális* „puhaság” összefüggésére tett utalással zárjuk; a tartás hiányára gondolunk itt, a kocsonyásságra – a jellemtelenségre nem annyira a hűtlenség vagy hamisság, inkább a formátlanság, a belső, lényegi, kikényszerítetlen gerinctelenség értelmében. A szilárd akarásra, állásfoglalásra, kitartásra való képtelenség inkább tartozik ebbe a körbe, mint a voltaképpeni gyávaság, amely inkább megvetésre méltó, mintsem undorító, minthogy nem nyújt szubsztanciális-szemléletes képet az illetőről. Idetartozik ellenben az érzelgősség, az ábrándozás, sőt a zavaros rajongás is, a szellemi-morális élet minden méltatlansága. Mindezek undort kelthetnek a szemlélőben, bár nem szükségképp kell undort kelteniük. Ez az undor emlékeztet a szellem önelégült dőzsölése ellen berzenkedő undorra, csak épp nem a szellemi élet egészének rendjét és általában vett irányultságát érinti, hanem képződményeinek közelebbi természetét, ideértve a lelki rezdüléseket is. Ilyesfajta undort éreznek némelyek (érzek magam is) a léleknek és a lelki állapotoknak ama mennybemenesztése halatán, amely az orosz irodalom egy részét kitünteti, és még inkább kitünteti tömjénezőinek eszmevilágát. Ismét csak az olvadó és fortyogó, a szilárd megformálásnak, választásnak, célszerűségnek és értelmességnek ellenálló „élet” az, ami elundorít: az aránytalanság az élet szegényes értéktartalma és megszáditó illatozása között. (Mélyebb értelemben ez a lelki nyüzsgés persze hamis és hazug is, hiszen az igazi életerő, lelki nagyság stb. mindig keménységről, szilárdságról, formaakarásról is tanúskodik; a részletekben ettől az érzés lehet amúgy valódi és őszinte is. Az utóbbi eset inkább az orosz lélek orosz, mint német képviselőinél forog fenn.) Nem véletlenül esik nagyon is könnyen a kezdődő rothadás gyanújának árnyéka minden eleven „anyagra”, ha túlságosan is érzékelni engedi magát. Mert nagyon is meggyőző észlelete a tapasztalatnak, hogy az enyhe rothadás még nem fojtja el a megtámadott anyag illatát és ízét, mi több, éppen hogy előcsalogatja karakterét (*haut-goût!*), és ezzel egyenesen magásra korbácsolja az anyagban rejlő sajátos és irracionális „élettartalmat”. Az értő előtt csak ritkán marad

észrevétlen a bomlásnak és tisztátalanságnak az a mellékíze, amely – ha a fő hangsúly a lélekre esik, és a tárgyi célok, legyenek bár mégoly mélyen rejtőzök és nehezen megfogalmazhatók, hiányzanak – az érzelmektől és mélységektől csöpögő „lelkekhez” tapad.

4. Undor, élet és halál

Összefoglalásképp megállapíthatjuk, hogy az undort olyan képződmények közelsége, illetve a közelségben rejlő „fenyegetése” váltja ki, amely képződmények létmódja bizonyos formában az „életre” és a „halálra” utal. Mármost mi is értendő azon, hogy „bizonyos formában” és hogy „fenyegetés”?

a) Az undorító képződmény létezőbblete: az elevenség és organicitás „aláhúzása”, „túlzó ábrázolása”, „túlhajtott kifejeződése” „földuzzadt redundanciája” – az élet normája, iránya, terve, az élet *váza* ellenében: olyan szó ez, amelyben kitapintható a szervetlenségnek, az élettel való telítettség hiányának, hogy úgy mondjuk, a vázlatosságnak a jelentősége a szó teljes itt-létértelmében vett élet szemszögéből. Ez az létezőbblet lehet az ittlétszerű, összefogott individuális élet egy többé vagy kevésbé kiformalódott oldala (nyers, nemtelen, ha tetszik, „izzadságos”, „füstölő” életerő), ám lehet az elevenség *danse macabre*-ja⁷⁴ is, amikor a voltaképpeni „személy”-szerű élet, illetve a részvétel ebben az elevenségben véget ér (anyagok pusztulása, kilökése és kiválasztása); és talán különböző válaszok adhatók arra a kérdésre is, mennyiben van metafizikai érvényessége ennek a jelenségnek, és mennyiben toldja ki vagy hozza létre azt a szubjektum asszociatív gondolkodása – az undorítóság fenomenájában ez az létezőbblet szükségképp benne foglaltatik. Véleményünk szerint – és véleményünket egy s más az elmondottakból alá is támasztja tán – e mögött a jelenség mögött valami metafizikailag fennálló is meghúzódik; az „élet redundáns hullámozásának” és a „tagoltan célszerű életnek” az ellentéte maga is metafizikai adottság, nem a szentimentális képzelőerő lidérces álma. Az utóbbi, a képzelőerő osztályrésze empirikus esetenként, alkalmasint undortípusokként is változhatik. Minimumát talán a pusztá rothadás ébresztette undorban éri el.

Az itt az undor motívumának nevezett „életbőség” továbbá összefüggésben áll a magasabb, átszellemült élet ellentétéként fölfogott „alacsony” élettel, valamint az „összeolvadással” mint az elhatároltság és individualitás ellentétével. Az „alacsonyan szervezett” élet ugyanis hajlik a gáttalan, a minőség iránt közömbös burjánzásra; a szellem ellenben mindig feszültség, gátlás, törés és mértékmeghatározás. Az alacsonyrendű élet bizonyos

⁷⁴ [haláltánc]

mértékben meztelenebb élet, inkább csak-élet. Csupán ebben az értelemben van köze az „alacsonyrendűségnek” az undor motívumaihoz; a testiség, a fizikai erőteljesség, robusztusság, a tősgyökeresség semmiképp sem tartoznak ebbe a körbe. Nem az alsó létszférákba eresztett szilárd gyökerek, nem is maguk ezek a létszférák tárgyai az undornak: az undor tárgya csak ezek rendezetlen, ha tetszik, ambiciózus, intenciójukat tekintve „végtelen” földuzzadása lehet. A tekergő, majdhogynem föld alatti lénynek ható férget nem nevezzük „tősgyökeresnek” (mint bizonyosfajta, az undorítósnak épp az ellentétét megtestesítő embereket), a féreg inkább a nyüzsgő, tomboló, illetlenülül megelevenedett talaj fantáziaképét hívja elő bennünk. A mohó zabálás lehet undorító, a tisztességes, szubsztanciális étkezésekben lelt öröm nem stb. – Ami a keveredést és differenciálatlanságot illeti, gondoljunk csak a rothadásra és lankadatlanságára a terjeszkedésben és egyneműsítésben; a nedvesség, kocsonyáság, ragadósság undorelemeire. Az „életbőség” is (ahogy a szót itt értjük) hajlik áttörni a határokat, átítatni mindent, ami körülveszi. A legélesebb ellentétben áll az individuális megformálással és lezárttsággal; gondoljunk csak az „orgia”, a „fajtalanság” fogalmára, vagy olyan dolgokra, mint a „daganat”, „plazmódium” stb. Az ebben az értelemben vett közösködést azonban nem szabad összekeverni, mondjuk, a kapcsolatgazdagsággal vagy a szeretet közösségével. Nem fölkarolásról, átölelésről, az idegen lét lényegének megéléséről van szó, hanem a lényyszerű különállás elolvadásáról vagy megszűnéséről, részben vagy egészben – az előbbi az undor szemszögéből fontosabb. Az, ahogy az undor tárgya megszólít és körülnyaldos minket, nem olyan, mintha ezt a szerelem – akár a viszonzatlan vagy más módon céltévesztett szerelem – tenné, valami rossz, valamiféle szeretetlenség lapul meg benne, valami, ami a létünkre tör, és gúnyosan vigyorog legyőzhetetlen affinitásunkon a szóban forgó „undorító” tárgy iránt. Nem egyesülésről és szilárd kötelékről van itt szó, hanem gáttalan összeviasszáságról, amelynek fonákja hanyatlás, elporladás, egyetemes *közömbösség* (tumultus). Intenciójának egészét tekintve a halál az, nem pedig az élet, ami az undorítósnak jelen-ségében előttünk megnyilatkozik.

b) Az undor kiváltójának halálintenciójára nézve a legjellegzetesebb az, hogy teljességgel magában annak életintenciójában húzódik meg, mintha csak a benne megmutatkozó több-élet rövidzárlatszerűen váltana át a halálba, mintha ez a hatványozott és sűrített élet valamiféle türelmetlen halálvágyból fakadna, az életenergia elvesztegetésének és elpazarlásának akarásából, az anyag kísérteties felfúvódásvágyából. Hisz először is, dacára a túlhangsúlyozott „bőség” jegyének, egy, a dimenzióit illetően elszegényedett étellel van dolgunk, az életösszefüggésének teljességéből való dezertálással, egyfajta *egyetlen* életvonalat követő túlhabzással. Hiányzanak az intencionális hátterek, a nézőpontok, az egészsleges karakter, az élet egy lényegszerűen

egyhangú élet-„fluidumba”⁷⁵ préselődik. (Lásd ehhez a rothadás, a salakanyag, a nyüzsgés, a tárgyszerűtlen szellemi terjengősség életszerűségét.) Az élettelenység, a halál magában *ebben* a többletéletben húzódik meg. Ez az életkulmináción át születő holtta válás, a benne rejlő furcsa torzság, teszem azt, a halott mivolt keretei közé varázsolt elevenesség – ellentétben a pusztá halállal, az eltűnéssel –, ahogy ez undorító tárgyakkal gyakran megesik, nagyon „érdekesnek” tetszhet; hígítva, csak jelezve az undorító valamiképp rokon a „pikánssal”. Hiszen az undorítótságban – éspedig ígylétében, nem létszerű használhatóságában – rejlik valamiféle, elsőre majdhogynem értékközömbös „fölhívás” arra, hogy „foglalkozzunk” vele. Ez azonban mit sem változtat halállal terhes karakterén. A legtöbb és legjellegzetesebb esetekben az undor tárgya láthatólag önnön romlása felé tart, legyen az rothadásszerű fölbomlás, dezorganizálódás, elporlás, vagy hogy zsákmányává lesz alacsonyabban elhelyezkedő, nyersebb életerőknek (amire a társadalom életében a korrupció korszakának mocsárvirágaival egyetemben véget vető diktatúra a példa). Külön megemlítendő az adandó esetben undorítóvá váló életbőségnek az a fajtája, amely ugyan magában foglalja a szegénységet, az egyhangúságot és a linearitást, a patológikus elfajultságot – ha tartózkodni szeretnénk a merész metafizikai föltevésektől – ellenben nem: a szaporodás és növekedés zabolátlanságát. Ebben a hamarost bekövetkező elhalás, az élet fent-és-lentjének túlhangsúlyozása kerül az intencióba – gondoljunk csak a „kérészre”, a „szűnyograjra”. Az individuum, a voltaképpeni életegység számára itt az élet épp a halált jelenti. Az effajta jelenségek igazolni tűnnek Schopenhauer életösztönészmejt és a tételt, hogy az élet voltaképpeni értelme a halál. Ebben a pillanatnyisággal és vad életigenléssel párosult rövidéletűségben és elvetéltségben van valami undorító, ahogy van valami undorító (az európaiak szemében) a fiziológiai élet trópusi ritmusában, a növényi életében is.

Adódik egy további, éspedig ittlétszerű halálintenció: az undorító dolgok „károssága”, agresszivitása – fenyegetés, hogy a bennük működő romlással megfertőznek mindent, amivel érintkezésbe kerülnek. Ami nem szükségképp jelenti, hogy a romlás, mint a fertőző betegségeknél, ugyanabban a formában terjedne tovább, hanem hogy valamilyen formában új romlást és gyöngeséget terem, éspedig nem merőben „ellenségesen”, mint valamiféle mérég, de ezért valamiképpen fertőzve, a megtámadottal való „érintkezésben”. Mindazonáltal távolról sem mindig „ártalmas”, ami undorító, mégis a fölöttébb fontos esetekben áll ez az összefüggés: a rothadó anyagok mérgező volta, a férgek rosszindulatúsága, az erkölcsi züllöttség hajlama a terjedésre és buzgó gonoszsága. Csak persze az undorítósnak mint olyannak a képén a „veszedelmesség” és így egyáltalán az ittlét szempontjából való jelentőség

⁷⁵ [folyadék]

sohasem szerepel középponti helyen. Ahol mégis, ott félelem van, nem undor. És valóban, az undorító tárgyak gyakran kitüntetett tárgyai a félelemnek, a borzongásnak – rettenetesekek és kísértetiesek. De amíg az undor uralkodik, a tárgy *alkata* kerül az intencióba, ideértve expanzivitását és agresszivitását is, nem pedig a belőle fakadó veszély. Egyáltalában, az undorító tárgy hatásosságának feltétele a szubjektum többé-kevésbé szabad odafordulása és közeledése, például hogy a romlott ételt valóban el is fogyasszuk. A hatást, amelytől az undorítótság esetében tartunk, inkább csak periferikus, „terhes”, de nem halálos valaminek gondoljuk. Attól félünk, hogy a tárggyal *bemocskoljuk* magunkat, hogy ránk ragad, hogy talán valamiféle közösségre lépünk, tartós, rajtunk is nyomot hagyó, tulajdon személyünket is csorbító viszonyba bonyolódunk vele – de attól nem, hogy belehalunk, fizikailag súlyosan „megsérülünk” (hogy tehát saját összállapotunkat érintené), ahogy attól sem, hogy metafizikailag eggyé válunk a szóban forgó tárggyal, hogy elvesztenénk Enünket. (Az utóbbi intenciónak is inkább a félelem felel meg.) Az undorban egyáltalán nem egy közelebbi, mondjuk, aktusszerű érintkezés „következményeire” gondolunk, hanem a közelségviszony közben kialakuló fölerősödésére, magának az undornak a „fenyegető” fölerősödésére, ahogy elmerülünk a tárgyban; és talán annak agresszív, háborgatásunkra vágó, védekezést provokáló és a közelség igenlését már önmagában „ellenjavalló” karakterére egyáltalán. A főtebb taglalt *halálintenció* nem saját halálával, későbbi állapotával vagy szellemi-erkölcsi megsemmisülésével szembesíti az undorodót, hanem – ha egyáltalán a saját személy is bekerül az intencióba – halálba és halállal telítettségbe állítottságával: igaz, visszautalva saját *rokonságára* ezzel a halállal és halállal telítettséggel, nem utalva ellenben sorsának fordulóira. Amivel el is érkeztünk az undorban rejlő „támadással fenyegetés” kérdéséhez.

c) Az undorítótságban rejlő „támadással fenyegetés” – az undor II. fejezetben leírt ambivalenciájának megfelelően – kettős értelmű. Egyszerre meghívás és elriasztás, csábítás és fenyegetés; hogy az undorító mivoltban rejlik valamiféle „kacérság”, azt már a dekadens költészet fölismerte. A dologban persze a negativitás az uralkodó; az alárendelt pozitív elem csak fokozza a védekező reakció hevesességét, minthogy annak egy olyan képződménnyel szemben kell érvényre jutnia, amelynek érezzük csábítását. Természetesen szó sincs arról, hogy a vonzalmat a kultúra és nevelés valamiféle misztikus „kényszere” fordítaná át elutasítássá; az elutasítás elemének ugyancsak kitéphetetlen gyökerei vannak. Csakhogy mintegy épp a meghívás az, ami a visszariadást aktualizálja. Épp azért menekülünk attól, ami undorító, mert egyébként elfogadnánk, márpedig eredendően nem szabad elfogadnunk. Eredendően – nem a következményekről szerzett kedvezőtlen tapasztalat miatt, hanem valóban a tárgy ígylétére hivatkozva.

Nyersen fogalmazva: az undorban rejlő fenyegetés abban nyilatkozik meg, hogy a tárgy egyszerre jelent a szubjektum számára életet és halált (az utóbbit végleges, átfogó értelemben), és mindkettőt közel hozza hozzá. Az itt föltárulkozó élettöbblet által való megszólítotttságot a szubjektum funkcionális aspektusaihoz való kapcsolódás magyarázza: így keletkezik a kísértés, hogy megegyük, megérintsük stb. a tárgyat. De a halálintenció is közvetlenül érinti az undorodót: a megszólítotttság és annak belső tagadása csak a védekezés aktualizálódásáért és redundanciájáért tehető felelőssé, a védekező magatartás kialakulásáért magáért nem. Ez a kontaktus az érző ember és a halálszerű élet „rokonságán” nyugszik. Az utóbbi nem csak „fenyeget”, mint, mondjuk, valamilyen veszélyes tárgy, amely másfelől szép is, és ezért duplán kísértetiesnek tűnik (egy szép tigris vagy egy lenyűgöző vízesés minden, csak nem undorító; ahogy a szép, de basáskodónak mondott nő vagy az ízletes, de tiltott étel sem!) – itt is egyfajta intim, bár elutasított lényeg- (így-lét-) vonatkozásról van szó. Az undorítótság halotti fintora saját halálaffinitásunkra emlékeztet minket, a halálnak való alávetettségünkre, titkos halálvágyunkra: nem a halál merőben ittlétszerű elkerülhetetlenségére emlékeztet, mint a koponya és a homokóra, arra, ahogy a történetesen halálra ítélték számára közeledik kérlelhetetlenül a kivégzés pillanata, hanem hogy *lényegileg* tartozunk a halál fennhatósága alá, életünk halálba torkollására, arra, hogy a halálnak szentelt, ha tetszik, haláltól részeg, megsemmisülésre kész anyagból vagyunk. Ami undorít, az nem homokórát tart elénk, hanem varázstükröt; nem koponyát annak száraz örökkévalóságában, hanem épp azt, ami a koponyáról már lefoszlott, nyálas pusztulásában.

Mindazonáltal az undor nem saját elenyésztünk okozta félelem és borzongás, nem elidőzés saját törekenységünknel, hanem a tárgy felé fordult rosszullet, alkatának, ígylétének végigpergetése, amely a tárgy eltasztásába torkollik. Csak ha az undorítózágon és undoron elgondolkodunk, ha eltűnődünk rajtuk, ha ráébredünk, hogy a „férgek táplálékának” rendeltettünk, hatalmasodik el rajtunk az elsőnek említett beállítottság. Magában az undorban azonban csak annyiban nyer teret, amennyiben, mondjuk, saját testünk vagy életünk részletei töltenek el undorral bennünket. Az undor előterében a tárgy marad, és annak ígyléte. Jobban mondvá: ígyléte, egyetemben a közelség sajátosan hangsúlyos ittlétmozzanatával. „Eltaszítást” mondtunk; ennyire heves, mintegy ösztönszerű védekező reakció nem is volna lehetséges az ittlét mozzanatának teljes kioltása esetén (amely kioltás határese-tével az esztétikai értékelésben találkozhatunk). Ez az ittlétintenció a maga tárgy meghatározta hatékonyságával mármost nem saját állapotunkra (saját állagunkra!) irányul, hanem a tárgynak erre a *közelségére*. A közelségre mint érzéki észlelhetőségre, „érezhetőségre”, a funkcionális kapcsolat, érintkezés és közösség sugalmazására. A közelségre, amely, mint minden más közelség,

talán véletlenül-ittlétszerűen jön létre, de hangsúlyos értelemben vett „közelségé” – mondhatnánk „szubsztanciális közelségé”, „metafizikai milióvé” – a szubjektum saját alkata, saját „*nisusa*”⁷⁶ teszi. Nem ez az egyetlen eset, hogy egy ittléthyelyzetet az ígylételek sokasága határoz és formál meg – és hogy az ittléthyelyzet maga ellenben valamiféle ígylétben van képviselve, hogy átjárja azt. Mert épp ez érteti meg velünk a dolgot: hogy – amire egyszer célzottunk már – ez a szubsztanciális, önnön *általános* léttulajdonságainkon is nyugvó közelség van sűrítményként jelen a undort keltő tárgy *sajátos* ígylétében. Az undor a szubjektumnak nem saját személyét mutatja: ahhoz túl kevésé érinti létének egészét, túl csekély befolyással van létalakítására; az élmény inkább arra a sajátos helyzetre utal, amelyben a szubjektum leledzik. (Mert bár az élmény az általában vett emberi léthez kapcsolódik, nem kapcsolódik ellenben – tartalmilag sajátosan meghatározott helyzetektől eltekintve – az érintett személy sajátos problémáihoz, sem pedig az őt körülvevő vagy az előtte álló események organikus kibontakozásához.) Csakhogy ez a sajátos helyzet, a közelség egységet alkot a tárgy sajátos élet- és halálintenciójával, alkatával, azzal, ahogy az életet és halált demonstrálja. A tárgyban magában ott rejlik az elemek valamiféle „perverz” közelsége, egyfajta átható közelség, amely egyszerre hordozza az élet fülledtségét és az életet formáló feszültségek tagadását: egyfajta közelség, amely legbensőbb természetéből adódóan terjedésre, lavinaszerű feltorlódásra ítéltetett. Egy ebben az értelemben közelséggel terhes tárgy pusztán véletlen-ittlétszerű „szem előtt levése” már mint hangsúlyos, agresszív, „forró”, ragacsos közelség lép föl a szubjektummal szemben. A tárgy a számára egészében mint „ez a közelséggel föltöltött tárgy” adódik. Ezért az eltaszítás védekező reakciója és annak központi ígylétirányultsága. S így szemmel láthatólag valamelyest érteni kezdjük az összefüggést is az undor formális és materiális értelme között, tárgy-ígylét-intenciója és a halál ellen való védekezés igyekezete, az élet életet eláruló kéjtelenségének visszautasítása között. Annak a különös jelenségnek a megértéséhez is közelebb jutottunk, hogy bizonyos körülmények között miért mutatkozhatnak undorítóknak egy olyan tárgy közelsége is, amely természete szerint önmagában nem volna undorító, ahogy az a csömör vagy az irtózással fogadott szexuális közeledés esetében a szóban forgó élvezettel, illetve testtel megesik. Az undor ilyenkor ugyan priméren „tényállásundor”, bár szubtilis, morális undor; mégis, amennyire lehetséges, a szemléletes, ígylétszerű tárgyra összpontosul, a morális bonyodalmak hordozójára. (Más érzelmi rezdülések esetében a hasonló természetű „asszociatív átvitel” korántsem szokott ekkora robajjal lezajlani; a sors bizonyos lehetőségeitől

⁷⁶ [törekvés]

való félelem például távolról sem alakul át ennyire automatikusan félelemmé azoktól az emberektől, akik a lehetőségek formálásában szerepet játszanak.)

Végül hadd jegyezzük meg: a tény, hogy lehetőség nyílt mindezekre a fejtegetésekre, az maga is igazolása az undor és – bizonyos értelemben – az undorító egységes voltáról alkotott kezdeti hipotézisünknek. A morálisan undorító rokonsága a fizikai undorítósággal nem pusztán a formális viszonyok egyformaságán nyugszik, inkább tartalmi lényegazonosság (melyről számos átmeneti jelenség tanúskodik, például az életigenlés, szexualitás, csömör). Ez a megállapítás csak aláhúzni kívánta az undornak mint az élet ügyletének jelentőségét.

IV. Az undor etikájáról

Denn greulich vor uns, wildverschlungen floß
Ein Strom von Aas, auf dem die Sonne tanzte.

...

Ich nannt' mich Liebe, und nun packt mich auch
Dies Würgen vor dem scheußlichsten Gesetze –

...

Mein Vater du, so du mein Vater bist,
Laß mich doch lieben dies verweste Wesen,
Laß mich im Aase dein Erbarmen lesen:
Ist das denn Liebe, wo noch Ekel ist?!

...

Er neigte wild sich nieder und vergrub
Die Hände ins verderbliche Geziefer:
Und ach, von Rosen ein Geruch, ein tiefer,
Von seiner Weiße sich erhub.⁷⁷

(Franz Werfel: *Jesus und der Äser-Weg*)

⁷⁷ Mert előttünk vad összevisszaságban a dögök áradata úszott, táncolt rajtuk a napfény. ... Szeretetnek neveztem magam, és most a legborzalmasabb törvény még engem is fullaszt ... Atyám, ha atyám vagy, engedd, hogy szeressem ezeket az elrothadt lényeket, hadd olvashassam ki a könyörületességedet a dögökből: mert hát szeretet-e az, ahol van még undor? ... Vadul lehajolt, és a kezét alámerítette a romlást hozó féregáradatba, és ó, mély rózsaillat szállt föl a habokból.

1. Az undor etikai funkciója

Az előző fejezetben az undornak a morális elutasításban, az erkölcstelen-ség fölismerésében játszott szerepét példák fölidézésével tárgyaltuk. Ezt a szerepet nem cáfolja, ellenkezőleg, éppenséggel igazolja, hogy undor és etikai elvetés nem párhuzamosan lépnek föl, hanem valamiféle nem egyértelmű hozzárendeltségben. A gyűlöletre és hasonló, tagadó érzelmekre ez még inkább igaz. Karakterükhöz hozzátartozik a sajátos tartalmi kötöttség, az „irracionális üledék”, ha tetszik, az erkölcsi jó irreguláris szolgálata. Az undor nem a gonosz primer élménye, épp csak – már ha egyáltalán szellemi-erkölcsi valamiről van szó – utalás a gonoszra. Más szavakkal: az erkölcstelen egy sajátos minőségének a jelenlétére utal, tudniillik az erkölcsi „rothadtságra”, „fertőzöttségre”. Hogy ezt a minőséget kicsit közelebbről körülírjuk, hadd hasonlítsuk össze az undort az erkölcsi elítélés egy vele rokon, általánosabb érzésével, a *megvetéssel*.

Bár nem egyformán kísérője az érték mindennemű elvitatásának, azért a megvetés kifejezetten a megítélés érzelme. Nem logikai, hanem aktuális-élményszerű értelemben előfeltételezi tárgyáról a kedvezőtlen ítéletet. Csak ítélőképes, a megítéléshez hozzászokott ember esetében lehet szó megvetésről. A megvetés állásfoglalás, amely nemcsak megokolható, hanem a homlokán is viseli megokolhatóságát. Másrészt azonban a maga egyszerű érzelmyszerűségében a megvetés is mintha tartalmazna valami mást is, mint csupán az elmarasztaló ítéletet, valamit, ami átcsúszik a biológiaiba, valamit, ami magából az undorból származott át rá. Voltaképp ébreszthet valami megvetést anélkül is, hogy undort keltene, általában azonban, úgy tűnik, a megvetés előfeltételezi az undor árnyalatát. Undor és megvetés sokszor a morális elutasítás érzelmében egyesülnek; mondunk olyasmit, hogy „mint a férget”, úgy vetünk meg valakit stb. Nem mindent vetünk meg, amit etikailag elítélünk, és az értékek etikán kívüli életében is van olyasmi, amit joggal nevezünk megvetésnek. A megvetés nem az értékellenest veszi célba általában, hanem ami alacsony, nemesség nélküli, tehetségtelen, kudarcra ítélt; éspe-dig épp olyankor, amikor az mégiscsak értékigénnyel lép föl, kedvező ítéletet akar kiharcolni magának, a szubjektum kegyét keresi. Ebben is analógia mutatkozik az undorral: mintha valamiféle formalizált, kihűlt, normákkal fölszerelkezett undor bújnék meg a megvetésben. Megvetés és undor egybehangzanak abban, hogy mindkettő olyan értékidegen valaminek szól, ami egyben nyomorult, törekeny, megvert, még ha nem is minden értelemben, de némely lényegi szempontokból. Ám a megvetés inkább a tökéletlenség elemét célozza meg, az etikai-akarat érvényesülni nem tudást, az alacsony-szegényes-animális életfelfogást, az undor ellenben inkább a „piszkosság” valamiféle elemét, azt a vonást, amely a szubsztanciális rothadásra emlékeztet.

A kicsinyesség, mondjuk, válhatik megvetetté, de soha nem lesz undorító; a rafinált és szellemességre valló kéjvágy azonban inkább undorító, mintsem megvetendő. Egy tett mint olyan lehet megvetendő, az undor számára azonban mint tárgy túl absztrakt volna; az undor soha nem fordulna a meztelen tényállás mint olyan ellen, hanem a tettes benne talán plasztikusan kifejeződő személyiségét venné célba, vagy a tettbe foglalt vagy vele összekapcsolódó konkrét-szemléletes „fejleményeket”. Mert másfelől az undor birodalma kiterjed olyan dolgokra is, mint hogy „helyzet”, „ügy”, „matéria” (gondoljuk hozzájuk a „gusztustalan”, „tisztátlan” jelzőket!), vagyis olyasmire, ami sehogyan sem lehet „megvetendő”.

Ezért is tulajdonítunk az undornak olyan pótolhatatlan és legitim *etikai-kognitív szerepet*, amelyet a megvetés önmagában képtelen betölteni. Persze ha, mondjuk, a kategorikus imperatívusz talaján állnánk, ezt nem tehetnénk meg; hisz az az éthosz csak cselekvési maximákat ismer, s talán a belőlük „következtetett” jellemet ismeri még. Egy olyan értéketika azonban, amelyik törődik minden morális árnyalattal és fokozattal, nem engedheti meg magának, hogy ne ismerje föl az undor teljesítőképességét ezen a területen. Nyilván nem illeti meg az undort az a fajta normatív bizonyosság, mint a megvetést; az etikán kívül eső ízlésmozzanatokkal való belső összekeveredés az undor esetében sokkal kézenfekvőbb, egyáltalában, a végső etikai ítélethez inkább csak útmutatásként szolgálhat, nem lehet annak közvetlen meghatározója. Cserében sajátja az érzésnek, a „tapinthatóságnak” az a tősgyökeressége, amely a megvetésből teljességgel hiányzik, és amely az etikai orientációnak konkrét ügyekben fölbecsülhetetlen értékű támasztéka.

De melyik az a típusa a gonosznak, jobban mondva, melyik az a típusa a gonoszhoz való emberi viszonynak, amely sajátlagosan alkalmas arra, hogy undort keltsen, s utóbb ítéletként azt a megállapítást váltsa ki, hogy az illető „tisztátalan”, „fertőzött”? Tegyük föl, valaki teljességgel egy rossz ügy vagy gonosz szenvedély szolgálatában áll, vagy legalábbis amennyiben gonosz, szántsándékkal az, mondjuk, a voltaképpeni „jónak”, értékesnek, vitathatatlannak nyilvánítva azt, amit általában gonosznak tartanak. (Az intencionális helyzet akár nagyon különböző is lehet.) A nagy, kemény bűnözőnek ez a sátánizmus, terjedjen ki bár az ösztön- és érdekéletnek a hatalom szűkebb értelemben vett akarásán kívül fekvő régióira is, primer értelemben sem megvetendő, sem undorító; őt megvetendőnek vagy undorítónak látni már olyan metafizikai látászöveget föltételezne, ahonnan nézve az ördög is becsapottnak tűnik stb.; pusztán fenomenológiailag itt sem a megvetés, sem az undor nem megfelelő válasz a benyomásra. Ha mármost valakiben, aki teljes meggyőződéssel csügg a jón, a gonosz elemei mutatkoznak, mondjuk, olyan szenvedélyek és gyöngeségek, amelyek időről időre vagy bizonyos értelemben mindig legyűrik őt, akkor ez, mint az erkölcsi életben minden

gyöngeség, megvetendő lehet, de igazán undorító nem, hisz ez az ember nem él voltaképp a gonoszban. A megvetendő egy másik típusa a kicsinyes, triviális közönségesség, ahol szó sincs a belső harcban elszenvedett vereségről, hanem az ember mintegy már jó előre kompromisszumot köt a gonosszal, hogy az átsegítse őt az életút buktatóin: vagyis az életbeállítottság etikai igénytelensége. Ez sem igazán tartománya az undornak: a jelen-ség túl zárt, stabil, színtelen, talán egy bizonyos értelemben túl „egészséges” is ahhoz, hogy igazán undorító lehessen. Az a fajta erkölcstelenség, amely mindenekelőtt épp undort ébreszt, más struktúrát mutat. Olyan jellemekben mutatkozik meg, akik 1. valamiféle távolságot tartanak a gonosztól, nem léptek szilárd szövetségre vele, s nem fordítanak egyszerűen hátat az etikai kategóriáknak; ám 2. nem állnak (talán kilátástalan) harcban a gonosszal, ellenkezőleg, annak mindig megújuló, mindig aktuális ölelésében leledznek, örökösen engedik „meghódítani” magukat; 3. ezek szerint „át is élük” a rosszat, és mégis, ha szükséges, „pro forma” belső harcot vívnak, egyáltalában, morális hányattatásaikból egy „történést” halásznak ki, és hányattatásaik megformálásával nagy „lármát” csapnak. Itt szinte érzékletesen megmutatkozik, hogy miként indul rothadásnak a személyiség szubsztanciája, szemben az egységes személyes törekvés sátáni hiperaktivitásának típusával (még ha az a metafizikai önmegsemmisítés felé tart is), a gonosz által való mégiscsak valahogy külső kényszerítetéssel vagy a gonosznak fizetendő járandóság kényelmes elismerésével. A morális rothadás a személy legbenső, élményszerű, ha tetszik, legértékesebb részét ragadja el, és övezi a lidércfény ragyogásával: nem valamiféle zárt gonosszság uralkodik itt, inkább az „eredendően” vagy legalábbis *egyik* lehetősége szerint jó és nemes tartalmú ível át a romlottságba, a felelőtlen kéjtelenség attitűdjébe. E „rothadás megtámadta” típus, a morális *haut-goût*⁷⁸ lényegéhez hozzátartozik egyfajta *kétségbevonhatóság*, az erkölcsi előjel gyakran csalóka többértelműsége, ahogy a nem egészen friss étket is, melyet föltálnak nekünk, először „kétségesnek”, „gyanúsnak” találjuk. Itt is fontos a „már nem”, illetve „már” árnyalata: a szóban forgó típus „rothadás- és sorsszerűen” permanens módon mind közelebb sodródik a gonoszhoz. Az ilyen emberek néha úgy tüntetik föl, mintha valamiféle „morálon túli” és mégis „értékterhes” (nem *pusztán* kényszerű) „sorsparancsnak” engedelmeskednének. – A voltaképpeni bűnözőnél azonban a rothadással való hasonlatosság elhalványul, mert itt szó sincs a személyiség empirikus széthullásáról, arról, ami a rothadó szerves anyaggal történik. Az elmebetegség pedig azért nem emlékeztet a rothadásra, mert benne nem élettöbblet és halálintenció mutatkozik meg egy funkcionális életstruktúra keretei között, nem élet és halál vannak érintve mint szubsztanciális folya-

⁷⁸ [magas ízlés]

matok, hanem az egész (szellemi) empirikus életegység állapotai. Persze az elmebetegség bizonyos alakzatai is lehetnek undorító, ahogy a testi torzság bizonyos alakzatai is. Valódi értelemben azonban csak a „morális rothadás” undorító azzal, hogy előtárja, miként *szolgáltattnak* ki „perverz”, „hisztérikusan” alulszínezett módon a lélek értékelei gonosz és személyiségromboló törekvéseknek és élménykomplexumoknak. A lelki tartalom maga lesz itt „gyanús”, „kifogásolható”, egész jelentőségében „hazug”, értékeivel egyetemben rothadó, a rothadás ígéretével terhes. Hogy ebben a típusban lehet valami báj, valami vonzó, az hozzá tartozik az undorral való frigyhez; hogy ezzel inkább csal meg, mint a fizikailag undorító dolgok, az a morális reakcióknak a fizikaiakhoz képest csekély közvetlenségéből, kevésbé egyértelműen sürgető voltából adódik: még a tiszta bűnözői természet is csalókébb, mint egy vadállat vagy valaki közvetlenül „veszélyes” ember.

Egyfelől a pozitív lelki értékeket elkerülhetetlenül sújtó visszaéléssel függ össze, másfelől az undor ígyléthangsúlyával, hogy a morális rothadtság és undorítótság különösen szoros kapcsolatban áll az *erotikus* szférával, továbbá az érintett emberek *beszéd*habitusával. Ezeknek a jelenségeknek a közelebbi leírása és a gonosz itt megkísérelt tipizálásának további kiépítése olyasmi, amit itt meg kell tagadnunk magunktól.

Hadd essék még szó röviden a fizikai undor morális jelentőségéről. Hogy a testi tisztaságnak és rendben tartottságnak, valamint az undorítónak szülő, hogy úgy mondjuk, társadalmilag hitelesített érzékenység karbantartásának erkölcsi relevanciája van, az általánosan elfogadott nézet. Nem egyszerűen a tisztaságnak arra a fajta higiéniai jelentőségére támaszkodik, amelynek manapság alkalmasint túl nagy jelentőséget tulajdonítanak. Amikor olyasmit hallunk, hogy aki külsőleg piszkos, többnyire belül is az, akkor ezzel szemben nem hagyható említetlenül az a típus, amelyik a kínos testi nettséget immoralitással párosítja. A tisztaság és az undorra való hajlam minden foka mögött kvalitatíve különböző intenciók rejtőzhetnek: a hanyagság még nem érzéketlenség – a kimosakodottság pedig fakadhat valódi tisztaságigényből, erotikus rafinériából, sőt akár a piszkos anyagokkal való foglalatosság óhajából. Mindenesetre a fizikai undorodás képességének igazi hiánya árulkodhatik az etikai „kizártságélmény” atrófiájáról is, az elhatárolódás- és távolságérzék elégtelen fejlettségéről.

2. Az undor „leküzdésének” problémája

Az eszmét, amely F. Werfel mottóként kivonatossan idézett szép versének is témája, hogy tudniillik az undort, akár csak a félelmet, le lehet gyúrni, és hogy ez erkölcsi érdem is, már több változatban is védelmünkbe vettük. Anélkül, hogy belebocsájtkoznánk a bátorság és gyávaság megítélésével

adódó párhuzamokba – a saját ittlét, veszély stb. egyfelől, az idegen ígylét, érintkezés, kapcsolat másfelől etikailag az elképzelhető legeltérőbb dolgok! –, megpróbálunk ez ügyben egyet s mást megvilágítani még.

Először két alapvető különbségtétel. Gyakorlati-funkcionális szemszög-ből az undorító tárgyak kétfélék: olyanok, amelyek, hogy úgy mondjuk, természettől undorító, és amelyek csak egészen különleges körülmények között válnak undorítóvá. Az előbbi csoporthoz tartoznak az exkrementumok és a rothadó dolgok. Ezek a természet „hulladékai”, amelyek kiiktatnak, eltávolítatnak az élet mechanizmusából. A bennük rezdülő „meghívást” egyértelműen rövidre zárja az irtózás belőlük kiinduló impulzusa. Az undor érzete az esetükben „természetes” valami, a legszigorúbb értelemben a tárgyhoz mért, az, hogy „undorító”, itt olyan karakterjegy, mint a színük vagy állaguk megnevezése. Másképp áll a dolog azokkal a tárgyakkal, amelyek valamiképp még „működésképesek”, benne állnak az életben: ételekkel, állatokkal, eleven képződményekkel. Itt az undor érzése – legyen bármilyen általános – mindig „szeszélyesebb”, inkább nyugszik a szubjektum abbeli elhatározásán, hogy védekezik. Az undor beállítottságának revíziója az effajta képletekben alapvetően inkább lesz helyénvaló. A második különbségtétel az irtózással szemlélt tárgyakban időnként benne rejlő „igényt” érinti. Némelyek közülük teljesen passzívan viseltetnek irántunk: amíg „föl nem keressük” őket, mintha nem is léteznének (pl. bizonyos rovarok). Néha azonban valamiféle agresszióval találkozunk, ránk kényszerített – néha tartós – aktuális közelséggel (a piszok a példa rá), sőt több, mint közelséggel, ránk kényszerített viszonyal, a tárgy értékigényével, kísérletével, hogy megtelepedjék az életünkben. Ez az eset áll fönn, ha egy személy közeledését érzékeljük undorító, vagy ha egy undorító tűnő gondolkodásmód nyilatkozik meg előttünk, és merészkedik a napvilágra. Az undor megítéléséről még itt is azt kell gondolnunk, hogy egyfelől ugyan a második esetben (igényesebb tárgyaknál) nagyobb a veszélye az undor magatartásába való elsietett és a látókört szűkítő bezárkózásnak, valamint a meglevő értékek figyelmen kívül hagyásának, másfelől nagyobb az aktuális elundorodás jogosultsága is, és kevésbé lehet szó szeszélyes, mintegy bűnös élvezetességről, az undorodás valamifajta szenvedélyéről.

Mindezek alapján könnyen érthetővé válik a döntő különbségtétel, amely az undorban rejlő *elvetésintenció fajtáját* érinti. Valójában két értelemben is követelhető vagy legalábbis kézenfekvővé tehető az undor elfojtása. Egyszer abban az értelemben, hogy az undor érzetének még nem szabad megokolnia az érintett tárgy megsemmisítését célzó szándékot; az undor nem szólíthat föl arra, hogy „ez megsemmisítendő”. Egyedül az undor nem határozhatja meg kimerítően a magatartásunkat valamely tárggyal szemben – és a legkevésbé épp ott határozhatja meg, ahol a legtöbb „ellenérzéssel” van megterhelve: tehát ellentétben az egyértelműen undorító esetével (hulladékok),

a legkevésbé, mondjuk, az „undorító emberiség” esetében. Az undor nem szabad, hogy kioltsa az egyáltalában vett személy vagy a kultúrát hordozó dolgok szeretetét: a pusztá védekezés, tagadás és ellenszegülés mellett mérlegelendő legalábbis a változtatás lehetősége vagy az „értékes részelemek kedvéért” való igenlése. Továbbá az undor korrekt értelemben vett elfojtása akár meg is követelhető, hogy az undorító tárgyak közelsége vagy a velük való foglalkozás bátran és egyfajta technikai megszokottsággal („letompítással”) elviselhető legyen. Mint az intencionális korlátozás és relativálás korábbi esetében, itt is az undor pillanatnyi pszichológiai legyűréséről van szó, beleértve természetesen az erre való általános készséget, esetleg az ebben szerzett rutint. Vannak matériák, ahol a kétfajta követelés találkozik: például a karitatív szolgálat esetében, eltérőleg a pusztá tudományos kutatástól, az undor mint a tevékenységet akadályozó valami egyfelől merőben tárgyi okokból is leküzdendő, de leküzdendő az emberszeretet mélyebb meggyőződése okán is.

Ellenben a legeltökéltebben *szembefordulunk* az undor meghaladásával, ha ez az eszmény azt az alakot ölti, hogy az undor mint „szűkkeblű előítélet”, „beteges képzelődés”, a „természet megsértése” stb. mindenestül leküzdendő volna. (A következő aforizmát olvastam valahol: „Nincs semmi undorító, csak az undor maga!”) Azzal a követeléssel sem értünk egyet, hogy az undor egyetemlegesen egész az érzékelhetetlenségig letompítandó volna. Ez a fajta állásfoglalás egyrészt abban a nyomorúságos ismeretelméleti szubjektivizmusban gyökerezik, amelyik a világ rétegzettségét és feszültségekben való gazdagságát csak mint a „képzelőerő produktumát” meri tudomásul venni, az objektív érték- és értéktelenségkarakterek elfogadásától pedig mint állítólag „tudománytalan” föltevéstől végképp visszariad, részben abból a naturalista-pseudooptimista-immorális ostobaságból, amely a tagadás minden erősebb árnyalata láttán a természet meggyalázásáról, előítéletről, szerzetesi fanatizmusról picsog. Ezzel szemben újra szeretnénk hangsúlyozni az *undor kognitív és szelektív* biológiai, metafizikai és etikai szerepét. Az undort meghaladni akarni abban az értelemben, hogy tagadni ezt a fajta alapvető jogosultságát és értelmességét, egyfelől erőszakos, distanciálatlan és szemérmetlen naturalizmus, másfelől – az undor szubjektumával szemben – nem kevésbé erőszakos, valóságmegvető, túlfeszített, a szó legrosszabb értelmében véve „idealista” manicheizmus. A vers, a *Jesus und der Äser-Weg* nem ezt a mechanikus és az árnyalatokat egybemosó álláspontot énekl meg, hanem a „magaslati” erkölcsi tökéletesség keresztény vezéreszméjét. Az undorítótság onnan nézve nagyon is reális; a dögáradat látványa a Megváltót éppúgy elundorítja, mint a tanítványait. Ám ő, a szeretet hirdetője, aki nem ismer abszolút korlátot (de sokféle fokozatot ismer!), szeretetért könyörög isteni atyjához, szeretetért, amely erősebb az undornál: *erősebb* az undornál, nem pedig olyasmi, ami a pusztá „képzelődésként” leleplezett undor *helyébe* lép, vagy perverz módon élvezi az

undort. Ebben a szeretetben részesedvén merül alá a dögök nyüzsgésében; s mert Megváltó, az emberben rejlő isteni zenitje, csodát tesz. A költő biztos kézzel választ a csodák közt: rózsailat hirdeti a szeretet győzelmét az undor fölött, az enyészet nem végleges voltát, csak viszonylagos uralmát – de nem a dögszag válik egyszeriben kellemessé, és a borzalmas alakzatok sem válnak vonzó figurákká, hogy rácáfoljanak az undorra:

Er aber füllte seine Haare aus
Mit kleinem Aas und kränzte sich mit Schleichen –
...
Und wie er so im dunkeln Tage stand,
Brachen die Berge auf und Löwen weinten
An seinem Knie...⁷⁹

Nem szabad hát az emberi életnek abban a jelenségében, amelynek ezt a vizsgálódást szenteltük, valamiféle eltévelyedést látnunk; ellenkezőleg, az értelmes és legitim valami, bár persze ha kontrollálatlanul hagyjuk tenyészni, megfoszthat bennünket egynémely értékes dolgoktól, és megakadályozhat egynémely nemes tettet is, és ennek megfelelően sokszoros ellenőrzést, csi-szolást és finomítást igényel.

