

Szegedi Nóra

Ordo amoris és amor inordinatus A szeretet két fogalma Max Scheler etikájában

A szeretet mibenlétével számot vető filozófusok között minden bizonnyal kiemelkedő helyet foglal el Max Scheler, aki a szeretetet antropológiája egyik központi fogalmává emelte. A szeretet nem egyike az emberi érzéseknek, hanem – a hagyatékban maradt *Ordo Amoris* megfogalmazása szerint – az ember nem más, mint *ens amans*.¹ A szeretet olyan alapvető és másból (például az együttérzésből) levezethetetlen világviszonyulása az embernek, amely a megismerésnek és az akarati megnyilvánulásoknak egyaránt feltétele.² Sőt, az isteni szeretettel való kapcsolata révén egyfajta metafizikai princípium is.³

Tanulmányomban nem vállalkozom Scheler igencsak sokszínű szeretetfogalmának áttekintésére,⁴ csupán etikájával összefüggésben vizsgálom azt. Mindenekelőtt az érdekel, hogy miben áll a szeretet erkölcsi relevanciája. Scheler ugyanis a *Formalizmus*-könyvben – Kanttal vitába szállva – egyértelműen etikai jelentőséggel ruházza fel ezt az érzést.⁵ Írásom első felében tehát vázolom Scheler materiális értéketikájának alapvonalait és benne a szeretet helyét, illetve megvizsgálom e szeretetfogalom etikai relevanciáját. Ki fog derülni, hogy a scheleri etika alapját képező szeretetfogalom mintegy szubjektív képmása annak az *a priori* értékvilágnak, amelyet megragad, s mint ilyen, rendezett szeretet. Etikai értéke pedig akkor van, ha „jól rendezett”.

Céлом azonban nemcsak az, hogy rekonstruáljam a szeretet helyét Scheler etikájában, és megmutassam, miben áll erkölcsi értéke, hanem ezen túlmenően egyfajta „fenomenológiai kritikát” is érvényesíteni szeretnék. Ez a megközelítés azért kézenfekvő, mert a szerző maga fenomenológus, s ekként megpróbálja etikáját „fenomenológiai bázisra” építeni.⁶ Azaz elkötelezi magát amellest, hogy állításai „magukon a dolgokon”, vagyis a tapasztalatban igazolódhatnak be. Mindenképpen legitím tehát az erkölcsileg értékes szeretet mint „jól rendezett szeretet” elképzelését tapasztalati hitelessége tekintetében

1 GW 10, 356.

2 GW 6, 77–98; GW 10, 356; GW 5, 82–83; Scheler 2008; 44–45; GW 11, 242–44. A naturalista elemeltek kritikájához, amelyek a szeretetet valami másra vezetnek vissza, lásd GW 7, 175–208.

3 GW 10, 355–56; GW 6, 90. A. R. Luther szerint a szeretet fenoménjének elemzése révén egyenesen „a lét (*Being*) dinamikai struktúráját lehet feltárni”, Luther 1972, 17.

4 Ilyen áttekintést nyújt Vacek 1982, illetve Heinz Leonardy Scheler-monográfiájának a szeretetről szóló fejezetében (Leonardy 1976, 69–114).

5 GW 2, 228–33; GW 7, 146. Némileg sarkítva azt mondhatjuk, hogy Kant a szeretet két fogalmát különbözteti meg, a szenvedélyből fakadót (*pathologische Liebe*) és a gyakorlatit (*praktische Liebe*), azonban az előbbi etikailag irreleváns, utóbbinak pedig valójában nincs köze a szeretethez: AA 5, 82–83; Kant 2004, 101–02.

6 GW 7, 9.

ben is mérlegelni. Talán nem meglepő, ha ebből a szempontból a koncepció nem tűnik igazán meggyőzőnek, aminek az oka – mint látni fogjuk – elsősorban Scheler axiológiai előfeltevései és a fenomenén közvetett megközelítésmódja.

Ám a scheleri szeretetfogalom nem merül ki az *ordo amoris* elképzelésében: írásaiban megjelenik egy olyan etikailag releváns szeretetfogalom is, amelyik egy másik, egyes szám első személyű perspektívából adódik, és ennek köszönhetően tapasztalatközelibb, azonban nem hozható összhangba sem az előbbivel, sem magával az értéketikával. „A rendezetlenség”, a spontaneitás és a kreativitás jellemzi ugyanis. A dolgozat második felében ezt az alternatív szeretetelképzelést rekonstruálom, és egy erre alapozható etika kezdeményeire mutatok rá Schelernél.

1. *Ordo amoris* – értékétika és szeretet

Scheler etikai alapvetésének – mint az közismert – az érték a centrális fogalma.⁷ Fő művében, amely *A formalizmus az etikában és a materiális értékétika* címet viseli, Kant deontikus etikájával egy *a priori* értékétikát állít szembe. Ezzel kapcsolatban fontos leszögezni, hogy a scheleri axiológia tágabb, mint az etika, hiszen az etikai vagy erkölcsi érték csak egy a sokféle érték (például használati, esztétikai) mellett. Igaz, a legmagasabb rendű abban a hierarchiában, amely a különféle szempontok alapján strukturált rendszert jellemzi.