Zármegjegyzés az irodalomról

Tárgyunk nem alkalmas rá, hogy a bibliográfiai akríbia bűnével kísértsen. Az a kevés, ami róla az irodalomban elszórtan található, nem szolgál sok tanulsággal. W. Wundt (*Physiologische Psychologie*, 5. kiadás, Lipcse, 1902, II. 5., 54. sk. o.) nem tud okosabbat, mint az undor kapcsán „keserű és sós ízbenyomásokat” emlegetni. Ami olyan, mintha a vallásos élményt a „hegyóriásokra” való utalással elintézettnak vélnénk. O. Külpe is túlzott szűkszavúsággal bújik ki a közelebbi vizsgálódás alól: „Az undor, melyet korábban az ízlelés érzetei közt tartottak számon, valószínűleg az izomzatérzékeléssel összefüggésben föllépő, a hányás előtt járó rosszérzés” (*Grundzüge der Psychologie*, Leipzig, 1893, 102. o.). – J. Volkelt undor és ijedség szintéziseként emlegeti a „borzongást” (*System der Ästhetik*, 2. kiadás, München, 1925, 160. o.). A hegelianus K. Rosenzweig ellenben fontos motívumait tárja föl az undornak (*Ästhetik des Hässlichen*, Königsberg, 1853, 312. skk.): „a már holt elenyészte” – „váladékok” – az organikus természet csak analogikusan undorító – a legmagasabb alulra kerülve – stb.

Mesterházi Miklós fordítása⁸⁰

⁷⁹ De kis tetemeket tűzött a hajába, és csúszómászókkal koszorúzta magát ... És ahogy a sötét nappalban állt, megnyíltak (esetleg: fölkerekedtek) a hegyek és oroszlánok sírtak a lábánál...

⁸⁰ A fordítást lektorálta: Ábrahám Zoltán.

I. A gőg körülhatárolásáról

1. Amióta az Üdvözítő föllépett a farizeusok és a farizeusok morális önhittsége ellen, és engedte fölragyogni a megváltás reményét a gyöngék, gyámoltalanok és megalázottak előtt, amióta Augustinus a szellem főbűneként és a minden szellemi-erkölcsi értéket sújtó ősrontásként ostorozta a gőgöt, a gőg-alázat ellentét gondolkodásunk uralkodó motívumai közé tartozik. Míg Assisi Szent Ferenc az alázat hőse és lovagja volt, addig az emberi gőgöt talán senki nem élte meg egész tragikumában oly mélyen és szenvedélyesen, mint Pascal: számára, aki nagy és szenvedélyes bajnoka volt a tulajdon gőgje legyűréséért vívott harcnak, az ember a maga kettős pozíciójában – „milieu entre rien et tout”⁸² – volt alighanem *a* probléma. Az igazán egyszerű és eredendő alázat annak a kornak persze már nem volt sajátja. Még Geulincx-nek az emberi akarat semmisségéről szóló furcsa, messzi rugaszkodott tanításában – „Ubi nil vales, ibi nil velis”⁸³ – is van valami mesterkéeltség, van valami a kísérletből, hogy a váratlan fegyverletétel hadicseléhez nyúlva mégiscsak megspórolja magának az Isten iránt való végső és legmélyebb odaadást. Korunkban az alázatélmény filozófiai újjáélesztésének különösen szép próbálkozásait köszönhetjük egyebek közt Szolovjovnak és Schelernek; továbbá megtanultuk elvetni elsősorban is a gőg elemét az ismertelméleti „szubjektívizmusban”, a „liberalisztikus” társadalomelméletekben és más, kultúrtörténetileg velük összefüggő áramlatokban. Csakhogy nem ritka a félreértés a gőg lényege körül: hol elvették a gőggel együtt minden büszkeség, minden megokolt distancia, az élet mindenfajta értelmes rendje is; hol pusztán „túlzott” büszkeségnek tűnik, és ezzel bizonyos mértékig igazolódik is a gőg;

⁸¹ Der Hochmut, in: *Philosophische Jahrbuch der Görres-Gesellschaft*, 44. Band, 2. Heft, 1931, 153–170., 317–331. o. – A fordítás alapjául szolgáló kiadás: Aurel Kolnai: *Ekel, Hochmut, Haß. Zur Phänomenologie feindlicher Gefühle*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2007, 66–99. o.

⁸² [közép a semmi és a minden között]

⁸³ [ahol semmit sem érsz, ott ne is akarj semmit]

hol meg tévesen a belső avagy morális gögre korlátozódik. Az alábbi sorok azt a célt szolgálják, hogy ezekben a pontokban egy s más tisztázzanak.

A beállítottságoknak több fajtája is van, amelyik irány, intenció, „gesztus” tekintetében valamiféle hasonlóságot mutat a göggel, és mégsem azonos vele. Ilyenkor fönnállhat a tényszerű összefüggés a göggel, de akár hiányozhat is. Idetartoznak először is mindazok az érzések és tulajdonságok, amelyek elsődlegesen a szubjektum személyének „önértékére” vonatkoznak: a büszkeség, az önérzet, a hiúság, a fennhéjázás, az önhittség („beképzeltség”) s egyéb árnyalatok is még. Idetartoznak továbbá a szellemi és erkölcsi „állás-foglalás” vagy „döntés” más jellegű általános formái is, formák, melyek szempontjából lényeges a göggel való összefüggés: kivált az ismeretelméleti és gondolkodói szubjektivizmusra gondolunk itt egyfelől, másfelől a „gonosz” jelenségére egyáltalán.

A fogalmi megkülönböztetések, mint amelyet például gög és önérzet stb. között szokás tenni, mindig beleütköznek az egyes nyelvek korlátozott és sajátos, mintegy „szoloecisztikus” kifejezőképességének határaiba. A „Selbstgefühl” csengését az angol „selffeeling” sehogyan sem képes viszszaadni. Mi több, latinul a „Stolz” is, a „Hochmut” is „superbia”. A francia, a némethez hasonlóan, ismer „fierté”-t is, és „orgeuil”-t is, az angol ellenben – annak ellenére, hogy létezik „haughtiness” is – mindkettőre használhatja azt, hogy „pride”. Ez a szükséges különbségtételek dolgában már csak azért sem kell hogy akadályozzon bennünket, mert nekünk a következőkben a gög különböző típusai közt is különbséget kell tennünk, pedig azok mind gögnek neveztetnek. A kifejezések sokasága tudniillik sohasem valamiféle oktalan „hangulatra” vall, hanem a szóban forgó nyelv sajátos, valamely pontban megnyilatkozó tökéletességére.

2. Hogy a gög tulajdonképpen a büszkeség meghosszabbítása volna, azt könnyű cáfolnunk. Először is mindig „valamire” való büszkeségről beszélünk; ellenben senki sem lehet gögös „valamire”, sőt még „valami (tudniillik valami birtok, birtokolt érték) miatt” sem. Egy városka polgárai talán büszkéek kis képtáracskájukra, büszkeségük nevetségessé és torzzá is fajulhat akár, ebben azonban semmi sem utal a gögre. Gög volna, ha egy asszony büszke a szépségére, vagy egy férfi az értelmére? Igencsak sok gög keveredhetik hozzá a dologhoz, de a gög mégsem tartozik a tényállás magvához. Még a morális büszkeség sem szükségképp gög. Derekas cselekedeteink örömteli számbavétele, ha azok társadalmi vagy egyáltalán embertársi mértékkel is méretnek, állhat akár az alázatnak, tulajdon esendőségünk és tökéletlenségünk belátásának jegyében is. Sőt, még a farizeus önhittség sem föltétlenül a vegytiszta gög csúcsa! A Stirner-féle Énember, aki semmiképp sem volna hajlandó magát énidegen érték kategóriák alapján másokkal összemérni, kétségtelenül gögösebb, mint a jellegzetesen gögről árulkodó

formában morálisan büszke farizeus. Ezek szerint úgy fest a dolog, hogy a büszkeség annak a mértékében fordul gőgbe, ahogy a büszkeség „szubsztrátumát” alkotó objektív értékek helyébe legmagasabb értékmegettesülésként a „saját én” hangsúlyozottsága lép. Ezzel azonban még távolról sincs minden megmagyarázva. Hiszen a büszkeség sem egyszerűen az értékek szeretete, a büszkeség intenciója is félreérthetetlenül magában foglalja tulajdon énünket. Dolgokra vagyok büszke, de az *én* dolgaimra. Persze: nem ugyanebben az értelem vagyok gőgös a dolgaim „miatt”; inkább arról van szó, hogy gőgöm nyilatkozik meg konkrétan a tárgyakhoz való „kapcsolódásban”. Fogalmazhatnánk úgy is, hogy aki büszke, az azt a fényt élvezi, amely „értéktárgyaiból” sugárzik, és visszavetül rá, aki gőgös, az önmagában él, és önmaga fényforrása, még ha ez a fény némely külső „tárgyról” különösen vakító módon verődik is vissza. A tárgyak közé tartoznak a lelki és testi kvalitások is, a tettek is, de a gőg szempontjából mindez nem jön elsődlegesen tekintetbe. A gőgös ember nem azt gondolja magában: „én vagyok az, aki ezt meg ezt a sajátjának mondhatja, ezt meg ezt csinálta...”; inkább csak arra gondol: „én én vagyok”. A minőségek és sikerek nem konstituensei ennek, inkább csak jelei az énség értékbeli nagyságának.

Aki büszke, bizonyára közelebb kerül a gőghöz, ha túlbecsüli a tulajdonában lévő vagy a számára hozzáférhető értéktárgyakat; de nem az effajta túlbecsülés teszi a gőgöt. Az akkor bukkan föl, amikor a túlbecsülés, hogy úgy mondjuk, elfojtja a becslést. Tegyük föl, hogy mértéktelenül büszke vagyok a munkára, melyet elvégeztem: ekkor élményszerű-perspektivikus módon többre tartom – mondjuk, más hasonló munkákkal összevetve – a munka témáját, jelentőségét sikerességét, mint objektíve megérdemelné, mintegy aránytalan „koncentrációval” becslöm meg a munkát; magam „fölnézek” erre a munkára, valami olyasmit látok benne, amiben afféle kegyelmi állapotban „fölülmúltam magam” stb. Másképp fest, ha gőgből értékelem túl azt a munkát: akkor a mások analóg teljesítményeihez képest mutatkozó többre értékeltség valamiféle misztikus karaktert ölt, mintha csak inkommenzurabilitásról volna szó, mely minden valóban tárgyilagos összehasonlítást eleve kizár; a munka értéke csak magától értetődő igazolása személyem értékének; nem én részesültem abban az adományban, hogy ilyesmit alkothattam, hanem én ajándékozok vele valamit a „méltatlan” világnak, én ajándékozom meg azt önmagam egy szilánkjával.

Ez a két típus az eseteknek csak a töredékében különíthető el világosan egymástól, de általában világosan *fölismerhetők*. Ami azonban bennünket elsősorban érdekel, az annak a bemutatása, hogy a gőg semmiképp sem a büszkeség túlcsoordulása, hanem minden rokonság dacára a büszkeségtől minőségileg eltérő valami, sőt hozzá képest valamiféleképp egyfajta irányultságbeli ellentétességet is magában rejt. Aki büszke, az talán túlértékeli

jelentőségét a világban; aki gőgös, az a világnak csak a maga szemszögéből tulajdonít jelentőséget. Aki büszke, az méltó létezést szeretne biztosítani magának; a gőgös a létezést csak mint önnön létezését ismeri. A büszke „tudja, mivel tartozik magának”; a gőgös úgy tudja, senkinek sem tartozik semmivel. Aki büszke, az ad „magas” pozíciójára ebben vagy amabban a rendben; a gőgös belsőleg semmiféle rendbe nem illeszkedik bele. Hogy a fokozatokkal is méltányosak legyünk: a büszkeség gőgje, hogy „ad magára”; a gőgös büszkesége, hogy arra ad, hogy nem kell semmire sem adnia.

3. Érthető, miért is kerül a „belső értékekre” és a „személy létkvalitásaira” való büszkeség a legszorosabb szomszédságba a gőggel, illetve hogy miért is ez van a leginkább kitéve a gőg beszívargásának. (A gőg sajátos összefüggésére a hatalommal és gazdagsággal később visszatérünk.) Minél inkább a személyes lét elválaszthatatlan belső kvalitásairól van szó ugyanis, annál fenyegetőbb az összetévesztés veszélye, mintha csak „mi magunk” volnánk, mintegy az absztrakt én volna a voltaképpeni szerzője és teremője ezeknek az értékeknek. A jót, amely „bennem” van, a létemben, önmagamnak érzékelem, és énségem kisugárzását látom benne. „Én” mint olyan „vagyok” ez az értéktelenség. *Én* vagyok értékes – nem, mondjuk, az általam birtokolt tárgyak, az alakom, a „készségeim” stb. –, következésképp az érték és én egyek vagyunk. Ez a gőg intenciója. Az tehát nem pusztán önnön értékünk, akár létértékünk (vs. teljesítmény-, birtok- vagy vonatkozásérték) pusztá élménye. A büszkeség és gőg még itt is világosan megállapítható különbsége tényszerűen abban jut kifejezésre, hogy aki a maga értékeire büszke, az önnön értéktelenségét és fogyatékoságait ugyancsak teljes mélységükben és fájdalomosságukban fogja megélni, míg a gőgös ember számára, ismerje empirikusan mégoly jól is a vacakságait, az ilyesmi nem jön tekintetbe. Nem igaz tehát, hogy a büszkeség úgy viszonyulna a gőghöz, ahogy, mondjuk, a teljesítményértékek viszonylanak a személy létértékéhez; bár az összefüggés, hogy mi is részesíttetik előnyben, fönnáll, a gőg is tapadhat „teljesítmény”- vagy „körülmény”-értékekhez, és másrészt érzékelheti az ember önnön legbensőbb személyes értékét gőgtől mindenestül mentes büszkeséggel is. Hiszen a személy létértéke, bármennyire föloldhatatlan is potenciális „használhatósági” értékekben, mégsem a szubjektum mint olyan önmagába zárt, mintegy önmagában „végződő” értéke, amely *tehát ne volna az értékek egy objektív birodalmára vonatkoztatva!* A gőg alapvető előfeltevése azonban éppen ez, ha „alkalmilag el is ismer” objektív értékeket, már csak azért is, hogy empirikusan egyáltalában kibontakozhassék.

Hogy a gőg nem összekeverendő az „individualizmussal” vagy az „önérzettel” [Persongefühl], kiviláglik már abból a körülményből is, hogy kétségkívül van „kollektív gőg” és „tárgyilag korlátozott gőg” is. Van nemzeti és pártgőg, és van olyan, hogy a gondolkodói meggyőződés gőgje. Gőgön

ilyenkor a „saját” nézőpont értékének kizárólagos és mintegy „automatikus” preferálását értjük, legyen szó valamilyen fajta társadalmi hovatartozásról vagy a gondolkodás egy bizonyos módszeréről és hangsúlyairól. Ám a góg nem egyszerűen „kritikátlan állásfoglalás”, „dogmatikus merevség”; kevesebb is, több is. Kevesebb, mert a részletekben egyáltalán nem kell „elfogultnak”, „vaknak” vagy „végiggondolatlanak” mutatkoznia. Több, mert nem torpan meg a „saját” felsőbbrendűségének vagy helyességének hiténél (még ha ez a felsőbbrendűség és helyesség bizonyítatlan is), hanem valahogy „irrelevánsként”, a saját dolgaihoz fölérni képtelenként, üresként éli meg, ami idegen vagy ellentétes. (Gondoljunk csak a sovinizmus bizonyos fajtáira vagy arra a mindentudó és letörölhetetlen mosolyra némely szónok ajkán, melyet az a különös tény csal elő, hogy vannak, akik másképp gondolkodnak.)

Nem a személy értékére eső hangsúly ezek szerint a góg ismertetőjegye, hanem az önérték érzetének sajátos *apriorizmusa*. Az én személyem, az én közösségem, az én tárgyi álláspontom mint olyan, mint az „enyém” értékében egyedülálló. Ami majd empirikusan „igazolódni” fog a részleteket illetően is persze – e nélkül az „odakacsintó”, utólagos objektivitásérték-intenció nélkül, amely a nem-ént mégiscsak valamifajta árnyyszerű létezésre érdemesíti, a góg konkrét magatartása majdhogynem lehetetlen is volna. A büszkeség, amely maga is alá van vetve a saját vagy az énközelí javára elfogult perspektivikus káprázatnak, egész más értelemben éli meg „empirikusan” azt, hogy érték; az „én” szentté avatása itt inkább a nyereség másodlagos, örömteli és – ha tetszik – „jámbor” élménye. Ezzel szemben a góg számára az énség „apriorija” van érvényben: nem egy, végül is állítólag „tárgyszerűen” megtapasztalt, választott vagy szemlélt „értékbe” vetett föltétlen és minden másra nézvést is mértékadó hit értelmében vett a priori – legyen a szóban forgó érték bármifajta, tartozzék bármilyen tárgyterülethez –, hanem a priori az értékelő szubjektum örök és áttörhetetlen önértékelésbeli magatartása értelmében. Egyenesen azt mondhatnánk: csak magának a gógnek az aktusában értékeli a szubjektum „saját” konkrét, személyében és tárgyilag meghatározott önlétét – míg ellenben a büszkeség az effajta értékelésekből emelkedik ki; amire igazán „büszke” az, aki gógós, az a gógje maga: kételytelen és még csak nem is „evidens”, mert minden tárgyi-intuitív evidencia fölött álló, semmifajta elismertségre igényt nem tartó érték- és jelentőségbeli fölénye – a ragaszkodás a szubjektumnak ahhoz az igényéhez, hogy mint szubjektum minden legyen.

Mi sem jellemzőbb a gógnek erre az apriorizmusára, mint hogy hozzáférhetetlen minden viszonylagossá tétel számára. Az igazi büszkeség nem is csak megengedi magának tárgya kicsinységének és korlátozottságának megélését, de egyenest örömmel is veszi – felettébb tipikus esetekben legalábbis;

hisz minden tárgyi kötődés intenciója előkelő helyen épp tárgya konkrét sajátságai és ezzel korlátozottsága. A góg ellenben mindig mint legfőbb és abszolút valamire kell hogy gondoljon tárgyára, pontosabban: tartalmára. Nem mintha mindenki, aki „gögös”, egyben mindjárt nagyzási hóbotban is szenvedne. Ám ahol góg lakozik – legyen szó az emberekkel való bánásmódról, a mimikáról vagy gesztusokról, egy gondolatmenetről vagy műalkotásról –, ott épp ennél fogva van valamiféle abszolút ünnepélyes „komolyság” is, valamiféle végső „nem ismerek tréfát”, valamiféle fenséges céltalanság és mindennemű kérdés, felelősség, vita, besorolás és elhatárolás elutasítása. Minden góg *sátáni*: a maga istene akar lenni. Ebben különbözik a levezetés és a részletekbe menő igazolás számára ugyancsak hozzáférhetetlen egyszerű, masszív „ittléttől”, ahogy az az egészséges, robusztus, „mezei” emberekben megnyilatkozni szokott: ez tudniillik a maga „magátólértetődőségét” abból meríti, hogy Isten teremtménye, mély – nem minden további nélkül sematizálható – lét- és értelmi összefüggésben a teremtés egészével; és komótos idétlensége is a mintegy „tősgyökeres” kötöttség e jegyének felel meg, ahogy a góg kristályos gravitása a kötelékek alól való tökéletes fölmentettség és apriorikus önérvényesség eszméjének. Erre gondolunk, amikor a gögnek arról a „jegességéről” beszélünk, amely az önmagukban véve legcsekélyebb jelentőségű dolgokban is megnyilatkozhatik – mondjuk, amikor valaki egy apró és nem is nyilvánvalóan értelmetlen vagy fölösleges kioktatást sajnálkozó szájhúzogatóssal utasít vissza –, és amelynek természetesen semmi köze a hidegvérhez vagy a tartózkodáshoz. – A büszkeség és góg ellentétének egy fontos részelemét alább még érintenünk kell.

4. A többi analóg beállítottság esetében jóval egyszerűbb a dolgunk a határvonással. Az „önérzet” (öntudat) a saját személyiségre büszke, s mint ilyet már elválasztottuk a gögtől. Az „önfejűség” inkább a saját tudás és szakértelem specifikált túlértékelésére utal, tehát valami olyasmire, ami a góg apriorizmusától mégiscsak különbözik valamelyest. Az „önimádat” ugyancsak szorosan szomszédos a göggel, és megint csak a valami konkrét-tárgyi-hoz való kötődésben különbözik tőle, még ha ez a konkrét-tárgyi a saját személyünk is. A tipikusan gögös ember számára sem saját személye maga, sem – mint a makacs, korlátolt vagy monomániás emberek számára – egy kitüntetett tárgy vagy viszony nem válik explicite megragadott és átélt, ha tetszik, minden mást háttérbe szorító értéktárggyá; a góg tematikájának egyáltalán nem szükséges empirikus-mennyei értelemben „behatárolódnia”. Egyre megy, mi is közvetlen intencionális irányultsága, magában az „aktusban” búvik meg a góg, az intenciónak ez a furcsa, eszmeileg „romboló” visszahajlása „szubjektumához”, mintegy absztrakt kiindulópontjához, tárgyahoz képest a „szemmagassághoz” – a felületesen végbevitt tárgyi intenciónak ez a belső visszavonása. Tényszerűleg a góg minden bizonnyal a szubjektumhoz

közel álló konkrét képződmények érzelmi, meggyőződésbeli vagy tettben megnyilatkozó preferálásában is megnyilatkozik; de nem oldódik föl abban, és a preferálás egyéb formáitól a mindenkori árnyalatok jól megkülönböztetik. Más dolog például, ha egy ügyben bizonyos szükségleteim kielégítése kedvéért és „robusztus” nyakasságból önösen viselkedem, mint ha abból az emberi sorsok iránt tanúsított mély közömbösségből cselekszem így, amely a góg sajátja, és amely természetesen elsősorban az „idegen” emberi sorsok semmibevételeként mutatkozik meg. Hisz azért mindenképp van valamiféle „topikus” összefüggés énszobjektum és „saját” konkrét sors között, míg az idegen sorsokkal való törődés összehasonlíthatatlanul szélesebbre tárt intencionális kifelé fordultságot föltételez. Ugyanakkor nem ismeretlen az sem, hogy valaki merő gőgből hanyagolja el saját magát. Az sem ugyanaz, ha a hagyomány, hajlam, tanulmányok miatt ragaszkodom, mondjuk, egy meggyőződéshez, vagy ha a góg jegyében egyszerűen csak „nem engedem megrendíteni”. „Meggyőződéseim” tartalmának ekkor is valahogy konkrétan meghatározottnak kell lennie – végül is nincs ember, aki merő gőgből állna csak –, de a dolognak ez a része számomra belsőleg kevésbé lesz fontos. Mi több, létezik gőgös szellemi magatartás örökké *változó* – és nem a történeti fejlődés értelmében „átalakuló” – álláspontokkal is. És a gőgnek ez a beállítottsága viselkedésem részleteit is átszínezi: mindenki meg tudja különböztetni azt az embert, aki „valamit” föltétlenül meg akar védelmezni és érvényre akar juttatni, attól, aki az álláspontját mindennemű befolyástól távol akarja tartani. Egy beszélgetésben, mondjuk, az előbbi akkor fog „fölnesselni”, amikor eszméjének értelméről vagy magváról esik szó, vagy egy ellentétes nézet tárgyi megfontolásáról, a gőgös ember ellenben akkor adja jelét a belső izgatottságnak, ha úgy véli, alkalma adódik rámutatni a „zavaró” gondolatmenetek irrelevanciájára, álláspontjához föl nem érésére, az idegen vélemény botorságára és alacsonyrendűségére. Ugyanakkor nem szabad őt összetéveszteni a demagóggal vagy a törtetővel: számára nem külső személyes célok eléréséről van szó, vagy nem elsősorban arról. (Nem is feltétlenül személyisége belső „érvényre juttatásáról” – lásd alább a hatalmi gőgöt és az elzárkózás gőgjét). Az effajta distinkciók a leegyszerűsítésekre hajló filozófus szemében „szórszálhasogatásnak” tűnhetnek, a köznapi ember azonban felületes és töredékes formában ugyan, de állandóan él velük.

Figyelemre méltó tárgyunk viszonya a *hiúsághoz*. Bár a hiúság is magában foglalja önmagunk „megemelését” a külvilághoz képest, ezek között a keretek között a hiúság mégis a gőggel ellentétesen viselkedik, mert a hiú éppen, hogy teljességgel a külvilágra van beállítva, és önnön értékét embertársai kedvező ítéletében próbálja megtalálni. S valóban, vannak a gőgnek tipikus formái, amelyekből hiányzik minden „normális hiúság”, és vannak hiú jellemek, akik lemondani látszanak minden „emberi méltóságról”.

Mindazonáltal gőg és hiúság nem zárják ki egymást. A hiúság is magában rejt a vonzódást az *absztrakt, minden tartalomtól eloldott magaslati pozíció* iránt; és gyakorlati megnyilatkozásaiban a gőg nagyon is könnyen torkollik a szubjektum megemeltségének „látható jelekben” való *jelezni és rögzíteni akarásában*. A cinikus nemcsak fennhéjázó: „*hiúsága* kandikál ki rongyos köpenyének lyukain”. Ha másfelől a hiú „színész”-természet csak a maga publikumának él, ez egyben azt is jelenti, hogy környezetét pusztá publikummá fokozza le, és ebben az értelemben saját szubjektuma érvényességének háttérévé teszi. (Ez az érvényesség, dacára az idegen ítéletektől való funkcionális függőségének, önmagában véve „abszolút” anélkül, hogy objektív értékekre irányulna.) A sztoa klasszikus gőgetikája a „napi használatra” szóló másodlagos földolgozás során félreérthetetlen hiúságetikává alakul: Epiktétosznak a bölcsről formált „színész”-eszményévé. Mindenesetre gőg és hiúság „első lépésben” mindig élesen elválasztandók egymástól.

A gőgöt és *fennhéjázást* (az arrogancia, nagyképűség stb. sorból; melléknévi formában *hautain, haughty*) sem oktanul különíti el egymástól a nyelv. A fennhéjázás a másokkal szemben tanúsított viselkedés egy modalitása, nem a lélek tartása, mint a gőg. Bár nem igazán elgondolható gőg nélkül, de a voltaképpeni gőg része a fennhéjázó viselkedésben – mármint az egyes esetekben – nagyon eltérő lehet, és a tetejében nem is minden gőg vet alapot a fennhéjázásnak. Aki fennhéjázik („magasan hordja az orrát”), abban ott rejlik az idegen dolgokhoz való „odafordulás” egy eleme, a törődésé bizonyos ügyletekkel, és ez az odafordulás mindig feszült viszonyba kerül a gőggel. Túl ezen, a fennhéjázás általában előföltételezi a társadalmi, tehát mégiscsak viszonylag objektív értékmércék tekintetbevételét. Ez persze még távolról sem zárja ki a gőgöt; aki a társadalmi rendek fontosságát elismeri, az persze egy darabkát már föladott a gőgjéből, ám másfelől a társadalmi „magasra jutottság” alkalmas *tevékenységi szférául* is szolgálhat a gőg számára. Ha valaki egy társadalmilag alacsonyrangúval szemben fennhéjázóan viselkedik, abban igazi gőg rejlik, hisz az objektív értékháttér csupán az apriorisztikus önfelmagasztaltság formába öntésére szolgál. (És nemcsak, ha „lefelé goromba”, és pozíciójával vagy fölénységével egoisztikusan vagy „szadisztikusan” visszaél, hanem akkor is, ha a társadalmi osztálya szerint alább valót anélkül, hogy a részletek felől érdeklődnék, emberileg „a priori” alacsonyabb rendűként, voltaképpeni értelemben „irreálisként” kezeli. Lásd még alább.) A fennhéjázás mégsem egyszerűen a gőg külső oldala vagy konkrét megjelenési formája.

Hadd vessünk most egy pillantást még az általában vett *erkölcsi rossz* és a *gondolkodói szubjektivizmus* összefüggéseire a gőggel. – Nyilvánvalóan nem is csak önmagában véve rossz a gőg, hanem mindenhez, ami gonosz, hozzátapad a gőgnek valamiféle árnyalata. Kivált így kell gondolnunk, ha

elfogadjuk azt a tanítást, amely szerint a gonosz nem magában véve homogén, mintegy szubsztanciálisan ilyenként elgondolandó hatalom, amit minden formájában magában rejt, hanem inkább az önmagukban jó elemek, igaz értékek kifordítása és rendezetlen megragadása. Az értékek pervertálásának emeltyűje a gőg, amely az egyes, mintegy „elszigetelt” értékbirtokot az Istenhez való életviszony fölmondására és az értékek objektív rendje ellen való lázadásra buzdítja. Az ilyen értékbirtok mintaképe a teremtetett szellemek elveszíthetetlen, önmagában „abszolút”, minden reális formálódástól független „szubjektumléte”; ez minden gőg kiindulópontja, ugyanakkor a maga abszolutizáltságában, a benne magában rejlő kísértés megtűrése miatt a gonosz ősforrása is. A Sátán a gőgje miatt – és jellemző módon mindjárt a „lefele”, az emberrel szemben megnyilatkozó gőgje miatt is – bukott alá. Nemcsak az elbizakodottság bűnei előfeltételezik általános kikötésként a tág értelemben vett gőgöt, hanem a mohóság és bestialitás bűnei is. A „szeretném” csak akkor kerekedhetik fölül a „számomra objektíve jón”, ha (az általában a döntéseink fölött lebegő intenció értelmében) elutasítatik a belépés az objektív értékbírodalomba, és a szubjektum kivonja magát annak kötelezettsége vagy egyáltalán objektíve lehorgonyzott feladata alól, hogy az ösztönök és gerjedelmek rohamának ellenálljon.

A gonosz közelebbi *tartalma* azonban már nem áll ilyen szoros kapcsolatban a gőggel. Az erkölcstelenség foka sem függ egyértelműen össze a dologban szerepet kapó gőg fokával. Ha a gőg egyfelől föltétele, de legalábbis szükségképpen az egyik föltétele a rossznak – nem vázolhatjuk föl itt a rossz általános elméletét –, akkor mintegy kézenfekvő módon a voltaképpeni gőgbűnökben is megtestesül, noha természetesen távolról sem ezek az „egyedüli” súlyos bűnök. A gőg az elbizakodottság azon vonatkozásainak megfelelően alakul és differenciálódik, melyeket önmagam és a „rajtam” kívüli értékek és valóságok közt teremtek (ahol is a rajtam kívül nem mindig van a „személyemen” kívül); a gonosz viszont azokhoz a konkrét értékekhez igazodik, melyeket magatartással tagadok, és a tagadás ezzel összefüggő formáihoz.

Az előbbiekhez meglehetősen hasonló módon intencionálszichológiai előfeltétele a gőg annak a gondolati szubjektivizmusnak, amely természetesen nem pusztán bizonyos (indiai, újkori-nyugati vagy akár görög és középkori) filozófiai rendszerekben bontakozik ki, hanem fölöttébb köznapi és banális gondolati fordulatokban is megmutatkozik (pl. abban, hogy „a világ az, amit belelátunk” stb.). Az énnel mint a gondolkodás szubjektumának kizárólagos és ősképi realitásigénye jellegzetes alakváltozata a gőgnek; lehetősége igazából azon a különös jelentőségen nyugszik, mellyel a formalisztikus értelemben a „semmi másként, csak szubjektumként” vett szubjektum számára az – elsőre – tartalomidegen gondolkodási funkció rendelkezik. Egyebekben azonban gondolkodói beállítottságom és „világértelmezésem”

kiépülése lényegében különbözik „személyes-szubjektív fölülemelkedettség-igényemtől”, mellyel a dolgokkal szemben föllépek. Egy ismeretelméleti idealistának és formalistának semmiképp sem kell eltökélten gőgösnek lennie, habár föltétlenül hajlani fog rá. Hisz hamis volna azt hinnünk, hogy, mondjuk, a szolipszista világkép átalakulása valamiféle „személytelen” idealista világképpé (az „általában vett tudat” vagy egy panteista világész értelmében) valódi objektivizmusra vallana, megszabadulásra a szubjektumnak mint „a gondolkodás princípiumának” a gőgjétől, mellyel az az ittlét „tartalmaktól elnehezült”, „tehetetlen”, a gondolkodás pusztá anyagául szolgáló dolgait és értékeit szemléli.

Lemondva arról, hogy teljessé tegyük a gőg és a vele analóg beállítottságok viszonyának fenti ábrázolását, hadd lássunk hozzá, hogy közelebbről is megvilágítsuk a gőgintenció lehetséges struktúráit.

II. A gőg formái

1. A gőgös magatartás egyik általános vonása azt célozza, hogy a szubjektumot bizonyos értelemben *elzárja* a környezet tárgyaitól és kiváltképp embertársaitól. Az apriorikus önfölmagasztalás nem értékem másokéval való empirikus összehasonlításának a formáját ölti, hanem hogy a többiek egyetemlegesen megfosztatnak minden értéktől. Minél korlátlanabban uralkodik a gőg a viselkedés egészén, annál gyorsabban vettetnek el, „deklaráltnak” semmisnek nemcsak, mondjuk, a környezet teljesítményei, de egész problematikája is. A gőg tagadja az énen kívüli értéktartalmát és valósága súlyát; a gőgös „elegendő önmagának”. Legalábbis ez a gőg alapvető törekvése; konkrét kifejeződései különbözők lehetnek. Azonban kétségkívül van egy forma, amelyben ez a törekvés az önelszigetelés és a világ dolgai iránt tanúsított általános közömbösség nagyon is következetes formájában nyilvánkozik meg. Az ettől a szigorú negativizmustól való eltérésekből több is van: lehet az érdeklődés rögzülése kisszámú, valamiképp „az énképviselő” személyekre vagy tárgyra, kizárva minden mást – olyan típus ez, amelyet el kell különítenünk a pusztán tárgyi „egyoldalúságtól” vagy „korlátoltságtól” –, lehet a dolgokkal való valamiféle igencsak általános (mondjuk, „gyakorlati”) foglalatosság, amelyből azonban hiányzik a végső valódi részvét a dolgok „sorsa” iránt, inkább csak maga a foglalatosság az, amiről szó van, akár bizonyos „énhez mért” vagy *absztrakt célok* megvalósítása kedvéért.

Az elzárkózás gőgjének jelenségei kellőképp ismertek: az előszeretettel, mellyel az „au-dessus-de-la mêlée”⁸⁴ álláspontja iránt viseltetik; az emberek

⁸⁴ [a tömeg fölött]

egyetemes megvetése és a föltevés, hogy merőben mechanikus, értékidegen motívumok mozgatják őket; az értékek és mértékek nihilista tagadása; a félelem a „megszentségtelenítésnek” vagy „elköteleződésnek” a kapcsolatokban rejlő kockázatától; a nem-keresés, nem-kérés, el-nem-fogadás; minden nyitottság megtagadása mindenkitől „magán az énen” kívül. De még itt is adódhatnak jellegzetes szerkezeti különbségek. Például az értékek és valóság intencionáltsága tekintetében: a durvább gőg a valóság értékidegenségét hangsúlyozza (minden ennek látszólag ellentmondó jelenség csak csalás, fecsegés, hisztéria, máz), míg a szubtilisabb és tökéletesebb gőg minden megfogalmazható (mondjuk, a morális) értékre csak a vállát vonja, és nem hajlandó akceptálni őket – őket magukat, nem csak hatékonyságukat a valóságban –, megtagadja tőlük az értékességnek azt a, hogy úgy mondjuk, intim, szubjektív árnyalatát, amely őket igazán „értékekké” tehetné, értékekké, amelyek méltók az odaadásra és a harcra. (Látni való, hogy a farizeus morális fölfuvalkodottság korántsem a gőg netovábbja.) A gőgnek az a változata sem teljesen ismeretlen valószínűleg, amelyik a konkrétan megfogalmazható, állítólag „valóságidegen” és „ideologikus” értékeket még „jobban” megveti, mint a valóságot magát, és inkább „barátkozik meg” az utóbbival, mert kevésbé tart attól, hogy belsőleg megzavarná, afficiálná, igénybe venné. Ám minthogy végső soron – metafizikailag – érték és valóság elválaszthatatlanok, és ezerféleképp vannak egymással összefonódva, általában együtt jelentik azt, amitől a gőg szenved, és amit magától eltaszítani szeretne: az „objektívat”, a „tárgyit”, amivel meg kellene mérkőzni, ami megzavarja a szubjektum fenséges, kristályszerű abszolútságát, és azzal fenyegeti, hogy *szilánkokra hasad*. Minél tisztább és szubtilisabb a gőg, annál inkább számítnak a személyes érdekek és ügyek is – lévén a világ „részei” – az objektivitás átkával sújtott birodalomhoz. Ez persze a konkrét-morális értelemben vett „gonosztól” való további elfordulásnak is a jele, habár a „saját étellel” szemben tanúsított közöny nemcsak az önösség elhervadásához vezethet, hanem tartózkodáshoz is mindennemű morális erőfeszítéstől és a megfelelő „gátlások” – legalábbis potenciális – leépüléséhez.

Mindezzel nem azt akarjuk mondani, hogy az elzárkózásnak, a távolságtartásnak, az érdeklődő odafordulás megtagadásának minden aktusa gőgös volna. Hiszen különben föl kellene tennünk, hogy a megformált, rangsorokon, döntéseken és határvonásokon nyugvó élet maga is gőggel volna átitatva. Csakhogy az effajta pszeudokeresztényi ömlengéseket (vö. szektáság) nem szabad komolyan vennünk. Ezek, mellesleg szólván, a világot épp azzá szeretnék formálni, aminek a gőg látja: értelmetlen, tagolatlan tejbegrízzé, amelyben a szubjektum alámerülhet anélkül, hogy el kellene „köteleznie” magát. – A gőg tehát nem tévesztendő össze a kontaktusok megszűrésével, a tárgyak megválogatásával, a szégyenlősséggel, sem általában a

távolságtartással (ideértve még a távolságtartásra való büszkeséget is). Sem a kapcsolatok rendje és ökonómiája, sem bizonyos emberek és tárgyak „kerülése”, sem az olyan dolgok „elrejtése”, amelyek normálisan épp elrejtve vannak a helyükön (lásd testi szegénylősség), sem az elzárkózás bizonyos érintkezési formáktól (vö. hivatalos érintkezés) nem olyasmi, aminek *önmagában* bármi köze volna a gőghöz. Nem gőg – még csak nem is „megengedett” gőg –, ha képtelen vagyok úgy beosztani a napot, hogy maradjon időm érdeklődést mutatni a szabóm összes családi gondja iránt. Épp a viszonyoknak a – mintegy az egész világot átható – fölosztása, rendezése és hierarchikus megkülönböztetése az, ami a gőgöt éppen, hogy *kizárja*, és a szubjektumot beilleszti a világba és annak értékteljességébe anélkül, hogy őt annak „fölsébe emelné”. Még a távolságtartás büszkesége („tudom, mivel tartozom a rangomnak”) és az önállóság büszkesége („a magam lábán akarok megállni”, „a magam erejéből akarom fölépíteni az életemet”) sem szükségképp jár együtt a gőggel. Mert mind a rang becsülete, amelyet bizonyos – mindig minőségileg adekvát, de nyilvánvalóan mennyiségileg sem mindennemű rangnak eleve egyenlő mértékben járó – tisztelet illet, mind pedig az életvitel, illetve életbeli pozíció bizonyosfajta önállósága vagy az egyoldalú kötöttségekkel fenyegető és aránytalan függőségek kerülése *objektív érték*, és egyikük sem rejt magában a szubjektumabszolutizmusnak azt a formáját, melyre korábban utaltunk. Persze fenyeget a gőg veszélye: a veszély, hogy a rang adta értéket, bár abban másokkal osztozunk, önnön szubjektumunk metafizikai kisugárzásának érzékeljük, hogy a határt, amely az alacsonyabban elhelyezkedőktől elválaszt, valamiképp „áthatolhatatlannak” véljük (amilyennek az én–nem-én határát a szigorú értelemben vett gőg véli) – vagy ha „mentnek” akarunk tenni minden adósságtól másokkal szemben, rá nem szorulónak semmifajta kegyelemre, jóságra, segítségre vagy útmutatásra. És a gőg és nem-gőg különbsége nem is csak annyi, hogy egy bizonyos „fokot” elérve az akkor már gőg, hisz nagyon széles körű elutasításokból és elhatárolódásokból is hiányozhatik még a gőg, és másfelől egyetlen gesztus vagy egy elutasítás valami látszólag csekély jelentőségű ügyben is igazi gőgről árulkodhatik. Akkor van szó gőgről, ha a korlátokhoz a *változtathatatlanság* és *áttörhetetlenség*, ha a szóban forgó távolságokhoz a „végtelenség” képzele társul, még ha csak alig érzékelhetően és futólag is. A „végtelenség”-képzet halvány beszűremlésében több a gőg, mint a mégoly erős és mégoly sok mindenben megmutatkozó távolságtartásban. A magam valamiféle abszolút megtagadásában valakitől, akinek adandó esetben valóban és igazán „szüksége” volna rám (ha nem is mindjárt, hogy mentse az életét vagy megmentsen valami hasonlóképp fundamentális földi jót), több gőgről árulkodik, mint ha távol tartom magam, nem oktanul, egy sor „ismerőstől”. És megint csak másfelől: a hűvös és általános, apriorikus érdektelenség az emberek iránt inkább

projiciál „végtelen magasságokba”, és gőgösebb, mint ha bizonyos embereket bizonyos okokból jóval élesebb formában utasítok el és tartok távol magamtól.

Am nemcsak az elzárkózás igyekezete állhat a gőg jegyében, állhatnak a gőg jegyében *uralmi és teljesítménybeli igények* is. Már célzottunk rá, hogy a világgal való foglalatatoskodás még nem szükségképp előfeltételezi annak belső elismerését. A szubjektum apriorikus megemeltségének érzékeltetése látható viszonyokban alkalmasint ugyan kevésbé következetes, de ettől nem kevésbé természetes útja a gőgnek, mint az érdeklődés mindenestül való megvonása. Tökéletesen téves volna az a vélekedés, hogy az „empirikus” uralom és elnyomás, a nagy igények, az erőszakosság stb. összeegyeztethetetlenek volnának a gőggel, minthogy konkrét élvezeti és alakítási célokat szolgálnak, hisz valójában igenis vannak empirikus tartalmi „képviselői” – ürügyei, edényei, lerakatai – a gőgnek. A gőg részesedése a viselkedésben aszerint változik, hogy inkább a birtoklás, építés, rombolás és ténykedés tárgyi céljai állnak-e előtérben, vagy az absztrakt magaslati pozíció körülkerítésének, körülárkolásának és megdicsőítésének az akarata. Mindenki ismeri például a „zsarnok” szorosabban vett típusát: belső magányát, embermegvetését, tán azt is mondhatnánk, szigorú „transzcendenciáját” az alattvalóihoz mérten, akik a szemében pusztá „tömeg”; miközben ily módon „uralkodik” a népen, távolabb gondolja lenni magát tőle, mint ha egy barlangi remete életét élné. Persze, ez esetben is még valamiféle jeges becsvágy, hamuszín hiúság áll a gőg abszolút fölülkerekedésének az útjában; de a mások fölé emeltségben való öntetszelgés, amely fölülelemelkedettség mindenestül híján van az összefüggéseknek és a tartalomnak, egyszerűen *csak* „másoknak való fölébe emelkedettség” – hisz a voltaképpen fejedelmi becsvágy már elkarnyarodik a zsarnok tiszta típusától –, csak annyiban több a gőg *szervénél*, hogy a gőg ez esetben mégiscsak rászorul egy „szervre”, és ezzel morogva, de mégiscsak tudomásul veszi a társadalom és benne egy konkrét rangsor létezését.

Vannak azonban a „társadalomban élésnek” jóval plebejusabb alakváltozatai is, melyeket érzékelhetően a gőg is formál: nem riadva vissza a paradoxongyártás látszatától, magunk ideszámítjuk a „stréber” típusát. Természetesen az igazi, absztrakt, a fejét a dolog iránt közömbösen egyedül az „előrejutáson”, „alkalmazkodáson” és „sikeren” törő stréberre gondolunk, nem arra, aki valamilyen meghatározott eszmei vagy érdekszerű célt követ, és ezenközben gátlástalanul és méltóságáról megfeledkezve jár el. Az az önmegalázó, belsőleg egyáltalán nem válogató és distanciátlan „közelség”, amelybe az emberekkel a stréber keveredik, csaknem ugyanolyan vízhatlan módon kizárja az igazi közelséget és közösséget, mint a zsarnok uralkodói hivatala. A világ, dacára az elemeiben való empirikus-pszichikai elvegyülés

okozta tisztátalanságnak, a stréber számára is csak a nem-én egy határértéke, egészében valamiféle legyűrendő ellenállás, „sík”, amelyhez képest a „magasba” kell kerülni; csak épp ebben az esetben a „sík” egyben a fölemelkedés „médiума” is, minthogy a stréber a fölemelkedéséhez lépcsőfokokul embertársai vállát választja. A stréberség a kicsik és nemtelenek gőgje, ahol is a személyes distinkció és méltóság hűlt helyét átíelve fonódik össze egymással az empirikus szajha-szolgáltkészség és a kapcsolattalan szubjektum fagyos magánya. Gőg lapul egyébként az *alkalmazkodás*-étosz másfajta megnyilatkozásaiban és rendszereiben is. Az alkalmazkodás általános és tárgyilag közömbös akarata – ennek megfogalmazott eszméje az ember alatti biológiából származik, igaz, egy olyanfajta biológiából, amely mint biológia kérdéses és okkal tárgya a kultúrtörténeti orientáltságú kritikának – az alkalmazkodás célját még szubjektumánál is inkább fosztja meg méltóságától és értékétől; amihez minden más dolgot megelőzve „alkalmazkodnom” kell, az számomra a „körülmények” egy kötege. Ez az alkalmazkodáseszmé alázatoskodása mögött megbúvó gőg. Nem oktanul szokták az „alkalmazkodást” több értelemben is a „zavarelhárítás” útként értelmezni. A *mimikrire* emlékeztető módon alkalmazkodom a dolgokhoz, hogy jórészt megelőzzem a velük való valódi érintkezést. (Lásd a sztoikus etikát: a világ szolgálata mint másodlagos, a világ dolgai iránt mutatott belső közömbösség megőrzése mint elsődleges princípium.)

Ha tehát a gőg kétségbevonhatatlanul összeegyeztethető is a tevékenységgel, az „elvegyüléssel”, az akarat kibontakoztatásával és az empirikus dolgokat illető állásfoglalással, ez csak még egy ok annak a hangsúlyozására, hogy voltaképpen a gőgről csak addig lehet szó, amíg a kérdéses „pseudo-értékek” és a „szubjektumot képviselő szempontok” valóban a szubjektum fölényének az ábrázolását és a világban való érvényre jutását szolgálják, kihasználva a magasságot illető konkrét adottságokat és lehetőségeket. Nem egyformán alkalmas minden tulajdonság, minden birtok, minden preferencia a gőg képviselőjére, csak azok alkalmasak, amelyek már önmagukban is alkalmasak megalapozni valamiféle egyetemes kitüntetettséget; vagyis ennél fogva azok, amelyek tárgyilag a legkevésbé specifikáltak, mint például a tárgyilag közömbös „szuverén” éleselméjűség vagy a „flott” érintkezésbeli jártaság, amelyek jóval kedvezőbb talajai a gőgnek, mint amilyen talaj a komoly, de tárgyilag kötött tehetség, vagy ha valakinek a személyisége képes erős hatást gyakorolni. Másfelől a gőg gyakran szövetkezik önmagukban korlátozott, „egyoldalú” tehetségekkel és teljesítményekkel, amelyek ilyenkor persze egyetemes értékek tágitatnak és fuvatnak föl. Ám rendszerint ebben is eredendően egyetemes érdekű erők, illetve intenciók jutnak szerephez, mondjuk, a pontos dedukció adománya – amely egy speciális területen tiszteletre méltó eredményeket hoz, és onnan szeretné „meghódítani”

az egyáltalában vett szellemet – vagy egyfajta általános esztétikai magatartás, egyfajta csak-esztétikai tekintet, amely meghatározta az egyes művészekhez való odafordulást is stb. Mindesetre egy képesség vagy beállítottság annál könnyebben válhatik a gőg emeltyűjévé, és annál könnyebben adhat lehetőséget az értékek ehhez szükséges kiforgatásához – amely kiforgatás az objektív értékességet a szubjektum abszolút fölmagasztaltsága értékderivátumának hazudja –, minél kevésbé testesül meg benne a személy volta-képpen „kvalitása” és odarendelődése egy „műhöz”, és minél inkább kifejezője a környezettel szemben élvezett önmagában megálló, mintegy mágikus „fölénység”.

A gőg külsővé tételének már tárgyalt lehetőségével függ össze a nem személyes „kollektív” (nemzeti, rendi és kaszt-) gőg léte is. A kollektív testület vagy tárgyba vágó csoportfensőbbiség reális jelentősége itt megkönnyíti az elzárkózás és önfölmagasztalás attitűdjének tényleges kialakulását. Mint-hogy a gőg a szubjektumhoz, nem a konkrét, tartalommal terhes személyhez tapad, a kollektív gőg hordozójaként az egyes ember mintegy a csoportja „nevében” gőgös, anélkül, hogy ezzel csorbulna önnön énjének istenítése, azé az éné, amelyik itt egyáltalában véve mint a „nemesnek lenni”, „ennek meg ennek lenni” „egy énjeként” lép föl. A rendi gőggel telt ember a rendjétől idegen iránt nem egoistaként vagy élvetegen viseltetik, nem úgy, mint aki érzékeli a rendi hovatarozásából számára mint egyes ember számára adódó előnyöket, és nem is úgy, mint akinek legitim a büszkesége, és rendjét a tárgyilag adott korlátok között képviseli, hanem mintha ő, „ő” maga volna a rend a maga hús-vér valóságában. Ez még a csoportgőggel telt emberek belső érintkezésében is kiütözik; a „másik én” elismerése csak empirikus engedmény, amely nem érinti a csoportérték ében való *elnyelődésének* intencióját. Az ének sokaságába való tényszerű beletörődés – akár a liberális-atomisztikus társadalomfölfogás sémája szerint – még távolról sem végez a gőggel. Az egyesek kölcsönös jogainak a szabályozása csak empirikus-technikai gépezet minden én „világszuverenitásának” lehetséges biztosítása szolgálatában, mintha csak a „többiek” létezése nem volna több, mint „szükséges fikció”. (Versuch einer Klassifizierung stb. című cikkében, *Archiv für systematische Philosophie* 1928, a szerző megpróbálja a szigorú liberalizmust a „csak urak vannak” – és nem a „sem úr nincs, sem szolga” – princípiumának kifejeződéseként ábrázolni.) Mindazonáltal az ének sokasága súlyos probléma a gőg számára, ha nem képes következetesen szolipszista álláspontra visszavonulni, és a környezettel való – mégoly fenntartásos, külsődleges, többé-kevésbé mechanikus – érintkezés útjára téved.

3. A gőg világnézeti karakterű kiútjainak egyike nem más, mint egyfajta *panteizmus*, amely ebben az esetben valamiféle kompromisszumot teremt a szolipszizmus és a valóság akceptálása között. Ez egyike az intenciók ama

lehetséges közbülső szintjeinek, amely szinteken a góg az énen kívülit mégiscsak érvényre jutni engedi. A panteizmus – gondoljunk csak a sztoa vagy Spinoza panteizmusára, talán valamivel halványabban Plótinoszra vagy Brunóra – elsősorban is megfosztja az egyes dolgokat, személyeket és ügyeket „végső”, egyedül *döntő* fontosságuktól, és ennélfogva megszabadítja a szubjektumot az irántuk tanúsítandó konkrét „odaadás” terhetől. A személyes istenség törlése fölold a kötöttségek, kötelezettségek és a viszonyrendszerek intendálása alól. A világ panteista intendálásában akár a szubjektum maga is „Isten” lehet; ha voltaképp minden „Isten”, *én* kétségtelenül az vagyok. És ha ott vagyok minden dologban, akkor szabad egyikben sem lennem. Az egész világ szubsztanciális egysége a legalkalmasabb háttér arra, hogy belőle énem, amely minden jel szerint „titokban” *mégsem* oldódik föl ama világ-szubsztanciában, pompás egyedülvalóságában kiváljék. Könnyebb „izolálnom” magam, ha „egyebekben” minden egy, mintha a világban a *közelség tekintetében igazi különbségek* adódnának, s a tetejében egy, a világtól különváló teremtető és világkormányzó felelősségvállalást követelne tőlem. Hogy mennyire kedvez a panteizmus „hangulata” a gógnek, bárki beláthatja, ha összeveti azt, mondjuk, a néha ugyancsak panteizáló keresztény szeretet-misztikával. Az azért nem több fagyos elutasításnál, ha így szólunk a világ dolgaihoz: akármilyenek vagytok is, akármit tesztek vagy szenvedtek is el, egyek és Isten vagytok és maradtok.

Sajátos antinómiája rejlik a gógnek az „ördög problémájában”, vagy általánosabban és empirikusabban fogalmazva: a gonosz problémájában egyáltalán. Ha a gonosz, már mindjárt a Sátán fordulata, előfeltételezi is az Istentől való gógös elfordulást, azért mégiscsak marad benne valami az Istennel szembeforduló lázadásból, és a lázadás már a góg visszavonásának kezdete. Ez a magatartás csak fölerősödik a gonosznak abban a „földi”, „anyagi”, „állati” jelentésgazdagságában, amelynek köszönhetően ő „e világ fejedelme”. Az ördög az ellenisten, az Antikrisztus szerepét játssza; van szervezett gonosz. Ez azon nyugszik, hogy – mint mondtuk – a gonosz nem „maga” a góg, nem gógból „van”, konkrét anyaga van, sőt, értéktartalma, és csak *előfeltétele* a góg aktusa. Ezzel természetesen még nem magyaráztuk meg, hogyan vezethet a góg, ha egyszer adva van, effajta legalábbis részleges önmegszüntetéshez. Ez a körülmény talán az isteni világrend egy oldalát és a góg metafizikai végigvihetlenségét nyilatkoztatja ki; talán épp ebből a mozzanatból lehetne kifejteni a konkrét gonosz egy olyan értelmezését, amely abban a szellemi világ valamiféle „védőrétegét” látja a nihilizmus ellen, talán így nyilatkozik meg már a gonosz legkisebb „részecskéjében” is, ha tetszik, végső szándékainak kudarca. A Sátán ősgögje önmagát cáfolta, amikor „lázadt” is Isten ellen. Másfelől azonban érdemes rögzítenünk a gógnek a „gonosz közösségekben” rejlő elemét is. A Sátán nem „szereti” vazallusait, akikkel az

Isten ellen fordult gyűlölet „egyesíti” őt. Legalábbis utalnunk kell itt annak a valószínűségére, hogy „a gonosz zászlaja alatt” tisztán empirikusan-pszichológiailag sem lehetséges odaadás, szeretet és részvét abban az átfogó és – minden kábult rajongástól mentes – „átható”, „tranzitív”, „centrális” értelemben, mint a jó közösségekben. Aki az őt Istenhez – egyáltalán, a léthez és jóhoz – fűző hűséget megtagadja, annál minden más „hűségből”, tudniillik a hűség ama döntő megtagadásának összefüggésrendszerében, hiányozni fog a végső igazság és beteljesült értelem.

4. Abból, miféle összefüggésben is áll a góg a személy belső bizonyossággal vagy bizonytalanságával, a góg különböző árnyalatai születnek. A góg egyfelől mintha éppenséggel közvetlenül és értelemszerűen a tévedhetetlen létbizonyosságból következnek, abból a létbizonyosságból, melynek a környezettől való teljes függetlenség és a világ bárminemű tekintetbevételének fölöslegessége köszönhető; másfelől föltételezhető lenne az is, hogy épp a bizonytalanság és a félelem vezetnek görcsös elzárkózáshoz és az abszolút, mechanikus, megzavarhatatlan és apriorikus bizonyosság fikciójához. Ebből a látszólag paradox képletből annyi valóban találó lehet, hogy minden hangsúlyozott „bizonyosságot” magában foglaló generális attitűd hajlik a gögre, akár egy „erejét fitogtató” vagy „jóllakott” biztonságérzet tényleges túlsordulásából adódik ez a túlhangsúlyozottság, akár egy „beteges” biztonsághiány túlkompenzálásából. Közelebről nézve a dolog összehasonlíthatatlanul bonyolultabban fest, minthogy a bizonyosság hangsúlyozottságának igencsak sok fajtája van. Csak utalnánk itt a fönt jelzett kételyre mint korrektívumra: 1. A valódi, masszív, robusztus létbizonyosság sem egyenlő még a góg apriorikus-világmegvető „afficiálhatatlanságával”. Aminél fogva az nem is értelmezhető ennek a bizonyosságnak az egyszerű „meghosszabbításaként”. Gyakran találkozni a két lábbal a földön álló bizonyosságnak azzal a típusával, amelyikben nyoma sem lelhető a gögnek: nyitott a világra, odaadó, mi több, alázatos. Még az sem lehetetlen alkalmasint, hogy a „bizonyosság gögjében” megbúvik egy darabka rejtett bizonytalanság: valamilyen rejtett szakadás, a belső üresség vagy a „végső” dolgokat illető tartásatlanság árnyéka, a „került”, de teljesen mégsem kikapcsolható szférákban mutatózó rendezetlenségé; épp a teljes bizonyosság – akár a teljes belső, mondjuk, a többi ember körében elfoglalt pozíciót illető teljes bizonyosság – esetében válhatik minden fogyatkozás kínzóvá, s adhat lökést annak, hogy kialakuljon a „sérthetetlen biztonság”, a gógkonstelláció igénye. Hisz csak egyetlen jól meghatározható lépés kell ahhoz, hogy az ember a léteőteliességen nyugvó pozitív, egyszerű „bizonyosságtól” a góg negatív, az énidegen lét egyetemleges elvitatásán nyugvó bizonyosságához keveredjék. 2. Másfelől hogy a pusztá bizonytalanság a góg azt kompenzáló bizonyosságává merevedjék, ahhoz azért rejlenie kell az emberben valamiféle – bármennyire

is eltorzult és béna – erőnek. A biztonságnak az az igénye, amely oly fájdalmasan érzékelteti velünk tényleges megtámasztatlanságunkat, csak egy meglévő erőnek, a valamiféleképp mégiscsak birtokolt biztonságnak köszönhetően tartható fenn. A görcsös, minden ön-„feladást” félősen kerülő gőgnek ezzel a típusával gyakran épp igen törekvő és teljesítőképes embereknél találkozni. (Természetesen nem szabad minden szégyenlős, tartózkodó, szemérmes, naiv-buzgó viselkedést a „gőgre” visszavezetnünk, ahogy a „biztos”, szilárd, ügyes, mintegy erősen instrumentalizált viselkedés sem árulkodik eo ipso gőgről.) Itt – épp ellenkezőleg, mint az első esetben – mintha egyfajta tompán érzékelt, „ki nem bontakozott” belső bizonyossággal volna dolgunk, amely önnön érvényre juttatásának igénye révén fejlődik gőggé, épp mert „normális”, konkrét életösszefüggésekben megalapozott megnyilatkozásához hiányzik az apparátus.

Ezzel természetesen csupán azt a primitív sémát szeretnénk megroppantani, amelyik szerint minden megkötés nélkül létezik olyasvalami, mint a bizonyosság, illetve a bizonytalanság gőgje, gőg mint „mértékfölötti” bizonyosság és mint kifordított bizonytalanság. Hogy empirikusan tetten érhető a „keménység”, illetve a „görcsösség” gőgje, nem tagadjuk; ahogy a gőg legyűrésének különböző típusait sem: a „megtörést” az első, a „fölolvasztást” a második esetben. Túl ezen, sok kevert típus is elgondolható és ismert; a morális gőg például egyszerre nyugszik hamis bizonyosságon (a saját jóságunk meggyőződésén) és hamis bizonytalanságon (az erkölcsi „normától” való görcsös függőségen, életszegénységen).

Engedtessek meg még egy magyarázó megjegyzés. Látnivaló, hogy képzelenség a gőgöt egyszerűen az „üresség” – és talán az üresség tudatából fakadó félelem – kifejeződéseként értelmeznünk. Másrészt azonban tudjuk, hogy a gőg nem is a „gazdagságból” ered, nem a bizonyosságnak és fölénynek abból az érzetéből, melyet a „gazdagság” a környezethez való „hozzaállás” számára szavatol. Az absztrakt én törekvése az abszolútságra a személység pluszaiból és mínuszaiból is táplálkozhatnak, és a két oldal némely arányai kiváltképp a kezére játszhatnak. Csakhogy a gőgből sem a „fölény” bizonyos, az ént képviselő konkrét jelei, sem az üresség egy bizonyos mozzanata nem hiányozhatnak egészen soha. A bizonyosság, keménység, sőt, a teljesítmény és gazdagság gőgjében is érezni egy leheletnyi ürességet, amikor minden, ami egyes, konkrét, vonatkozásokat magában rejtő, hangsúlytalan és törpe valamiként kerül az intencióba a szubjektumhoz mérten – és megint csak nem személyes sajátossága vagy súlya okán, hanem mert mintegy mágikus centruma az értékek, erők és tárgyak egész „nyüzgésének”. A naggyá lettek, elfoglaltak, nehezen megközelíthetők bizonyos gőgtípusainál érzékeljük is az értékdogmáknak ezt a „beleomlását”, „beszippantódását” valamiféle hűvös vákuumba: amikor egy ember világának (nem is csak kvantitatív!)

túltelítettsége az intenciók egy mélyebb rétegében kiüresedéssé válik, a gőg által hordozott énség körül kiépülő, semmit át nem eresztő aurává.

5. Ha át akarnánk tekintetni a gőg *űrűgyeit (értéktárgyait)*, durván talán „külső” és „belső” gőgről beszélhetnénk. Ezenközben fontos leszögeznünk, hogy tényleg van külső gőg is, hogy tehát a belső, szubtilis, kifinomult gőg megismerése, ahogy a gőg és büszkeség, akaraterő, törekvés stb. helyes megkülönböztetése sem vezethet bennünket arra a tévútra, hogy a gőgöt „légiesebb” és „titkosabb” formájára korlátozzuk, és tagadjuk, hogy ott rejljenék minden prepotens és külső javakba csimpaszkodó föllépésben. Továbbá a „külső” és „belső” gőgtípuson belül az irány azonosságával egyetemben is jelentős különbségek mutatkoznak. A pénzgőg „kifinomultabb” a fizikai erőn nyugvónál; a teljesen magányos, világmegvető „cinikus” – helyesebben „nihilista” – gőgje kifinomultabb a morális farizeusságénál. Mi több, itt voltaképp nincs is tiszta linearitás; a szellemi orientációjú gőg bátran engedheti magát slamposabban kiütközni, mint talán az az „öntudatlanabb”, kevésbé élesen eltárgyasult gőg, amelyik valamiféle fizikai vagy gazdasági előny élvezetére támaszkodik. Mindazonáltal annyi elfogadható, hogy gőg átszellemítése és kifinomodása egyben közeledés is a gőg abszolút eszményéhez, avagy jóval pontosabban fogalmazva: több igazi, lényegileg „abszolút” gőgöt testesít meg és enged átc sillanni. Hiszen a szellemi inkább képviselheti a szubjektumot mint olyat az anyaginál. És ennek ellenére mégis vannak a szubjektum gőgjének és a tökéletes szellemtelenségnek közvetlen érintkezési pontjai. A szellemi küzdelem, a szellemi feszültségek és törések, a belső meghasonlás hiánya valamiképp gőgre utal: mintha az egész „olajozott”, belső ellentmondásoktól érintetlen jelenségkomplexus mögött egy önmagával elégedett, minden affekció, zavar, kétségbevonás és kihívás ellen fölvértezett szubjektum húzódnék meg. Valami ilyesmit érzékelünk a klaszszicista és naturalista művek, sőt, a természet bizonyos jelenségei láttán. (A természet óriási dimenziói, tudattól való idegensége, vaksága, „nagyszabású üressége”, legalábbis metszeteiben, bizonyos aspektusokból nézve.)

Ahogy a gőgöt szimatoljuk meg azoknak a jobbára fiatal embereknek a viselkedésében is, akik erős testi fölépítés birtokában, „problémátlanul”, aggályoktól nem zavartatva, mintegy álomban járkák töretlenül az útjukat. Mert erejük nem igazán a teljesítményekre és lehetőségekre van hangolva, hanem azt célozza, hogy távol tartsa tőlük a kételyt, a szenvedést, a fájdalomakat és a valódi megnyílás és áthatódás követelményeit.

A gőg más „külső” formái közül hadd emeljük ki a *hatalomra* és a *pénzre* vonatkoztatottat. A társadalmi hatalom alkalmas díszítő eleme a gőgnek – és pedig annál alkalmasabb, minél absztraktabb, korlátozatlanabb, feladattól és szereptől eloldottabb –, mert hordozója és kifejezője a szubjektum fölényének, mi több, egyfajta „transzcendenciájának” embertársaival szemben.

A hatalmi viszony nagymértékben eloldozható és függetlenné tehető a személyes teljesítőképességtől és kvalitástól, a tárgyilag megokolt szereptől és teleologikus elrendeltségtől, s ebben az értelemben a gőg táptalajának bizonyul. Nemritkán válik egyenesen szembeszökővé, mennyire elidegeníti és elzárja, és milyen furcsán idegeníti és rekeszti el az élettől és embertársai problémavilágától a birtokosát a hatalom, kivált az „abszolút” hatalom. A normális „ellenállások” eltűnése, bármennyire a lehetőségek birodalmába tol is át a hatalmasok számára sok mindent, ami egyébként lehetetlen volna, megfosztja őket a képességtől, hogy beleéljék magukat környezetük fölöttébb fontos tényállásaiba, konfliktusaiba, szükségszerűségeibe stb. Hiszen az ember nem isten, és szüksége van sajátos korlátaira és „megtagadottságaira”, nemcsak hogy életének és ténykedésének értelmet adhasson, hanem hogy megteremtse számára hozzáférhető gazdagságát. – A pénztulajdon némiképp más oldalról vonható be a gőg vizsgálatának a körébe. (Itt eltekintünk pénz és hatalom képzetes és reális kapcsolatától.) A hatalom inkább a „szemléletes” többiek feje fölé emeltséget hangsúlyozza, a pénz inkább a világ minőségektől való megfosztódását és a szubjektum absztraktnan korlátlan érvényesülését; a szellemi tartalmakban szegényesebb összefüggés dacára a pénz strukturálisan a belső gőghöz vezet át. Míg a hatalmas, a zsarnok is, még konkrétan „emberek fölött” gyakorol hatalmat, és parancsainak a személyes alárendeltség okán való közvetlen teljesítése formájában látja tevékenykedni őket, a gőgös gazdag, legalábbis a kapitalista társadalomban, úgy él, mintha nem is emberek között élne, megfosztva minden személyes kapcsolattól. Fenomenológiaiilag nem úgy fest a dolog, hogy pénzének köszönhetően bizonyos teljesítményekre „képes kényszeríteni” embereket – mintha ezt közvetlen hatalom révén tenné –, a tényállás inkább akképp mutatkozik meg, hogy pénzéért „mindent megkaphat”, úgy turkálva az absztrakt „társadalom” kincseiben, mintha a természet egy feltárulkozó darabjában tenné, és egyáltalában nem szorul rá az emberekre. Csak ha épp úgy akarja, hajthat embereket is a szolgálat igájába. A dolgoknak a szubjektum ténykedésének „elemévé” való metafizikai lefokozását a pénz gőgje általában hathatósabban viszi végbe, mint a hatalomé, noha ez utóbbi a gőg eredendőbb és az életvalóságban minden bizonnyal egyetemesebben beágyazott formája.

A belső gőg minden változatának vezérmotívumát a *belső ember érinthetlenségének* eszméje szolgáltatja. Ezen az érinthetlenségen több mindent is érthetünk: hol pusztán „önmagunk” megismerését, a „ráeszmélést” arra, hogy „nekem” igazából nem árthat senki (a bölcsek gőgje); hol a „megváltásnak” a személy közelebbi meghatározottságától mindenestül független „bizonyosságát” (lásd a protestantizmus bizonyos áramlatait), hol azt a tudatot, hogy eleget tettünk valamilyen erkölcsi törvénynek, és ezzel abban, ami a legértékesebb és a legfontosabb, fölötte állunk minden bizalmaskodásnak

(farizeusság); hol azt a meggyőződést, hogy az ember a lényeket tekintve anarchikusan szabad lény, semmiféle felelősséggel nem tartozik, nincs alávetve semmilyen érték megalapozta hatalomnak, és ennél fogva nem érheti semmifajta „gáncs” (az immoralizmus gőgje). A cinizmusnak és az elvetemült élvetegségnek stb. ugyancsak van a gőgre utaló vonása, amennyiben, hogy úgy fogalmazzunk, kitépik a tárgyi értékek jelzőkaróit, és a világ dolgait akár egy nem apriorisztikus, hanem igencsak tartalmi vonal mentén mind egyöntetűen az én alattvalójává teszik. Egyáltalában, a világ mindenfajta *egyrétegű* sokféleségeként való intencióba emelése összefügg a gőggel, ahogy a világ minden *kettőszakítása* is, mondjuk, arra, „ami egyedül számít”, és „ami nem számít”. Mert a képzetalkotásnak mindezek a formái mintegy a szubjektum „tökéletességének” elhitetésén munkálkodnak, akinek így a világ – az „ő” világa – nyüzsgésként vagy mechanizmusként, csekélységeként vagy rendelkezésre álló valamiként – a lába elé helyeztetik; bennük a világ a szubjektum fenséges voltához szabatik hozzá.

Csekély kivétellel sajátja a szellemi gőgnek a „tömeg” megvetése – a magány legkövetkezetesebb gőgje persze magát a személyt, akár mindjárt, mondjuk, a gőgös ember „saját” személyét is megvetheti –, akár a banális dolgokkal, a külsővel és testivel való törődés tartatik a „tömeg” konstituen-sének, akár az ösztönök és élvezet uralma vagy épp a morális sémák és „elő-ítéletek” iránt mutatott szolgai elfogultság. A magasztos én háttereként a tömeg néha mindenesetre részben mint értékeiben pozitív valami kerül az intencióba. A szorosabb értelemben farizeus gőg előfeltételez egyfajta morális konszenzust, valamiféle társadalmilag lehorgonyzott erkölcsi mércét; az abban foglalt követelmények teljesítése persze nem igazi, mondjuk, szeretetteljes beilleszkedés a társadalomba; ellenkezőleg, éppen hogy feltételes „függetlenné válás” tőle; a „makulátlan”, ha tényleg és a közösség szemében is az, nem kell hogy törődjék a továbbiakban bárki idegennel. Itt tehát a társadalom kettős szerepben lép föl, a morál megvalósítására rendelt korpusz-ként és „tömegként”, melyből aki valóban „kifogástalan”, az úgy válik ki, mint aki végtelen magasságokba emeltetett. Noha a morális ítélet és kontroll hordozójaként a másik ember bizonyos mértékig pozitíve ítéltetik meg, mint konkrét lény azonban voltaképp megvetés tárgya. (Aminek mélyén a minden ember iránt tanúsított feneketlen bizalmatlanság lapul. Mindenesetre konkrét választóvonal húzódik azok közt, akik „fölvételt nyerne” a közösségbe vagy szektába, és akik eleve és szemmel láthatóan a megvetésre méltó tömeget alkotják.)

A szellemi gőggel – a „hübrisssel” – mint egész világnézetek alapzatával itt nem foglalkozhatunk behatóan (lásd az 1. szakasz fejtegetéseit az „idealizmusról”, a 2. szakaszait a „szolipszizmusról és panteizmusról”). Az effajta világnézetek legáltalánosabb vonásai alkalmasint: a konstrukció, amely a

dologgal szemben felelősségteljes lényegmegragadás helyébe lép; a túlfeszített értékigények, melyekhez a világanyag és valóságtörvények szeretetlen elvetése társul, vagy épp fordítva, a monisztikusan megragadott világ ünnepélyes imádata – vagy ezek keveréke, de mindenkor ellenszenv a valóban belső, értékbeli sokrétűség, tagoltság, feszültségterhesség iránt; minden emberfölötti hatalom elvetése vagy éppen annak monisztikus fölpuffasztása, miáltal a szubjektum a maga birodalmában megint csak „abszolúttá”, az alázas odalépés, a szabad engedelmesség és odaadás alól fölmentetté válik.

6. Az *embereket és dolgokat* illetően tanúsított gőgös *magatartás* színezete nagyobbrészt a „megvetés” és a „nem törődés” típusából való (talán a „megalázáséból” – „tapintatlanságéból” is). (Lásd ehhez az uralmi gőgöt és az elzárkózás gőgjét.) Az előbbi esetben az én apriorikus fölmagasztaltságának konkrét-szemléletes oldalára esik a hangsúly, az utóbbiban a voltaképpeni kapcsolatnélküliség elemére, melyet a „páratlan” magaslati pozíció éppenséggel implikál is. Egyikben is, másikban is egyformán föllelhető a gőgnek a környezet tárgyaira irányuló „megsemmisítési intenciója”; csak épp vagy a tárgy empirikus egzisztenciájának keretei között mutatkozik meg, vagy úgy, hogy en bloc érinti ezt az egzisztenciát.

Már szóba került, hogy semmiképp sem tartozik a gőg fogalmába – mondjuk, a „megengedett gőg” értelmében – az elutasítás, ellenségesség, megvetés, távolságtartás, barátságtalanság minden aktusa. Ennyiben szoros értelemben véve nincsenek is „gőgös aktusok”; az ember nem viselkedik „gőgösen” abban az egyszerű és közvetlen értelemben, ahogy dühösen, ellenségesen, tartózkodóan, fagyosan viselkedik. A magatartás egészében megragadott intencionális tartalma az, ami a gőg tényállásához tartozik. Ez a tényállás persze akár egyetlen jelentéktelen és futólagos gesztusban is megnyilatkozhatik. A más-mint-gőgös intenció jegyei: a tárgyi orientálódás, az értékszintek és distanciák objektív rangsorának (hallgatólagos) elfogadása, a beállítottság rugalmassága és tartós tárgyi gazdagsága (a makacsság is nyugodhatik mindenestül szilárd tartalmi állásfoglaláson, és mentes lehet minden gőgtől); a gőg kormányozta intenció jegyei: az én értékének kinyilvánított aprioritása és a nem-én átcsillanó generális megvetése (még ha az egy meghatározott, esetleg valóban értéktelen tárggyal való bánásmódban ütközik is ki; az intenció célpontja ilyenkor nem a szóban forgó sajátos értéktelenség, az csak jó alkalom „az értéktelen tárgyakon való végtelen fölülelemkedettségem” demonstrálására). Amit a gőg voltaképp elutasít, nem más, mint Isten; mindig megokoltan beszélünk gőgről olyankor, amikor a gőg intencionalitásáról minden mesterkélttség nélkül kimutatható, hogy aktuális tárgyán túl Istent veszi célba – a konkrét értéket és létet és együttesüket egyáltalán.

Gőgre utal – mint már mondtuk – a meg- és elvetés minden, intencióba emelt abszolútsága és végtelensége. Például az ellenfél leleplezése és

megalázása lehet tárgyilag megokolt, és nem föltétlenül a gőg aktusa. Gőgre vall ellenben, ha a megalázást a végsőig visszük, és mintegy egészében és léte mélységében az embert akarjuk eltiporni, vagy ha az alkalmat keressük csak egyáltalában az emberek lemeztelenítésére és megalázására. Minden gőg nélkül is „megsértődhetek” az ellenem intézett bírálat irányzatossága és formája miatt – ha tudniillik a bírálatban csak az elítélés szándéka érzékelhető, a tárgyi elmélyültség nem, vagy ha a dolog tárgyi része csak örömmel fogadott alkalom a személyiségem megsemmisítését célzó szándék számára –, azonban „érzékenységem” gőgössé válik, ha a megbíráltság és megtámadottság egyáltalában az, ami irritálja. Semmi köze a gőghöz, ha gondosan megválogatjuk a barátainkat, és berzenkedünk attól, hogy gyorsan meghitt viszonyba keveredjünk bárkivel, aki csak „szembejön”; de tagadhatatlan a gőg, ha száműzök minden barátságot az életemből, vagy ha kínosan vigyázok rá, hogy mindazokkal szemben, akik nem tartoznak a baráti körömhöz, minden körülmények közt megőrizsem az érintkezés tónusának fagyosságát. Nem kell gőgnek rejlennie a mögött, ha alárendeltek vagy kulturálisan alacsonyabb fokon állók iránt általában akképp viseltetünk, hogy megmaradjon egy bizonyos távolság közöttünk, és az érintkezési viszonyok szerkezetén áttűnjék ez a relatív fent-és-lent; másfelől mégiscsak fölbukkan a gőg, ha nem nyer kifejezést a hierarchikus szintkülönbségnek ama bizonyos relativitása, ha az alacsonyabban álló puszta gépként, erőmennyiségként, számként stb. kezeltetik, ha szem elől tévesztjük a körülmények diktálta vagy individuális árnyalatokat, kivételeket, modifikációkat, egyáltalában, ha a tudottan hierarchikus adottság mellől elmarad a *más dimenziók* megragadása.

A gőgnek az emberi érintkezésben – a tárgyra vonatkoztatott emberi érintkezésben is – két különösen fontos megnyilatkozási formája van. Az egyik a saját apriorikus fölény konkrét hangsúlyozása; az általában vett türelmetlenség nem igazán tartozik ebbe a rovatba – az gyökeredzhetik heves tárgyi elfogultságban is, és ez esetben tökéletesen mentes is lehet a gőgtől –, ellenben az a természetesen-igazam-van igen, amelyik nem harcol a másképp gondolkodóval, és nem üldözi, hanem megmosolyogja őt, panaszkodik rá, „rendre utasítja”, amelyik nem úgy kezeli tehát, mint (talán veszélyes) ellenfelet, hanem mint tökéletlen, beteg, részeg valakit, mint valamifajta „visszamaradottságot”, „akadályt”, fölháborító „abnormitást”. A prédikátor hangjára, a tudós elbizakodottságára, a szektás ezoterikusságra gyakran nyomja rá ez a fajta gőg a maga bélyegét. A gőg másik formája, amelyre itt gondoltunk, a harc elkerülése és a harcosság elfojtása. Kivált egy bizonyosfajta jól ismert szellemi sznobizmus képviselői közt virágzik a suttozás előkelősködő kultusza, az a fajta irtózás minden éles állásfoglalástól, vitától és odavágástól, amelyet oly mélyen átitat a gőg. Mert nem a szeretet, béke és irgalmasság az, amiről szó van, hanem hogy „nem éri meg a vita”, „a vita túlságosan

fölizgatna”, „csak a tudásom révén van birtokomban a világ”, s a góg más efféle fordulatai.

Góg-e „nem törődni az emberekkel”? Szigorú értelemben véve a válasz nem lehet más, mint igen. Nem is csak arról van szó, hogy a radikális belső elzárkózás az embertársainktól a par excellence góg, a (morális) ítéleteiket illetően tanúsított egyetemleges közönyben is góg tükröződik. Mert a lelkiismeret hangját minden további nélkül tévedhetetlennek tartani önistenítés, és még inkább a környezet megvetésére vall minden súlyt elvitatni az emberek kollektív etikai állásfoglalásától – minden torzulás dacára, melyet annak kétségkívül szükségképp el kell szenvednie. A másik oldalon persze a belső erkölcsi gyöngeség jele volna a többiek erkölcsi ítéletéből, a – hogy úgy mondjuk – mindenki-azt-mondja ítéletekből meríteni a magunkét, az emberektől való kicsinyes félelemre vallana állásfoglalásunkat centrális és direkt-tárgyi értelemben azoknak a köröknek a várható reakciójához igazítani, amelyektől valamiképp függünk. Fenomenológiailag nézve a dacos „mit érdekelnek az emberek?!“-ben van valami nyilvánvalóan helyes és nemes, valamiféle utalás az *értékszerűségeknek* a társadalmi konszenzustól való elvi és elsősre független *objektivitására*. „Emberekben” itt persze nem átfogó-konkrét értelemben vett emberek értendő, tudniillik mint szellemi, biológiai, mi több, szociálisan kötött életegységek, csupán a társadalom egy aspektusa: az emberek társadalmasodásuk egy meghatározott tekintetében, az az ismerős, kommunális és egyebekben is társadalmilag meghatározott „eldologiasodás”, amelyet a „mindenki” [die Leute] kifejezéssel jelölünk. A dacolásban azzal, ahogy mindenki vélekedik, természetesen semmi sincs a gógból. Elvileg társiatlan és ennél fogva gógos volna ellenben véleményünk szerint mindeztől és minden körülmények között tagadni, illetve kikapcsolni akarni a „mindenki” képződményének abbéli jogát és igényét, hogy értékeket képviseljen, az „ítéletet alkotó emberek” ama „köréét, amely egy ügyben valamilyen értelemben részben tárgyilag, részben személyében, de kivált közelsége révén érintett”.

Ami a „dolgok” iránt mutatott gógot illeti, természetszerűleg minden *elvi* érdektelenség és világvesztés idetartozik. Semmiképp sem tartozik ide ellenben egyfelől a személyes műveltség és foglalatosság korlátozottsága és egyoldalúsága, és semmiképp sem tartozik ide másfelől a rangsoroknak és velük a *relatív* leértékeléseknek az a fajta tételezése, amely szokásos, mondjuk, a keresztény világfölfogásban. Gógos az a beállítottság például, amely szerint a világ csupán a művészet kedvéért létezik, vagy hogy a földi dolgok alakítása lényegtelen, ilyesmihez leereszkedni közönséges vagy tisztátalan dolog. Vaskos góg rejlik azonban a természettudományos-technikai szellem világhódító eszméjében is, amennyiben az élethangulat, és a dolgokat bizonyos értelemben mindentől esszenciátlan valamiknek képzelet, megismerésüket

pusztán potenciális kiszámításnak, uralom alá hajtásnak és rabul ejtésnek, a velük való foglalkozást pedig a kívánt hatások tetszés szerint való előcsiholásának. Nem kevésbé mélyre süllyedt a gőgben az az esztéticizmus is (és mellesleg egész biztosan kevésbé „hasznos” és nagyvonalú, mint az előbb említett magatartás), amely a dolgokat, megint csak anélkül, hogy létükbe behatolna, pusztá alkalomnak tekinti érzések kiváltására vagy ábrázolására, hangulatok előidézésére. Ebből a szembeállításból is kiviláglik, hogy a gőg, amelynek persze empirikusan általában aligha felelhet meg a világgal való érintkezés teljes fölmondása, bensőségesen össze van fonódva a világnak azzal a szemléletével, melynek számára az csak rétegzetlen, lét-, értelem- és rendfogyatékos sokféleség, valami, amin a szubjektum anélkül, hogy szeretettel és őszinteséggel kellene „közelebb lépnie” hozzá, „uralkodni” gondol és „elintézni” vél.

III. A gőg legyőzéséről

1. Vizsgálódásainkat a gőgnek szenteltük, nem az alázatnak. Akárhogy is, az alázat eredendő erejétől most eltekintve, a gőggel közvetlenül is fölvehető a harc. Hadd szenteljek ennek a témának egy rövid megjegyzést.

Bármilyen sajátos formát öltön is a gőg, az én-fölény és az én-izoláció intenciói szétválaszthatatlanul összefonódnak benne. A gőg-én *önnön istene*: innen az empirikus célzások valamiféle szemléletes „hasonlatosságra” Istenhez, innen a dolgokra való tökéletes rá nem szorultság jelzései is. Az abszolút fölény, amely ugyanakkor teremő és szeretetteljes is, történetesen Isten kizárólagos sajátja. A pusztá izoláció ellenben, amely nem akar ugyanakkor végtelen letekintés is lenni a nem-énre, a primer gyöngeség, szegénység, élettelenység ügye, nem a gőgé. A szubjektum-objektum viszony, a szellemi létnek ez a magasztos alaptörvénye, egyszerre foglalja magában a szubjektum „áttekintő” magaslati pozícióját (valamit „tudni” bizonyos értelemben annyi, mint „birtokolni” azt) és a szubjektum kötődését a tárgyhoz, hozzárendelődését az utóbbihoz (anélkül hogy azt, mint Isten, valaha is primer értelemben megteremthette volna). A gőg tragikus ősbűnébe esett szubjektum ragaszkodik pozíciójának első jegyéhez, a másodikat meg veszni hagyja. Innen a fölény abszolutizálása és az elszigetelődés intenciójának fölbukknása; és innen a gőg majdhogynem öngyilkos, önmagát értelmetlenségre ítéő karaktere.

Amiből adódik, hogy sem *önmagában a megalázkodás*, sem *önmagában a dolgokkal való kapcsolat fölvétele* nem megfelelő ellenlépés a gőggel szemben. Mindkettő meghagy még a gőgnek egy kijáratot, egy egerutat. A megalázkodás nagyon is azzal fenyeget, hogy önnön empirikus személyünk

lealacsonyításává és elértéktelenítésévé, az empirikus valóságnak való hátat fordítássá fajul, és ezzel ismét csak titkos, az önmegvetés és szerénység álarca mögött tenyésző én-gőggé. A túlhangsúlyozott „buzgalom”, aktivitás, kapcsolatmánia sem szavatol sehogy sem a dolgok iránt való igazi, belső odaadásért, az én gőgösen önmagába zárt életének föltöréséért. Csak akkor emelkedik valóban gát a gőg előtt, ha egyszerre és egy aktusban tudjuk megélni önnön tökéletlenségünket, kicsinységünket és esendőségünket és – különböző irányok és fokozatok szerint – önnön hozzátartozásunkat a világhoz, kötelezettségeinket a világ iránt. (Nem másra gondolunk itt, mint az *Istenhez való keresztény viszony* egyik oldalára.) Szemben a hamis megsemmisítő alázattal és minden önérzet föladásával, a tulajdon értékünk egyfajta tudata egyenesen posztulátummá magasztosul, mint olyan jó, amire a világ igényt tart. Szemben minden olyan méltatlan föltevással, amely, mondjuk, valamilyen „megmunkálási irány” mentén, a világot az „anyagával való” pusztá „foglalatосkodással”, „elintézettnek” vagy „kielégítettnek” tekinti, és ebben az értelemben „megszabadulni” vél tőle (lásd a lapos „filantrópiát”!), ami érvényesnek mondható, az az emberek és dolgok tiszteletének követelménye, relatív elzárkózottságuk elismerése, „nehezen áthatolhatóságuké” céljaink és erőink szemszögéből – mert a trükk, mellyel a világot mindezenestül „nyitottnak”, „kitárulkozottnak” deklaráljuk, csak kísérlet arra, hogy magunk titokban elzárkózzunk előle. Amit kész formában a „tulajdonomként” élek meg, azt nem kell föltárnom és megmunkálnom. – Összefoglalóan azt mondhatnánk: hogy megvédj magad a gőgtől, kicsiny, de mégis véges és számításba veendő „mennyeiségként” éld meg önmagad; a világot ellenben nagyszerű, számodra elvileg hozzáférhető, sőt bizonyos értelemben rád váró sokféleségként, amelyhez azonban nagy odaadással, fáradságosan, önmagadon ezerszer fölülkerekedve kell az utat kiépítened.

2. Talán a következőképp is megfogalmazhatnánk, mi az a beállítottság önmagunkat és a dolgokat és életszférákat illetően, amelyik a gőgnek a legkevesebb teret engedi. Hozzátartozik a gőg legyűréséhez, hogy minden létbiztonsággal együtt is és függetlenül a rólam alkotott empirikus „véleményektől” magamat *változásra képesnek*, befolyásolhatónak, korrigálhatónak, mi több, bizonyos tárgyi határok között az alapvető megtisztulásra, ébredésre, megtérésre még mindig fogékonynak érzekeljem. Nem ellenállás nélkül azonban, nem a súlytalanságnak és minden belső tartás föladásának köszönhetően, mert ez megint csak ajtót-ablakot tárna a gőg egy új formája előtt; a „legbenső”, merőben szubjektumszerű én rezzenetlenül, érintetlenül, afficiálatlanul leválhatnék konkrét létem „gáttalan”, a külső erők játékának és a mintegy személyen kívüli ösztönrezdüléseknek mindenestül átengedett hullámozásáról. Az empirikus „fölordódás” metafizikai „beledermedés” volna a gőgbe. Amit a gőggel szembe kell szegeznünk, az tehát semmiképp

sem valamiféle „magunk elengedése”, a legkevésbé az a személyes lét egészet illetően, hanem valamiféle általános magunk kitérása az emberek, dolgok, értékek, fejlemények előtt, nyitottság, amely a belső adottságok tekintetében korlátozott, a dolgok tekintetében válogatós, egyes döntő esetekben tulajdon magunktól nehezen kicsikarható, mert csak ez kezeskedhetik a személyiség magvának, magának a metafizikus embernek a bevontságáért, érintettségéért, részvételéért.

Néha az is megrendíti a gőgöt, ha a környezethez fűződő, tárgyilag már adott vonatkozásokat teljes tudatossággal megéljük, „bevalljuk”, aktualizáljuk, legyen bár szó elsősre akár észrevétlen vagy „elfojtott” emberi kötelékekről vagy tárgyi érdekekről, melyeket előbb föl kell „fedeznünk”, vagy akár olyan igényekről, amelyek puritán letagadása némely esetben – amikor az igény tilalmát nem indokolja ízlésbeli idegenkedés, szükséghelyzet, az önfeigyelmezés sajátos igyekezete vagy etikai tiltás – akár még jóval gőgösebb is lehet, mint szűkkeblűen egoista érvényre juttatásuk.

A tárgyi kapcsolatok igazi sokfélesége, hierarchiája, értékteljessége, ez a góg beállítottságának igazi ellensúlya. Az érdekek és foglalatosságok merőben empirikus sokfélesége önmagában nem elég: a pusztá sokoldalúság ugyanúgy összeegyeztethető a világgal szemben érzékelt „végtelen fölénnyel”, mint a monomániás megszállottság. A világ ekkor a szubjektumnak védtelenül kiszolgáltatott sokféleségnek tűnik, a tárgyak gyűjteményének. Másrészt a gógnek a kezére játszik a világnak az a fajta monisztikus kezelése is, amely minden dologban „voltaképpen egy és ugyanazon törvény megnyilatkozását” látja, tehát mintegy rövidzárlatszerűen közös nevezőre hozza őket, hisz ez megint csak megengedi az énnnek, és kézenfekvővé is teszi a számára, hogy „zavartalanul” beledermedjen *egyetlen* alapvető magatartásba. Csak azzal ásom alá komolyan a gögömet, ha a dolgokat a maguk sajátos létében igenlem, illetve munkálom meg, s ugyanakkor megismerni és elismerni törekszem objektív összefüggéseiket és függéseiket – lemondva annak minden igényéről, hogy mint szemlélő vagy mint élőlény én illesszem össze őket valamiféle renddé vagy sorrá –, és ha közben végig „sejtem”, hogy van rend és összefüggés, melyet sohasem leszek képes adekvátan és szemléletesen magam előtt látni és megfogalmazni.

A góg minden „legyűrése” tökéletlen és csonka marad azonban, ha azt nem támogatják az *alázat pozitív aktusai*. Az alázatos közeledés Istenhez, a létező dolgok teremtményéhez és értékközéppontjához nélkülözhetetlen már csak ahhoz is, hogy a kreatúra iránt tanúsított gőgöt valóban a szíve közepén találjuk el.

Mesterházi Miklós fordítása⁸⁵

⁸⁵ A fordítást ellenőrizte: Ábrahám Zoltán.

Kísérlet a gyűlöletről⁸⁶

I.

A pontatlanság, a fogalmak zavaros és elmosódott használata komoly módszertani veszedelme a szellemtudományi vizsgálódásoknak; a másik és épp ellentétes természetű veszélyt a fogalmak szigorú definiálásának türelmetlen vágya rejti magában, a vágy a definíciókra, melyek aztán kőtorlaszként rekesztik el a kutatót attól, hogy tárgyának jelentésgazdagságába valóban behatoljon. Irodalom és matematika, ők tartogatják a legnagyobb veszélyt a filozófia számára, noha a maguk helyén csodálatos teremtményei az emberi szellemnek. Amennyire lehet, szeretnénk tehát elkerülni, hogy lírai variációkkal díszítsük föl a „gyűlölet” témáját, ám nem igazodunk ezenközben a gyűlölet valamiféle már meglévő vagy még megfogalmazandó definíciójához sem – amely pedig tán éppoly elegánsnak tűnnék, mint a kör definíciója –, hanem a gyűlölet közkeletű fogalmából indulunk ki, s először szűkülő körökben próbálunk közel férközni fogalmi tartalmához.

A gyűlölet alaptónusa az ellenségesség, ellenkezés, elutasítás, valamiféle negatív érzelmi beállítottság. Ennyiben a gyűlölet rokon az ellenszenvvel, haraggal, undorral, megvetéssel, a hadakozással valami ellen. Ahogy az más fontos életfogalmakkal is megesik, a „gyűlölet”, „gyűlölni” szavakkal is vizsgáljuk, és valójában jóval felületesebb és általánosabb természetű állásfoglalások és érzések néven nevezésére is használni szoktuk őket, és pedig tudottan. Aki arról beszél például, hogy „gyűlöli a hidegsültet”, jól tudja, milyen csekély köze van ízlésbeli elfogultságának a gyűlölethez; ahogy aki, mondjuk, a hegyi üdülőhelyeket tartja gyűlöletesnek, az is tökéletesen tisztában van azzal – még ha kényszerítő külső okokból fogcsikorgatva el kellett is töltenie három hetet valamelyiken –, hogy ez a nem éppen gyönyörteli attitűd nemcsak fokában, hanem fajtájában is eltér attól a gyűlölettől,

⁸⁶ Versuch über den Haß, in: *Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft*, 48. Band, 2/3. Heft, 1935, 147–187. – A fordítás alapjául szolgáló kiadás: Aurel Kolnai: *Ekel, Hochmut, Haß. Zur Phänomenologie feindlicher Gefühle*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2007, 100–142.

amellyel azt a férfit gyűlöli, aki egyszer összeroppantotta az egzisztenciáját, elhódította a menyasszonyát, és egyebekben is hírhedt gúnyos-fölényeskedő föllépéséről. Mégis ajánlott óvatosságot tanúsítani nemcsak az olyan szavak használatában, amilyen a „gyűlölet”, hanem e szavak előbb körülírt használatának kritikájában is. Ha valaki gyűlöli nem ugyan a hidegsültet, de az alkoholt, amely tönkretette a szüleit és testvéreit, és amelynek ő maga is örökletes terheltségét köszönheti, ha ennélfogva megeshetik vele, hogy őrvongva vág földhöz egy pálinkásüveget – vajon a „gyűlölet” szó használata akkor is retorikus túlzás-e, vajon akkor sincs-e semmi az „igazi” gyűlöletből ebben az irtózásban, ebben a dühben, ebben a keserűségben? Nem lehetséges-e, hogy valaki komolyan gyűlöli a nagyvárost? Vagy hogy gyűlöl egy bizonyos várost, ahol évekig súlyosan szenvedett, és közben morálisan is lezüllött, éspedig nem függetlenül ennek a városnak az általános karakterétől, életmiliójétól? Egy szóhasználat jogosultságáról vitatkozni önmagában fölösleges talán. Azt azonban senki sem tagadhatja, hogy az effajta esetekben olyan érzelemről van szó, amely sokkal közelebb áll a „gonosz ellenség” gyűlöletéhez, mint ahhoz, amit szimplán „egy tetszőleges objektum iránt táplált ellenérzésnek” neveznénk, legyen bár ez az ellenérzés oly erős, amilyen, mondjuk, az idioszinkrázia egy bizonyos fajta gyümölcssel szemben.⁸⁷

A gyűlölet mármost mindenekelőtt érzelem, amelynek szükségképp jellemzője a *személyiség* – valamiféle „egészre” valló – *latba vetése*, a fenomenológia nyelvén a mélység és központositottság együttesen. Nem egyszerűen a „mélység”, központositottság nélkül, mint egy misztikus hangulat vagy egy meghatározatlan, figyelmeztető jelzésül szolgáló ellenérzés esetében valaki iránt, akivel csak alkalmilag találkozunk, anélkül, hogy bármi közelebbi dolgunk volna vele. És még kevésbé jellemzője a mélységet nélkülöző „központositottság”, ahogy az egy pillanatnyi érdekességű ügylet elintézésének, például egy kínosan kellemetlen üzleti vetélytárs kiiktatásának a sajátja. A mélység jegye mindenesetre inkább előtérben áll, mint a központositottságé. A bicskást, aki rám támadt, és akivel most élet-halál harcot vívok, nem igazán „gyűlölöm”. Ezzel szemben nagyon is gyűlölhetek embereket, akik pedig sohasem „kereszteték az utamat”, soha nem akadályoztak semmifajta középponti személyes törekvésemben, akik azonban egy ellenszenves életforma képviselőinek tűnnek a szememben, és akiket – ha mégoly

⁸⁷ Alexander Pfänder (*Zur Psychologie der Gesinnungen*, Halle, 1913) általában is kétségbe vonja, hogy, mondjuk, állatokat vagy növényeket csak mint valamiképp „az emberre emlékeztető” tárgyakat gyűlölhetnénk. Bátran gyűlölhet valaki élettelen tárgyakat is, gyűlölheti például az autót. – De vajon nem csupán mint egy gyűlölt kulturális stílus reprezentánsát?

periferikusan is, anélkül hogy „fenyegetésnek” érezném őket magamra nézvést – a hatalom hordozóinak érzékeltem.

Hogy a gyűlölet, ellentétben az olyan pillanatnyi állapotokkal, mint a kedvetlenség, harag, düh, bizonyos mértékig még az undor is, valamiféle, mintegy a személyiséget „fölepítő”, azt „képviselő” *attitűd*, az szorosan összefügg a mélységével és a központosítotttságával. A harag, mondjuk, meglehet mindenfajta mélységi vonatkozás nélkül is, és bátran fordulhat olyan tárgy ellen, amelyhez a szubjektum „amúgy”, vagyis általában és huzamosabban, érzelmileg nagyon is pozitívan kötődik: így vetkőzhetnek ki magukból a haragtól szülők, ha szeretett gyermekük valamilyen életveszélyes óvatlanságáról értesülnek. Egész másképp áll a dolog a nagymértékben tárgyhoz kötött, sőt tárgyat „karakterizáló” undorral,⁸⁸ amely a tetejében a lélek valamiféle mélyrétegében gyökeredzik. Csakhogy épp az undor sematikus odafordultsága a tárgyak bizonyos osztályaihoz, továbbá tartalmi összefüggése a hulladékokkal, bomlástermékekkel, valamint az élet „kicsinyes” megnyilatkozásaival (a férgekkel), elárulják az undor nagyon is periferikus karakterét. Ellentétben az undorral, a gyűlölet – anélkül, hogy ettől intencionális irányultsága gyöngébb volna – mindig lényegi, döntéseket meghatározó eleme magának az élet alakításának. A gyűlölet az emberélet egyik *történeti* aspektusa – mint a születés körülményei, a jellem, a szenvedély, a szerelem, munka, barátság.

Ha mármost a gyűlölet ennyire fontos, a személyt képviselő ellenségesség-élmény – hogyan ragadtatik meg benne, amennyire ezt elsőre áttekinthető képesek vagyunk, a tárgy, az ellenség vagy az ellenséges valami? A gyűlölet előföltételezi a tárgy „komolyan vételét”: annak valamiképp fontosnak, jelentősnek, veszélyesnek, súlyosnak kell lennie; nem föltétlenül a pillanatnyi állapotot illetően (mint például a megvert, mélyen megalázott ellenség esetében), de általánosabb szerepében, a vele asszociált igény tekintetében. Minden zavaró vagy káros vagy ellenszegülő dolgot el lehet pusztítani vagy távolítani, le lehet gyúrni, akár erős, akár gyöngé, jelentékeny vagy jelentéktelen, szellemileg releváns vagy minden szellemi tartalmat nélkülöző; ám nem lehet őket minden további nélkül gyűlölni.⁸⁹ Nem szeretnénk kerek perec kijelenteni, hogy gyűlölni csak egyenrangú szellemi-személyes hatalmat lehet, azt azonban minden nehézség nélkül megállapíthatjuk, hogy ez a fajta eset áll a dolog középpontjában, és a másfajta esetek csak mint ennek a visszfényei, áttétei érthetők meg. Tipikus módon ott kerül elő a gyűlölet, ahol van értelme „súlyos harcról” beszélni, vagy legalábbis az ellenséges-

⁸⁸ Az undorról és egyáltalán az elutasítás attitűdjeiről lásd a szerző cikkét: „Az undor” (*Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Halle, 1929, [illetve ebben a kötetben]).

⁸⁹ Az abbéli igyekezetből, hogy valaminek (vagy valakinek) ártsunk, mondjuk, mert érdekünkben áll, teljességgel hiányozhatik is a gyűlölet: Pfänder: i. h. 25. o.

séggel történetileg bensőségesen összefonódik valami ilyesfajta szituáció: ha például valaki egy gyűlölt komoly ellenfél kiskorú gyerekeit is gyűlöli. Az itt tárgyalt előfeltétel másik oldala a tárgy szellemi „tekintetbe vehetősége”. Nem gyűöljük a vihar korbácsolta hullámokat, bármilyen elkeseredett küzdelmet vívunk is velük; az sem gyűlölet éppenséggel, amit a támadó vadállat iránt érzünk; és nem gyűöljük talán még az alattomos és kegyetlen útonállót sem. Egy „úri osztály” valamely tagja összehasonlíthatatlanul valódibb értelemben fog gyűlölni egy másik „urat”, aki árulást követett el ellene, mint valami hűtlen szolgát. A művelt ember nehezen fogja gyűlölni a műveletlent, még ha az gonosz szándékkal érzékeny kárt okozott is neki. Csak épp nagyon is hajlani fog arra, hogy inkább valamifajta elhárítandó természeti csapást lásson benne. Minthogy persze művelt és műveletlen, arisztokratikus és plebejus csak nagyon viszonylagos érvényű ellentétpárok, az imént mondottak egy többé-kevésbé változatlan társadalmi létkörre nézvést igazak. Egy távoli szigeten vagy a harctéren, ahol a társulás alapvetően új viszonylatai bukkannak föl, a gyűlöletnek ezek a határai teljességgel le is omolhatnak. De az egyívásúság mint előfeltétel ebben a pontosítva korlátozott értelemben is csak lefelé van érvényben, fölfelé nem. A nálam összehasonlíthatatlanul hatalmasabbat, akinek ki vagyok szolgáltatva”, „tehetetlenül” gyűlölhetem; hasonlóképp „sárga irigységgel” gyűlölhetem a nálam előkelőbbet, jelentékenyebbet, műveltebbet. Persze ilyenkor is előfeltétel az egzisztenciális sík valamifajta közössége. Ez lentről fölfelé könnyebben megtapasztalható, mint föntről le. Ha a primitívebb lény egyes élménytartalmai a magasabban álló számára talán könnyebben hozzáférhetők is, mint fordítva, minden emberi dolgok metafizikai egyenrangúsága mindig a különböző fajta értékekben szegényebb számára könnyebben hozzáférhető. A burzsoának módjában áll a proletárt pusztá „kéznek”, pusztán élelmiszert fogyasztó munkaerőnek tekinteni; a proletár ellenben a burzsoában vezért, vérszívó parazitát, ördögi elnyomót láthat talán, pusztá termelési eszközt azonban semmiképp.

Úgy is fogalmazhatnánk, hogy gyűlölet csak olyan objektum iránt lehetséges, amelyet *felelősséggel*, etikai beszámíthatósággal ruházhatunk föl. Arra még vissza kell majd térnünk, hogy szoros összefüggés áll fenn gyűlölet és gonosznak tartás között. Hadd éljünk mindjárt azzal a korlátozással, hogy egyrészt a felelősség és etikai döntésképeség itt olyasmiként gondolandók el, mint amik ismernek fokozatokat (a hűbérúr a maga társadalmi beágyazottságában szabadabb és felelősebb, mint a jobbágy, a szellemileg magasabb polcon álló inkább az, mint a tudatlan ösztönlény), és másrészt, hogy a szellemi felelősségen túl megköveteltetik a cselekvőképesség is (minél tehetetlenebb a „gonosz” ellenség, annál tárgyaltalanabb a gyűlölet). Ám ami ezt a motívumot illeti, a gyűlölet a legszigorúbban megkülönböztetendő a félelemtől. Annak a tárgynak az alkata, amelytől félek, önmagában véve

tökéletesen közömbös; csak az állapotomra gyakorolt lehetséges hatás a fontos. Az üldözőtől való félelem mint félelem ugyanabból a rendből való, mint a vihartól való félelem. Megfelelő tárgyak esetében a félelem persze indítéka lehet a gyűlöletnek. A zord főnök, aki elbocsájtással fenyeget, könnyen gyűlöletessé válhatik a szememben. Mégsem jöhet számításba, hogy a gyűlölet „levezethető” volna a félelemből. Az igazságtalan főnököt történetesen gyűlölni fogom, a sokkal szigorúbb másikat, akit azonban nem találok igazságtalannak, ezzel szemben inkább félem, mintsem gyűlölöm. Félhetek tőle, és ugyanakkor szerethetem is; és gyűlölhetek egy rosszindulatú kollégát, még ha nem is tud sokat ártani nekem. A gyűlölet tehát nyilvánvalóan a tárgy lényegére összpontosít, persze sohasem a tárgy lényegére mint olyanra, ahogy, legalábbis viszonylagosan, a fogalmi értékelésben vagy az esztétikai érzésben előttünk áll, hanem a legélesebben hangsúlyozva ennek a lényegnek a szubjektumra (a „gyűlölőre”), valamint arra a szellemileg is meghatározott életösszefüggésre gyakorolt hatását, amely kettejüket, a gyűlölet szubjektumát és objektumát egymáshoz köti. A gyűlöletet nem az önmagában vett lényeg, nem is a kauzális lánc érdekli, hanem, ha tetszik, a „történelmi szerep”. Hadd hozzuk példának a politikai gyűlöletet: a más családból, más személyi körből származó – talán személyében is jellegzetesen más szabású – ellenfél gyűlöletét, aki a közös hazának más arculatot szeretne adni, aki azt másmilyennek szeretné látni.

Fölöttébb fontos oldala a gyűlölet problémájának a kérdés, a gyűlölet intenciója értelmében voltaképp minek is kellene történnie a tárggyal. Menyynyiben akarjuk a gyűlöletben a tárgy *megsemmisültét*? Az ellenfél ártalmatlanná tétele, kiátkozása, tönkretétele, meggyilkolása, metafizikai megszenteltségtelenítése – mondjuk, a tisztességes temetés megtagadása – ott jelenek a gyűlölettel eltelt akaratban. Mindezekből annak, aki gyűlöl, semmit sem kell persze aktuálisan akarnia, ahogy nem menekül el, vagy nem akar elmene-külni vagy akár csak megbarátkozni a menekülés gondolatával mindenki, aki fél. Aki egy asszonnak udvarol, bátran gyűlölheti a vetélytársát, és utasíthatja el ugyanakkor a gondolatot, hogy elűzze akár csak az asszony közeléből is; mondjuk, mert meg van győződve róla, hogy az imádott hölgy objektíve jobban jár, ha amaszt választja. Aminek ellene vethető, hogy ez pusztán a gyűlölet szubjektumának konkrét akaratára nézvést igaz, és semmi köze magához a gyűlölethez, amelynek persze a gyűlölet szubjektuma nincs korlátlanul alávetve; ha szomjas vagyok, boldogan meginnám az asztalon álló pohár vizet, de egészségügyi vagy biztonsági okokból vissza is foghatom magam. A gyűlölettel azonban nem ilyen egyszerű a helyzet. Ki képes egyértelműen megmondani, mit is szeretne a gyűlölet szubjektuma az ellenségével csinálni, ha egészen azonosulna a gyűlöletével, ha nem törődne sem erkölcsi megfontolásokkal, sem külső körülményekkel? Beéri-e azzal a

gyűlölet, ha az ellenfél „eltűnik a színről”, ha egy bizonyos terepen vereséget szenved? Beéri-e a kárral, kinnal, megaláztatással? Az ellenfél halála volna a voltaképpen cél? Vagy még az sem elég? Hisz a gyűlölet túlélheti az ellenség halálát, elkísérheti őt a síron túlra is. Aki gyűlöl, bátran akarhatja ellenfelének még az emlékét is befeketíteni vagy eltörölni; bátran kívánhat lelkének örök kárhozatot. A gyűlöletnek tehát nincs természeténél fogva egyértelmű célja, mint egy bizonyos félelemnek, egy bizonyos undornak, egy bizonyos étvágynak. Van valami önkényes abban az állításban, hogy épp a gyilkosság volna a gyűlöletben rejlő mintaszerű szándék, és minden más csak ennek tompítása, megelőlegzése vagy földísztése. Mindazonáltal a gyűlöletben félreismerhetetlenül kitapintható a megsemmisítés intenciója;⁹⁰ és a fizikai gyilkosság kétségkívül a legszemléletesebb, legkoncentráltabb aktusa a megsemmisítésnek. Ám azért odáig mégsem merészkednék senki, hogy a gyűlölet minden más megnyilatkozását hamisnak vagy elmaszkírozottnak nevezze. Aki gyűlöl, üldöz, szorongat valakit, megpróbálja őt kiszorítani állásaiból anélkül, hogy az életére szeretne törni, az ettől az illetőt még a szó teljes értelmében gyűlölheti, és még csak nem is úgy áll a dolog, hogy valójában szeretné őt mindenképp eltenni láb alól, és csak nagy fáradtsággal képes elnyomni magában a gyilkolás impulzusát.⁹¹ Aki az elesett ellenség nevét meg szeretné becsteleníteni, az nem a gyilkosságot akarja bepótolni vagy – ha valóban ő követte el – stílusában megemelni, hanem a fizikai gyilkolás intenciója mellett és azon túl az ellenség metafizikai létére emel kezét. A gyűlölet tehát egyszerre több és kevesebb gyilkolásvágynál: konkrét élményszerű és aktív alakjában rendszerint kevesebb, de gyakran magában hordozza az utalást a megsemmisítés egy még messzebb merészkedő igényére – mi több, kérdés, vajon nincs-e benne meg mindig, legalábbis árnyék-ként, ez a fajta utalás. Azt mondtuk, a gyűlölet egy lényegszerű valami [Wesen] történeti kihatásaira, egy adott szellemi alkat ittlétére koncentrál. Ez az ittlét azonban, ha a szóban forgó lényegszerűség a világtörténelemben egyszer már megjelent, sohasem törölhető el mindenestül. Napóleont vagy Bismarckot lehet még ma is gyűlölni, ahogy lehet gyűlölni azt a nyilvánosság előtt ismeretlen néhai anyóst is, akinek kellemetlen tulajdonságait vizsgálatni a lányában. Hogy a gyűlölet nincs elrendeltem összefonódva a gyilkosság képzetével, azt jelzi két további meggondolás. Először is az, hogy nyilvánvalóan nem csupán egyes embereket, hanem személytelen hatalmakat is lehetséges gyűlölni. Talán nem ez a tipikus eset, de a belátást korlátozó

⁹⁰ Pfänder (i. h. 41. o.) „maró, égető, romboló karakterról”, „bénító, pusztító, gyilkos virulenciáról” beszél annak az érzelmi hullámnak a kapcsán, amelyet gyűlöletnek nevezünk.

⁹¹ Létezik effajta vágyaktól mentes, kielégülten önmagában nyugvó gyűlölet is: Pfänder (i. h. 28. o.).

pedantéria elvitatni a görögség, az oroszság, a katolicizmus, a klasszicizmus, a bolsevizmus stb. gyűlöletétől, hogy gyűlölet, vagy ezt a fajta beállítottságot ezeknek az áramlatoknak bizonyos hordozóival szemben táplált személyes gyűlöletté átértelmezni.⁹² Mármost ez a fajta gyűlölet alkalomadtán talán valóban kedvet csinálhat a tömegmészárláshoz, de arról szó sincs, hogy „minden görög” stb. kiirtása volna a lényegi tartalma. Kérdem: vajon nem lehet-e célja a gyűlöletnek, nem lehet-e megoldás a gyűlöletre a szubsztanciális változás, a pálfordulás, a *megtérés*? Látszatra nem: akit megjavítani szeretnénk, azt alapjában véve szeretjük ahelyett, hogy gyűlölnénk; épp, mert szeretjük, azért törődünk a természetével, és azért akarjuk azt megváltoztatni. Ellenben akit igazán feneketlenül gyűlölünk, azt semmiképp sem szeretnénk nevelgetni és nemesítgetni: ellenkezőleg, nem a hibái zavarnak minket, hanem az értékei; nem jobbnak szeretnénk őt látni, hanem objektíve rosszabbnak. (Erényei „csillogó bűnök”.) Ám ez nem egészen van így. Az igaz, hogy a szeretett személy egyes hibái kivált fájhatnak nekünk, és nagyon is rajta lehetünk azon, hogy őket kiküszöböljük; és hogy megfordítva, aki gyűlöl, azt kellemetlenül érinthetik ellensége erényei és tökéletességei. De ha, mondjuk, a szülők azt szeretnék, ha gyerekük „egészen másmilyen” volna, és ha, közben minduntalan a szeretetükre hivatkozva, állandóan idomítják őt, akkor bizvást kételkedhetünk ennek a szeretetnek a valóságában. És az a gyűlölet, amely a tárgyában majdhogynem mindent csodál, áthajlik az irigységbe és a titkolt szerelembe. Amire gondolok, az röviden annyi, hogy az egyszeri, azonos személy és különböző vonásai közt ott húzódik karakterének a rétege, bár változó, mégis egyfajta egységességről, állandóságról, egész voltról tanúskodó „alapvető irányultsága”. A gyűlölet afféle személytelen történelmi áramlatként koncentrálhat a személyiségnek erre a törekvésbeli adottságára anélkül, hogy léte egészét érintené. (Vagy fordítva, csak erre a létre hic et nunc, mint amikor például egy művész irigykedik zseniális mesterére, és „gyűlöli” őt.) Ekkor azonban a gyűlölet megteremti a megtérítés és átnevelés akaratát. Becsvágyó szülők gyűlölhetik lusta és álmodozó csemetéjük egész lényét, és közben merőben absztrakt értelemben, „vonakoztatási pontként”, tudniillik mint saját gyereküket fanatikusan szerethetik is őt, és az elképzelhető legnagyobb gonddal, ugyanakkor – a szeretet nevében – az ellenségesség elképzelhető legerősebb érzületével munkálkodhatnak rajta. Az ilyesfajta esetek csak határterületei a gyűlöletnek; ám a gyűlölet hatásirányaként mégiscsak számításba kell vennünk a tárgy átformálását is – nem csupán súrlódásmentes tökéletesítését vagy megtisztítását. Ha az, akit gyűlölnek, váratlanul, mondjuk, egy valamiképp mélyen megokolt kudarc alkalmából gondolkodásmódja gyökeres megváltoztatásának

⁹² Lásd Pfänder (i. h. 15. o.) az osztályok, pártok, népek stb. gyűlöletéről.

adja jelét, magába száll, egészében lemond az igényeiről, ez a másik félben kiválthatja a gyűlölet megszűntét vagy háttérbe húzódását, mintha csak hirtelen meghalt volna. Ha tehát a gyűlölet tárgyának megsemmisítésére tör is, a megsemmisítést itt nem szabad egyértelműen a fizikai halál vagy társadalmi összeomlás értelmében vennünk; maga a személy mint „oszthatatlan mag” nem egyetlen és egyértelmű tárgya a gyűlöletnek; emez úgy is megnyilatkozhatik, hogy csak a tárgy helyzetét és természetét érinti anélkül, hogy „végső” fizikai és metafizikai létére törne. Másrészt a gyűlöletben soha nem egyértelműen csak visszaszorítás és átalakítás célzata rejlik, az empirikus részleteken keresztül mindig a személy egészét veszi célba. Konkrét szándékát illetően minden gyűlölet meghatározatlan, és, tekintet nélkül arra a konkrét akarásra, amely összefonódik vele, minden gyűlöletet az „abszolút” megsemmisítés atmoszférája leng körül, minden gyűlölet a gyilkolásra, az elpusztításra nyit ablakot.

II.

Áttérnék a gyűlölet *okaira*, vagy pontosabban: a tárgynak azokra az elemeire, amelyekre a gyűlölet koncentrálna. Ezek nagyon különmeműnek tűnnek; gondoljunk csak vissza ezen a ponton az elutasítás olyan érzelmeinek a különbségére, mint a félelem és az undor. Félni olyan erőktől kell, amelyek alkalmasak veszélyeztetni a szubjektumot; undort az a tárgy kelt, amelynek valamiképp „undorító” a természete – ez megint csak rögzítve van tartalmilag, és általános típusokban van adva. A gyűlölet ezzel szemben nem a „gyűlöletesség” valamiféle minőségére koncentrálna, hisz olyan nincs; és semmiképp sem egyszerűen azokra az erőkre, amelyek gátlón vagy zavaróan szögeződnek szembe a szubjektummal. Sőt még a „szimpátia” és „antipátia” érzelmeinek is egyszerűbb a struktúrája, mivelhogy teljességgel „felelőtlenek”: a legkülönbébb és legvéletlenszerűbb tartalmi és asszociatív elemektől függenek, de csak ezektől, és általában nem is akarnak többet mondani, mint hogy mit csináljak, ez az ember „tetszik” vagy „nemetszik” nekem, olyasfajta felületesen és lazán a dologhoz fűzött kiegészítésekkel, mint hogy az illető „jószágos”, „intelligens”, „elegáns”, van valami „visszataszító” a tekintetében stb.

A gyűlöletben ellenben elsőre a legalábbis elvileg mindig föllelhető *kettős motiváció* az, ami szembeötlik. Mind a tárgy alkatát, mind dinamikus szerepét megragadjuk a gyűlöletben, még ha valamelyik talán inkább előtérben áll is. Ha minden teketóriázás nélkül megkérdem az „utca emberét”, kiket is szokott gyűlölni, minden valószínűség szerint azt válaszolja majd: „az ellenségeimet”. Megtörténhetik azonban – nevezetesen ha a kérdés akképp van

megfogalmazva, hogy miféle embereket gyűlöl –, hogy azt a választ adja: „a gonosz embereket”. És mégis mindkét esetben ugyanarra a „gyűlöletre” gondol. Az első esetben sem csak annyit akart mondani, hogy védekezik az ellenségei ellen, vagy hogy igyekszik keresztetni azok szándékait; a második esetben sem csak annyit, hogy elítéli a gonosz embereket, és helyesli a társadalom ellenük foganatosított intézkedéseit. Akkor tehát teljes komolytalansággal úgy tartaná, hogy az, hogy „vele szemben ellenséges” és hogy „gonosz” ugyanazt jelentenék? Értelmüktől mesterségesen megfosztott filozófusok talán így gondolják, az ésszel megáldott átlagember azonban nem, számára éppoly meghitten ismerős a két fogalom különbsége, mint a sárga és kék vagy a háború és földrengés. Ha a gyűlölet empirikusan eltérő eseteit szemügyre vesszük, úgy találjuk, hogy hol a sérelemben, hol a fölháborodásban gyökerezik, és hogy gyakran a kettő bensőséges összefonódásáról van szó, s ritkán hiányzik valamelyikük. Határeseteket említek: ilyen egyfelől a tiszta bosszúban rejlő gyűlölet, másfelől a gyűlölet egy „sátáninak” érzékelt valaki iránt. Ám még az effajta határesetekben is könnyű fölfedezni a másik motívumot. Bosszút jellegzetes módon nem pusztán a magában vett káreset miatt szoktak állni, hanem a szubjektum vagy valaki hozzá közel álló ellen elkövetett „vétek”, az őt ért „gyalázat” miatt. Nem gyűlöljük az erkölcsileg beszámíthatatlan rosszindulatú örültet, bár komolyan félhetünk tőle; kevésbé gyűlöljük (rendes körülmények között) a mégoly hatalmas, ám lovagias ellenséget, mint aki alattomos, még ha kevésbé veszélyes is. Még az az elvakult figura is, akinek gyűlölt ellenfelével akadt konfliktusában nyilvánvalóan nincsen igaza, és sokkal inkább érdemel gyűlöletet amannál, etikai kategóriákhoz folyamodva fogja szidalmazni ellenfelét, nevetséges módon őt nevezve „gazfickónak”, és morális vádakkal megrágalmazva őt. És másfelől: senki sem vág neki a nagyvilágnak, hogy gonosztevőkre akadjon, akiket okkal és élvezettel gyűlölhet; csak azt a gonoszt gyűlöljük, amelyik valamilyen képp a közelünkbe férkőzik, amelyik behatol a szubjektum életkörébe, és ott lehetőség szerint még „kárt” is okoz. Különböző értelmetlen, nem helyénvaló, hamis volna a személyes latba vetettség, melyet a gyűlölet föltételez.⁹³ Ami nem annyit tesz, hogy a gyűlölet, ha tetszik, térbeli hatótávolsága minden esetben nagyjából ugyanakkora kell legyen. Két idegen állam ellentéte például, melyben állampolgárság tekintetében nem, csak mint politikai ítéletalkotó vagyok érdekelt, nemcsak azáltal válhatik átélhetőbbé számomra,

⁹³ Itt is Pfänderre utalnánk (97. o.): az aktuális érzelmek – kivált a szeretet és a gyűlölet – nemcsak *célba veszik* a tárgyukat, hanem a szubjektumból át is *áramlanak* rá; egy ittlétszituáció síkján zajlanak, és semmiképp sem valamiféle szemlélődés eredményeire épülnek. Nem is pusztán arra, hogy valamiféle benyomás ébred bennünk; annak a „visszatetszésnek”, melyet a tárgy látványa vált ki, már előfeltétele a gyűlölet: Pfänder (i. h. 35. o.).

hogya, mondjuk, a két állam egyikében hosszabban szoktam tartózkodni, mi több, nemcsak azért, hogy hazám világpolitikailag bevonódik ennek az ellentétnek az érdekkörébe, hanem már azért is, hogy a két idegen állam között a krízis végül akuttá válik, és kitör a háború: mert ezzel olyan döntési szituáció keletkezett, amely minden további nélkül inkább érinti a többi nemzet anyagi és morális sorsát.

Az egyik oldalon tehát a gyűlölethez mindig hozzátartozik a tárgy egyfajta finnyás megválogatása; a gyűlölet nem magától értetődően és automatikusan bukkan föl, hanem – miként a magasabb és szorosabb értelemben vett szerelem – valamiképp eseményszerű, út, amelyre a személyiség rálép. A másik oldalon nem sajátja a játékos hangulat vagy a kalandor keresgélés természete, a gyűlölet az ember számára a kifejezés legteljesebb értelmében „kézenfekvővé válik”. A gyűlölet tipológiája természetesen semmiképp sem csupán az önvédelem (a bosszú) és az erkölcsi fölháborodás esetét foglalja magában. Már maga az „ellenségesség objektív szituációja” is mindkettőtől különbözik. További fontos típus a vallási gyűlölet, illetve az egymással összeütköző világnézetek és életformák közt föllobbanó, az előbbihez nagyon hasonló fölépítésű kulturális gyűlölet. A gyűlölet bizonyos határjelenségei mutatkoznak meg olyankor, amikor egy másik személy iránt érzett szerelmet nyom el és „kompenzál túl” valaki, vagy mert a másik azt visszautasította, barátságtalan viselkedéssel honorálta, vagy más okokból. Ezekre a most említett esetekre talán ráillik, hogy a gyűlölet eredendően semmiképp sem tárgyának természetére, valamelyik tulajdonságára koncentrál, hanem eleinte absztraktan, tartalmilag üresen lép föl, egy vállalhatatlan szerelem ellenerejeként, hogy majd csak utólag szemezze ki magának táplálék gyanánt tárgya hitványságait és gonosz vonásait. Hasonló jellegű határesetként értelmezhető az úgynevezett önutálat, mondjuk, ennek a sémának a keretében: azokkal a tulajdonságokkal, amelyekkel meg vagyok verve, képtelen vagyok ideáljaim szerint élni és elérni mindazt, amire legbensőbb énem igényt formál – miközben erre nekem, aki oly közel állok magamhoz, képesnek kellene lennem –, ennél fogva megérdemlem, hogy gyűlöljem magam. A gyűlöletnek ezekben a némiképp kérdéses típusaiban mindenesetre van egy, az igazi, töről metszett gyűlölettel közös mozzanat, és ez a mozzanat döntő: az érző (gyűlöletet tápláló) szubjektum dinamikus viszonya, ittlébeli összefonódottsága a tárggyal. Valaki elzárkózik előlem, vagy elutasítja a szándékaimat, holott számítottam rá, holott eltéphetetlen vagy csak nagyon nehezen eloldható kötelékek fűznek össze minket. Hisz, mondjuk, az a szerelem, amelyik egyszerűen csak elpárolog, megszűnik – úgy, hogy az érintett nem gondol többé a szóban forgó asszonyra, nem foglalkozik vele –, nem is „vált” gyűlöletre. Nincs férfi, aki „gyűlölne” egy szép nőt, aki egy estélyen, ahol először látták egymást, fölényeskedően és elutasítóan bánik vele.

Ezekben az esetekben is jelen van tehát valamiféle objektív ellentét, nem csupán motiválatlan hangulatról van szó – az a körülmény tudniillik, hogy mélyen és tartósan szeretek egy asszonyt, vagy talán „szeretem” szakmám egy zseniális képviselőjét, maga is objektív tény, kényemtől-kedvemtől független viszony, amelyet nem áll módomban pillanatnyi szeszélyem szerint tételezni és előidézni. A kívülálló harmadik is joggal ítéli meg kedvezőtlenül azt az asszonyt, aki miután könnyelműen bátorított valaki, a bájaira fogékony férfit, kurtán-furcsán megtagadja a fölmutatott váltó beváltását. Ezekben az esetekben következésképp – viszonylagosan, az adott kapcsolatban! – a „gyűlöletes tulajdonság” is jelezve van már egyben.

Ezzel ellentétben a vallási és kulturális gyűlölet⁹⁴ mintha tisztán, közvetlenül a dolog természetére koncentrálna, a dolog sajátosságának a gyűlölete volna, melyben az „engem” érintő kudarc semmiképp sem jön számításba. De nem egészen így áll a dolog. Mindenekelőtt szükségszerű előfeltétel a közelség, az érintkezési felület: föltéve, hogy a franciák hajlamosak az angolokat és németeket nemcsak mint szomszédos rivális hatalmat gyűlölni, hanem olyannyira eltérő, „másfajta emberre” valló karakterük miatt is, a svédeket vagy oroszokat aligha fogják ebben az értelemben gyűlölni, noha életmódjuk a franciától legalább annyira eltér, ha ugyan nem jobban, és noha Franciaország és Oroszország hatalmi szférái metszhetik egymást. Ki érezne közülünk kísértést arra, hogy „gyűlölje” a maláj pogányságot vagy a maláj életstílust? Ami azonban nagyon is előadódhatnék, ha valamilyen (ma elképzelhetetlen) világkonstellációban az azzal fenyegetne, hogy ránk kényszerítetik. Hogy áll a dolog mindeközben az expanzív, prozelitákra vadászó vallások élharcosaival, az apostolokkal és misszionáriusokkal? Ők bizonyára teljes joggal elutasítanak a gyanúsítást, hogy a gyűlölet vezérli őket; és többnyire mindig igyekszenek is összekapcsolni térítői munkájukat a világi jótékonykodással. És mégis: a pogányok iránt táplált minden hamisítatlan szeretettel együtt nem játszik-e vajon szerepet a dologban a pogányság gyűlölete is, a vallási gyűlölet, magának az apostolnak a szavaival, a „tévelygés gyűlölete”? Holott a Fidzsi-szigetekiek pogány hite aligha „erőszakolja rá” magát bárki angol egyházi emberre vagy francia jezsuitára! Itt eszünkbe kell idéznünk, hogy a vallásos világlátás vagy talán sajátlagosan a keresztény világlátás (gondoljunk csak a „katolikus” elnevezésre, amelyre számot tart sok anglikán, sőt néhány igazi protestáns is) egy *potenciális üdöközösség értelmében* olyannyira *egységesnek* fogja föl az emberiséget, hogy nem vesznek tudomást a távolságról és a kapcsolatok hiányáról, s hogy néhány papot kifejezetten csupán a szokványos lelkipásztori feladatokkal tudatosan szembeállított misszionárius buzgóság fűt. Kicsiben ezt ekképp képzelhetjük el: az anya

⁹⁴ Ezeknek a gyűlöletfajtáknak a jelentőségét Pfänder is hangsúlyozza (i. h. 15. o.).

azt a fiát gondolja, akinek kanyarója van; az apa azonban két napot utazik, hogy ott legyen a mellett a fia mellett, akiről azt a hírt kapta, hogy tifuszos. Az apostoli természet a leggeriferiálisabb embertársát is testvérének vagy fiának érzékeli, s attól, hogy azt minden segítségtől elvágja a távolság, csak még inkább annak; úgy irtózik a pogányság sötétségétől, mintha csak tifusz volna, de „gyűlöli” is, mert ellentétben a tifusszal, nem csupán a test és az agy állapota fölött van hatalma, hanem a lélek fölött is.

A gyűlölet legjellegzetesebb és tartalmilag leggazdagabb eseteivel ott találkozunk, ahol az „ellenségesség” valamiféle „objektív szituációjáról” van szó, *egyszerre tárgyilag és személyileg meghatározott ellenségességről egy többé-kevésbé élesen körvonalazott összefüggéskörön belül*. Példák: adva van egy „visszataszító piperkőc”, aki „ugyanannak” a lánynak a kegyeiért küzd, nem is sikertelenül, s aki a tetejében a szeretett lányka jellemének kevésbé dicséretes vonásaira apellál, és azokat serkenti kibontakozni; vagy egy politikai ellenfél, akinek az országról minőségileg másfajta álma van, egyáltalában, osztályát és életformáját tekintve másfajta ember, a nemzet életét illetően egy másfajta lehetőséget testesít meg, vagy még jobb úgy, hogy „a másik fajta” lehetőséget testesíti meg, a junkerek vagy szlachták uralmát az álmosan vegetáló jobbágytömegek hátán vagy „a söpredék anarchikus uralmát” a megfelelő helyi színezettel; vagy egy rivális az üzemben, aki a kollégák előtt fitymálta a teljesítményemet, a főnöknél intrikált ellenem, sőt a számomra közömbös N. ellen is – milyen megvetendő fegyverek, és sajnos mégis sokszor hatásosak –, aki „a tetejében” szabadidejében egyedül a lovak iránt érdeklődik, helyett hogy jó könyveket olvasna, visszaszító alak stb. Az „ellenségesség” tehát több komponensből formálódik ki. A *magva* lehet az az egyszerű adottság, hogy két ember a tulajdonságainál és történeténél fogva egy és ugyanazon pozíciónak a várományosa, olyan pozíciónak, melynek betöltésére csak egyikük jön számba, mindkettejük semmiképp sem. És megfordítva, két embert, akik eredetileg csak futólag „kerültek szembe” egymással, ellenfelekként „összeköthet” egymással valami, ami eredendően csupán erős kölcsönös „dislike”, személyes antipátia, amelyet kölcsönösen meg tudnak okolni a tulajdonságokat és életformát illetően, egymáshoz köthet úgy, hogy utóbb egyenesen kedvtelve építenek ki dinamikus ellenséges hadálásokat, harcmezőt keresnek vagy teremtenek maguknak. A két aspektus egyike sem hiányozhat az igazi gyűlöletből.

Sem a puszta rivalitás, sem a puszta visszatetszés nem gyűlölet. Az ember munkálkodhat gyűlölet vagy valamilyen más érzelem nélkül, merőben mintha csak sakkozna, valakinek a romlásán, aki keresztelte a terveit; lehet gyűlölet nélkül csatázni egy lovagias ellenféllel, aki mintegy az ügyet szimbolikusan megtestesítve áll szemben az emberrel, és ugyanígy lehet minden gyűlölet nélkül kerülni valaki társaságát, aki nem éppen szeretetre méltó,

de egyebekben közömbös. Persze ezek az attitűdök sok esetben a gyűlölet szoros szomszédságába fognak sodródni, és talán észrevétlenül gyűlöletté is fajulnak. Mármost úgy tűnik, ezen a ponton még hiányzik valami, ami nagyon fontos a gyűlölet megértésében. A gyűlöletet ugyanis, akár magunkban, akár idegeneken, erős és egységes érzelmi mozgásnak tapasztaljuk meg, nem pedig önvédelem és idegenkedés, kenyér- vagy szerelmi irigység és közvetlen ellenszenv valamiféle meghatározatlan keverceként. És mégis, itt mintha látszólag valami ilyesmiként, afféle „se hús, se halként” értelmeztük volna a gyűlöletet. Vajon nem tévedtünk-e el reménytelenül?

Ezzel a súlyos ellenvetéssel elsőre csak annyit szögezhetünk szembe: bizonyíthatóan úgy áll a dolog, hogy sem önmagában a legszélesebben értelmezett pusztá érdekellentét, sem a legszélesebben értelmezett pusztá viszsztatetszés nem okolja meg még a gyűlöletet; a helyzet történetesen az, hogy mikor csak bonckés alá vesszük az igazi, masszív gyűlöletet, abban mindig megkülönböztethetjük – nem is csak különböző arányban, hanem a legkülönböztetettebb kvalitatív árnyalatokban – ezt a két aspektust. Szívesen elfogadjuk annak lehetőségét, hogy genetikusan a gyűlölet gyakran vagy legtöbbször úgy születik meg, hogy az intenció két aspektusa egy különös szituatív egymásra találásnak köszönhetően „mindjárt kezdetben” egyesítve van. Az elől a föltevés elől sem zárkózunk el, hogy a gyűlölet intenciójának lényegszerűen valamiféle mély, eddig meg nem fogalmazott értelme van, amelynek a tárgyalt két aspektus a sugárzó felülete. A hozzáférés ehhez az értelemhez alkalmasint egyike kell legyen ama hidaknak, amelyek a fenomenológiától a metafizikához vezetnek. Am egyelőre nem szeretnénk nagyon elmélyülni a dologban. Hiszen a keresett egységpontra már utaltunk is annak a közös vonatkozási körnek a fogalmával, amelyben a különböző lényegi karakterek [Wesensarten] egyben különböző útvonalakat, különböző döntési lehetőségeket is képviselnek a kör egésze szempontjából. Ez különösen a párt- és egyáltalán a csoportharcokban mutatkozik meg világosan, ahol a személyi válogatás és az össz-„berendezkedés” tárgyi problémája, tehát a „ki” és a „hogyan” kérdése közvetlenül áthatja egymást. Ha mármost egy számomra „antipatikus” emberrel találkozom, könnyen megeshetik, hogy, eleinte csak jelzésszerűen, ezt a szemre egészen „statikus” ellentétességet aktualizálnak, egy ilyenként megélt vonatkozásközösséggé sűrűsödöttnek gondolom, és ezzel már el is van hintve a gyűlölet magja. (Határesetben a kigondolt vonatkozásközösség egészen tág és laza is lehet, és világnézeti vagy misztikus okokból mégis intenzíven megélhető, mint, mondjuk, egy baráti kör, amelyben az emberiséget illetően a legkülönbözőbb attitűdök nyilatkoznak meg.) Ugyanígy gyakran látszólag szellemi tekintetben tartalmatlan, merőben versenyszerű ellentétekben is ott rejlik az utalás nagyon is megfogalmazható ellentétes irányokra. Ahogy két politikus is, akik mindketten ugyanahhoz

az úri osztályhoz tartoznak, és látszólag csupán két rivalizáló nemesi nemzetség voltaképp érdektelen hatalmi harcát vívják egymással, hordozhatja ugyanakkor különböző politikai-szociális preferenciák – persze inkább csak árnyalatokat érintő – ellentétét, hordozhatnak olyan ellentétet, amely nélkül kettejük közt a „gyűlölet” sem alakulhatna ki, és a harc a vívótermek vagy játékasztalok könnyed stílusában csörgedeznék.

III.

Ideje foglalkoznunk a „gyűlölet és szeretet” témájával. A párosítás épp elég banális, mégsem kerülhető meg. Az emberiség köztudomása nem téved abban, hogy gyűlölet és szeretet, egészen általánosan és nyersen fogalmazva, a személyiség életének szimmetrikus-ellentétes őserői; nem lehet anélkül tanulmányozni az egyiket, hogy komolyan számot ne vetnénk a másikhoz való viszonyával. Ahogy a gyűlölet negatív, a szeretet pozitív attitűd egy tárgy iránt, amikor is bizonyos értelemben „latba vettetik” a személyiség. Túl ezen persze sajátos aszimmetriákat fogunk fölfedezni kettejük fölépítésében.⁹⁵ Az alábbiakban szeretnénk mélyebb betekintést nyerni az ember gyűlölet- és szeretetbeállítódásának pszichológiai összefüggésébe.

Az a különbség szeretet és gyűlölet között, amelynek azonnal föl kell tűnnie, a gyűlölet összehasonlíthatatlanul szűkebb hatóköre. Aktuális értelemben természetesen éppoly sok tárgyat gyűlölhet az ember, mint amennyit szeret, s kétségtelen, hogy valaki, aki meghasonlott önmagával és a világgal, gyűlölhet akár mindent, miközben semmit sem szeret. Az inkább gyűlöletet és inkább szeretetet tápláló emberek statisztikai arányáról sem szeretnénk perlekedni. Amire gondolok, az valami tárgyilag lényegszerű. Tudniillik: többfajta dolog, a tárgyaknak tágabb birodalma szerethető, mint gyűlölhető. „Szerethető, mint gyűlölhető” – nem pedig „tetszik, mint nemetszik”; mert nincs törvény, amely úgy hangoznék, mint az utóbbi állítás. Csak épp, hogy rövidre fogjuk: sokkal inkább „szerethetők” minden további nélkül tárgyak, amelyek nem személyek és nem is szellemi hatalmak, ha pozitívan értékelhetnek, mint amennyire negatív értékelés esetén „gyűlölhetők”. A tetszéstől és helyesléstől simább, folytonosabb az út a szeretethez, mint a visszatetszéstől és elvetéstől a gyűlöletig. Kézenfekvő az ellenvetés: ha valaki a kedvétel egy könyv szép kötésében, az éppoly kevésbé igaz „szeretet”, ahogy nem „gyűlölet”, ha egy ronda kötésű könyvet a polcon eltávolít az ember az első sorból. Nos, talán ez az esztétikai szeretés nem szeretet még; de közelebb áll

⁹⁵ Pfänder már sokszor idézett kitűnő munkája nem utal ezekre az aszimmetriákra, talán mert a szerző az érzelmek formálisabb válfajaira függeszti a tekintetét.

hozzá, és inkább válhatik azzá, mint amennyire a megfelelő esztétikai nem-tetszés áll közel a gyűlölethez, vagy válhatik gyűlöletté.

A jelzett eltérés világosabban látható, ha szemügyre vesszük a *szeretet* formáinak nagyobb sokféleségét. *Amor benevolentiae*ről, *amor concupiscentiae*-ről, *amor intellectualis*ről beszéltek; soha senki nem vállalkozott a gyűlölet hasonló fölosztására. Föntebb érintettük, hogy minden gyűlöletben ott lakozik a megsemmisítés valamilyen intenciója, amely persze konkrétság és hordtávolság tekintetében nagyon különböző fokban lehet jelen. Semmiképp sincs azonban egyértelműen kikristályosodva, mondjuk, az „ölés” valami-féle „akarásként”; de azért az „eltüntetés”, a „*suppressio*” szűk pályáján mozog. A szeretet másképp fest: birodalmában a támogatás, a kibontakoztatás, a közelben tudás, az egyesülés, az odaadás, a szolgálat intenciói sokkal színesebb és lehetőségekben gazdagabb jelenségvilág látványát nyújtják. Ha tetszik, ki-ki vonultassa föl lelki szemei előtt a szülői szeretet, a gyermeki szeretet, a barátság, a nemi szerelem, a hazaszeretet jelenségeit, és tetejében még a görögök misztikus erőszát! Bizonyára az is más-más árnyalatot képvisel, ha apa a fiát, fiú az apját, férfi a nőt, a polgár saját hazáját gyűlöli, vagy egy másik országot. És mégis jó oka van, hogy minderre sokkal kevésbé használunk különböző szavakat. Gondoljuk meg: hogy „mije” a szerető apa a fiának, a szerető fiú az apának, a szerető férfi a nőnek és megfordítva, az mind nagyon más és más dolog, és *annál inkább más és annál több színű, minél inkább kibontakozik a szeretet*; mert az például, hogy valaki az itt felsorolt „szeretők” közül orvosért megy, ha a „szeretett” ember megbetegszik, inkább csak az általános emberszeretet aktusa, amely emberszeretet ilyen szoros kapcsolatok esetében természetszerűleg szólal meg, de éppígy érvényre jut, mondjuk, a szobaúr és a háziasszony kapcsolatában is, ha az nem feszült éppenséggel. A gyűlöletben semmi sem található meg ebből a differenciált-ságból. Ha a gyűlölet és harag forrójára jutván az apa lelövi a fiát, vagy a fiú az apját, a házastársak megmérgezik vagy baltával agyonütik egymást, az mind eléggé ugyanarra lyukad ki. A megsemmisítés akaratának több formája, foka és eszköze van, de mélyen egyértelmű valami, és épp amikor a tetőfokára hág, akkor az a leginkább, hiszen egy tárgy nemléte maga szigorú értelemben véve egyértelmű és egyhangú. A lét ellenben sokrétű és sokarcú. Minthogy a szeretet igenli a létet, és magát (azaz a szubjektumot) pozitív viszonyba állítja a(z idegen) léttel (is), neki magának is a konkrét intenciók sokféleségében kell megnyilatkoznia. Hasonlítsuk csak össze, milyen különbözőképp festenek az olyan intenciópárok, mint a „közeledés–támogatás” a szeretet, illetve a „távolodás–rombolás” a gyűlölet esetében. Ha kidobok valakit a házamból, és a földhöz teremtem, a kettő a gesztusok olyan egységét képviseli, amilyenlél egyáltalában nem találkozunk akkor, ha, mondjuk, átölelek valakit, és frissítővel kínálok. Egy tárgyat kitörölni a szűkebb

világomból és kitörölni „a” világból *mint* a világomból, ez a kettő sokkal inkább egymásba folyik, mint annak az igyekezete, hogy egy tárgyat minél inkább beilleszsek a „magam” világába, illetve hogy megerősítsem pozícióját „a” világban. A gyilkosság megélhető az eltávolítás szuperlatívusaként, de a szerelmi egyesülés, bensőséges nagyratartás, áldozatos támogatás nem fokozatai egymásnak, ha adandó esetben át is nőhetnek egymásba. A gyűlölet szeme előtt mindig ott lebeghet az „abszolút megsemmisítés” – soha meg nem valósítható – fikciója. A szerelemnek tisztán eszményi formában *sem* lehet valamiféle absztrakt fő célja. A szerelmest választottjához fűző szeretet, a hívőt Istenhez fűző szeretet, az idős tanárt fölcseperedő tanítványaihoz fűző szeretet, ezek egyáltalában nem hozhatók valamilyen konkrét törekvés közös nevezőjére, ellenkezőleg, ezeknek a szereteteknek mindegyike már önmagában is többféle irányba törhet, anélkül persze, hogy hiányoznék belőle a centrális motívum.

Fölmerülhet persze a kérdés, nem szavakon lovagolunk-e csupán. Hogy inkább foglalunk sokféle attitűdöt a „szeretet”, mint a „gyűlölet” megnevezés alá, az lehet merőben verbális ügylet, amely bátran adhat munkát a nyelvészeknek, de nem kell, hogy tárgyaltan spekulációkra csábítsa a filozófust. Ha a nyelv a nemi vágyat, a hálát, az emberiséget stb. egyetlen szóval nevezi meg, az ő baja, de miért kellene erre a szeretet és gyűlölet „struktúrájának” valamiféle elméletét építeni?

A dőfés azonban célt téveszt. Igenis képesek vagyunk megkülönböztetni a nyelv visszaélészerű-felületetes játékait annak legitim kifejezni akarásától. Az olyan fordulatokban, mint hogy „faire l’amour” (a nemi aktusra), „szeretem ezt az ételt” (ahelyett, hogy „szívesen eszem ezt az ételt”), „szeretek elsőnek érkezni a társaságba” (ahelyett, hogy „szívesen érkezem” stb.), olyasmiről van szó, ami csak távolról hasonlít a szeretethez, vagy, mint az első esetben, csak oldalági rokonságban áll vele. Csakhogy a nemi szerelem (amelynek fenomenakaraktere, eltérően a nemi gerjedelemtől mint olyantól, közismert) teljességgel igazi szeretet, és ha ezzel együtt értelmi irányát és tényszerű kibontakozásának útjait tekintve szorosan összefonódik a voltaképpeni nemi vággyal, abban megcsodálhatjuk ugyan a tényálladék furcsaságát, de nem kell a nyelv szeszélyére gyanakodnunk. Mindig igazi szeretetről van szó, amikor egy tárgyért önmagáért, annak milyensége, történeti sajátosságai kedvéért veti latba magát az ember, ahol az embernek „drága” egy tárgy. Ezenközben és ezzel összhangban a dolog természete szerint kívánhatjuk az egyesülést a szóban forgó tárggyal, fáradozhatunk annak kibontakozásán, akár üveg mögött csodálhatjuk és mutogathatjuk is stb. Hogy többfajta szeretet van, mint gyűlölet, azt nem a nómenklatúra véletlenjei magyarázzák, hanem az a körülmény, hogy pozitív együttléteviszonyaink a világ tárgyaival sokrétűbbek, és inkább simulnak hozzá a tárgyak sajátos természetéhez,

mint hadiállapotaink. Másképp nézve: pozitív érzelmi viszonyaink mindenestül össze vannak fonódva a tárgyakat érintő különböző *funkcionális* viszonyokkal – habár a szeretet semmiképp sem azonos az apa-fiú, férj-felelőség, polgár-haza stb. kapcsolatok átélésével és igenlésével –, míg a negatív érzelmi viszonyulások mind a védekezés és kiiktatás *egyetlen* funkcionális összefüggéséhez vannak hozzárendelve. Míg *ordo amoris*ról beszélhetünk, beszélhetünk a szeretet diktálta kapcsolatok életet adó igaz rendjéről, addig az *ordo odii* ellenlábas építményéről nemigen eshet szó – éspedig nem azért nem, mintha a gyűlöletet mindenestül „erkölcsileg megengedhetetlennek” kellene minősítenünk. Ha a gyűlölet jogos, ha tudomásul kell vennünk mint az élet elemét, még akár az ellenségeség valamilyen „tisztá”, nem a megsemmisítés vágyára redukált formájában is, a gyűlölet akkor sem szőheti át az élet szövedékét úgy, ahogy a szeretet, csak mintegy „pontszerűen” bukkanhat föl, még ha nem is csupán egyetlen ponton – ott, ahol az ellenség, ellenfél, az ellenszenv hatékony és hatalommal bíró hordozója is fölbukkant.

Számolok azzal az ellenvetéssel, hogy ez talán a normális vagy egészséges magatartás, ám mégiscsak vannak emberek, akik alig is vagy csak egészen kivételesen szeretnek, ellenben gyűlölnek majdhogynem mindent, ami eléjük kerül: a családjukat, a hazájukat, a munkájukat, a másik nemet, saját nemüket, azokat, akikkel érintkeznek, az életet magát, önmagukat és ami csak létezik még ezen kívül. Lényegét tekintve tehát, ha az uralkodó tény-szerűséget tekintve nem is, a gyűlölet éppoly kiterjedt, sokrétű, rendezett és tartalmában gazdag lehet, mint a szeretet. Ez az ellenvetés kiegészíthető azzal az utalással, hogy ez az impozáns gyűlölet, ahogy a tárgy kívánja, akár különböző árnyalatokról is árulkodhatik: az illető az apjában az „autoritást” gyűlöli, a női nemből a „logikától idegen szenzitivitást” stb. Csakhogy ha itt a gyűlölet az egyik esetben a lázadáshoz, a másik esetben a „tisztá ész” akaráshoz kapcsolódik is és így tovább, a szeretet különböző fajtáinak párdarabjait ettől még nem képes előteremteni. Ha valaki hátat fordít az apjának, kerül a hölgytársaságot, és csak fogcsikorgatva találkozik azokkal, akikkel mégiscsak találkozni kényszerül, ezeknek az attitűdöknek a sokfélesége semmiképp sem versenyezhetik a fiúi engedelmesség, a nőkultusz vagy a férji szeretet és a mély személyes barátság kvalitatív sokféleségével. Minél egyetemlegesebben lép előtérbe a gyűlölet, annál inkább nivellálja az ember attitűdjeinek életégszét; ha túlsúlyra jut, többé már szó sincs a szülők gyűlöletéről, a haza gyűlöletéről, férfigyűlöletről stb., már csak valamiféle egységes világ- és életutálatról van szó, melynek többé-kevésbé egyformán áldozatul esik minden tárgy. A tagadás és rombolás lényegszerűen egyfajta, még ha az ürügyek, asszociációk és eszközök a legkülönbözőbbek lehetnek is; a pozitív odafordulásnak ellenben az objektíve adott viszonybeli lehetőségek értelmében lényegszerűen differenciálódnia kell.

Most térhetünk vissza kezdeti állításunkhoz, hogy tudniillik a gyűlöletnek a tárgyak szűkebb köre jár ki, mint a szeretetnek, és hogy (ezzel összhangban) az átmenet az egyszerű elvetéstől a gyűlölethez törésekkel tarkított és kevésbé folytonos, mint az egyszerű helyesléstől a szeretetig vezető út. Aminek közben a nyomára jutottunk, az a szeretet formáinak sokfélesége a funkcionális kapcsolatok sokféleségével való összefüggésük értelmében, és ellentétben a gyűlölet alapintenciójának örök egyformaságával, amely gyűlölet lementszeni szeretne minden funkciót, és ennek megfelelően nem is alakíthatja magát azáltal, hogy az ő kiépülésükhöz igazodik. Persze nem képzeljük, hogy az „elemi igenlések” – de mondhatunk akár „pleasant impressions”-t is – magukban véve gyakoribbak volnának, vagy a tárgyak szélesebb osztályát ölelnék föl, mint az „elemi tagadások” – az „unpleasant impressions”. Sőt, önmagukban véve az előbbiek nem is többfélék; a, mondjuk, kellemetlen testi érzetek valószínűleg a minőségek nagyobb gazdagságával dicsekedhetnek, mint az örömezzetek. Ahol azonban az objektumok mellett vagy ellen való személyes elkötelezettség – tehát a szeretet és gyűlölet – kezdődik, ott a pozitív intenció elvileg sokszínűbbnek bizonyul majd, mint a negatív, mert az utóbbi a funkcionális kapcsolatok letarolását, az előbbi áthatásukat és kiemelésüket célozza. Ha mármost igaz is, hogy a szeretet rezdülései inkább maguk „hordozzák” az élet viszonyait, míg a gyűlölet rezdülései inkább pontszerűen bukkannak föl a viszonyok bizonyos szakaszain, ebből még nem következik a szeretet körének nagyobb kerülete – hisz bárhol föllelhetők lehetnek azok a „pontok”, ahol gyűlölet születik –, annyi azonban mindenesetre következik, hogy míg a szeretet csíra formájában mindenütt föllelhető, ahol ember valamely tárggyal pozitív kapcsolatra lép, a gyűlölet formáját öltő önelkötelezés sajátos fordulatot feltételez, inkább van valamiféle meglóduláskaraktere. Megpróbálom világosabban megfogalmazni: ha egy tárgy „tetszik” nekünk, ha „értékesnek” tűnik, „hasznos” hoz, akkor mintegy észrevétlenül és fokozatosan úgy alakulhatnak a dolgok, hogy „megszeretjük”, sajátos elemként betagoljuk egyéb életértékeink körébe, beillesztjük személyünk gazdagságba; ha ellenben egy tárgy „viszszatetszik” és „értékellenesnek” tűnik, „fenyeget” minket, ilyen vagy olyan formában elrekesztjük őt élettartalmainktól, személyes javainktól, ami megfelelőképp adagolt „aggódással”, „gondoskodással” és ténykedéssel jár, de még semmiképp sem jár szükségképp a lélek föllobbanásával, a személynek magának a belső mozgulásával, ahogy az a gyűlölet (és a szeretet) esetében fönnáll. Ahhoz mintha egy sajátos fordulatra is szükség volna még. Ha például egy újfajta örömet fedezünk föl, akár egészen ártalmatlan és banális örömet, mindenesetre biztosítani fogunk a számára valamilyen sarkocskát a teremtésnek abban az értéktartományában, amelyből rész jut nekünk magunknak is; ebben az örömben, ahogy a rá alkalmat adó tárgy lényegében

is, ha csak futólagosan és melleleg is, Isten, az élet, a személy mivolt vagy valamiféle kulturális motívum értékét fogjuk átélni – amivel a tárgyhoz egy morzsányi szeretet is tapad. A kellemetlenség egy új mozzanatát ellenben, mondjuk, egy új veszélyt, önmagában véve csak kiiktatni, paralizálni igyekszünk majd. Önmagában, a védekezés szándékától vagy valami másfajta sajátos szándéktól eltekintve ennek a tárgynak a lényege közömbös a számunkra, el van zárva attól, hogy átéljük és elmélyüljünk benne, nem vonódik be lelkünk belső tartalmi körébe. Eddig a pontig tehát gyűlöletről sem beszélhetünk.

A lelki életre persze rányomhatják a maguk bélyegét, valamiféle belőlük származó színezetet adhatnak neki az irtózást vagy félelmet előidéző tárgyak is. Ám a nagy különbség a pozitívan értékelt tárgyakhoz képest, hogy az utóbbiak minden további nélkül föltételezik a lélek feléjük fordulását, míg a kedvezőtlenül ható tárgyakkal semmiképp sem így áll a helyzet. Itt a személyiség elzárkózásáról, eltávolodni igyekvéséről van szó, még ha ennek a sikere nem is teljes siker, és még ha az eltávolodni igyekvés technikailag vagy valamilyen pszichológiai értelemben éppenséggel a szóban forgó dolgokkal való foglalkozással jár is. A pozitív hangsúlyt kapó tárgyakhoz való odafordulás fokról fokra „szeretetté” válhatik, ha ezek a tárgyak a személyszerű lények szintjére emelkednek, vagy annak a közelébe kerülnek. A virágokat nem ugyanabban az értelemben „szeretjük”, ahogy az asszonyokat vagy a gyerekeket, de azért a virágokat vagy a „saját virágainkat” is lehet kifejezetten szeretni. Képzeljünk el magunknak egy nyugdíjas öregurat, aki jólnevelt gyerekeket és egy seregnyi pompás unokát tudhat maga körül, aki azonban arra a gondosan ápolt kis rózsakertre különösen büszke, amelynek maga a kertésze, és legfőbb örömét abban leli. Ezzel szemben olyasmit nemigen mondhatnánk, hogy egy kopár földdarabot vagy egy borzalmas bérházudvart „utálnánk”. És a rózsák mégsem kényszerítenek bennünket inkább az „odafordulásra”, mint ezek az említett barátságtalan tárgyak, sőt gyakran épp fordítva áll a dolog. Ám a rózsákkal „saját indíttatásra” foglalkozunk szeretettel vagy majdhogynem szeretettel; a rút helyeken ellenben kisebb-nagyobb rosszérzéstől és bosszúságtól eltöltve vágunk át, bár a nélkül a belső föllángolás és „szívből jövő” nekibuzdulás nélkül, amely a gyűlölethez is, a szeretethez is hozzátartozik. Ilyesmiről akkor sem lehet szó, ha mocsarakat csapolunk és öreg viskókat rombolunk le, hogy szántókat teremtsünk, és barátságos családi házakat építsünk. Az ilyesmi a legkülönbözőbb gazdasági vagy kulturális motívumokból adódóan lehet „harc” – de igazi ellenségesség, gyűlölet nem.

Amiből következik, hogy *a gyűlölet szűkebb és sajátlagosabb jelenség a szeretetnél*. A gyűlölet értelmében vett, spontán módon a tárgyat kereső odafordulás távolról sem születik meg a benyomásokra való reakciókból azzal a

zökkenőmentességgel és evolúciós magától értetődőséggel, mint a megfelelő ellentétes mozgás, ha a szeretetről van szó. A gyűlölet a tárgy messze szigorúbban meghatározandó jelentőségteljességét követeli meg, és ugyanakkor egy jóval szűkebben körülírt szituációbeli viszonyt. A szeretet tárgyait mintegy „tetszés szerint” is föllelhetjük és kiválaszthatjuk magunknak; a gyűlölet tárgyai (a lényeket tekintve) – a két oldal természete által is megokoltan – az ellenségesség viszonyában kell álljanak a szubjektummal, vagy legalábbis „kézenfekvőknek” kell lenniük egy ilyen viszony szemszögéből. A gyűlölet *elvileg inkább kölcsönös viszony, mint a szeretet*. Empirikusan persze gyakran előfordul, hogy nem viszonzózik; de értelmetlen ott, ahol nem is viszonzhatnák a szó legteljesebb értelmében. A szeretet ellenben teljesen független ettől; egy nagyon fontos fajtája épp azt a gyerekeséget, puhaságot, bimbózást, kibontakozatlanságot, „infraperszonalitást” kedveli, amelynek oldaláról a voltaképpeni viszonzás el sem gondolható, vagy ez legalábbis egyáltalában nem illik ennek a szeretettípusnak a rajzolatába. Egyébként talán gyakran megesik, hogy a szeretetet az, akit szeretnek, utólag „viszonzza”, míg a kölcsönös gyűlölet inkább egy időben, hogy úgy mondjuk, „középütt” születik meg. Ha nem személyek, hanem személytelen „hatalmak” a gyűlölet tárgyai, akkor vagy olyan hatalmak, amelyek maguk is képesek a gyűlöletre, például nemzetek, vagy olyanok, amelyek valamiféle gyűlöletattitűdöt azért maguk is képviselni képesek, vagy tartalmilag gyűlöletterhes élharcosokkal rendelkezhetnek: mondjuk, pártintézmények. Azokban a ritka esetekben, amikor állatok vagy élettelen tárgyak „gyűlöltetnek” – nem pedig irtózunk, félünk vagy undorodunk tőlük –, szimbolikus-asszociatív összefüggésüknek rendkívüli, mágikus módon kell előtérben állnia. A gyűlöletviszony kölcsönössége persze nem azt jelenti, hogy mindkét fél „egymás gyűlöletét gyűlöli”. A másik „ellenszegülő lényét” gyűlöljük, és a viszontgyűlölet lehetősége csak strukturális előfeltétele, nem maga is oka a gyűlöletnek. Másodlagosan persze alakulhat úgy, hogy az ellenfél „visszataszítóan” gyűlöletterhes, „gyűlölködő” magatartása miatt is tárgya a gyűlöletnek.

Az utóbbi fejtegetésekből érhető, miért is *emeli ki jobban a tárgyát* a gyűlölet intenciója, mint a szereteté. Ahhoz, hogy gyűlölet szülessék, kihegyezett odafordulás, valahogy egyszeriként, történetiként karakterizált nekifeszülés szükségeltetik. A szeretet az élet fölépülésének és a személyiség szellemi „kinyújtózásának” szemszögéből immanensebb, a gyűlölet ellenben áttör ezeken, sajátosfajta vonatkoztatási pontokat teremt, amelyek nem magyarázhatók funkcionálisan a szubjektumból, amelyek magvát ellenkező törekvésű hullámok interferenciája alkotja. Egy ember „szerelmei” vagy szeretetteljes viszonyai, ha az okok részben mégannyira külsődleges, véletlenek, fejleményszerűek voltak is egyes pontokon, egészében szemléletes képét adják életének és törekvéseinek, értékrendjének, céljainak. Gyűlöletei inkább kiálló tömbök;

nagyon is jellemzők lehetnek természetére, mélyen belevilágíthatnak a bensőjébe – de semmiképp sem lenyomatai annak, inkább csak történetileg adott tájékozódási pontok, magukban állnak, és kevésbé tükrözik a szubjektumnak a világgal szemben elfoglalt álláspontját. Ennélfogva a gyűlölet tárgyának egyéni jelentősége és méltósága, bármilyen különösen hangozhatik is ez, bizonyos értelemben nagyobb, mint a szeretet tárgyaé. Minden szeretet inkább vonja magával háttérként a szeretett dolgok összességét, mint a gyűlölet háttérként más dolgokat, melyeket illetően állást foglal az ember. Amely összevetés nem áll arra a fajta nagy szenvedélyre, amelynek hordozója számára az egyetlen szeretett személy kivételével az egész világ sápadt, jelentéktelen csontváz. De még ezzel együtt is épp elégszer regisztrálták, hogy a nagy szerelmi szenvedély nyitottá és fogékonnyá tesz egészen másfajta értékek iránt, bármennyire mintegy a szeretett nő pusztá kíséretévé törpül is minden. Mindenesetre nem kell számolnunk kivételekkel, ha a pillanatnyi szerelmi szenvedélyt mint különös „állapotot” kizárjuk, és az életet konstituáló tartós szeretetkapcsolatokra szorítkozunk. Hozzájuk képest a gyűlölet a maga tárgyainak elszigeteltebb és, ha tetszik, behatóbb megcélzottságát rejtí magában. Ha a szeretet inkább mutatja meg a maga szemléletességében az embert (a szubjektumot), a gyűlölet inkább önmagából való döntő kikeléseiben, „tragikumának” léptékében mutatja meg őt. A megsemmisítésnek a gyűlölet sugallta intenciójában, amely oly élesen elválnak a pusztá elfordulás és védekezés minden más intenciójától (a félelemben, az undorban, a kényelemszeretetből való kitérésben), egyedülállóbban élhető át az ittlét dinamikus egysége, mintegy az egész univerzumnak az élettér egyetlen pontjára nehezedő kikerülhetetlen nyomása, mint a szeretet intencionális gazdagságában, ahol az érző ember megformált és tagolt értékélete inkább marad meg önmagába zártnak. Talán ezért a szeretet, nem pedig a gyűlölet a tárgyakkal való szellemi kapcsolatunk végső alapzata: *tárgyi karakterük éles kiemelése* szekuláris és kultúrtörténeti értelemben, sejtésem szerint, a gyűlöletet előfeltételezi. Az elemzés a gyűlölet diktálta leleplezésből alakul ki a leginkább magától értetődően. Vajon bizonyos jellegzetes vitális tartalmak valamifajta – persze egészen általánosan, egész nagy méreteken és semmiképp sem aktuális értelemben – feltételezett gyűlölete nélkül lehetséges volna-e, mondjuk, a formális-módszeres gondolkodás? A témának ezt az elágazását persze csak jelezni szerettük volna.⁹⁶

⁹⁶ Élet- és világgyűlölet, a természet fölött gyakorolt technikai uralom és a „szétszálazó”, „izoláló” analitikus gondolkodás összefüggését néhány Nietzsche megihlette gondolkodó hangsúlyozta, köztük Scheler, nála egyoldalúbban és romantikusabban egyebek közt Th. Lessing és Klages. Valójában ebből sem érthető meg a fogalmi gondolkodás a maga lényegében, legfőlegbb csak annak kiélézése azáltal, hogy elszigetelődik a többi lelki és kulturális területtől.

A kérdés, mit is jelent a „világgyűlölet”, a „szeretet” vagy más vitális erők gyűlölete, a tulajdon szükségleteink, illetve a hozzájuk rendelt értéktárgyak gyűlölete, átvezet szeretet és gyűlölet konkrét kapcsolatának a kérdéséhez. Eddig csak külön megragadott értelmi szerkezetüket vetettük össze.

IV.

Két értelme is van a *szeretet és gyűlölet egymásmellettsége* kifejezésnek: jelenthet komplementer megfelelést ellentétes tárgyakkal és ambivalens, „paradox” attitűdöt egyazon objektummal kapcsolatban.

Kezdjük a gyakran túlbecsült horderejű második jelenséggel. Állítólag „minden” szeretet mélyén gyűlölet lapul, és „minden” gyűlölet visszavezethető a valamiképp „boldogtalan”, reménytelen, csalódott, megkeseredett vagy bevallatlan szeretetre. Ha mármost ezt kellőképp általánosan fogalmazzuk meg, valóban szigorúan bizonyítható. Minden szeretet magával hozza a szóban forgó tárgy gyűlöletének a lehetőségét, hiszen a szeretetben valamiféle szoros kötődés születik, és minden, ami a tárgyban visszatetszést kelt vagy ellenszegül, a kötődés (viszonylagos) föloldhatatlansága következtében alkalmas rá, hogy igazi „gyűlöletet” váltson ki. Példa rá a hálátlan fiú, a hűtlen szerető, a gőgösen elutasító „imádott” iránt táplált gyűlölet. Másrészt a gyűlölet mindig szereteten nyugszik: a tárgy szellemi „nagyra értékelése”, ami föltétele a gyűlöletnek, a gyűlöletben rejlő odafordulás a „szeretet” kezdeti, elvetélt rezdülése nélkül elgondolhatatlan volna. Nincs égetőbb és kiélezettebben „személyes” gyűlölet annak a tárgynak a gyűlöleténél, amelyik a korábban szeretőt kiábrándította, őt „tévedéséért” mintegy megbüntette, és „gyűlölővé” változtatta. Amit ritkán vált ki a pusztá elutasítás vagy megvetett szerelem, a viszonszerelem megtagadása: többnyire kisebb vagy nagyobb mértékben szerepet játszik az is, hogy a tárgy a kapcsolat fejlődésének menetében „lelepleződik”, és föltárja hitványságait vagy még inkább bizonyos, kezdetben csodált értékeinek látszólagosságát.

Azoknak az eszközöknek a banalitása dacára, melyekhez folyamodni kénytelen vagyok, nem mulaszthatom el, hogy ne jelezzem ennek a polaritástannak a határait. Először is nem szabad egymásra következő attitűdöket egyidejű attitűdökkel összekeverni: ha a szeretet gyűlöletté sötétül, ha a kezdetben fönnálló gyűlölet után „megtörik a jég”, és szeretet születik, az érdekes pszichológiai fejlemény, és bizonyára rávilágít a gyűlölet és szeretet lényegére is, de nem bizonyítja gyűlölet és szeretet lényegi „azonosságát”, ahol is az épp érvényes előjel csupán véletlen és mellékes ügy volna. A föltevés, hogy a szeretetben „öntudatlanul” mindig ott rejlenék láthatatlan fonákja, a gyűlölet, és megfordítva, egyszerűen fedezetlen váltó: ha

vannak is ingatag érzelmi attitűdök és bennük elnyomott és a tudatosságtól távol szunnyadozó komponensek, ha néha egy elnyomott attitűd, mondjuk, valami hirtelen külső fordulat következtében, robbanásszerűen betör a tudatba vagy helyesebben a tudat központi szférájába, abból a legkevésbé sem következik a „látszólag” tisztázott érzelmi attitűdök megfelelő kétértelműsége. A gyűlölettől mentes szeretet és a szeretettelen gyűlölet nyilvánvaló – csak persze kevésbé föltűnő – tényei a tapasztalatnak. Ami egészen világosan láthatóvá válik, ha nem a szerelem és gyűlölet szenvedélye lebeg elvakító ereje teljében a szemünk előtt – amikor is mindenesetre kézenfekvő a gyanú, hogy a gyűlölet, illetve a szeretet titkos rezdüléseit túlharsogja és elfedi a „fölül” található beállítottság túlhangsúlyozottsága –, hanem a szolid, tartós szeretet, amely talál ugyan egy s más kivetnivalót a tárgyában anélkül, hogy ettől zavarba esnék vagy zavarossá válnék (a szeretet, amelyhez humor elegendő), és hasonlóképp a szolid, tartós gyűlölet, amely nem démonizálja értelmetlenül objektumát, megengedi magának, hogy lássa értékeit, persze csak „hitványságának” és „értékellenességének” hatalmas árnyékában.

A dologban csak annyi igazság marad, hogy a (széles értelemben vett) „közömbösséggel” összevetve a szeretet és a gyűlölet attitűdjei egyfelől bizonyos formai hasonlóságot mutatnak, másfelől ingatagabb formáikban egyfajta együtteségről, tapogatódzó váltakozásról vagy épp egy még meghatározatlan irányú „éles állásfoglalás” igényéről tehetnek tanúságot. A „kevert” szeretet- és gyűlöletattitűd logikája a tárgy egyfajta intencionális „meghasadásán” alapszik. A nyelvhasználat, tudniillik hogy szeretünk valakit, és egy s mást „gyűlölünk” benne, vagy fordítva, megengedhetetlenül hanyag. A szeretet és gyűlölet reálisan föllépő lényegegészeket vesz célba, nem absztrakt „vonásokat”. Ám igenis szerethetünk valakit, és mégis gyűlölhetjük, amikor a magunk tapasztalása szerint értékellenes és „irántunk ellenséges” vonásai erejüket, összefüggésüket, mélységi dimenziójukat tekintve (a lényegi vonások és magatartásirány összefonódása!) elegendők ahhoz, hogy mint elutasításra méltó egységes karaktert konstituálják őt: amikor tehát, ha nem is a személyiség metafizikailag reális meghasadása értelmében, az illetőnek mégis sajátja lesz egy másfajta vagy ellentétes törekvésű „második én” is. Éppígy fölragyoghat bennünk a szeretet egy sugara valaki gyűlölt ember iránt, nem ugyan, ha egyszerűen csak valami „kedvezőt” találunk benne, akár olyasmit, ami morálisan mellette szól, hanem ha a nemesség mély vonása válik érzékelhetővé benne, vagy ha valami olyasmiről szerzünk tudomást, ami történeti szerepét a bennünket is érintő ügyben más megvilágításba helyezi, ha ennél fogva mint „valaki más” imponálni kezd nekünk. Szeretet és gyűlölet, ha közös a tárgyuk, semmiképp sem statikusan oszlanak el a tárgy „napos és árnyoldala”, a „tartozik és követel” között, hanem egy meghasonlott, ingadozó, „lebegtetett” attitűdöt juttatnak kifejezésre a

tárgy *egységes értelmét* [Einheitssinn] illetően. Ahol is néhány határesetben a szeretet lehet csupán a gyűlölet álarca: ha valaki a „jobbítani akaró szeretet” ürügyével legszívesebben kigyomlálná egy ember minden konkrét lényegmegnyilatkozását; és a gyűlölet is lehet a szeretet hamis burka: ha, mondjuk, minél inkább szeretünk valakit, annál élesebben és buzgóbban lépünk föl magatartásának „kiirtandó” vonásai ellen. Durva tévedés volna azonban azt állítani, hogy mindenkit, akit szeretünk, „gyűlölnénk is”, csak azért, mert bizonyos részletek nem a szánk íze szerint valók, és megfordítva.

A második kérdés szeretet és gyűlölet komplementer, ellentétes tárgyakra vonatkozó együttállását érinti. Mennyiben tartozik hozzá az egyik tárgy iránt táplált szeretethez a kontrárius tárgy iránt érzett gyűlölet, mennyiben föltételezi a gyűlölet a megfelelő más irányú szeretetet? Hogy egyáltalán vannak effajta összefüggések, az világos: kézenfekvő gyűlölni a szeretett személy ellenségét, a gyűlölt személy ellenségét pedig szeretni, ahogy gyűlölni azt a típust is, amelyik a szeretett lény „ellentétét” reprezentálja, vagy ha gyűlölnünk egy bizonyos objektumot, szeretettel fordulni ahhoz vagy szeretetet tartogatni annak a számára, ami „szembeszökően más”. Ám ugyanakkor világos ezeknek a megfeleléseknek az alapvetően torzószerű tökéletlensége is. A tisztán logikai korlátozás itt háromszoros: 1. az egyes karaktereknek, lényegi természeteknek nincsenek olyan szigorúan vett ellentétpárjai, mint az egyes tulajdonságoknak (bátor–gyáva stb.); 2. a fajtabeli ellentéteknek ezt az elmosódottságát csak fokozza, ha a karakterek reális előfordulását vesszük szemügyre, kivált egy adott személyi-történeti körben; 3. egy objektum lényegi vonásainak egyszeri-konkrét összetalálkozása, egyetemben ennek a találkozásnak a dinamikus pozíciójával a szubjektumhoz képest, végképp nem olyasmi, ami magától értetődő módon leképezhető volna az ellentétes oldalon. Sehogy sem tudok „ösellenségemhez”, aki bizonyos engem taszító karaktervonásokat visel, logikailag egyértelműen valamiféle „barátot”, „segítőt” rendelni, akinek lényegi természete „ellentétes” volna az előbbiével. Hogy egy gyűlölt tárgynak megfelel-e, és milyen mértékben felel meg komplementumként valami, amit szeretek, és megfordítva, az mindig empirikusan kialakult dolog; általánosságban csak annyit állapíthatunk meg, hogy a gyűlölet, illetve a szeretet esetében is létezik az ellentétes objektumok szeretetének, illetve gyűlöletének valamiféle tartalmilag egészen meghatározott intenciója. Tisztán pszichológiailag az is súlyosan esik a latba, hogy az ember a maga egyes állapotaiban lehet túlnyomórészt szeretetre vagy túlnyomórészt gyűlöletre „diszponálva”. Ha egyfelől a „szenvedélyes” ember később szeretni is, gyűlölni is, mint a „halvérű”, azért vannak olyan „derűs” kedélyű emberek, akik tudnak szeretni gyűlölet nélkül is, és „epések”, akik könnyen megbirkóznak az épp ellenkező feladattal. Természetesen itt mindenütt csupán bizonyos attitűdök viszonylagos túlsúlyáról van szó a maguk

reális pszichológiai kialakultságában, nem abszolút választóvonalakról. Az érzelmi logika törvényét, hogy tudniillik egy sajátos vonzódásnak meg kell feleljen valami sajátos elutasítás, és hogy a sajátos negatív értéktételek előfeltételezik a pozitív értékelések ellentétes álláspontját, ez nem érinti.

Annak esetével, amikor szeretet és gyűlölet közel kerülnek ahhoz, hogy egymással ellentett objektumokat illetően szimmetrikus viszonyba kerüljenek, a valaki harmadik jelentős konfliktusában tanúsított állásfoglalás szolgál. Ha a szeretett és gyűlölt tárgy az állásfoglalás szubjektumának közbeavatkozása nélkül is „kész”, kialakult hadállásokban néznek egymással farkasszemet, és a szubjektum képes teljes szívvel elkötelezni magát az egyik mellett és a másik ellen, gyűlölet és szeretet a legszigorúbb logika szerint társulnak egymással. Mint amikor nem, mondjuk, a megtámadott és gyöngébb mellett, azaz helyesebben az erőszakos jogtipró ellen vagy a hozzánk közelebb álló, a rokon, a szövetséges mellett foglalunk állást, hanem a harcoló feleket a maguk lényegében, jelentésgazdagságában, harcuk objektív értelmét tekintve tesszük mérlegre, és képesek vagyunk őket olyan ellentétpárokhoz rendelni, mint jó és rossz, kultúra és barbárság, építés és rombolás, szabadság és szolgaság stb. Ez a tény abból a szempontból is érdekes, hogy láthatóvá válik benne egyfelől a gyűlölet nagyobb *orientáló* ereje: a gyűlölet egy adott relációja közvetlenebbül alkalmas rá, hogy a harmadik szereplőt döntésre, szeretetre és gyűlöletre való készségének elosztására ingerelje, mint, mondjuk, a szeretet (barátság) egy adott relációja, amelyből egészében hiányzik az odaérkező fölszólításának effajta sürgetése. Másfelől láthatóvá válik a gyűlölet logikailag *kiegészítésre szoruló* karaktere. Az idegen gyűlölet, amelynek hatókörébe keveredtünk, valamiképp a szeretet magunkban való fölébresztésére készítet minket, ahogy az idegen szeretet „megfertőzhet” bennünket is („a harmadik vagyok a szövetségetekben”), de sohasem lobbanthat bennem lángra gyűlöletet. A gyűlöletre mindig inkább nehezedik rá a szeretet kérdőjele, mint megfordítva: a szeretet hegykúpjai bátran fölmagasodhatnak a „mindennapi”, szenvedélymentes kis élet síkján, a gyűlölet vulkánjait azonban olyan tűz táplálja, amelynek izzásában újra és újra szeretetet kell gyanítanunk. A költő Chesterton egy helyütt ezt kiáltja oda a fejlemények „húvös”, mechanizált egyöntetűségét hirdető prófétáknak:

Likelier the barricades shall blare,
Slaughter below and smoke above:
And death and hate and hell declare
That men have found a thing to love.⁹⁷

⁹⁷ Valószínűbb, hogy fölzúgnak a barikádok, / mészárlás alatt, füst fölül, / és halál és gyűlölet és pokol deklarálják: / az emberek találtak valami szeretnivalót.

Ennek fényében szeretnénk egy pillantást vetni szeretet és gyűlölet összefüggésének két alakzatára: arra a harcra ösztökélésre, amely a nagy egyesítő eszmékben rejlik, és a szeretet fundamentumának arra a leszűkítésére, amelynek jelenségét „világgyűlöletnek” nevezhetnénk.

A „világgyűlölet”, „életgyűlölet”, „emberiséggyűlölet” olyan attitűdök, amelyek nem jelenhetnek meg annyira pregnánsan, mint a jól körülírt tárgyak szűkebb értelemben vett gyűlölete. Hiányzik hozzá a voltaképpeni gyűlölet háttere, tevékenységi terepe, koncentrált kiélezettsége. Ha mégis létezik olyasfajta beállítottság, melyben a kétségbeesés, eltompultság, közömbösség, az érdeklődés megtagadása mellett láthatólag igazi gyűlölet is lappang – mint annak az anarchistának az esetében, aki a „társadalomnak” mint olyan-
nak akar kárt okozni, vagy annak a sátáni nyomoréknak az esetében, aki terhes életéért akar bosszút állni a természetben és az emberiségen –, benne az abszolút negativizmus, az ellenségesség egyenlő megoszlása a „világ elemei” között megint csak háttérbe szorul. Két irányban követhetjük itt a szeretet nyomát: először is többé vagy kevésbé kikristályosodott, többé vagy kevésbé tudatos formában mégiscsak ott van a dologban egy szeretett, ápol-
t és a gyűlöletet az ellentét révén megokoló valami, tudniillik a társadalom-
nak, az emberiségnek vagy a saját életfeltételeknek egy *vágyképe*; másrészt olyan, mintegy a sarokban heverő tárgyakra lelünk, melyeket bálványoknak járó imádat övez, és amelyek ily módon a gyűlölet szenvedélyének is afféle stratégiai támaszpontul szolgálnak. Gyűlöljük az államot és a társadalmat, de szeretünk egy obskúrus szektát, sőt, annak vezetőit; gyűlöljük a családot, a kollégákat, a járókelőket, de szeretjük a kutyánkat, szembeállítva mesés hűségét az emberek állítólagos romlottságával. Meglehet, a szeretett tárgy tartalmilag is egy tágabb életkörnyezetet képvisel, mármint abban a formában, „amilyennek lennie kellene”. Vannak a voltaképpeni, objektumra koncentrált gyűlölettel határos esetek, amikor a háttérként „szeretett” eszmény mégsem pusztán agyrém, hanem minden hallucinatorikus beütés nélkül valóságos objektumként megélhető. Ha például valaki a kapitalista társadalmat életüzemének minden ágával-bogával egyetemben gyűlöli, ellenben az „eljövendő” szocialista társadalmat nem csupán tisztán utópikus-programatikus értelemben „szereti”, azaz helyesebben csak igenli, hanem a kapitalista társadalomban és „mögötte” igenis szereti a társadalmat mint az emberek egyáltalában vett közösségét: teljes szívvel ott van, ahol valaki egy másiknak segít a bajában, sőt fokozottabban érzi népe szenvedéseit, ahogy vonakodás nélkül felelősséget vállalna a forradalom okozta további bajokért is stb. (Analog esettel van dolgunk, csak épp az „egyetemes gyűlölettel” való összefüggés nélkül olyankor, amikor valakinek az aktuális habitusát jelleme mélyéig hatolóan gyűlöljük, s valahogy, túl tehát absztrakt személy voltán, mégis szeretjük ennek az individuális valakinek a magvát; amely „végső

mag” persze megint csak a részletekben, talán „apróságokban” válik láthatóvá.) Tehát csak azt tanácsolhatom, keressük meg a világgyűlölet minden esetében a szeretetnek azt a komplementer tárgyát, amely mintegy annak a világnak a paradigmájául szolgál, amely nem gyűlöletes, hanem szeretetre méltó volna. Gyűlölhet például valaki mindent maga körül, mégis szeretettel csüggve a valaha élt számára kedves emberek emlékéen.

Hogy a szeretet könnyen szül gyűlöletet, hogy minden egyesítő kötelék a másik oldalon válaszfal lehet, hogy tudniillik egy egyesítő eszme szükségképp olyasmi, ahol „az utak elválnak”, azt sokszor hangsúlyozták. A legutóbb említett esetet az tünteti ki, hogy itt egy általánosabb vagy legalábbis merészebb meghatározásigény áll szemben a világgal – a „társadalommal”, az „emberiséggel”, az „állammal” –, s annak haladéktalanul ellenfelekre kell akadnia. A kereszteshadjáratok és az inkvizíció inkább bizonyítékok a kereszténység szeretettartalmait mellett, mint ellen; és ha a jakobinus terror egyfelől lábbal tiporta is az emberi jogokat, másfelől épp elevenné válásukat jelezte. A kérdés tárgyalásába, hogy ezek az ellenségességbe való átfordulások „szükségszerűek” voltak-e, hogy nem akadályozta volna-e meg őket éppenséggel az, ha az embereket „tökéletesebben” áthatják ezek az érték- és üdvösségélmények, itt nem akarunk belevágni; ezek az átfordulások magukban véve megfejthetők a szeretet beállítódásának komplementumaiként. Minél szenvedélyesebb odaadással csüggök az emberiség egy képén, „egyelőre” annál keserűbben gondolok azokra, akik azt megpróbálják lerombolni, vagy pusztán kívülállásukkal mégiscsak zavarják vagy tagadják azt. Persze ez a közösségkép kiterjedhet az érzéketlenekre és ellenszegülőkre is, fölöllelheti őket is annak szellemében, hogy mindenek dacára nekik is szól az odaadásunk – kövek, amelyeket kenyérrel kell viszonzni –, de ennek a magatartásnak a logikai aspektusához hozzátartozik a másik törekvés is, a törekvés arra, hogy az ellenszegülő tényezőket mindenestül eltávolítsuk, a magunk vonatkozási körzetében távozásra kényszerítsük őket az emberi közösségből. Azt mindenki megtapasztalhatta önmagán, hogy amikor valakit teljesen egyéni formában, programmentesen, „apolitikusan” szeretünk, ezt az attitűdöt szívesen tesszük a magunk számára a szeretetünk tárgyától élesen elütő emberek vagy embertípusok iránt mutatott irtózásunk révén nyilvánvalóvá. Ez a személyes élet perspektivikus végességével függ össze: ha szeretünk egy tárgyat, az általánosságban inkább valamiféle szabadon lebegő, elszigetelten érvényes, „ajándék”-szerű adottság, mint amikor gyűlölünk valamit, ami mindig inkább vonatkozik dinamikus ittlét-szituációkra, de még ez a szabadon lebegő szeretet sem függetleníthető az életre ráfordítható eszközeink egészének szűkösségétől, és rávetül annak az árnyéka, amit „ennek megfelelően nem szeretünk”, amitől „ennek megfelelően megtagadjuk magunkat”.

V.

Amikor most a „gyűlölet világképére” kérdezzük rá, arra a meggondolásra támaszkodunk, hogy minden gyűlöletben egy metafizikai élmény visszhangzik, önmagában véve ugyan nem hangosabban, mint a szeretetben vagy a félelemben, de talán egy reflektáltabb, megfogalmazhatóbb, kiélezettebb értelem-ben. Aki fél, szeretne megmenekülni, és ezzel be is érné; aki szeret, az igenel, megérint, ápolgat egy tárgyat, és ezzel egyben másodlagosan átszínezi azt a világösszefüggést is, amelybe az beágyazódik. Ha azonban a gyűlölet ered nyomába tárgyának helyett, hogy, mondjuk, azt csupán számúzné az érintkezési zónából, ha annak „megsemmisítésére” tör, és azt a „gonosz” kategóriájába sorolja be, az magasabbra srófoltt metafizikai tudatra utal. Egy tisztán és következetesen hedonista-pozitivista, ametafizikus beállítottság a gyűlöletet maradéktalanabbul volna képes fölszámolni, mint a szeretetet vagy a félelmet.

Amit a gyűlölet megkövetel és megígér, az – egyik oldaláról nézve mindenképpen – egyfajta döntés a világ sorsáról. Persze a „világ” nem szó szerint értendő; de a világnak azt a metszetét, melyről szó van, nem szigorúan elhatárolt különleges övezetként éljük meg, hanem a világ perspektivikusan előtérbe került kiöblösödéseként. A gyűlölt ellenfél nem egyszerűen pusztán a gyűlölet szubjektumának ellenfele, hanem megkötések nélkül legyűrendő tényezőként jelenik meg, „gonoszként”, akit nemcsak a nyeregből kell kiütni, hanem el is „kell” „pusztítani”; másrészt nem is csak „valaki gonosz embernek” mutatkozik, akit ilyenként föl kell ismerni, el kell ítélni, és meg is kell büntetni, hanem mint „ez a gonosz ellenerő”, a konkrétan adott gonosz ellenoldal, mellyel meg kell küzdeni a világ egy reprezentatív darabjáért, amely tehát több, mint ön maga, egyáltalában a világot mint harc tárgyát képviseli.

Ha meggondoljuk, hogy soha nem volt gyűlölet izzóbb és a világot megrendítőbb a vallási gyűlöletnél, már nem találjuk különösebben megütőköztetőnek a sejtést, hogy minden igazi gyűlöletben ott rejlik a vallási gyűlölet egy szilánkjá. Hiszen a vallási gyűlölet nem valakinek az állásfoglalása, aki a dolgokról ítélt, abban a tárgyban, hogy ő maga mit is tart gonosznak vagy hamisnak, hanem olyan állásfoglalás, amelynek jelszava, hogy „mi, Isten serege, az ördög, ímé, itt fölvonuló serege ellen”. Ha van a gyűlöletnek stílusában tökéletes világnézete, akkor az kétségekívül a *manicheizmus*, amely a világot az egy kézzelfogható jó princípium és a vele realitásában egyívású egy kézzelfogható gonosz princípium csataterének és harcuk produktumának látja. Tévednénk, amikor a morális-értékelő elutasítás és személyes-ellenséges harci kedv egymásra találásának közös gyökerét, amely egymásra találás még a legtriviálisabb gyűlöletre is jellemző, abban a vallási, közelebbről manicheus elképzelésben sejtjük, hogy *a világ kettéhasad a rosszak szövetségére ott és – ahova az ember maga is tartozik – a jók*

szövetségére emitt? Ahol is a világ erős érzelmi hangsúllyal olyan világgént gondoltatik el, ahol nincs hely minkét fél számára, noha mindketten ragaszkodni próbálnak a jussukhoz. Semmiképp sem gondoljuk, hogy bármely fajankó minden gyűlöletében, bármi legyen is a tárgya, vagy pláne az állatokéban, szerepelne ez a képzet. Ám ne feledkezzünk meg arról, hogy a „világnézet” nem a filozófusok vagy a műveltek ügye, hanem minden gondolkodó és érző lényé; hogy a filozófus számára például nehéz feladat lehet elemezni és érvekkel meg támogatni a bűn fogalmát, a pásztor azonban ugyanúgy „rendelkezik” ezzel a fogalommal, ahogy a gyapjú fogalmával rendelkezik. Az átlagos emberi értelem alábecsülése mögött (ahogy az „ösztönről” és a „tudattalanról” folytatott, ezzel összefüggő locsogás mögött is, amely „ösztön” és „tudattalan” állítólag mindent megmagyaráz) az áll, hogy figyelmünket hajlamosak vagyunk egyoldalúan annak a tematikusan megfogalmazott gondolkodásnak szentelni, amely – itt tovább nem nyomozható okok miatt – a legtöbb ember esetében összehasonlíthatatlanul szegényesebb, mint azok a jelzésszerű, futólagos, egyszerű, elliptikus, kimondatlan gondolati aktusok, amelyek azonban mégiscsak tudatos aktusok, és hatékonyak is. Talán valóban képtelenek volnánk gyűlölni, ha – már csak közös „örökségként” is – nem volnánk birtokában az ördög, a „gonosz démon” képzetének, mégpedig mint a világot mozgató, mintegy sereget toborzó hatalom képzetének. Természetesen ez az elképzelés nem, mondjuk, csak a kereszténység vagy a párszizmus vagy a zsidóság révén jött a világra. Az azonban föltehető, hogy ezeknek a vallásoknak a szellemi légkörében, egy etikai érték dualizmus talapzatán a gyűlölet – ahogy a szeretet is – sokkal magasabbra srófoltt értelmet nyert, mint amilyet a barátság és ellenségesség görög eszméje valaha is kaphatott volna. Ha az embereket csupán csak annak alapján becsljük föl, hogy tisztán tulajdonságaikat tekintve „jobbak”-e vagy „kevésbé jók”, „rosszak” vagy „kevésbé rosszak”, „értékesebbek” vagy „kevésbé értékesek”, és ha ezt, mondjuk, akár még össze is kapcsoljuk a barátsággal és ellenségességgel (Platón *Államában* Szókratész ilyesféléről vitatkozik), sohasem jutunk a szeretet és gyűlölet, a közösségvállalás és megsemmisíteni akarás olyan mélységeiig, ahová akkor érünk le, ha az embereket – alkalmasint nagymértékben függetlenül egyes értékeiktől és hitványságaiktól, erényeiktől és bűneiktől, dicséretes tulajdonságaiktól és hibáiktól – az „igazak hadseregéhez” vagy éppen a „kárhóztak hordájához” számíthatjuk.⁹⁸

⁹⁸ Lásd az Ördög címszavát a *Wetzer und Welte's Kirchenlexikon*ban, 2. kiadás, II. k. (Freiburg i. Br. 1899): „Ekképp az emberiség ítéletnapig két haditáborra szakadt; harcra készen állnak szemben egymással a fény gyermekei és a sötétség gyermekei, Isten gyermekei és az ördög gyermekei (ApCsel 26,18., Ef 5,8., Kol 1,13., 1Tessz 5,5., 1Ján 3,10.); nincs alku tisztesség és bűn, fény és sötétség, Krisztus és Beliál között.” – Ha így áll a dolog, hogyan is volna kizárható minden értelemben a gyűlölet Isten gyermekeinek oldalán?

Minden magától értetődő fenntartással együtt is, és inkább a pregnáns megfogalmazás, mintsem a támadhatatlan formulázás szándékával, szeretném azt a kifejezést használni, hogy az – emberi – gyűlölet a tárgy „démonizálását” előfeltételezi, ahol is a dolog nem a gonosz elvének teológiailag világosan kimunkált fogalmán fordul meg, hanem a látásmódon, melynek számára a tárgy egy gonosz „világszerep” hordozójának mutatkozik: mintha abban a tárgyban nem kizárólag csak a rossz vonások volnának rosszak, hanem mintha annak tartalmilag közömbös érdekei és akarásai már önmagukban is egy gonosz világhatalom emanációi volnának. A gyűlöletben tételezett „érdek”-harcnak persze egy sajátos pátoz ad szárnyakat. Nem abban rejlik a tényállás magva, hogy a gyűlölt valami karakterében vagy magatartásában mutatkozó egyes vonások egyoldalúan rosszra „magyaráztatnak”; nem egyszerűen az önérdék másodlagos megszépítéséről van szó. Sokkal inkább arról, hogy az igazi gyűlölet létrejöttéhez szükség van egy lényegi ellentétre, az ellenfél objektíve értéksértő vonásainak megragadására, és pedig amennyiben azok összefüggenek magával az adott ellentétszituációval. Csak ebből a kiindulópontból rétegződnek aztán egymásra a kiegészítések, mint az is, hogy a gyűlölet tárgyának minden megnyilatkozása egyenesen tébolyítóan rosszakarató értelmezést kap.

Amikor azt mondjuk, hogy minden gyűlölet előfeltételezi az ördög eszméjét, és másfelől minden szeretet az abszolút értékességét, tehát Istenét, a két konstrukció mindazonáltal nem ugyanabból a rendből való. Empirikus-pszichológiailag minden bizonnyal az első állítás sem tartható; ellenben hogy minden szeretet Isten szeretete, az valamilyen teológiai metafizika talajáról mint elmélet alkalmasint védhető. Van azonban egy különbség: aki szeret, inkább éri be a szeretet tárgyával, mint a gyűlöletével az, aki gyűlöl; a „világprincípiumhoz” folyamodás az utóbbi esetben egy fokozattal hamarabb, az aktuális tudathoz közelebb következik be. Mert a gyűlölet minden további nélkül utal valamiféle „hadállásra”, s közben azonnal fölmerül egy a világon végighúzó frontvonal eszméje; a szeretet ellenben egyáltalán nem implikálja ilyen közvetlenül a hadállás és az itt és odaát közt húzódo választóvonal eszméjét, még abban az értelemben sem, hogy az ember a szeretett tárgyával valamiképp egy harci közösséghez tartozónak érezné magát. A szeretetélmény sajátos – mondjuk kontemplatív karakterű – kitágítása kell ahhoz, hogy a szóban forgó tárgyban az ember egy világprincípium megnyilatkozását lássa, melynek végső forrása és legmagasabb megjelenése mégsem ez a tárgy. Lehet, hogy a létező világ valamely tetszőleges darabkája összehasonlíthatatlanul hamarabb kalauzolja el a „szemlélőt” Istenhez, mint az ördöghöz, a gyűlölet mégis szorosabb kapcsolatot föltételez az ördöggel, mint a szeretet Istennel. Persze ezzel összefügg, amiről szó volt már, hogy tudniillik a szeretet fajtái számosabbak a gyűlölet fajtáinál: a magasabb

szellemi szeretet és a vonzalom kevésbé igényes formái közt mutatkozó zökkenőmentes átmenetnek nem felel meg analóg lépcsőzet a gyűlölet oldalán. Továbbá erről a pontról megérthető, miért is tűnik a manicheus világlátás számára, melyben a jó és gonosz erők harcban állása *középponti* adottsága a létnek, az ördög valahogy valóságosabbnak Istennél. Ha azonban kevésbé vagyunk elfogultak, épp az előbb említett aszimmetria utal a szemünkben a jó létbeli elsőbségére. Hisz ebből az aszimmetriából adódik az a (bizonyára másképp is megszerezhető) belátás, hogy bár a jó-rossz ellentétének élménye jóval közvetlenebbül kínálkozik a „gonosz” oldaláról, ugyanakkor a gonosz bármely élményével együtt jár a „hadállás” intencióba emelése is, és ezzel a visszavonatoztatás a jóra, míg a jó élménye magában is megáll a lábán, és csak sajátos körülmények között, vagy a metafizikai kikerekítés, de nem önnön megvalósulása kedvéért van szüksége a gonosznak.

A *gyűlölet* mind logikai, mind etikai *aggályossága* – nagyrészt függetlenül attól, miféle tartalmi etikát „teszünk” is a „magunkévá” – szemléletesen megmutatkozik abban a körülményben, hogy két (individuális vagy kollektív) ellenfél szenvedélyesen gyűlölheti egymást – mint a vallási gyűlölet esetében –, és hogy továbbá nagyon gyakori esetben az „általános” megítélés szerint és „nyilvánvalóan” épp az a fél lehet az erkölcsileg gonoszabb, az „elvetemültebb” kettejük közül, amelyik szenvedélyesebben gyűlöli a másikat, mint az őt. Az említett „démonizálás” tehát nemcsak „téves” vagy mégiscsak igazságtalan vagy elvakult lehet, hanem akár meg is fordíthatja a valódi tényállást (lásd alább az *ördög gyűlöletét!*); megszállottan vallani a másik gonoszságát, ez nagyon is összefügghet saját tényleges gonoszságunkkal. Idetartozik az a nagyon is gyakori rosszindulat, amely arra indítja az embert, hogy a legkülönbébb formákban meggyanúsítsa a nála jobbakat és derekabbakat, piszkos indítékokat tulajdonítson nekik, éberén fürkészsze gyöngéiket. Ez a jelenség csak annyiban érdekel minket, hogy mint afféle extrém fejlemény, rávilágít a gyűlölet problematikusságára általában is. Némi leegyszerűsítéssel és stilizálva a dolgot azt mondanám: minden gyűlölet a „gonosz” ellen fordul, de az ellenségesség szituációjának jegyében nem gonosz és értékes elemeket játszik „a gonosz” kezére, és ezzel maga is gonosz módon működik. Ami kivált érzékletesen mutatkozik meg abban, milyen könnyen kaphatók lelkiismeretlen és erőszakos emberek a gyűlöletre és ellenfelük gyűlöletteljes lekicsinylésére. Ha von Hildebrand szerint az erkölcsi bűnbeesés nem más, mint az „objektív érték” helyébe a „számomra fontos” princípiumát tenni, ez áll a gyűlöletre nézve is, ahol összekeveredik az „ellenem” azzal, hogy „a jó ellen”. Ez a vakmerőség magától értetődően sohasem merőben önkényes vagy megokolatlan, hanem mindig az ellenfél meglévő hitványságaihoz kapcsolódik – legyenek azok mégoly kisszámúak –, hogy aztán ellenőrizetlenül és gátlástalanul áskálódjon tovább, és

hitványsággá értelmezze át az ellenfél erényeit is. Persze csak emiatt még semmiképp sem szabad a gonosz gyűlöletének jellegzetes jelenségét összekevernünk az általában vett gyűlölet jelenségével. (Mindezeket azzal az előfeltevéssel tárgyaljuk, hogy jó és rossz tartalmi megkülönböztetését illetően egyáltalában képesek vagyunk objektív értelemben megegyezni; az effajta megegyezés elhamarkodott kizárása komoly akadálya volna a megismerésnek.) Ha egy nyilvánvalóan „gonosz” ember gyűlöl egy nyilvánvalóan „jót”, a gyűlölet ettől még kölcsönös is lehet; aki gonosz, nem azért vagy a legkevésbé csak azért gonosz, mert éppenséggel gyűlöl; és ez amúgy is csak egyik típusa a gyűlöletnek a sok közül.

Azt a „démonizálást” tehát, melyet a földi ember gyűlölete magában foglal, metafizikailag és teológiaiilag a leginkább akkor ragadhatjuk meg, ha mintegy az ördög által *ostrom alá vett* és egyben *megkísértett* teremtmény magatartásaként értelmezzük. Istennek az egyház által egyértelműen hirdetett *irtózása a gonosztól*, irtózása konkrét hordozóiban is – márpedig ezt az irtózást tágabb értelemben bátran nevezhetjük gyűlöletnek – földi gyűlöletünk egyik ősképe; *az ördög és az elkárhozott lelkek* Isten, a jó és általában a teremtett szellemek ellen forduló és szorosabb értelemben is gyűlöletnek nevezhető *gyűlölete* a másik. A földi ember irtózása a rátámadó gonosztól nagyon is jó; ha „ellenségét” annak egész lényegében, sőt épp ami jó benne, „démonizálja”, az ugyan gonosz dolog, mégis az „ördöggel” egyáltalában való, általános, mintegy *formális* szembefordulás jó elemét implikálja. Az elátkozott lelkek Isten ellen fordult gyűlölete ezzel szemben olyasfajta határeset a gyűlöletnek, ahol az ellenfél gonosznak tartása immár szóba sem jöhet, csupán a lélek tart ki makacsul a jó elutasításának *megátalkodottságában* – ahol is a saját én-létet mint utolsó formális határértéket azért még mindig pozitíve tételezik. Jellemző módon az ördög voltaképpen ősűne nem a gyűlölet, hanem a *gőg*, amelynek a gyűlölet csak következménye.⁹⁹

Túl azon a gyűlöletben rejlő erőszakos önigazoláson, melyet épp bemutattunk, erkölcsi kifogás alá esik a gyűlölet *romboló* mivolta is. A megsemmisítés intenciójának alapvető korlátatlansága a létező mint olyan iránt táplált ellenségesség nyomait viseli magán. Ehhez társul, hogy a gyűlölet természete szerint – utalásként a világot keresztülszelő frontra – kivált a reálisat, erőtől duzzadót, hatalmasat veszi célba. Van benne valami a „világfölforgatásból”, a hajlamból a létstruktúrák szétfűrésztételére. A hatalom és siker ugyancsak nagyon tipikus gyűlölete, amely oly sokkal járul hozzá a tisztátalanságok leleplezéséhez és leküzdéséhez, a gyűlöletre való készségnek erre a nihilista, világot föloldó törekvésére utal, a hajlamra, hogy éket verjen érték és lét közé. Másrészt adódik a kérdés, hogy harcosság, reformszellem, a berendezkedett

⁹⁹ A legtöbb teológus vélekedése szerint (i. h.).

uralom kritikája lehetségesek volnának-e gyűlölet nélkül, hogy lehetséges volna-e akár csak a személyes érvényre jutás is, amely ugyanis elválaszthatatlan az objektív értékkérdések körül zajló vitáktól, anélkül, hogy a gyűlölet valamiféle teret ne kapna.

VI.

Mind a gyűlölet alapvető etikai *elutasítása*, mind talán lehetséges és szükségszerű *korrektívumai* meglehetősen triviális dolgok, csupa olyasmi, amiről nemigen deríthető ki sok épületesség. Mindenki tudja, hogy a bűnt, nem pedig a bűnöst „kell” gyűlölnünk, és hogy a kettőt sohasem tudjuk egymástól tökéletesen különválasztani; hogy talán elkerülhetetlen gyűlölni, ám mindenesetre lehetséges küzdeni a gyűlölet ellen, és a jogos önvédelemre és az ellentétel tárgyi végigharcolására szorítkozni; hogy még az adandó esetben gyűlölt – undorral szemlélt – ellenfélben is lehet tisztelni, sőt szeretni az embert.

Az sem lehet itt semmiképp a föladatunk, hogy etikai-vallási vitát folytassunk a főnti álláspont tagadóival egyik és másik oldalon: azokkal, akik a gyűlölet legyűrésének keresztény követelését egészségtelen, férfiatlan, germánokhoz méltatlan stb. valamiként elvetik, és valami olyasfajta formula hívévé szegődnek, mondjuk, mint hogy „szeresd, ami jó, és gyűlöld, ami rossz”, vagy „szeresd a barátaidat, gyűlöld az ellenségeidet”, vagy azokkal, akik az emberiség kellőképp mélyreható vallási megvilágosodásától minden gyűlölet eltűntét remélik, vagy éppenséggel elfogultan elítélnék minden harcot és ellenségeskedést. Eppily kevésbé tárgyalhatjuk, hogy vajon az evangélium szelleme, fölvizetlen értelmezésben, egybevág-e ezzel az utóbbi állásponttal, vagy ez a nézet valamiféle tévedésen nyugszik. A katolikus kereszténység mindenestre – lásd a korábbi fejtegetéseket – elutasítja az ellenségességtől ment világ (legalábbis az ellenségességtől ment földi világ) eszméjét, egy olyan világ eszméjét, amelyből hibázik a személyes elkötelezettséggel vívott igazi harc.¹⁰⁰ Ám lezárásképp két olyan kérdésről

¹⁰⁰ Lásd a *Szeretet* címszót az idézett *Kirchenlexikon*ban, 7. kötet (1891), VII.: Az ellenség szeretete mint szoros kötelesség annyit tesz, hogy ki kell zárni a gyűlöletet és a bosszúszomjat, mint ahogyan ki kell zárni azok külső jeleit is, továbbá gyakorolni kell a jóakarat olyan megnyilatkozásait, melyek a szóban forgó rend tagjai közt egyébként kötelességnek számítanak. Nem vétek a szeretet ellen (Szt. Tamás szerint) undorodni valaki rossz tulajdonságaitól, ha közben nem gyűlöljük a személyt mint egészet; ahogy nem az a bűnöző megbüntetésén és a gonosz tervek meghiúsultán örvendeznünk, ha ez nem a mások balszerencséjének mint olyannak szóló örvendezés, ahol is persze már érzékelhető a gyűlölet effajta érületének veszedelme. – IX.: Az *odium inimicitiae* (a

szeretnénk észrevételeket tenni, amelyek az etika előzetes kérdéseiként talán jelentőséggel bírnak.

Szeretet és gyűlölet megszüntethetetlen, ám kevésbé egyértelmű csereviszonya, melyről a IV. pontban szó esett, bizonyítja a gyűlölet egyfajta meghaladásának a lehetőségét. Szó sincs merev polaritásról, melyben a gyűlölet minden csökkenésének a szeretet hasonló csökkenése felelne meg ellentett irányban. Értelmes és lehetséges ellenben tudatosan ápolni és kiterjeszteni a szeretet beállítódását, korlátozva és gátlásokkal megterhelve közben a gyűlöletét, engedve, hogy árnyékba borítsa a szeretetparancs. „Barát” és „ellenség” nem a matematikai reciprok értékek fajtájából való elemei egy képletnek; az embernek szabadságában áll személyes részvételével túlsúlyt biztosítani a pluszoldalnak. A hála például ugyan sem logikailag, sem tényszerűen nem oldozható el a bosszútól, ugyanakkor azért a hála maximuma megfér a bosszúszomj minimumával: ha tudniillik nem egy önmagában mértékadó mechanikus megtorlási törvény tükrösen szimmetrikus körülírásaiként éljük meg őket, hanem a hálát egy pártoló és szeretet-étosz megnyilatkozásaként, a bosszúvágyat egy romboló és gyűlölet-étosz következményeként – a világgal szemben tanúsított magatartásokként értve –, melyeknek csak egyik fontos vonatkoztatási pontja a személy természetes hajlama a megtorlásra. A gyűlölet tartozhat elkerülhetetlenül egy adott ellentét-helyzethez, és ezenközben „megfelelhet” egy benne előföltételezett szeretetnek, akár ama tárgykör szeretetének, melyről „dönteni” kell, vagy annak a szeretetnek, amely a gyűlölt valamely ellenfelének szól, ha világos és lényegi mélységeket érintő szembenállással van dolgunk. De a szeretet spontánabb, sokrétebb valami, inkább fogja át az élet egészét, a gyűlölet semmilyen formában nem *mércéje* a, ha tetszik, „neki megfelelő” szeretetnek, és semmiképp sem záloga a szeretet valóságának. Ennek a gondolatcsíranak az etikai kidolgozása mindenképp lehetségesnek tűnik. Fontos fegyvert kell látnunk benne a gyűlölet pogány igenlésének leküzdéséhez. Ha a szeretet minden gyűlölet nélkül nem tűnik is minden további nélkül lehetségesnek, a *szeretet habitusa* nélkülözni tudja a *gyűlölet habitusát*. Talán nem lehetséges a szeretet képessége a gyűlölet képessége nélkül; ám egy szeretetteljes lény és egy a gyűlöllettől fuldokló lény mégiscsak nyilvánvaló ellentétek. Egy, a szeretet kötöttségei és odaadás formálta személyiség viszonyai világának némely pontján átadhatja magát a gyűlöletnek, akár a komoly gyűlöletnek is, talán át is kell

magának a személynek szóló gyűlölet) föltétlenebbül gonosz, mint az *odium abominacionis* (a gonosz cselekedetek miatt támadt gyűlölet), ahol is még szükség van a személy és annak ténykedése közti különbségtételre. Az *irigység* mint *peccatum mortale ex genere suo súlyosabban* ítéltetik meg.

adnia magát; gondolkodását azonban nem fertőzheti meg és nem itathatja át a gyűlölet, és nem is kell megfertőznie és átítatnia.

Másrészt védhető a különbség az *inkább személyes* és *inkább absztrakt-tárgyi* gyűlölet között. Ezért az utóbbira való korlátozódás etikai követelménye nem intézhető el egyszerűen azzal, hogy mesterkélt. Bármennyire is igaz az, hogy konkrét döntésképes személyekre irányul a gyűlölet, és nem pusztán milyenségekre, s ezért sohasem hiányzik belőle a személyes színezet, az egyszeri, történetileg adott emberi lény megsemmisítésére való törekvés, mégis mindig beleértődik a döntés egy harmadik-„ról”, olyasvalamiről, amit „szeretünk”, sőt utalásszerűen a „világról”, az „emberiségről”, a „népről”, úgyhogy soha sincs úgy, hogy az ellenfél irracionálisan mint „ez a személy, itt” tárgya a gyűlöletnek, hanem mint „egy irányzat képviselője”, azaz mint hatóerő egy (általunk legyűzni szándékozott) döntés, az érzelmek látószögének nyelvén egy „világválasztás” értelmében. Ennek megfelelően minden gyűlölet személyes és tárgyi egyszerre, és a hangsúlyok nagyon különbözően oszthatnak meg a két oldal között. Innen a hamisnak érzékelt eszmék vagy a „gonoszság” és „romlottság” iránt táplált gyűlölet viszonylagos lehetősége (és viszonylag nagyobb jogosultsága). Persze a hic et nunc a játékban szereplők is mindig beleértetnek a dologba, a kollektív gyűlölet esetében az ellenoldal papjai vagy pártvezérei, mi több, bizonyos mértékig az ellenoldal néptömegei maguk is. Mert az eszmék csak ebben a megtestesülésben magatartási vagy formaadási elvek, melyek elutasíthatnak és visszatetszenek, hatást kifejtve, „cselekedve”, „nyomakodva” a realitás szorításában. De ezek a „hatásfigurák”, ezek a gyűlölt „Images” megint csak nem maradéktalanul azonosak az érintett személyekkel magukkal. Ha az ellenoldal államférfija, megverten és legyőzve, visszavonul a magánéletbe, már egyáltalában nem a valaha volt „gyűlöletes figura”. A politikai ellenfél gyűlölete elkísérheti őt remetelakába, kivált, ha merőben személyes vonásokra is kiterjed, de ő maga egy csapásra megszűnik annak a komoly gyűlöletnek a gyújtópontja lenni, amely most talán valaki másra csap le. Sok reakció nem gyűlölné többet a munkást, ha az megszűnnék „marxista” lenni (bár akkor is proletár maradna); a munkás és demokrata önmagában talán nem találna semmi kivetnivalót a parasztfiúban, aki hic et nunc fasiszta uniformisban a képükre mászik. Mindenesetre merőben személyes körben is gyakran előfordul, hogy a gyűlölet elsápad és elpárolog, ha az ellenfél kiválik a közös keretből, egyfajta „funkcióváltáson” megy át. Amiből útmutatás nyerhető a megsemmisítés gyűlöletben rejlő intenciójának konkretizálását és érvényesülését illetően, annak az intenciónak a konkretizálását és érvényesülését illetően, amelynek tudvalevőleg a meghatározatlansága, végtelensége, kielégíthetetlensége utal a legjellegzetesebben arra a meredek lejtésű pályára, amely a gyűlölet szubjektumát a „pokolba” juttatással fenyegeti. Az örök

és korlátlan megsemmisíteni akarás helyett a „legyőzés” és „harcképtelenné tétel” volna etikai-taktikus vezérgondolatként alkalmazható a gyűlölködő „kezelésében”. Az etikai megfontolásnak és befolyásolásnak ebben a tekintetben is van játéktere tehát. A gyűlölet lényege szerint túl akar lépni a pusztán tárgyi ellenségességen, de létezik a lehetőség, hogy világunk alapvető szellemi szubsztanciájától, a személyi állománytól mint olyantól eltérítsük, és az emberi viszonyok képződményének tárgyi döntési tartományát övező zónára korlátozzuk.

*Mesterházi Miklós fordítása*¹⁰¹

¹⁰¹ A fordítást ellenőrizte: Ábrahám Zoltán.

Max Scheler

Ordo amoris¹⁰²

Az érzéki 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 tolulnak fel, ahogy az is, amit akarok, választok, teszek, cselekszem, alkotok, szívem e mozgásának a játékától függ. Ebből következik számomra, hogy életem és tetteim minden igazságát vagy hamisságát és fonákságát meg fogja határozni, hogy 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 amoris*”¹⁰³.

Akár egy individuum legbenső lényegét vizsgálom, akár egy történelmi korszakét, egy családét, egy népét, egy nemzetét vagy bármely más tetszőleges társadalomtörténeti egységét, akkor fogom a legmélyebben megismerni és megérteni, ha fölismertem tényszerű értékbecslései és értékpreferenciái mindig valamiféleképp tagolt rendszerét. Ezt a rendszert nevezem a szóban forgó szubjektum éthoszának.¹⁰⁴ Ám ennek az éthosznak is a legbenső magva a *szeretet és a gyűlölet rendje*, az a forma, amelynek megfelelően fölépülnek ezek az uralkodó és eluralkodó szenvedélyek, éspedig első helyen

¹⁰² Max Scheler: *Schriften aus dem Nachlaß*, Band I, *Zur Ethik und Erkenntnislehre*. Mit einem Anhang von Maria Scheler, Bonn: Bouvier Verlag, 1986, Dritte, durchgesehene Auflage, Hg. von M. S. Frings, 345–376. Az egyetlen nagyobb füzetben található kézirat 1916-ból származik, a Pascalra vonatkozó részt egy különálló gépirat alapján dolgozta bele a szövegbe a szerkesztő.

¹⁰³ [a szeretet rendje]

¹⁰⁴ Az éthosszal kapcsolatban lásd *A formalizmus az etikában és a materiális értéketika* [Budapest: Gondolat, 1979, a továbbiakban: *Formalizmus*] V/6. szakaszát; az éthosz és a példakép kérdéséhez ugyanott VI/B/4 ad 6a, továbbá a jelen kötet előző munkáját „Példaképek és vezérek” címmel (II. szakasz). Hg. [Ezzel jelöljük a német kötet szerkesztőinek megjegyzéseit a szöveghez, illetve lábjegyzetekhez. – A szerk.]

egy *példaértékűvé* vált rétegben. A szubjektum világnézetének és tetteinek kormányzásában mindig szerephez jut ez a rendszer is.

Ilyenformán az *ordo amoris* fogalmának kettős jelentése van: egy *normatív* és egy pusztán tényyszerű és *deskriptív* jelentés. Normatív nem abban az értelemben, mintha ez a rend maga normák foglalata volna. Akkor csak valamiféle akarás tételezhetné – legyen az egy ember vagy Isten akarása –, ám nem volna evidens módon fölismerhető. Márpedig nagyon is létezik a dolgok mindenféle lehetséges *szeretetreméltóságai* rangsorának *fölismerése* a belső, őket megillető értékek szerint. Ez minden etika középponti problémája. Ám lehetőleg úgy szeretni a dolgokat, ahogy Isten¹⁰⁵ szereti őket, és magában a szeretet aktusában belátó módon átélni az isteni és emberi aktus fedésbe kerülését, az értékvilág egyazon pontján való találkozását, ez volna a legfőbb, amire ember képes. Az objektíve helyes *ordo amoris* csak akkor válik normává tehát, ha fölismert rendként vonatkozik az ember akarására, és egy akarás parancsolja meg neki.¹⁰⁶ Azonban deskriptív értelemben is fundamentális értéke van az *ordo amoris* fogalmának. Mert e fogalom itt az az eszköz, amelynek segítségével föllelhetjük a morálisan releváns emberi cselekvések, kifejezésértékű jelenségek, akarások, erkölcsök, szokások, szellemi művek kezdetben zavarba ejtő tényei mögött a személy célratörően működő magva legegységesebb *struktúráját* – mintegy azt az erkölcsi alapképletet, melynek megfelelően a szubjektum erkölcsileg egzisztál és él. Tehát mindent, amit morálisan jelentőségteljesként ismerünk föl egy emberben vagy egy csoportban – bármilyen közvetett formában is, de – a szeretet- és gyűlöletaktusainak és szeretet- és gyűlöletpotenciáinak sajátos fajtájú fölépítésére kell visszavezetni: a fölöttük uralkodó, minden rezdülésben kifejezésre jutó *ordo amoris*ra.

I. Világkörnyezet, sors, „individuális meghatározottság” és az *ordo amoris*

Aki egy ember ordo amorisát megragadta, megragadta az embert. Megragadta benne mint morális szubjektumban azt, ami a kristály számára a kristályformula. Amennyire emberen átláthatni, átlát rajta. Látja maga előtt a kedély

¹⁰⁵ Mindazonáltal az objektív *ordo amoris* eszméje független Isten létezésének tételétől. MS [Így jelöljük Max Scheler saját jegyzeteit.] Lásd a *Formalizmus* zárlatát arról, hogy „az etikának a vallás és a *vallásos* ethosz minden filozófiai vizsgálatától független, és ezektől függetlenül érvényes alapvető tanítása” van (887. o.). Hg.

¹⁰⁶ Az „értékkel” s a „normával” kapcsolatban lásd *Formalizmus* IV/2. szakaszt. Hg.

minden empirikus sokféleség és bonyolultság mélyén mégis mindig egyszerűen futó alapvonalait, a kedélyét, amely méltóbb rá, hogy az ember mint szellemi lény magvának nevezzük, mint a megismerés és az akarás. Egy szellemi séma formájában azt az ősforrást tartja kezében, amelyik titokban mindent táplál, ami ebből az emberből kiindul, sőt mi több: annak az ősmeghatározója, ami folyamatosan azon igyekszik, hogy körülvegye az embert – a térben mint *morális világgörnyezete*, az időben mint *sorsa* –, vagyis azon igyekszik, hogy foglalatja legyen minden lehetségesnek, ami csak megtörténhetik vele, és ami *csak vele* történhetik meg. Mert már az sem történik az ember ordo amorisának közbeavatkozása nélkül, ahogy a természetnek az embertől független, őt csak előtaláló hatóerői fajta és nagyság szerint megkapják a maguk ingerértékét.

A legegyszerűbb és még nem dologszerű, még nem javakká formálódott értékeknek és értékminőségeknek a mindenkor sajátos *rangsorában*, amely értékek és értékminőségek az ember ordo amorisának objektív oldalát jelentik, az ember úgy jár-kél, mint hajlékban, melyet mindenhová magával visz; amelytől – bármilyen gyorsan szaladjon is – nem tud elmenekülni. Ennek a hajléknak az ablakain keresztül érzékeli a világot és saját magát – nem *többet* a világból és önmagából, és nem *mást*, mint amennyit ezek az ablakok fekvésük, nagyságuk, színük szerint mutatnak. Hiszen az ember világgörnyezetének struktúrája – amelyet tartalmának összességében végül is *értékstruktúrája* tagol – nem vándorol és nem változik azzal, hogy az ember térben vándorol. Csak éppen mindig újra *feltöltődik* meghatározott egyedi dolgokkal, de úgy, hogy ez a feltöltődés is követi a képződésnek azt a törvényét, amelyet a milió értékstruktúrája ír elő.¹⁰⁷ A dologszerű javak, melyekhez az ember az életét igazítja, a gyakorlati dolgok, az akarás és cselekvés ellenállásai, melyeknek az ember akarása nekifeszül – ez is mind olyasmi, amin már mindig is átment az ember *tulajdon* ordo amorisának sajátos kiválasztási mechanizmusa, és az mintegy átválogatta őket. Nem ugyanazok a dolgok és emberek, de valahogy ugyanazok a fajták – és ezek a „fajták”, amelyek mindenképp *értékfaj*ták, az előbbre és hátrébsorolás bizonyos konstans szabályai szerint vonzzák vagy taszítják mindenütt az embert, bárhova kerüljön is. Az a vonzás és taszítás, amelyet az ember a dolgokból – nem pedig az énből, mint az úgynevezett aktív figyelem esetében – áradó vonzásnak és taszításnak érzékel, és amelyet magát is még az érdeklődés és a szeretet potenciálisan hatékony, érintkezési készségként megélt beállítottságai szabályoznak és határolnak körül, nemcsak azt határozza meg, *mit* vesz észre, *mit* vesz tekintetbe, vagy *mit* nem vesz észre és hogy figyelmen kívül az ember, hanem meghatározza

¹⁰⁷ A „világgörnyezet struktúrájával” = „világgörnyezet értékstruktúrájával” kapcsolatban lásd *Formalizmus*, III. szakasz. Hg.

már a *lehetséges* észrevétel és tekintetbevétel anyagát is. A valóságos dolgok az értékjelzésnek úgyszólván egészen primer, az érzékelésegységet is megelőző, a megélésben a *dolgoktól*, nem tőlünk kiinduló trombitahangjával szoktak bejelentkezni világkörnyezetünk küszöbén, és utóbb széles e világból betagozódni környezetünkbe, trombitahanggal, amely azt hirdeti, „itt történik valami!”. A „bejelentkezésnek” ez a jelensége épp ott lép elő világosan, ahol, mondjuk, *nem* követjük a dolgok vonzását, ahol nem jutunk el odáig, hogy észleljük valamiképp a dolgok vonzásának kiindulópontját, mert már hatásának ezen a fokán akaratlagon ellenállunk, vagy ahol egy erősebb vonzás csírájában elfojtja a gyöngébbet.

Ebben a vonzásban és taszításban mindenkor ott rejlik azonban az ember ordo amorisa sajátos domborulataival. És amilyen kevésbé változik a világkörnyezet struktúrája a tényleges világkörnyezet változásával, éppoly kevésbé változik az ember sorsának struktúrája azáltal, ami újat életével, akarásaival, cselekvésével, alkotásával a jövőjébe belevisz, vagy ami újként szembejön vele. *Sors és környezet* az ember ordo amorisának *ugyanazon* a tényezőin nyugszik, és csak az idő- és térdimenzió révén különböznek egymástól. Törvények szerint végbemenő képződésük, melynek tanulmányozása az „ember” mint morális lény elmélyült tanulmányozásának legfontosabb problémája, mindig és mindenütt az ordo amrist követi.

Hogy mit is nyújt az emberi sorsok megértése számára épp az ordo amoris zavarairól szóló tan, az később fog majd kiderülni.¹⁰⁸ Itt csak annyit legyen szabad mondanunk, mi az, amit egyedül van jogunk *sorsunknak* nevezni. Egész biztos nem sors mindaz a történés körülöttünk és bennünk, amiről úgy tudjuk, szabadon magunk akartuk vagy idéztük elő; és egész biztos nem mind sors az sem, ami merőben kívülről ér bennünket. Mert mindezekben túl sok minden van, amit túlságosan is esetlegesnek érzékelünk, hogysem a sorsunkhoz szeretnénk számítani. A sorstól megköveteljük, hogy bár akaratlanul és többnyire előreláthatatlanul ér utol bennünket, ám azért valami mást is megjelenítsen, mint csupán az adottságok és cselekedetek okozati kényszert követő sorát: tudniillik *egy átható értelem egységét*, amely az emberi karakter és az ember körül és az emberben zajló történések *individuális lényegösszetartozását* jeleníti meg. A sors *különossége* abban rejlik, hogy egy egész életet vagy az évek és történések egy hosszabb sorát áttekintve, még ha ezeknek a történéseknek talán minden egyes elemét egészen véletlenszerűnek érzékeljük is, összefüggésük – bármennyire előreláthatatlan volt bekövetkezte előtt az egész minden részlete – ugyanazt tükrözi, amit a szóban forgó személy magvának is kell tekintenünk. *Világ és ember* akarattól, szándéktól,

¹⁰⁸ Az írásban többször történik utalás későbbi, a hagyatékban nem föllelhető részekre; lásd jelen kötet „Megjegyzések a kéziratokhoz” című részét. Hg.

óhajtól, de a véletlen objektíve reális történéstől és ezek összefonódásától és kölcsönhatásától is teljesen független *összhangja* az, ami számunkra egy élet lefolyásának ebben az egy-értelműségében elárulja magát. Mert amilyen bizonyos, hogy a sors tartalmát tekintve átfogja azt, ami az emberrel „történik”, tehát ami túl van akaraton és szándékon, de nem kevésbé bizonyos, hogy tartalmát tekintve csak azt fogja át, ami – ha „megtörténik” – csak épp ezzel az egy morális szubjektummal történhetett meg. Tehát csak azt szabad egy ember „sorsának” neveznünk, ami a világ megélésének bizonyos karakterológiai szigorúan körülhatárolt lehetőségeiből kirajzolódó játéktérben rejlik – olyan játékterekben, amelyek konstans külső történések esetén is változnak emberről emberre, népről népre –, és csak azt, ami a valóságos történések közül kitölteni látszik ezeket a játéktereket. És éppen ebben a pontosabb értelemben az ember tényleges ordo amorisának képződésmódja az, ami sorsa tartalmának lefutásán uralkodik, éspedig ordo amorisának az a képződésmódja, amely kora gyerekkora primer szeretetérték-objektumai fokozatos *funkcionalizálódásának*¹⁰⁹ egészen meghatározott szabályait követi.

Miután sikerült ideiglenesen tisztáznunk, mit is kell értenünk ordo amorison a kifejezés belátható, normatív és pusztán deskriptív értelmében, meg kell mondanunk azt is, mi értendő azon, hogy a *helyes ordo amoris* valamiképp *rendezetlenné válik*, miféle *fajtái* vannak ennek a rendezetlenségnek („*désordre du coeur*”¹¹⁰, mint Pascal plasztikusan mondja), és miként kell elgondolnunk azt a folyamatot, amely valamely rendezett összállapottól egy rendezetlen összállapotba vezet át, vagyis mit kell értsünk az ordo amoris *megzavarodásán*. Végül pedig fölteendő a kérdés, hogy milyen természetű ezeknek a zavaroknak a dinamikája, és mi módon adható megoldás a még leírandó zavarok alapformáira és fajtáira, tehát miképp következhet be (lehetőség szerint) egy szubjektumban az igaz ordo amoris *helyreállítása*. Természeteszerűleg ez az utolsó kérdés, amely a pedagógiának és az emberüdv terapeutikus technikájának a maga sajátosságában még világosan föl nem ismert és szigorúan körül nem írt területéhez tartozik, megoldását illetően függ először is a szóban forgó sajátos szubjektumnak a belátható és általános érvényű ordo amorisból és az individuális üdv meghatározásból egyidejűleg következő üdvesszményétől, másodszor pedig a zavarok már fölismert pszichodinamikájától.

Itt azonban nem akarjuk elválasztani a fogalmi tisztázás kérdéseit a tárgyi vizsgálódástól, és mielőtt nekilátnánk a dolognak, annyit akarunk csak még elmondani, mit is jelent itt a milió és a sors összefüggésében az, hogy „*individuális meghatározottság*”.

¹⁰⁹ A „funkcionalizálódással” kapcsolatban lásd jelen kötet 220. o. Hg.

¹¹⁰ [a szív rendellenessége]

Ahogy számunkra a helyes és igaz ordo amoris eszméje egy minden dolgok rendezett szeretetreméltósága alkotta, szigorúan objektív és az embertől független birodalom eszméje, valami, amit csak fölismerni vagyunk képesek, „tétélezni”, megteremteni, csinálni nem, egy szellemi szinguláris vagy kollektív szubjektum „individuális meghatározottsága” is olyasvalami, ami különös értéktartalma révén erre a szubjektumra és csak erre van szabva, ám ettől nem kevésbé *objektív*, nem tétélezhető, hanem kizárólag *fölismerhető*. Ez a „meghatározottság” arra a helyre utal, amely a világ üdvtervében éppen ezt a szubjektumot illeti meg, és ezzel egyben sajátos feladatát, „hivatását” fejezi ki a szó régi etimológiai értelmében. A szubjektum tévedhet rendeltetését illetően, és (szabadon) el is hibázhatja, de föl is ismerheti és meg is valósíthatja. Ha egy szubjektumot valahogy egészében próbálunk morálisan megítélni és felmérni, akkor az általános érvényű mércék mellett szemünk előtt kell lebegjen individuális rendeltetésének éppen rá, nem ránk vagy valaki más szubjektumra szabott eszméje. Hogy hogyan és mi által ragadhatjuk meg ezt az eszmét a szubjektum életmegnyilatkozásaiban szemlélve azt és a szubjektum lelkülete legközpontibb intencióit mintegy (mindig csupán töredékes) empirikus megvalósulásukon túl valamiféle összképpé kipótolva, azt másutt¹¹¹ próbáltam megmutatni.

Mivel az erkölcsi kozmosz lényegéhez tartozik, hogy még az elgondolható legnagyobb tökéletesség esetében is, sőt épp annak esetében, noha az általános érvényességű objektív jó keretei közt, de mégis az individuális, *egyszeri* értékképződések, a személyek és javak képződésének soha le nem zárható gazdagságában kell megjelennie, ám ugyanakkor a történetileg mindenkor egyszeri lét-, tett-, műmozzanatok bármely sorozatában is, ahol minden egyes mozzanatban ott „a nap” egyfajta „követelménye”, „az óra követelménye”, mégsem ez a különbözőség az, ami erkölcsileg nem-lenni-kellő (ein sittlich Nichtseinsollendes), hanem fordítva, az emberek, népek, nemzetek, mindennemű szövetségek számára való tökéletes mércék egyformasága volna az. Csakis az általában vett ember (és legfőképp az eszes szellemi lény) általános érvényű meghatározásának *keretei között* kell valamennyi individuális meghatározásnak is a maga számára helyet találni. Az individuális meghatározottság abban az értelemben sem „szubjektív”, mintha csak aki-nek szól, az ismerhetné föl, és kizárólag ő valósíthatná is meg. Éppenséggel nagyon is lehetséges, hogy valaki más adekvátábban fölismeri, mondjuk, az én individuális meghatározottságomat, mint én magam; és lehet, hogy valaki a megvalósítása közben hathatósan a segítségemre is van abban, hogy betöltsen. Az *egymással* élés, cselekvés, hívés, remélés, alkotás formájában

¹¹¹ Lásd *Formalizmus*, mindenekelőtt a VI/B szakaszt, a szolidaritásról szóló következő fejtegetésekhez pedig ugyanott a VI/B/4 szakaszt *ad 4. Hg.*

létezni és *egymásért* létezni, ezt becsülni – ez maga is része minden egyes véges szellemi lény általános érvényű meghatározottságának, és ama lényegi természetet tekintve, amely az individuális meghatározottságnak (*hogy* mindenki rendelkezik ilyennel, azt ki-ki fölismeri már a saját esetéből) is sajátja, része a *társfelelősség* is azért, hogy mindenki belássa és megvalósítsa a maga individuális meghatározottságát. Az individuális meghatározottság eszméje tehát nem zárja ki a *felelősség* kölcsönös *szolidaritását* bűnben és érdemben a morális szubjektumok részéről, ellenkezőleg, éppen, hogy magában foglalja.

Hogy az ember valóságos élete, ahogy eltérhet az általános érvényű normáktól, az ember individuális meghatározottságától is tetszőleges mértékben eltérhet, azt mondanunk sem kell. Számunkra itt az a fontos, hogy az ember individuális meghatározottsága kisebb vagy nagyobb mértékben állhat az *összhang*, és állhat az *összetűzés* viszonyában is világgörnyezete struktúrájához és sorsához – noha a világgörnyezet struktúrája és a sors már maguk sem az embert pusztán tényszerűen kívülről érintő és rá kívülről ható dolgok. Mindenekelőtt tehát *nem*, mondjuk, az ember sorsa az individuális meghatározottsága. Ezt a feltevést kellene igazából *fatalizmusnak* neveznünk, nem pedig a sors tényállásának elismerését. Csak amíg a sorsot az ember *eldologiasította*, mint a görögök a maguk heimarmenét, vagy amíg a meghatározottsággal együtt magának Istennek a világot megelőző döntésére vezette vissza, mint Ágoston és Kálvin kegyelmi választása, addig lehetett ilyesmi érvényben. Csakhogy a világgörnyezet struktúrája és a sors (a fentiekben meghatározott értelemben) természetes és elvileg megérthető módon létrejött dolgok – nem azonosak a pusztán esetlegesen valóságossal és hatékonyal. Sorsot ugyan nem lehet szabadon választani, ahogy azt néhány, a sors lényegét félreismerő, a szabadság és szabadságnélküliség rétegeit bennünk teljességgel félreismerő szélsőséges indeterminista fölteszi. Már a választás szféráit is, vagyis azt, hogy mik között választhat a választás aktusa, a sors határozza meg, nem pedig a sorsot a választás.¹¹² Mégis a sors az ember, a nép egyre inkább tartalommal töltekező és rendre az időben korábbi tartalmat újra funkcionalizáló életéből *nő ki*; jórészt az egyes ember életében képződik, de mindenesetre a faj életében. És ugyanez érvényes a miliőstruktúrákra is.

Ha tehát sem a sors, sem a miliőstruktúra nem szabadon választott is, azért az ember *személytelenül* is egész eltérő formákban *viszonyulhat* hozzájuk. Létezhet úgy sorsa béklyójában, hogy még csak föl sem ismeri, hogy sors (mint hal az akváriumban); de azt fölismerve állhat *fölötte* is. Továbbá átadhatja magát, vagy ellenállhat neki. Sőt elvileg képes – mint majd

¹¹² A „választás szférája és a sors” kapcsán lásd a jelen kötetben a „Zur Phänomenologie und Metaphysik der Freiheit” című munkát. Hg.

megmutatkozik – mind világkörnyezete struktúráját (nem csak annak mindenkor véletlen tartalmát), mind sorsát a tökéletesség bármely fokáig menően lerázni magáról vagy legalábbis megváltoztatni. Persze: ellentétben azokkal a szabad választási aktusokkal, amelyek milióstruktúrájának és sorsának a keretein belül helyezkednek el, és nem tudnak az azok kínálta játékterekből kiszabadulni, az iménti struktúrákat csak olyan aktusok és magatartásmódok révén képesek lerázni vagy megváltoztatni, amelyek azoktól lényegükben térnek el, és amelyekben az ember az úgynevezett „szabad választást” valósítja meg – és ami még fontosabb: az ember nem képes erre soha egyedül, csak olyan lények itt konstitutíve szükségszerű segítségével, akik kívül állnak sorsán és milióstruktúráján. Az emberiség mint egész azonban és az egyes ember, a kollektívum, ha az a sorsuk, hogy in genere¹¹³ ellenállást kell tanúsítaniuk az ember általános érvényű meghatározottságával szemben is, erre ennél fogva csak Isten révén képesek.

Sors és milióstruktúra – ahogy az később pontosabban is megmutatkozik még – az ítélet, választás, preferálás célszerűen hatékony aktusaiból nőnek ki, de nem aktív, szabadon tudatos aktusokból, hanem az emberben rejlő pszichovitalis szubjektum automatikus, de idegen segítséggel még eltéríthető folyamataiból. Ezzel szemben az *individuális meghatározottság* a *személyiség* formáját öltő, önmagában *időtlen értéklényegiség*. És ahogy az emberi szellem nem megformálja vagy tételezi e meghatározottságot, hanem csak fölismeri, és az teljes gazdagságában csak mintegy az élet és cselekvés önmegtapasztalásai során kerül ki leple alól, úgy nem is létezik másként, mint csak a szellemi személyiség számára bennünk.

Az individuális meghatározottság tehát *belátás* dolga, míg a sors csak konstatalandó valami – önmagában az *értékre vak* tényállás. Az maga is megint csak a *szeretet* egy fajtája, ami az individuális meghatározottság fölismerését meg kell előzze: *önmagunk igazi szeretete* (Selbstliebe), amely alapvetően eltér saját magunk szeretetétől (Eigenliebe), avagy másként fogalmazva: a saját üdvünk iránti szeretet. Saját magunk szeretetében mindent, önmagunkat is csak a „saját” szemünk adta intencióban látunk, és egyszersmind minden adottságot, tehát saját magunkat is, saját érzéki érzelmi állapotainkra vonatkoztatunk úgy, hogy e vonatkoztatásnak mint vonatkoztatásnak nem is jutunk tudatára elkülönítetten, világosan. Saját magunk szeretetébe bezárva tehát saját legmagasabb szellemi potenciáinkat, tehetségeinket, erőinket, sőt rendeltetésünk legfőbb szubjektumát magát is testünk és testünk állapotai rabszolgájává tehetjük. „Nem sáfárkodunk jól táalentumainkkal” – elpazaroljuk őket. A megtévesztő színes fantomok ostobaságból, hiúságból, becsvágyból, büszkeségből szőtt szövetébe burkoltan és abba beleszőve észlelünk saját

¹¹³ [általánosságban]

magunk szeretetében mindent – és ezért önmagunkat is. Egész másképp fest a dolog önmagunk valódi szeretetével. Ekkor szellemi szemünk és annak intenció sugara egy világ fölötti szellemi centrumhoz igazodik. „Miként” magának Istennek a szemén keresztül látjuk magunkat – és ez annyit tesz először is, hogy egészen tárgyyszerűen, másodsor hogy teljességgel az egész univerzum tagjaként. Persze szeretjük még magunkat, de csak mint azokat, akiknek egy mindent látó szem látna minket, és csak oly mértékben és annyiban, amennyiben meg tudunk állni ama szemek előtt. Minden mást gyűlölünk magunkban – annál erősebben, minél mélyebben hatol be szellemünk ebbe az önmagunkról alkotott isteni képbe, és az minél pompásabban bontakozik ki előttünk, és másrészt minél erősebben tér el ettől a képtől az, amire önmagunkban azon kívül találunk, ami megáll Isten előtt. Az önkorrekciónak, az önnevelésnek, a megbánásnak, az elfojtás önformáló kalapácsütései minden olyan részre lesújtanak bennünk, amely eltér ettől az önmagunknak az Isten előtt és Istenben létező képét közvetítő alaktól.

Persze a csak a szókratikus értelemben vett önmegismerés aktusainak köszönhetően kihámozható individuális meghatározottság mindenkor különös anyagának, sajátos tartalmának *adottságmódja* sajátos valami. Nincs róla tételes, körülhatárolt képünk, még kevésbé van megfogalmazható törvénye. Meghatározottságunk képe csak annak mindig ismétlődő megsejtésében *bontakozik ki*, hogy hol és mikor *térünk el* tőle, mikor és hol engedünk goethei értelemben vett „téves törekvéseknek”¹¹⁴, és ha mintegy egészévé, a személy valamiféle alakjává kötjük össze utólag ezeket a megsejtés kijelölt pontokat. De épp ez a tényállás (amely persze ennek a képnek a megfogalmazása és kimondása szempontjából hiányosság) alkotja ennek a képnek számunkra kiváltképpen pozitív hajtóerejét. Hiszen magától értetődő, hogy ami mindig jelen van, és titokban mindig hatással van ránk, ami mindig vezérel bennünket, anélkül, hogy kényszerítene, az nem észlelhető a tudat különös tartalmaként – az utóbbi mindig csupán „esemény”, valami, ami elmúlik és fölbukkan bennünk; magától értetődő, hogy az örök bölcsesség, amely tehát megszólal bennünk és terelget minket, nem hangos és parancsoló bölcsesség, hanem egészen halk, és csak figyelmeztet – ám annál hallhatóbban szól, minél inkább az *ellenére* cselekszünk. Individuális meghatározottságunk önmegismerése tehát a negatív teológia¹¹⁵ úgynevezett módszerére emlékeztet – mármint ha azt helyesen értjük, azaz úgy, hogy a negációk nem meghatározzák a keresett tárgy mi-jét, s még kevésbé merítik ki annak jelentését,

¹¹⁴ A „téves törekvésekkel” kapcsolatban lásd J. P. Eckermann: *Beszélgések Goethével*, 1828. április 12. Hg.

¹¹⁵ A „negatív teológiával” kapcsolatban lásd a „Probleme der Religion” című szakaszt a *Vom Ewigen im Menschen* című munkában. Hg.

hanem a szukcesszív lehántások révén csupán teljesen és egész gazdagságában igyekeznek láthatóvá tenni azt. És ez okból ami a meghatározottság legnagyobb gyakorlati betöltését technikailag a leginkább segíti, az nem annyira valamiféle pozitív formálás, inkább a „téves törekvések” valamifajta így vagy úgy közvetített eltolása maguktól, elfojtása, „gyógyítása” (illetve mindazé, ami ellen, ha tetszik, tiltakozással élnek a meghatározottságunk nyújtotta kép és empirikusan megfigyelhető önmagunk megsejtetten fedésben lévő pontjai, illetve az összetűzés megsejtett pontjai. Erről a technikáról később még többet.

Hogy sors és milió mennyire különböznek az individuális meghatározottságtól, azt mutatja az a tény is, hogy lehetséges köztük az *összetűzés* tragikus viszonya is, és lehetséges ennek világos szubjektív tudata. Mert ez az összetűzés nem ott válik *tragikussá* a szó eminens értelmében,¹¹⁶ ahol egy ember, egy nép stb. csupán véletlen valósága áll ellentétben meghatározottságával, hanem ahol meghatározottság és sors maguk állnak háborúban egymással, ahol a távolabbi életlehetőségek magától létrejött játéktere is bezárul a fölismert meghatározottság előtt. Ezzel a tragikus viszonnal van dolgunk mindenütt, ahol embereket, sőt népeket látunk, akiket és amelyeket sorsuk kényszerít arra, hogy meghatározottságuk ellenére cselekedjenek, ahol embereket látunk, akik nem csupán véletlen pillanatnyi miliótartalmukhoz nem „illenek”, hanem már ahhoz a milióstruktúrához sem, amely őket elvileg kényszeríti mindig újabb szerkezetileg analóg miliók választására. Hogy mennyire oldhatók föl ezek a diszharmóniák, az később még foglalkoztatni fog bennünket – ott, ahol a sajátosan sorsmeghatározó hatalmak feloldása foglalkoztat majd bennünket.

De forduljunk most az igaz *ordo amoris formájának* és annak a pontosabb vizsgálata felé, hogyan keríti hatalmába azt az emberi szellem, illetve hogyan ébred rá arra, hogy az őrá vonatkozik. Hisz csak ha erről elkülönített és világos ideákat alkottunk, akkor lehetséges ennek a tanulmánynak a fő témáját, az *ordo amoris* zavarait bizonyos alapvető típusokba rendezni és eredetüket megvilágítani.

II. Az *ordo amoris* formája

Másutt¹¹⁷ behatóan foglalkoztunk a szó legformálisabb értelmében vett *szeretet* lényegével. Ezenközben eltekintettünk azoktól a pszichológiai és szerkezeti különösségektől és kísérőjelenségektől, melyek azt a szeretetet, amely-

¹¹⁶ Lásd „A tragikus fenoménjához” című írást a *Vom Umsturz der Werte* című munkában. Hg.

¹¹⁷ Lásd a szimpátiáról szóló könyv – *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle*, a későbbi, átdolgozott kiadásban *Wesen und Formen der Sympathie* – B részét. Hg.

nek az ember a hordozója, kitüntetik, illetve lealacsonyítják. Így számunkra csak az a lényegmeghatározás maradt, mely szerint a szeretet az a törekvés vagy adott esetben aktus, amely minden dolgot a maga sajátos értékteljeségéhez igyekszik elvezetni – és vezeti is, ha semmilyen gátlás nem lép föl. A szeretet lényegeként tehát ezt az épületes és *felépítő* akciót határoztuk meg a világban és a világ fölött. „Aki a csöndben körbetekint, megtanulja, hogyan épít a szeretet.”¹¹⁸ (Goethe) Az emberi szeretet csak sajátos alfaja, mi több, részfunkciója ennek az univerzális, mindenben és mindenre nézve működő erőnek. Mindeközben számunkra a szeretet mindig dinamikusan valamiféle létrejövés, növekedés volt, a dolgok fölbuzgása ősképek felé, amely róluk Istenben van tételezve. A dolgok e szeretet létrehozta belső értéknövekedésének minden fázisa stáció is tehát – ha mégoly távoli, mégoly közvetett stáció is – a világ útján Istenhez. Minden szeretet az Isten iránti még tökéletlen, még befejezetlen, gyakran elszunnyadó vagy magát megmakacsoló, útján mintegy megpihenő szeretet. Ha az ember szeret egy dolgot, egy értéket – mint például a megismerés értékét –, akkor a természetet szereti az egyik vagy másik képződményben, az embert mint barátot vagy mint bármi mást szereti: ez mindig annyit tesz, hogy személyiségének centrumát tekintve kilép önmagából mint testegységből, és hogy ebben az akcióban és ennek az akciónak a révén részes abban, hogy az idegen tárgyban a sajátosan rá jellemző tökéletességnek ezt a törekvését igenelje, azért maga is tegyen, azt támogassa, megáldja.

Ezért volt számunkra a szeretet mindig egyben az az ősaktság is, amelynek köszönhetően egy létező – anélkül hogy megszűnnék épp ez a határolt létező lenni – elhagyja önmagát, hogy úgy részesüljön s osztozzék egy másik létezőben mint ens intentionáléban, hogy mégse váljanak valamiképp egymás reális részévé.¹¹⁹ Amit „megismerésnek” nevezünk – ez a létreláció –, már mindig is előfeltételezi tehát ezt az ősaktságot: önmagunknak és állapotainknak, saját „tudattartalmainknak” ezt az elhagyását, *transzcendálását*, hogy lehetőség szerint élménykontaktusba kerüljünk a világgal. És amit „reálisnak”, valóságosnak nevezünk, az előfeltételezi valamilyen szubjektum reálissá tevő akarásának actusát, az akarásnak ez az aktusa pedig 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.¹²⁰ Ez az egyvalami azonban, ami tehát mindenben részt vesz, aminek az akarása nélkül semmi reális nem lehet reális, és

¹¹⁸ Kurdi Imre fordításában: „Jobb, aki csöndben nézeget: / így épít a szeretet” . – *A ford.*

¹¹⁹ Lásd a „Vom Wesen der Philosophie” című tanulmányt a *Vom Ewigen im Menschen* című munkában. Hg.

¹²⁰ Lásd a *Formalizmus* kötetben *passim*, illetve a *Liebe und Erkenntnis* című kötetet. Hg.

aminek révén a dolgok valamiképpen (szellemileg) osztoznak egymásban, és egymással szolidárisak; az az egyvalami, ami megteremtette őket, és amihez azok a hozzájuk mért és nekik rendelt határok között együtt törekse-
nek: ez az egy a mindenséget szerető, ezért mindent ismerő és akaró Isten – a világnak mint kozmosznak és egésznek személyes középpontja. Minden dolgok céljai és lényegeszmei benne már mindig is, örökké előzetesen szeretve és elgondolva – vannak.

Tehát az *ordo amoris* a világrendnek mint isteni rendnek a magva. 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. Csak az *ordo amoris* *ama* részét tesszük mérlegre itt, amely őhozzá tartozik, amely sajátosan rá jellemző.

Az ember, még mielőtt *ens cogitans*¹²¹ vagy *ens volens*¹²² volna: *ens amans*.¹²³ Szeretetének gazdagsága, rétegzettsége, differenciáltsága, ereje határolja körül lehetséges szellemének és az univerzummal való kontaktus számára lehetséges fesztávjának gazdagságát, funkcióbeli specifikációját, erejét.

Mindannak a létező szeretetreméltóságnak, melynek lényegiségei a priori körülhatárolják a felfogóképesége számára hozzáférhető tényszerű java-
kat, csak egy része férhető hozzá lényegszerűen az ember számára. Ezt a részt azok az *értékminőségek* és *értékmodalitások* határozzák meg, melyeket az ember egyáltalában és ezért bármely tetszőleges dologban is megragadni képes. Nem a számára megismerhető dolgok és azok tulajdonságai határozzák meg és határolják be értékvilágát, hanem *értéklényegvilága* az, ami a számára megismerhető létet körülhatárolja és meghatározza, és szigetként kiemeli a lét tengeréből. Amihez kedély kötődik, mindenkor ott van szá-
mára a dolgok úgynevezett „lényegének” „magva”. És „látszatszerűnek” és „levezetettnek” fog tűnni számára minden, ami eltávolodik ettől a tárgytól. Tényszerű éthosza, vagyis az értékek előtérbe helyezésének és háttérbe szo-
rításának szabályai, meghatározza világnézetének, világmegismerésének, a világ elgondolásának struktúráját és tartalmát is, és hozzá odaadását a dolgok iránt vagy a dolgok feletti uralomra törő akaratát. Ez igaz indivi-
duumokra, és igaz rasszokra, nemzetekre, kultúrkörökre, népekre és családokra, pártokra, osztályokra, kasztokra, rendekre is. Az emberileg általános érvényű értékrenden belül az emberi minden partikuláris formájához az értékek egy bizonyos minőségköre tartozik, és csak harmóniájuk, egy közös

¹²¹ [gondolkodó dolog]

¹²² [akaró dolog]

¹²³ [szerető dolog]

világkultúra fölépítésében való egymáshoz illeszkedésük mutathatja meg az emberi kedély egész nagyságát és tágasságát.¹²⁴

Tűnjenek csak a szeretetreméltóságok a mindent átfogó isteni szeretet felől nézve olyannak, mint amit ez a szeretet formált és teremtett – az ember szeretete mindenesetre sem nem formálta, sem nem teremtette őket. Az embernek nincs más dolga, mint hogy azok *tárgyszerű követelését* elismerje, és alávesse magát a *szeretetreméltóságok* magábanvaló, de magábanvalóan az ember „számára” fennálló, *sajátos* lényéhez hozzárendelt *rangsorának*. Csak ezért van helyesen és hamisan jellemzett szeretet, mert az ember tényszerű hajlamai és szeretetaktusai összhangban lehetnek vagy ellenkezhetnek a szeretetreméltóságok rangsorával – azt is mondhatnánk, hogy mert az ember egynek vagy különválnak és ellentétben állónak érezheti és tudhatja magát azzal a szeretettel, mellyel Isten már a világ ideáját, illetve tartalmát szerette, mielőtt még megteremtette volna a világot, és amely szeretettel minden pillanatban továbbra is fönttartja. Ha az ember a maga tényszerű szeretetében vagy szeretetaktusainak fölépítési rendjében, előnyben részesítése és háttérbe szorítása során felborítja ezt az önmagában fennálló rendet, amennyire erejéből telik, szándéka szerint egyben magát az isteni világrendet is romba dönti. És bárhol is dönti le, vele dől saját világa is mint a megismerés lehetséges tárgya és világa, mint akarásának, cselekvésének és ténykedésének terepe.

Nem itt a helye, hogy a szeretetreméltóságok birodalmában uralkodó rangsor tartalmáról beszéljünk. Legyen itt elég egyet s mást ennek a birodalomnak a *formájáról* és *tartalmáról* elmondani.

Az ősatomtól és homokszemtől föl Istenig ez a birodalom *egy* birodalom. Ez az „egység” nem jelent lezárttságot. Tudatában vagyunk, hogy egyetlen számunkra adott véges része sem képes kimeríteni gazdagságát és kiterjedését. Ha akár csak *egyszer* is megtapasztaltuk, hogyan bukkan föl az egyik szeretetreméltóság mellett a másik, ugyanabban a tárgyban vagy egy másikban, vagy hogyan bukkan föl az egyik fölött, amelyik odáig egy meghatározott értékrégióban a „legmagasabb” volt, egy még „magasabb”, megismertük az ebbe a világba való behatolás vagy az ebben a világban való haladás lényegét, és beláttuk, hogy nem lehet meghatározott határa. Csak ebből érthető meg az is, hogy a szeretet minden rezdülésének kielégülésében, ahogy azt egy számára adekvát tárgy beteljesíti, lényegszerűen benne rejlik, hogy ez a kielégülés sohasem lehet végleges. Ahogy bizonyos, tárgyukat saját törvények szerint előállító gondolati műveletek (például az *n-ről n+1-re* következtetés) lényegében benne rejlik, hogy használatuknak nem szabható határ,

¹²⁴ Az éthosszal, értékperspektivizmussal és szolidaritással kapcsolatban az értékbirodalom megvalósításában lásd *Formalizmus* V/6. szakasz. Hg.

úgy rejlik benne a szeretetre méltóban beteljesülő szeretetaktus lényegében, hogy értékről értékre, magaslatról nagyobb magaslatra haladhat tovább. „A szívünk túl tágas”, mondja Pascal. Tényszerű képességünk a szeretetre lehet mégoly korlátozott, és ennek akár tudatában is lehetünk – pontosan tudjuk és érezzük ugyanakkor, hogy ez a határ *nem* a szeretetre méltó véges objektumokon múlik, s nem is a szeretetaktusnak mint olyannak lényegén, hanem csakis a mi szerveződésünkön és az általa a szeretetaktus létrejötte és *kiváltódása* számára megszabott feltételeken. Hiszen ez a kiváltódás rögzítve van testi ösztönéletünkhöz és ahhoz, hogy egy azt ingerlő objektum igénybe vegye. Ám az nincs rögzítve, hogy *mit* ragadunk meg benne szeretetre méltóként, és nincs rögzítve annak a birodalomnak a *formája* és *struktúrája* sem, melynek tagjaként ez a szeretetre méltó valami megjelenik.

A szeretet a szeretésben mindig *többet* szeret és *többre* tekint, mint ami épp a kezében van, és amit birtokol. Az ösztönimpulzus, amely kiváltja, ellanyhulhat; ő maga nem lanyhul. Ez a „sursum corda”,¹²⁵ amely a lényege, az értékrégiók különböző magasságaiban alapvetően különböző formákat ölthet. Azt, aki vagy ami pusztán élvezet, annak a kielégülésnek, amelyet a kellemetességei objektumában talál, mind gyorsabb csökkenése azonos vagy akár csökkenő ösztönimpulzus mellett is arra készíti, hogy mind gyorsabban váltogassa objektumait. Ez a víz ugyanis annál szomjasabbá tesz, minél többet iszunk belőle. És megfordítva, a szellemi objektumok szerelmesének a – természete szerint – mind gyorsabban növekvő és mind mélyebben beteljesülő kielégülése, legyenek ezek az objektumok tárgyak vagy szeretett személyek, azonos vagy csökkenő, eredendően hozzájuk vezérlő ösztönimpulzus mellett mintegy mindig újabb ígéretek; ez a szeretet a szeretet mozgásának tekintetsugarát mindig arra ösztökéli, hogy az adotton egy kicsit túlit fürkésze. A mozgás – a legmagasabb rendű esetben, a *személyek szeretetében* – épp ezáltal bontja ki a személyiséget az idealitásnak és tökéletességnek *számba* *sajátlagos* irányában elvileg határtalanul.

Mégis mindkét alkalommal, a puszta élvezetben való kielégülésben is, a személynek szóló legmagasabb szeretetben is ugyanaz a *lényegében végtelen folyamat* az, ami itt is, amott is megnyilatkozik, itt is, amott is kizárja a véglegességet, ha ellentétes okokból is – amott, mert a kielégülés mind csekélyebb, itt, mert mind erősebb. Nincs szemrehányás fájdalmasabb, és nincs szemrehányás, amelyik inkább sarkantyúzná a személyiség magvát arra, hogy egy beléplántált tökéletesség felé haladjon, mint a szeretett személynek az a tudata, hogy nem vagy csak részben felel meg a szeretet amaz ideálképének, amelyet az őt szerető erről a tökéletességről magában hordoz, és amelyet mégiscsak belőle merített. A lélek magvában azonnal hatalmas indulat

¹²⁵ [fölfelé a szíveket]

keletkezik, hogy fölnőjön ehhez a képhez: „Hadd látszom ÚGY, míg azzá válok”.¹²⁶ Ami amott az objektumok *fölgyorsult cserélődése* mint a folyamat lényegi végtelenségének kifejeződése, az itt a mind nagyobb elmélyülés az egy fokozódó gazdagságában. És ha amott az a végtelenség mint az állapotok okozta növekvő nyugtalanság, nyughatatlanság, sietség és kín érzékelhető, azaz a törekvés olyan módusaként, melyben a mind újabb taszítás lesz forrása mind újabb, majdhogynem tehetetlenül hánykolódó odafordulásoknak, itt az értékről értékre való boldog előrehaladást a tárgyban egyre növekvő nyugalom, kielégültség kíséri, és a törekvésnek azt a pozitív formáját ölti, amelyben a mindenkor adott értékek állandó hátrahagyása egy megsejtett érték megújuló vonzásának következménye. Mindig új remény és sejtelen kíséri. Van tehát egy pozitív értékű és egy negatív értékű *határtalansága a szeretetnek*, amelyet potenciaként élünk meg, s ezért megvan ez a határtalanság a szeretet aktusán felépülő törekvés korlátlanosságában is. Ami a törekvést illeti, amiről szó van, az nem más, mint a hatalmas különbség Schopenhauer rohanó, kín szülte „akarata” és Leibniz, Goethe-Faust, Johann Gottfried Fichte boldog, Istenre irányuló „örök törekvése” között.

A lényegileg végtelen szeretet – bármennyire megtöri, megköti és partikularizálja is hordozóinak a fajtára jellemző szerveződése – a maga kielégüléséhez valamilyen *végtelen jót* követel. Vagyis az ordo amoris gondolata már csak minden szeretet e lényegi jellemzője kedvéért is Isten ideájának tárgyán nyugszik (a jó és a végtelen létforma mindkét predikátumának e formális oldala felől nézve). „Inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te.”¹²⁷ Isten és csak Isten lehet a szeretetreméltóságok birodalmának lépcsőzetes, piramis alakú építménye csúcsán – egyszerre az egész forrásaként és céljaként.

Bárhon vélje is tehát az ember – akár egyesként, akár valamilyen szerveződésként – úgy, hogy elérte szeretettörekvése abszolút végső beteljesülését és kielégülését valamilyen *véges* jóban, ott valamiféle tébolyról van szó, a szellemi-erkölcsi kibontakozás stagnálásáról, valamilyen ösztönimpulzus okozta megbéklyózottságról vagy inkább az ösztönimpulzusok szeretetet kiváltó és a szeretet tárgyát korlátozó funkciójának megbéklyózó és *gátló* funkcióba való átfordulásáról. Az ordo amoris szétrombolódásának és zavarának ezt a legáltalánosabb formáját, azt a formát, amelyre a zavar speciálisabb formái bizonyos értelemben visszavezethetők, a „belebolondultság” régi kifejezésével szeretnénk megnevezni, egy olyan szóval, amelyik igen plasztikusan fejezi ki mind az ember tulajdon vezérlő személyiségcentrumát

¹²⁶ Mignon dala a *Wilhelm Meister*ből, Benedek Marcell fordítása. – *A ford.*

¹²⁷ „... s nyughatatlan a mi szívünk, míg benned meg nem nyugszik.” Szent Ágoston: *Vallomások*, I. 1., Balogh József fordítása. – *A ford.*

feledő belerántódását és beleveszését valamilyen véges jóba, mind ennek a magatartásnak a tébolyultságát. És *abszolút* belebolondultságról fogunk beszélni ott, ahol az ember tényszerű értéktudatában az *abszolútum* mindig szükségszerűen és mindenkinben föllelhető (bár ettől nem szükségképp ítéltszerűen is vagy egyáltalában bármilyen reflexív formában is tudott) *helyét* egy *véges* jónak, illetve a véges jók egy fajtájának az értéke tölti be, és ezt a téboly által abszolutizált jót (formális) *bálványnak* fogjuk nevezni. (A bálványozás folyamatával később fogunk foglalkozni, ahogy a bálványok szétzaggatásának gyógyulási folyamatával és a belebolondultság föloldódásával is.) *Relatív* belebolondultságról ellenben ott fogunk beszélni, ahol az ember szeretetének az ő saját tényszerű struktúrájának megfelelően, valamint annak megfelelően, ahogy a maga módján értékeket más értékekkel szemben előnyben részesít vagy hátrébb sorol, megsérti a szeretetre méltóvalók objektív rangsorát.¹²⁸

Nem szabad azonban belebolondultságnak és az ordo amoris ebből következő zavarának tekintenünk az értékbirodalom egy szubjektum számára – a lényegét meghatározó szeretetpontenciákból adódóan – hozzáférhető részeinek és provinciáinak *korlátozottságát*; és végképp nem szabad annak tekintenünk azoknak a javaknak a pusztá (bármilyen mértékű) korlátozottságát, amelyek a szubjektum számára hozzáférhető értékterületet példázzák. Mert az érték- és szeretetvilágok pusztá korlátozottsága, amely az értékpercipiáló lényeknek a férgektől Istenig terjedő hierarchiájában fokozatosan csökken, a véges lények esetében természetszerű, és csak magára Istenre nem áll. Mi több, hogy a szeretetreméltóságok birodalma a szellemben – és ezzel a dolgoknak és eseményeknek mint a szeretetreméltóságok hordozóinak a megismerhetősége és előidézhetősége is – csak a *különböző fajta* szellemindividuumok határtalan gazdagságában ábrázolható, az emberi szellemek körében pedig csak *különböző és értéküket illetően is eltérő* egyes, valamint szervezetként tekintett individuumok, családok, népek, nemzetek, kultúrkörök révén, az maga is hozzátartozik a tárgyi értékbirodalom *lényegéhez*; mint ahogyan formaként hozzátartozik ehhez a lényeghez ennek az ábrázolásnak időbeli lefolyása is magának az éthosznak egyszeri történeteként. És ezzel már az is magától adódik, hogy az „emberiségnek” mint individuumnak egyszeri *összmeghatározottságát* csupán az ordo amoris szerint rendezett érték régiók *szeretetének* önmagát kiegészítő egyidejű (közösségi) és szukcesszív (történeti) *együttése* képes betölteni. Csakhogy ha a szeretet a konstitúciónak megfelelő alattira, a szubjektum számára lényegénél fogva elérhetőnek egy *részére* korlátozódik, ez olyan zavar maga is, amelynek végső oka a belebolondultság egyik fajtájában keresendő. Ennyiben mindenesetre létezik az emberszív

¹²⁸ Lásd „Absolutsphäre und Realsetzung der Gottesidee” a jelen kötetben.

valamifajta *bűnössé lett* szeretetüressége is, ahol a bűnössé válás szingulárisan, öröklötten és a szervezetként tekintett individuumban (Verband) is végbemeget, mint ahogyan tragikusan és sorsszerűen vagy a szó szokásos értelmében „szabadon” is. A szeretet lényegi korlátozatlanságát nem csorbítja a szeretetbirodalmak konstitutív korlátozottsága. Hiszen ezt a lényegi korlátozatlanságot épp abban lehet megélni, hogy mintegy a szubjektum számára mindenkor adott vagy legalábbis elérhetőként adott mögött többé-kevésbé tudatosan föltételezzük a szeretetreméltóságnak egy határtalan, bár „üres” mezőjét. *Belebolondultság* ezzel szemben ott van, ahol ez az üres mező, ez a reményt, sejtést, hívést megelőző „kilátás”, ahol a *metafizikai szeretetperspektíva hiányzik* az élményből; s megfordítva, épp a belebolondultság kezdődő *földreldódása* ad hírt magáról az üresség növekvő tudatossá válásában.

A birodalomnak az az egysége tehát, amelyről beszéltünk, más síkon helyezkedik el. Objektíve nem más, mint a két irányba, a mind magasabb, illetve a mind alacsonyabb szeretetreméltóságok felé tartó lépcső formáját öltő fölépítésének törvényszerűségében rejlő egység. Ez az egység a birodalom – lényegértékek szerint – szigorú *törvényszerűségek szabályozta lépcsőzetes szerkezetében* rejlik, amely ennek a végtelen folyamatnak minden fázisában állandó marad. Az emberi személyiség oldalán pedig a szeretetaktusokban és szeretetpotenciákban lakozó, az értékek és méltóságok *belátáson alapuló előnyben részesítésének* és hátra sorolásának *törvényszerűségében*, melynek révén a szeretetaktus az ezeket az értékeket és méltóságokat elménk számára jelenvalóvá tévő dolgokra irányul.

Mert amit *kedélynek* (Gemüt) vagy metaforikusan az ember „szívének” nevezünk, az nem vak érzelmi állapotok káosza, érzelmi állapotoké, amelyeket egyszerűen valamiféle kauzális szabályok kötnének össze más, úgynevezett pszichikai adottságokkal, vagy oldanának el azoktól. A kedély maga is *tagolt tükröképe* minden lehetséges szeretetreméltóság kozmoszának – ennyiben az *értékvilág mikrokozmosza*. „*Le coeur a ses raisons.*”¹²⁹

Egész iskolák jöttek létre, melyek szerint a filozófia feladata, hogy „egységes világnézetté” kapcsolja össze az értelem igényeit a szívével s a kedélyével”, vagy amelyek illúziókba ringatva magukat a vallást egészen „a szív kívánságaiban”, „posztulátumokban”, a függőség érzetében” vagy hasonló állapotokban akarták megalapozni. Ezeket a még a legkifinomultabb formájukban is illúziókra építő elképzeléseket minden valamirevaló gondolkodó, az összes igazi és teljességgel racionalista az ide illő nyomatékkal utasította vissza. „Az ördögbe a szívvel és a kedéllyel ott, ahol a valóságról és az igazságról van szó!” – így fogalmaztak. Ám tényleg ez volna a pascali tétel értelme? Nem. Épp ennek ellenkezője a tétel értelme:

¹²⁹ [a szívnek megvannak a saját érvei]

A szívben, a *saját* birodalmában, megvan a logika szigorú analogonja, olyan logika, melyet azonban nem az értelem logikájától kölcsönöz. Törvények vannak belevésve – mint azt már a régiek nomosz agraphosról szóló tanítása is állítja –, törvények, amelyek megfelelnek annak a tervnek, amely szerint a világ mint értékvilág is fölépül. A szív képes vakon és belátásra építve *szeretni* és gyűlölni – nem másképp, mint ahogyan tudunk ítélni vakon és belátásra építve.¹³⁰

Nem arról van szó, hogy a „szívnek” volnának még érvei, miután az értelem már nyilatkozott a szóban forgó dologról: „érvek”, amelyek nem is érvek, azaz nem objektív meghatározások, igazi „szükségyszerűségeket”, csak soi-disant¹³¹ érvek, tudniillik indítékok, vágyak: Pascal mondatában a hangsúly a „ses” és „raisons” szavakon van. A szívnek megvannak a maga érvei, a „*saját*” érvei, amelyekről az értelem mit sem tud, és soha nem is tudhat; és „*érvei*”, azaz a dologra irányuló és evidens belátásai vannak olyan tényekről, melyekre az értelem vak: úgy „vak”, ahogyan a vak nem lát színeket, a süket nem hall hangokat.

A legmélyebb jelentősége van annak a belátásnak, amelyet Pascal megfogalmaz, annak a belátásnak, amelyik ma is csak nagyon lassan emelkedik ki a félreértések törmeléke alól: van az ordre du coeur, logique du coeur, mathématique du coeur,¹³² és ez olyan szigorú, olyan objektív, olyan abszolút és olyan sérthetetlen, mint a deduktív logika tételei és következtetései. Amit a szív mint képes kifejezés jelöl, az nem – mint ti, filiszterek egyfelől, és ti, romantikusok másfelől, gondoljátok – a zavaros állapotok, tisztázatlan és meghatározatlan indulatok vagy gyöngébb-erősebb erők székhelye, olyan erők székhelye, amelyek kauzális törvények szerint (vagy sem) taszigálják ide-oda az embert. Nem némán az emberi énhez láncolt állapotszerű tényszerűség, hanem olyan, nagyon is jól irányított aktusok, funkciók foglalata, amelyek szigorú, a pszichofizikai emberi organizációtól független, *önálló törvényszerűséget* hordoznak magukban, törvényszerűséget, amelyik precízen, egzaktan, pontosan dolgozik, és amelyiknek függvényeiben egy szigorúan *objektív ténytér* mutatkozik meg számunkra, olyan ténytér, amely a lehetséges ténytérak között a létező legobjektívebb, legalapvetőbb; amely a homo sapiens megszűnése után is fennmaradna a mindenségben, ahogy a $2 \times 2 = 4$ tétel igazsága is; sőt még függetlenebb is az embertől, mint ennek a tételnek az igazsága!

Ha ezt látni nemcsak ez vagy az a valaki felejtette el, hanem egész korok, melyek az emocionális élet összességét néma, *szubjektív* emberi

¹³⁰ Az emocionális apriorizmus megalapozásához lásd *Formalizmus* II/A szakasz. Hg.

¹³¹ [úgyszólván]

¹³² [a szív rendje, a szív logikája, a szív matematikája]

tényszerűségnek tekintették, valaminek, aminek nincs objektív szükségszerűséget megalapozó jelentősége, nincs értelme és iránya, az nem a természet valamiféle intézkedésének a következménye, hanem az emberek és korok vétke – *általános slamposság az érzelem dolgait*, a szeretet és gyűlölet dolgait *illetően*, hiányzó komolyság, ha a dolgok és az élet bármiféle mélységéről van szó, amihez kontrasztként a nevetséges, mert túlhajtott komolyság és komikus buzgólkodás társul mindazokban a dolgokban, melyeken élelméjűségünk technikailag uralkodni képes. Ha azt mondtátok volna az égre tekintve: ó, ezek csak a mi érzetállapotaink, ezek a fölszikkasztó fények, egészen olyanok, mint a hasfájás és a fáradtság, mit gondoltok, vajon kialakult volna-e számotokra valaha is e tényeknek az a nagyszerű rendje, amelyet a csillagászati értelem kiötlött? Ki keresett volna ilyen rendet? Ki mondja nektek, hogy ott, ahol csak zavaros állapotok káoszát látjátok, nincs a tényeknek valamiféle első pillantásra rejtett, de fölfedezhető rendje: „l’ordre du coeur”? Egy világ, amely ugyanolyan tágas, sodró, gazdag, harmonikus, vakítóan világos, mint a matematikai asztronómia világa – csak épp sokkal kevesebb embernek van adottsága a hozzáféréshez; és csak kevésbé ígérkezik hasznosnak, mint a csillagászati testek világa!

Hogy az érzelmi életben és a szeretet és gyűlölet szférájában nem kutattak *evidencia és törvényszerűség* után – amely törvényszerűség különbözik bizonyos állapotérzetek objektív benyomásokhoz való kauzális kötődésétől –, és elvitatták az érzésektől a *tárgyak megragadásának* mindennemű képességét, annak legáltalánosabb oka az a lelkiismeretlenség és pontatlanság, amelylyel elvi okokból kezelni szerettek minden olyan kérdést, amely nem hozzáférhető valamiféle *értelemszerű* döntés számára. Itt minden különbségtételt „elmosódottnak” vagy csak „szubjektíve” érvényesnek tartanak. Mindent, ami valahogy az „ízlésre” tartozik esztétikai dolgokban, mindent, aminek valamiképp köze van értékítéletünkhöz, mindent, amit az „ösztön”, a „lelkiismeret”, valamilyen értelemszerűen nem megokolt evidencia mond arról, hogy ez vagy amaz helyes, jó, szép, amaz hamis, rossz, csúf „szubjektív” valaminek tartanak, olyasminek, ami eleve kivonja magát minden szorosabb kötöttség alól. A visszanyúlás ezekhez a szellemi erőkhöz „tudománytalan” számít, és ennél fogva a modern tudomány fetisizmusának a szemében az „objektivitás” hiányának. Művészeti és esztétikai területen azonban éppen ez az általánosan uralkodó nézet – dacolva pár másképp vélekedő esztétával –: ki-ki döntse el, „ízlés dolga”, mi szép és rút, mi művészileg értékes és értéktelen. A jogászok és nemzetgazdászok megpróbálják kerülni az „értékítéleteket”, mert ezek természetükből adódóan tudománytalanok állítólag. A morálban a „lelkiismereti szabadság” elve uralkodik, egy olyan elv, amelyről nemcsak hogy nem tudott egyetlen pozitív, a maga értékeiben biztos kor sem, hanem amely – mint August Comte joggal fogalmazott – alapjában véve

semmi más, mint a morális ítélet átengedése a pusztá önkénynek, merőben negatív, kritikai princípium, a feloldás princípiuma, amely egyszerre tagad minden objektív erkölcsi értéket.¹³³ Mit mondanánk, ha valaki a tudományok egyikében a véleménysszabadságra hivatkoznék? Van-e analogonja a lelkiismereti szabadságnak a matematikában, a fizikában, az asztrológiában vagy akár csak a biológiában és történelemben? Nem volna-e ez – ahogy közönségesen értik – egyszerűen csak lemondás mindenfajta szigorúan érvényes erkölcsi megítélésről?

A modern ember úgy gondolja, semmi szilárd, meghatározott, kötelező erejű nincs ott, ahol pedig csak ő nem veszi magának a fáradságot, hogy bármi ilyesmit komolyan keressen. A középkor még ismerte a *szív kultúráját* mint önálló és az értelem kultúrájától egészen független ügyletet. Újabb korokban ehhez már a legelemibb előfeltevések is hiányoznak. Az emocionális élet egészét már nem úgy fogjuk föl, mint értelmes jelnyelvet, amelyben tárgyi összefüggések tárulkoznak föl, tárgyi összefüggések, amelyek hozzánk való változékony viszonyukban *életünk értelmét és jelentését szabályozzák*, hanem mint teljesen vak történeteket, amelyek tetszőleges természeti folyamatokként játszódnak le bennünk, és amelyeket alkalomadtán ugyan technikailag terelgetni kell, hogy abból haszon származzék, vagy elkerülhetőek legyenek a károk, ám amelyeket nem kell kifürkészni, arra figyelve, mit „jelentenek”, és mit is akarnak „mondani” nekünk, mit tanácsolnak, és mitől intenek óva, mire céloznak, mire utalnak! Pedig van olyasvalami, amit *füllelésnek* nevezhetünk arra, amit egy táj, egy műalkotás szépségének érzete mond, vagy ráérzésnek a velünk szemben álló ember tulajdonságaira; arra gondolok, hogy fülelőn végére lehet járni ennek az érzésnek, és higgadtan magunkba lehet fogadni a tapasztalatot, amellyel végződik; a hallás élessége ez mindarra, ami ekkor előttünk áll, annak éles szemű vizsgálata, hogy vajon világos, egyértelmű, meghatározott-e, amit így megtapasztalunk; a kritika kultúrája abban, mi „valódi” vagy „hamis” itt, mi az, ami a pusztá *tiszta érzéssel* egybevág, és mi az, amit csak az óhaj, a bizonyos célokra sandító akarat vagy a reflexiók ítélet told hozzá. Mindezt a modern ember egyenesen konstitutív értelemben elvesztette. Eleve nincs bizalma az iránt, amit itt meghallhatna, és nem elég komoly hozzá, hogy meghallja.

Ennek a magatartásnak csak egyik következménye, hogy az emocionális élet egész birodalma egyszerűen a *pszichológiának* van átengedve kutatásra. A pszichológia tárgyai azonban valahol a belső észlelés táján találhatók, és ez a tájék mindig az *én* tájéka is egyben. Amit az emocionális létben ezen a módon föllelhetünk, az mind az én szilárd nyugalmi *állapotai*. Semmi, ami

¹³³ A „lelkiismereti szabadság” princípiumával kapcsolatban lásd *Formalizmus*, V/7. szakasz. Hg.

az érzés aktusa és funkciója, nincs soha jelen az erre irányuló szemlélet számára.¹³⁴ Példákat hozok, hogy rámutassak, mire is gondolok. Ha valaki, aki egy szép táj vagy kép előtt áll, rápillant önnön énjére, arra, hogyan érinti, hogyan indítja meg a tárgy, az érzésre, amelyet ez a kép ébreszt; vagy ha egy szerető ahelyett, hogy a tárgyat ragadná meg szeretetteljesen, és föloldódónak ebben a szeretett tárgy felé tartó mozgásban, azokra az érzetállapotokra, érzésekre, a vágyra stb. figyel, amelyeket a szeretett objektum kivált; vagy ha az imádkozó az Isten felé fordultságtól, amely minden egyes gondolatot, érzést, a kézmozdulatot, a letérdelést egységes intencióként hat át, és a szavak mormolását, az érzéseket, a gondolatokat egységgé formálja, *maguk* ez érzések felé fordul – mindig ugyanazon a módon viselkedik, és ezt a módot jelöljük a „belső észlelés” szavakkal. Ez a belső észlelés mindig azt a kérdést választja meg, hogy mi játszódik le a tudatban, ha egy szép tárgyat észlelek, ha szeretek, ha imádkozom stb. Ha az így megtalált valaminek még van egyáltalában kapcsolata a külső tárgyakkal, az akkor mindig a felfogás két elkülönült aktusa által alkotott kapcsolat, tudniillik az én állapotainak és folyamatainak és a szóban forgó külső tárgyaknak a megragadásáé valamilyen ítélő, sőt egyenesen következtető gondolati aktusnak köszönhetően, amely gondolati aktus két észlelési aktusra épül, a belső észlelésére, amikor is számomra például a szép kép keltette öröm van adva, és a külső észlelésére. Éspedig mindig valamiféle *kauzális viszonyról* van szó, mondjuk a szép kép vagy a szeretett tárgy hatásáról lelkiállapotomra, akár reális ez, akár képzelt.

A filozófusok mármost ráébredtek arra, hogy a *szellem* másfajta szemléletet igényel, mint az épp bemutatott szemlélet. De a hagyományos racionalizmusnak – amely sokkal mélyebben van a vérünkben, mint gondoljuk – úgy tetszik, hogy ennek csak a *gondolkodásra* nézve kell érvényesülnie. A logika azokat a törvényeket vizsgálja, amelyek a tárgyak kölcsönös szubsztitúciójában, ideértve a köztük lévő kapcsolatokat is, egyáltalában föllelhetők; és a gondolati aktusoknak, melyekkel ezeket a tárgyakat és összefüggéseiket megragadjuk, olyan vizsgálódásnak kell alávetniük magukat, amely nem a belső észlelés tárgyaiként fogja föl, hanem eleven *megvalósulásukban* veszi őket, amikor is azt nézzük, mit is *jelentenek*, mi az intenciójuk. Ilyenkor azonban el kell tekintenünk a gondolkodó individualitással való konkrét összefüggésüktől, és csak a *lényegiségek* különbségére kell koncentrálnunk, amennyiben tudniillik ahhoz az általuk megragadott dolgok és tárgyi összefüggések különbsége társul. A logika az ideális tárgyi összefüggések, tételek, következtetésszerű mondatviszonyok, deduktív teóriák struktúrájában leli

¹³⁴ Az „aktussal”, „személlyel” és a pszichológia tárgyával kapcsolatban lásd *Formalizmus* VI/A/3b szakasz (és *passim*). Hg.

meg a maga feladatát, illetve azokban az aktusokban, melyek révén ezek a logikai tárgyi összefüggések megragadhatók.

Páratlan önkény azonban ezt a fajta szemléletet csak a gondolkodást illetően érvényesíteni és a szellem egész fönnmaradó részét a *pszichológiára* testálni. Ezzel tudniillik azt előföltételeztük, hogy a tárgyra való *közvetlen* vonatkozás csak a *gondolkodási* aktust tünteti ki, és minden más viszony, mellyel a *szemlélés* és annak módusjai szolgálnak, a *törekvés, érzés, szeretet, gyűlölet* csak egy gondolkodási aktus közvetítésével jön létre, amely gondolkodási aktus egy, a belső észlelés számára adott tartalmat (az emocionalitás területén egy érzésállapotot) tárgyakra vonatkoztat. Csakhogy ténylegesen *szellemünk egész gazdagságával* a dolgok körében, a *világban* élünk, és minden aktusfajtában, a nem logikai aktusfajtában is tapasztalatokra teszünk szert, olyan tapasztalatokra, amelyeknek semmi közük annak megtapasztalásához, mi is történik bennünk az aktus végbevitele alatt. Az a tapasztalat, amely egyedül a világ és saját természetünk ellenállásaival való erkölcsi birkózásban tárul föl, amely vallási aktusok, a hit, ima, imádat, szeretet végbevitele során mutatkozik meg, amelyre a művészi alkotás és esztétikai élvezet során teszünk szert, közvetlenül szolgál a tisztán gondolkodó állásfoglalás számára *még csak nem is létező* tartalmakkal és tartalmi összefüggésekkel – bármennyire is képesek vagyunk ismét a gondolkodás tárgyává tenni azt, ami már kihunyt a számunkra –, és amelyek, ha a belső észlelést kérdezzük, még csak föl sem lelhetők bennünk. A filozófia, ha ily módon félreismeri és a priori tagadja azt a transzcendenciára való igényt, amelyet minden nem logikai aktus is támaszt, vagy ha a gondolati aktusokon túl csak a szemléleti megismerésnek azokat az aktusait ismeri el, amelyek számunkra az elmélet és a tudomány területén a gondolkodás anyagával szolgálnak, maga ítéli magát vakságra az olyan tárgyi összefüggések egész birodalmát illetően, amelyek megközelítése történetesen nem a szellem értelemszerű aktusaihoz kapcsolódik – ez a filozófia arra az emberre hasonlít, akinek ép szeme van, csak épp becsukja, és a fülével vagy az orrával szeretné magába fogadni a színeket.

A szív rendje persze nem tartalmazza mindazoknak a tényszerű jóknak és rosszaknak a rendjét, melyeket szerethetünk vagy gyűlölhetünk. Inkább arról van szó, hogy az értékek és javak világában és a rájuk vonatkozó szeretetaktusokban is megvan a rangfokozatok és előnyben részesítések *véletlen* és ezért *változó és lényegszerű*, illetve *konstans* törvényszerűségek alapvető különbsége. Csak a maguk véletlen, valóságos hordozóitól eloldott értékminőségek és azok modalitáskörei tekintetében léteznek lényegszerű és konstans rangsorolási és preferenciabeli törvények, míg ezeknek a minőségeknek az a kombinációja, ahogy azok a tényszerű javakban megjelennek, létezésük vagy nem létezésük egy ember vagy egy szervezet javainak rendszerében,

érzékelhetőségük az emberek szóban forgó köre számára, eloszlásuk módja a föllelhető dolgok valóságos létezésében, akarati normákká és akarati célokká válásuk vagy nem válásuk szubjektumról szubjektumra, korról korra, szervezetről szervezetre tetszőlegesen változhatnak. A változásnak ez a módja már nem férhető hozzá a belátás számára; egyedül a leírás és az indukcióra támaszkodó kauzális magyarázat számára hozzáférhető, mindig pusztán valószínűség szerint és hipotetikus módon. Ez tehát világunk itt is megnyilatkozó csodája: *lényegmegismerés* és lényegi struktúramegismerés révén képesek vagyunk megismerni ennek a tényszerű valóságos világnak a képződményeiben nem is csak ennek a valóságos világnak az alkatát, hanem minden *lehetséges* világ lényegi alkatát, tehát a mi korlátozott szervezetünk elől az életben elzárt és ezért számunkra transzcendens valóságát is. Képesek vagyunk tehát itt, a kedély és a kedély javai területén mintegy keresztüllátni a kedély véletlenszerűen valóságos mozgásain és javaink véletlenszerűen valóságos, számunkra ismert birodalmán, rálátni arra az örök építési törvényre és építési állványzatra, amely fölölel minden lehetséges kedélyt és a kedély minden lehetséges világát; amely ott van ebben a mi világunkban is, tükröződik és megmutatkozik benne anélkül, hogy belőle származnék az induktív absztrakció és indukció vagy az önmagukban érvényes vagy indukált általános tételek pusztá dedukciója értelmében. A pszichofizikai élet-egységként értett „ember” élményeiben megtaláljuk tehát egy olyan szellem eszméjét, amely magában véve semmit sem tartalmaz az emberi szervezet korlátozottságából; a tényleges javakat megtestesítő dolgokban pedig olyan érték-rang viszonyokat találunk, melyek érvényességükben függetlenek ezeknek a javakat megtestesítő dolgoknak a sajátosságaitól, az anyagtól, amelyből vannak, a kauzális törvényektől, amelyeknek létrejöttük és elmúlásuk engedelmeskedik.

Ennek a fontos különbségnek a lényegszerű és a véletlen, a konstans és a variábilis, a számunkra ténylegesen lehetséges tapasztalat mögött, illetve fölött érvényes, illetve az erre a tapasztalati körre korlátozott között *semmi köze egyes és általános* egészen másfajta ellentétéhez, például a szinguláris és univerzális tény- és viszonyítéletekéhez, az utóbbi esetben az úgynevezett természettörvényekéhez. A természettörvények is például mind a „véletlen igazságok” szférájához tartoznak, és csak valószínű bizonyosságuk van. Másfelől pedig az evidens lényegmegismerés a tárgyak lét- és értékterületét illetően nagyon is vonatkozhatik valamely egyszerű, individuális létre vagy értéklétre. Ezért szabad a szeretetreméltóságok lépcsősorát a maguk általánosan érvényes állományában és azon belül az egyes és szervezetenként tekintett, de mindig egyedi individuumoknak szóló állományukban olyan természetűnek elgondolnunk, hogy minden tárgy véletlenszerűségét levette és a maga lényegében tekintve egészen meghatározott és *egyedülálló helyet*

tölt be ezen a lépcsősoron belül, olyan helyet, amelynek a kedély egy egészen pontosan árnyalt, őrá irányuló mozgása felel meg. Ha „eltaláljuk” ezt a helyet, *helyesen* és rendezetten szeretünk. Ha felcserélődnek ezek a helyek, ha a szenvedélyek és ösztönök hatására fölborul ez a fokozatos rangsor, *helytelen* és rendezetlen a szeretetünk.

Ez a „helyesség” különféle mércéknek van alávetve. Itt csak néhányat említek meg. *Metafizikai tévedésben* leledzik a kedélyünk, ha egy olyan tárgyat, amelyik valahogy és valamilyen fokon az *értékrelatív* tárgyak rovatába tartozik, úgy szeret, ahogy csak *abszolút* értékű tárgyat volna szabad szeretni, azaz ha az ember szellemi személyének magvát értékben úgy azonosítja ezzel a tárggyal, hogy alapjában véve a hit és imádat viszonyába keveredik vele, azaz hamis módon isteníti, jobban mondva bálványozza azt. Továbbá az értékrelativitás bizonyos fokán (amelyet mint illet helyesen érzékelünk és ítélünk meg) egy magasabb értékű tárgyat mégis mögé helyezhetünk egy alacsonyabb értékűnek. Előfordulhat, hogy ugyan egy tárgyat a megfelelő fajtájú szeretettel szeretünk, de úgy, hogy szeretetreméltóságának gazdagsága szellemi szemünk előtt nem bontakozik ki teljesen a nullától a legnagyobb gazdagságig. Ez esetben a szeretet nem adekvát a tárgyhoz, és az adekváció fokai a vak szeretettől a teljesen adekvát avagy evidens módon látó szeretetig emelkedhetnek.¹³⁵

De mindegyik esetben érvényes, hogy a *gyűlöletnek* avagy az emocionális érték- és ennélfogva létezésnegációnak is a szeretettel ellentétes aktusa csak *következménye* a valamiképp *helytelen* vagy *eltévelyedett* szeretetnek. Bármilyen gazdagok és sokfélék is a gyűlöletet mozgó okok vagy azok az értéktagadó tényállások, amelyek kihívják a gyűlöletet: minden gyűlöleten *egy* törvényszerűség húzódik végig. Ez abban áll, hogy *a gyűlölet minden aktusát szeretetaktus alapozza meg*, mely nélkül az előbbi értelmét veszti. Azt is mondhatnánk: mivel a szeretetben és a gyűlöletben közös a tárgyban mint egyáltalában vett értékhordozóban való erős érdekelttség – ellentétben az indifferencia zónájával –,¹³⁶ ezért minden érdekelttség – hacsak az érdekelttség valamiféle hamis fokozatosságából adódó sajátos okok nem szólnak az ellenkezője mellett – *eredetileg pozitív* érdekelttség, avagy szeretet.

Az igaz, hogy ezt a tételt *a szeretetnek a gyűlölettel szembeni primátusáról*, valamint a két alapvető emocionális aktus egyező eredetiségének tagadását

¹³⁵ A „bálványozással” kapcsolatban lásd „Absolutsphäre und Realsetzung der Gottesidee” a jelen kötetben; az adekvációval, gazdagsággal és a relativitásfokkal kapcsolatban lásd az analógiákat a teoretikus területen a jelen kötet rákövetkező írásában: „Phänomenologie und Erkenntnistheorie”, IV/2. szakasz. Hg.

¹³⁶ Az indifferencia zónája csak eszmei szint, amelyet hullámzó érzelmi magatartásunk sohasem ér el teljesen. MS

gyakran *tévesen interpretálják*, és még gyakrabban adnak neki téves megalapozást. E tétel semmiképp sem állíthatja például azt, hogy minden dolgot, amelyet gyűlölünk, előbb szeretnünk kellett, tehát a gyűlölet mindig kifordult szeretet. Akármilyen gyakran figyeljük is ezt meg, különösen az emberek szeretete esetében, legalább olyan gyakran szegeződik szembe vele az a másik, hogy valami már első adódásakor gyűlöletet ébreszt, hogy egy embert azonnal gyűlölünk, amint megjelenik. Az a törvény azonban nagyon is érvényben van, hogy az a sajátosfajta pozitív értéktényállás, amelyhez képest a szóban forgó ember az annak megfelelő értéktelenség-tényállás hordozója, vagyis egy ellenértéké, egy szeretetaktus tartalma kellett, hogy legyen: másként a szóban forgó gyűlöletaktus egyáltalán nem lett volna lehetséges. Ennyiben igaz a tétel, amelyet Bossuet a szeretetről írt híres fejezetében mond ki: „A gyűlölet, amelyet valami iránt érzünk, abból a szeretetből származik, melyet valami más iránt táplálunk; csak azért gyűlölöm a betegséget, mert az egészséget szeretem.”¹³⁷ Ennyiben a gyűlölet mindig egy értéktényállás bekövetkezte vagy be nem következte miatt érzett *csalódáson* nyugszik, egy olyan értéktényállás bekövetkezte vagy be nem következte miatt, amelyet intencionálisan az elménkben hordoztunk (amiből még nem feltétlenül következik, hogy az elvárás aktusának formájában). És itt a gyűlölet okaként éppúgy szerepelhet egy értéktelenség-tényállás léte, mint egy pozitív értéktényállás hiánya vagy hiányossága. Ez a tétel tehát nem azt mondja ki, hogy az értéktelenség-tényállások ne volnának pozitív tényállások, ahogyan, mondjuk, (pozitív) értéktényállások is lehetnek negatív tényállások hiányai. Az előbbi a *metafizikai optimizmus* tökéletesen önkényes állítása volna – analóg módon azzal az állítással, hogy minden értéktényállás csupán értéktelenség-tényállások létének eltűnésén nyugszik, ami pedig a *metafizikai pesszimizmus* éppily önkényes állítása. Csak akkor adódnék itt ellentmondás, ha valamely (pozitív) rossz mindennemű tudomásulvétele szükségképp gyűlöletet keltene; ámde semmiképp sem így áll a helyzet, mert lehet, hogy az a rossz csak egyszerűen konstatáltatik, sőt bizonyos körülmények között akár szerethető is, például, ha alacsonyabb rangú rosszként feltétele valami magasabb rendű jó vagy erkölcsileg jó bekövetkeztének, éspedig nem véletlenül, hanem lényegszerűen.

Gyűlölet és szeretet tehát ellentett emocionális magatartásformák ugyan – azaz kizárt dolog *ugyanazt* a valamit ugyanabban az értéktekintetben *egy* aktusban szeretni és gyűlölni –, de nem egyformán eredendő magatartásformák. *Szívünk primer módon arra van meghatározva, hogy szeressen, nem pedig, hogy gyűlöljön.* A gyűlölet csak reakció a valamilyen formában hamis

¹³⁷ Lásd *Traité de la Connaissance de Dieux et de Soi-même*, chap. 1. MS [Értekezés Isten és önmagunk megismeréséről, 1. fej.]

szeretetre. Helytelen, amit oly gyakran közmondásszerűen hangoztatnak: aki nem tud gyűlölni, az szeretni sem tud. Helyesen inkább úgy szólna a dolog: aki nem tud szeretni, gyűlölni sem tud. Ezért a *ressentiment*¹³⁸ szeretetének eredetében rejlő törvényszerűség is, amely szeretet abban áll, hogy mindent, amit ily módon „szeretnek”, csak mint valami már gyűlölt ellentétét szeretik, csupán valami *látszatszeretet*, nem pedig az igazi szeretet létrejövésére nézve igaz. A *ressentiment embere* is eredendően szerette azokat a dolgokat, amelyeket ebben az állapotában gyűlöl, és csak hiányuk gyűlölete vagy saját tehetetlenségének gyűlölete – amennyiben képtelen volt megszeretni azokat a dolgokat – vetül rá szekunder módon ezekre a dolgokra.¹³⁹

Arra sem szabad következtetnünk, hogy a gyűlölet szükségképp személyes vétkek abban az értelemben, hogy a gyűlölő vétke. A szeretet rendjének az a zavara, amely miatt A gyűlöl, nem szükségképp olyasmi, amit A tételezett vagy ő idézett elő. Lehetett az B, C vagy D, vagy olyan szervezetek, amelyekhez A tartozik. Mivel a szeretet *ceteris paribus*¹⁴⁰ lényegi szükségszerűséggel viszontszeretetet és együttes szeretetet (Gegenliebe und Mitliebe) hív elő bennünk, a gyűlölet pedig viszontgyűlöletet és együttes gyűlöletet (Gegenhaß und Mithaß), ezért a gyűlölet az egész emberi társadalom elvileg tetszőleges helyén szárba szökkenhet az ordo amoris valamilyen zavara révén, olyan helyen, amelyet A-tól a tetszőleges hosszban elhúzódó, kauzális természetű összekötő láncszemek választanak el. Nem igaz tehát, hogy minden gyűlölet olyan „zavarból” fakad, amely *annak köszönhető*, aki gyűlöl. Tételünk csak azt mondja ki, hogy ha van a világban gyűlölet, akkor a szeretet rendjének zavara is szükségképpen megtalálható a világban.

A gyűlölet tehát mindig és mindenütt *szívéünk és kedélyünk lázadása az ordo amoris megsértése ellen*, mindegy, hogy egy individuális szív halk gyűlöletrezdüléséről van-e szó, vagy a gyűlölet tömegjelenségként söpör végig a földön egy erőszakos forradalomban, és csap le az uralkodó rétegekre. Az ember nem gyűlölhet anélkül, hogy ne azt látná, általános értékelés szerint valamiféle értéktelenség hordozója foglalja el vagy bitorolja azt a helyet, amely a szerint az objektív rend szerint, amely a dolgoknak szeretetreméltóságuk rangját adja, az *érték* hordozóját illetné meg, vagy anélkül, hogy ne valami alacsonyabb rendű jó ülne egy magasabb helyére (vagy fordítva).

Másutt¹⁴¹ már vizsgáltuk a szeretet- és gyűlöletaktusoknak a megismerő aktusokhoz és a törekvés- és akaratszféra aktusaihoz való viszonyát,

¹³⁸ [negatív utánérzés, utólagos-visszaható ellenérzés]

¹³⁹ Lásd a *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen* című írást. Hg.

¹⁴⁰ [minden más körülmény megegyezését feltételezve]

¹⁴¹ Lásd a „Wesen und Formen der Sympathie” és „Liebe und Erkenntnis” című tanulmányokat in Max Scheler: *Moralia*, Neue Geist Verlag 1923. – *A hagyatékban maradt írások I. kötetének szerkesztői jegyzete.*

és mindkét oldal felőli primátusukat ezekkel az aktusfajtákkal szemben. A mindkét aktusban, a szeretet és a gyűlölet aktusában is azonos „érdekeltség valamiben” – amely végső soron még a figyelem értékre vak aktusát is vezényli – fundamentális feltételnek bizonyult ahhoz, hogy bármely megismerési aktus bekövetkezzék, akár a képi, akár a gondolati szférában, és csak mert az érdekelttség eredendően inkább a szeretet érdekeltisége, mint a gyűlöleté, csak ezért beszélhettünk a szeretet primátusáról is a megismeréssel szemben. Miközben a megkívánás és irtózás aktusai, valamint a voltaképpeni akarati aktusok az elemzés során mindenkor olyasminek bizonyultak, amit a megismerés (a képzetalkotás és ítélet) aktusai alapoznak meg, a megismerés aktusai számunkra a maguk részéről a nekik kiosztott értékírányt illetően megint csak az érdekelttség aktusai, és így a szeretet és a gyűlölet aktusai által feltételezettnek mutatkoztak, és pedig még függetlenül minden őket differenciáló megismeréstől. A két eset egyikében sem szeretnénk a megismerő és megkívánó aktusokat, valamint az őket megillető sajátos törvényszerűséget megkérdőjelezni vagy a szeretet és a gyűlölet aktusából összerakni vagy azokból valahogy levezetni. Csak a megalapozás rendjére akartunk rámutatni abban, ahogy az aktusok a személyiség egészéből és potenciáiból erednek.

Mármost azonban ezek mellett a szellemi-lelki alaposztályok mellett ott van a nem értékintencionális, állapotszerű érzések sora, és ott vannak a nagyon összetett affektusok és szenvedélyek. Hadd tegyünk néhány megjegyzést ezeknek a szeretethez és gyűlölethez fűződő viszonyáról.

Az állapotszerű (az értékek iránt vak) érzések¹⁴² – a legegyszerűbbek ezek közül a folyamatok közül – a maguk föllépésében és elmúlásában éppúgy függenek a szeretet- és gyűlöletaktusoktól, mint jórészt a törekvés és akarás aktusaitól is, nem függenek azonban ugyanilyen közvetlenül és közvetlen a képzetektől és azok tárgyaitól. Mindig jelzik, rendre milyen viszony áll fenn a szeretet- és gyűlöletaktusokban intencionált érték- és értéktelenségminőségek és aközött, ahogy ezeket az értékeket a törekvés és a törekvés fajtái (lelki- leg vagy reálisan) megvalósítják. Így például nem a vágy vagy irtózás kielégülésében vagy a kielégülés bekövetkeztében leljük az örömről, hanem csak ennek a kielégülésnek a kapcsán vagy „alkalmából”, ha a „törekvés valamire” valamilyen szeretett dologra való törekvés, illetve irtózás valamitől, amit gyűlölünk. A valami gyűlöltet célba vevő törekvés pusztán kielégülése a legnagyobb fokú ellenérzéssel vagy szomorúsággal járhat, ahogy egy törekvés kielégületlenül maradása örömet szerezhet, ha a törekvés valami gyűlöltet vett célba. Az állapotszerű érzések tehát szeretet- és gyűlöletvilágunk

¹⁴² Az „állapotszerű érzésekkel” kapcsolatban, amennyiben az intencionális érzéstől elkülönülő emocionális aktusfajtát alkotnak, lásd *Formalizmus* V/2. szakasz. Hg.

és *vágyódásaink* és akarati aktusaink lefutása és sikere közt mutatkozó *diszharmónia* vagy *harmónia* jelei.

A szeretet és a gyűlölet sohasem vezethető vissza tehát – amire pedig olyan sokszor tettek kísérletet – elképzelt vagy elgondolt objektumokat érintő állapotoszerű érzéslafolyásokra. Inkább van szó arról, hogy ezeket a lefolyásokat magukat is mindenestül meghatározzák az irányában, céljában és értékében meghatározott szeretet és gyűlölet és a bennük adott objektumvilágok. Azért és annak örülünk, mert, illetve hogy egy szeretett dolog létezik vagy jelenvaló, vagy – ahogy természete diktálja – akarásunk és cselekvésünk következtében a birtokunkba kerül, illetve valami gyűlölt dolog megszűnik létezni, vagy eltűnik a közelünkől, vagy akaratumknak és tevékenységünknek köszönhetően megsemmisül. És ez a rendezett szeretetre nézve ugyanúgy érvényes, mint a rendezetlenre és a zavarosra. Az állapotoszerű érzések elsőre csak visszhangjai annak a világtapasztalatnak, melyre a dolgok szeretete és gyűlölete révén teszünk szert. Másodsorban pedig függő változó jelenségei akaró és cselekvő életünk sikereinek és balsikereinek, amely életet megint csak a világra való szeretet- és gyűlöletviszonyulásaink alapján éljük a világban – ahol is persze a testünk és belsőleg észlelhető lelki belvilágunk is a világhoz számítandó. Ezenközben mindenekelőtt a szeretet, illetve gyűlölet irányaiba eső tényleges vágyak harmóniája és viszállya az állapotoszerű érzések legközvetlenebb forrása. Az érzések nem azonosak ugyan a törekvés aktusainak változó viszonyaival (tehát nem a képzetekéinek, mint Herbart állítja tévesen), de azokon nyugszanak, és pedig mindig a szeretett és gyűlölt dolgok teleologikus vonatkozásában. Tehát szó sincs arról, hogy a szeretet- és gyűlöletaktusok az állapotoszerű érzelmekhez „igazodnának”, ahogy a megkívánás és akarat aktusaihoz való igazodásról sincs szó. Szeretet és gyűlölet *eredendőbbek mindkettejüknél*, még ha a szeretet- és gyűlöletaktusok a megkívánó életet közvetlenebbül kormányozzák is az állapotoszerű érzelmeknél, amelyek törekvésbeli tapasztalataink függő változói.

Az állapotoszerű érzelmi élet tehát nem függ a képzelt, észlelt, elgondolt objektumtartalmaktól. Ugyanazok a (legszélesebb értelemben) elképzelt tartalmak és összefüggéseik aszerint, hogy A törekszik-e rájuk vagy irtózik tőlük, és aszerint hogy ez a törekvés vagy irtózás harmóniában vagy diszharmóniában áll-e szeretet- és gyűlöletirányaival, alapvetően különböző érzelmi állapotokat idézhetnek föl – ahol is persze megeshetik, hogy például az (emberileg) egyforma tetszés, mondjuk, az aranymetszés láttán felébredő tetszés egy ehhez a tárgyhoz fűződő ugyancsak egyforma szeretetre vezethető vissza. Azoknak az állapotoszerű érzéseknek a kétségtelen léte, amelyek tárgyatlanok, vagy tárgyukat illetően tetszőleges mértékben meghatározatlanok és elmosódottak, önmagunk gyakori faggatása, mire és miféle eseményre is vonatkozik voltaképp egy adott érzelmi állapot, végül

az érzet- és észlelésfundamentumoktól tökéletesen izolált, gyakran a rendszerint társuló érzet föllépte előtt már adott, gyakran annak eltűnése után is megmaradó érzelmi jelenségek már Nahlowsky által hangsúlyozott, újabban az „érzésérzeteket”, kivált a fájdalmat illetően újra igazolt tényei is jelzik az érzelmi tények nagymértékű függetlenségét a képzetek lététől és szövedékük alakulásától.

Hogy vannak érzelmi állapotok, amelyeket úgy idéznek föl közvetlenül objektumok, és amelyeket úgy élünk meg, hogy nem előzi meg őket semmifajta törekvés vagy ellentörekvés, melynek kielégülését vagy ki nem elégülését jelenthetnék, csak az érzelmek ismert *akarati elmélete* ellen súlyos ellenvetés. Számunkra nem az, mert hiszen ebben az esetben is jelen van a szeretet és gyűlölet és a bennük mindig adott érdeklődés, azaz az egyáltalában vett általános értékmegragadó figyelem. Az érdeklődés ilyenkor azonban mindig az objektum képzettényét határozza meg, míg ellenben az öröm és szomorúság érzése, amelyet az objektum kivált, ennek az érdeklődésnek a minőségétől, szeretet- vagy gyűlölettermészetétől függ. Az érzelmi állapot ezekben az esetekben is függ nem ugyan a törekvéstől és ellenirányú törekvéstől, de a szeretet- és gyűlöletrezdülésektől igenis, annak a tételnek a szellemében, hogy amit szeretünk, az örömet, amit gyűlölünk, az szomorúságot ébreszt, és hogy szeretetünk és gyűlöletünk megelőző változásával megváltozik az állapotszerű érzés minősége is. Így például a fájdalom szeretete mindent, ami a fájdalom érzésérzetében az érzeten túl van, ami a fájdalom fúrásán, vágásán, égésén túlmegy, tehát a fájdalom voltaképpen „fájását” is megszünteti, és a kellemesség karakterét kölcsönzi neki.

Csak az állapotszerű érzések és a szeretet és gyűlölet közötti ilyen függőségi viszonyból érthető meg teljességgel ezeknek az állapotoknak a rendkívüli változatossága azonos környezeti feltételek mellett is a különböző individuumok, népek, rasszok körében. Abból a viszonyból, amelynek megfelelően lesznek az állapotszerű érzések vagy annak a viszonynak a jelei, amely az elképzelt és elgondolt tárgyak és az emberek mindenkor adott szeretet- és gyűlöletiránya között áll fenn, vagy azé a viszonyéi, amely az érzésben és gyűlöletben adott értékek képzet-, illetve érzettárgyakban való külső és belső realizálódását illető ilyen vagy olyan természetű sikerben vagy balsikerben rejlik. Az átélő szubjektum szeretet- és gyűlöletirányainak és érdeklődésbeli rangsorának tényszerű fölépítése eleve rögzíti a számára lehetséges állapotszerű érzések játéktérét. Velük változnak ezek a játékterek is.

Nemcsak az állapotszerű érzéseket, de az *affektusokat* és a *szenvedélyeket* (*passiones*) is a szeretet és gyűlölet kormányozza, amely szeretet és gyűlölet maga nem számítható ezekhez a nemekhez. „Affektusokon” itt a lényegileg érzéki és vitális eredetű állapotszerű érzések jellegzetesen különbözőképp összetett, mindenkor tipikus kifejezési jelenségekben megnyilatkozó akut

folyamatait értem, melyeket erős, kifejezésbe átmenő ösztönimpulzusok és szervi érzetek kísérnek. Az affektusok eközben sajátos értékvaktságot tanúsítanak az őket kiváltó tárgyak tekintetében, és nincs sajátos intencionális vonatkozásuk rájuk. A „szenvedélyek” egészen mások. A szenvedélyek legelőször is egy ember törekvésének és ellentörekvésének tartós – és a választó akarás szférája *alatt* elhelyezkedő – odabilincselődései bizonyos funkcionális tevékenységi és cselekvési területekhez, amelyeket egy sajátos értékminőség-kategória tüntet ki, értékminőség-kategória, amelyen keresztül látja az ember túlnyomóan a világot. Az affektus akut és lényegileg *passzív*; a szenvedély tartós potencia, és természete szerint *aktív* és agresszív. Az affektus lényegileg *vak*, és állapot, a szenvedély – ha egyoldalúan és izolálóan is, de – *látja az értékeket*, és ebben az értéket illetően specializált irányban erős, tartós indulata az ösztönéletnek. Semmi sem születik nagy szenvedély nélkül – és minden, ami nagy, egészen biztos affektusok nélkül születik. Az affektus uralkodó módon a test-én szférájának a folyamata, míg a szenvedély forrása a „lélek” mélyebben fekvő vitális centrumában van.

Ennek a tanulmánynak a céljai szempontjából az affektusok háttérbe szorúlnak, míg a szenvedélyek a legnagyobb jelentőségnek örvendenek. Ezért hadd mondjunk egyet s mást az utóbbiakról.

„Vegyétek el a szeretetet, és nincs többé szenvedély; adjatok szeretetet, és mind életre kelnek” – mondja Bossuet.¹⁴³

III. A szeretetfajták és kielégülési követelményeik

Hogy az ordo amoris zavarait az emberek valóságos létében és magatartásában jellemezzük, megértsük okaikat, és lássuk megoldásuk eszközeit, pontosabban meg kell vizsgálnunk azokat a formákat, melyeket az emberi kedélynek az objektív ordo amorisra való sajátos vonatkoztatottsága ölt.

Három alap- és *főtévedést* kell itt elkerülnünk, amelyek régóta eltorzítják ezt a kérdést. Az első az, amit (a legszélesebb értelemben) platóni szeretetfelfogásnak hívunk: a szeretet tárgyai *velünk született ideáinak* tana. A második az az *empirista* felfogás, amely szerint a szeretet és gyűlölet iránya, sajátos fölépítése és ráadásul azonos fölépítése a „normális” embereknel csak a környezetén keresztül megismerésük, kivált az öröm és szomorúság hatásainak a megismerésük során születik meg. A harmadik az az újabb erősen

¹⁴³ Ennek a fejezetnek a kézírata itt megszakad – *A hagyatékban maradt írásk I. kötetének szerkesztői jegyzete.*

érvényre jutó tanítás, hogy a szeretet és gyűlölet fajtái csak alakváltozatai egyetlen, eredetileg az emberben egyedül uralkodó szereteterőnek. Hogy mi is volna ez, az a *szeretetmonizmus* tana szempontjából elsőre közömbös, mert maga a monizmus az, ami hamis. Akár, mondjuk, egyfajta monista szeretetmetafizikában isteni szeretetnek tekintik ezt a szereteterőt, és a véges tárgyakhoz fűződő szeretetfajtákban sajátosan formálódó ösztönkorlátozásokat látnak,¹⁴⁴ akár megfordítva, ezt az egy erőt libidónak nevezik, amely mindenfajta föltorlódások és gátlások miatt a szeretet magasabb és szellemibb formáivá „szublimálódik” és tisztul: mindkét esetben tagadják a *szeretet eredendően különböző lényegfajta*it. Ha ezek a fajták az emberben és az ember fejlődése során csak szukcesszíve határolódnak is el erősebben egymástól, vagy különböző időkben is válnak aktuálissá (bizonyos kiváltódások miatt), mégsem egymásból következnek soha.

Az első ezek közül a nézetek közül, a szeretet tárgyainak *velünk született ideáiról* szóló tan ma aligha szorul cáfolatra. Inkább szorulna védelemre és megmentésre az, amit igazságelemekként magában hord. Nincsenek valamiképp velünk született tudatos vagy öntudatlan ideáink a dolgokról, melyeket szeretünk vagy gyűlölünk: nincs velünk született ideája Istennek, sem egy embertípusnak, melynek képviselői különös szeretetet ébresztenének bennünk, sem más velünk született eszménk a dolgokról, amelyek vonzalmat vagy irtózást, félelmet vagy reményt, bizalmat vagy bizalmatlanságot ébresztenének. Még az emberek és állatok „ösztönösnek” nevezett vitális vonzalmi és irtózási, például az ember irtózási a sötétől, bizonyos szagoktól, az undorítótól, a faji vonzalmak és irtózási, a tyúk félelme a héjától stb. – bármennyire kétségtelenül velünk születettek is – még ők sem ezeknek a dolgoknak a velünk született *ideáira* épülnek. A szeretett és gyűlölt dolgok mindennemű objektumképzete a tárgyak tapasztalatából vagy legalábbis a tárgyak tapasztalatának alkalmával születik, abból a tapasztalatból, amelyhez az érzékek vagy a közlés és hagyomány útján vagy más megrajzolható utakon jutunk. Ha vannak általános ideáink arról, amit szeretünk és gyűlölünk, akkor ezeket csak utólag alkottuk meg, összehasonlítással és reflexióval, mint például azoknak a természeti dolgoknak és eseményeknek az ideáját, amelyeket különösen szeretünk, vagy azokét a nemi típusokét, amelyek különösen vonzanak vagy taszítanak.

Ezért közömbös is, milyen megfogalmazást adunk a velünk született szeretetideák e tanának a lehetséges megfogalmazások közül: hogy úgy tekintünk-e rájuk, mint amikre a lélek preegzisztenciája során tettünk szert, vagy a lélek eredendően kapott isteni hozományának látjuk őket, vagy – tisztán

¹⁴⁴ Spinoza akozmizmusa igen közel kerül ehhez a fölfogáshoz, lásd különösen a *De intellectus emendatione* [Az értelem megjavításáról] bevezetésének fejtegetéseit. MS

naturalista módon – föltesszük, hogy azok a materiális feltételek, amelyek előírják, hogy kiváltó ingerek hatására milyen eszmék képződjenek bennünk, örökletesen hagyományozódnak az organizmusra. Az első változat túl misztikus, hogysem cáfolnunk kellene, azonkívül épp a döntő pontban elköveti az empirizmus tévedését, vagyis az előzőleg említett tanok közül a másodikét az embernek az ordo amorisra való vonatkoztatottságát illetően, hisz az empirizmus is korábbi tapasztalati benyomások reprodukciójára akarja visszavezetni az eredendő és spontán szeretet- és gyűlöletirányokat.

A második felfogás már vallásilag is megbotránkoztató volna, hisz képzelenség mindazokat az értékükben gyakran csekély, gyakran egyenesen hiú és bolond dolgokat, amelyekbe az emberi szív kapaszkodik, ideájukat tekintve Istenre – minden bölcsesség és jóság mentsvárára – visszavezetni.

A velünk született szereteteszmék tanának még leginkább a harmadik, naturalista változata tarthat igényt a vizsgálatra. Ami *ellene* szól, az nem általában bizonyos szeretet- és gyűlöletirányok kétségbevonhatatlan örökletességének a hangsúlyozása. Ezt az örökletességet már az állati és emberi ösztönök örökletességét, a fajok kétségtelenül örökletes vonzalmát egymás iránt vagy viszolygását egymástól igazoló egész tényanyag bizonyítja. Lehet, hogy az egyes esetekben nehéz eldönteni, mi terheli a tradíció és mi az öröklés számláját: mindenesetre vannak tények, amelyek az örökletesség föltevése nélkül érthetetlenek. Egy régi japán, az ősök hitével és kultuszával szorosan összefüggő elképzelés azt mondja, hogy a fiatalok szerelem meghatározta nemi választását kizárólag a szeretők őseinek vonzalmai és viszolygásai, vágyai és irtózásai, kívánságai és sóhajai határozzák meg. Ahol összetalálkoznak egy individuumban azok a külső és belső tulajdonságok, a járás, egy mosoly, egy tekintet, egy jellemvonás, melyeket az ősök szerettek, kívántak, óhajtottak, ott föllobban iránta egy másnemű individuum szerelme, éspe dig annál inkább, minél nagyobb ezeknek a vonásoknak a mennyisége, és minél egyértelműbb és erősebb az ősök vágyakozása. Bármennyire jellemző a japán gondolkodásra a voltaképpeni individualitás hiánya és ennek megfelelően az individuumba vonatkozó tan hiánya ebben a tanításban, és bármennyire szorosan összefügg ez a hiány és az ember egyes vonásokból való mozaikszerű összerakottsága a magasabb keresztény és romantikus lelki szeretet hiányával, mégis, ami hamis benne, az csupán ezeknek a feltételeknek a *kizárólagosságáról* alkotott elképzelés.

Helyes ellenben, hogy *velünk születettek az erősz számára a választás bizonyos játékterei*. Az apastruktúra úgynevezett másolása a lányoknál és az anyastruktúráé a fiúknál a későbbi nemi választásban, az, amit a pszichoanalitikusok olyan erősen hangsúlyoznak, nem szükségképp kell, hogy az érintettek kora gyermekkori erotikus tapasztalatain alapuljon. Úgy látom, több szól amellet, hogy az anya, illetve az apa oldalán mutatkozó preferálásbeli típus örökletes

átvitelének következménye ez a másolás az azonos nemű gyerekeknél. Különösen ott szorulunk rá, láthatólag, a másolásnak erre a magyarázatára, ahol a preferálási típus több generációt fog át, és egyebekben eltérő gyerekkori tapasztalatok ellenére is mindig visszatér. A fiúk az anyjukra emlékeztető asszonyokat választanak, vagy ilyenek tetszenek nekik, mert *ceteris paribus* őket is ugyanaz az erotikus szeretetirány vezérli, mint az apjukat vezérelte. Ha több és jobban rendezett tapasztalataink volnának az örökletességnek erről a tényéről, mint ez idáig, talán bizonyítani tudnánk, amit most kitüntetett esetekben is csak sejtünk: hogy férfi és női individuumok erotikus sorsfordulóinak és kölcsönös kollokációinak egész sémái is visszatérnek generációkon át az erotikus impulzusok örökletesen áthagyományozódó lefolyási ritmusának formájában – és az individuumokban mintegy csak megvalósulásuk közömbös anyagát keresik. A dráma – vagy legalábbis struktúrája és belső kompozíciója – éppen itt gyakran azok előtt játszódik le, akiknek ezt nemcsak eljátszaniuk kell, hanem életük vérével megkölniük.¹⁴⁵

*Mesterházi Miklós fordítása*¹⁴⁶

¹⁴⁵ A kézirat itt megszakad. Hg.

¹⁴⁶ A fordítást lektorálta: Ábrahám Zoltán.