Alapvető vonása Scheler koncepciójának, hogy az értékek *a priori*ak. Ez azért lehetséges, mert Scheler megkülönbözteti az értéket annak konkrét megjelenésétől valamely dologban (vagy emberben), és azt állítja, hogy az előbbi független az utóbbtól, és megalapozza azt. A különböző értékek eme megtestesüléseit, az „értékdolgokat” (*Wertdinge*) egyébként Scheler „javaknak” (*Güter*) nevezi.⁸ Az értékek tehát önálló, *a priori* szférát alkotnak, egyfajta „ideális tárgyak” rendszerét.⁹ Az értékminőségeknek ez a rendje mintegy áthatja dolgokat, amelyek ily módon nem pusztán a dolgok világát alkotják, hanem egyúttal a javak világának (*Güterwelt*) is hordozói. A kettő azonban független egymástól: ugyanaz az értékvilág teljesen különböző dolgokban is testet ölthet.

Ezzel a bonyolult hármas rendszerrel (dolgok, javak, értékek) Scheler kettős célt valósít meg: egyrészt tagadja, hogy az értékek közvetlenül a dolgok tulajdonságai lenné-

7 Az itt következő, Scheler értéketikájáról adott áttekintésben több ponton is támaszkodtam Eiichi Shimomissé kiváló könyvére: Shimomissé 1971.

8 Értékek és javak megkülönböztetéséhez és viszonyához: GW 2, 35–45; Scheler 1979b, 35–52. A „javak” (*die Güter*) terminus annyiban megtevésztő, amennyiben a német és a magyar mindennapi szóhasználatban a valakinek a java (*das Gut*) kifejezést magára az értékekkel bíró dologra használjuk, nem „az értékminőségek dologszerű egységére” (GW 2, 43; Scheler 1979b, 48, a fordítást módosítottam).

9 GW 2, 37, 43; Scheler 1979b, 40, 49.

nek, vagy e dologi tulajdonságoknak az érzéseinkre gyakorolt hatásaként magyarázhatnánk őket. Másrészt azáltal, hogy az értékeket a konkrét megvalósulásuktól, a javaktól is elválasztja, úgy tud fenntartani egy *a priori*, változatlan értékvilágot, hogy közben képes magyarázatot adni az értékek sokféle megjelenési formájára, azok koronkénti, illetve társadalmankénti, kultúránkénti változására is.

Egyrészt ugyanis egy adott korszak uralkodó értékrendje nem határozza meg egyértelműen, hogy milyen formában (milyen javakban) testesülnek meg az értékek, csupán a lehetséges játékeretet jelöli ki. Tényleges megvalósulásuk számos más tényezőtől, például a ráfordított energiától, az emberek tehetségétől stb. függ.¹⁰ Ugyanakkor minden létrejött érték magán hordozza ennek a meghatározott korszakban vagy kultúrában uralkodó értékrendnek a nyomát, s ennek alapján beszélhetünk az esztétikai értékek esetében stílusról, a gyakorlati szférában pedig morálról.¹¹ Másrészt viszont a morálok, vagyis „az intézmények, javak és cselekedetek egységének típusai” nem azért mutatnak kultúránkénti és korszakonkénti változatosságot, mert maga a bennük megtestesülő érték változna.¹² Ahogyan Scheler a gyilkosság (*Mord*) példáján bemutatja: ha pontosan meghatározzuk e cselekvéstípus erkölcsi lényegét, vagyis hogy egy személy értéke ellen irányul, és ezen érték megtestesítőjét akarja megsemmisíteni, akkor nem esünk az értékrelativizmus hibájába azzal érvelve, hogy a gyilkosság nem mindig és mindenhol számított bűnnek. Világos ugyanis, hogy az emberölésnek azok a különböző példái (emberáldozat, háborús öldöklés, halálbüntetés stb.), amelyeket bizonyos korszakokban és társadalmakban nem tartottak bűnnek, valójában nem gyilkosságok a fenti értelemben. Vagyis nem ellenpéldái Scheler azon meggyőződésének, hogy a személy értéke (és az egész értékvilág) *a priori*, s mint ilyen változhatatlan.

Scheler mint fenomenológus számára lényegbevágó feladat annak a tapasztalatnak a meghatározása és leírása, amelyben ezt az értékvilágot megragadjuk. Ő ebben a kérdésben is markáns és önálló álláspontot alakít ki: az értékek emocionális intenciókban tárnak fel, ahhoz hasonlóan, ahogyan Husserlnél a fenomének lényegi vonásai a lényegszemléletben.¹³ Ezek az emocionális intenciók sajátos, ám a logikához hasonlóan szigorú törvényeknek engedelmeskednek: Scheler – Pascalra utalva – egyenesen „a szív

10 GW 2, 44–45; Scheler 1979b, 51.

11 GW 2, 45; Scheler 1979b, 52.

12 GW 2, 303; Scheler 1979b, 456 (a fordítást módosítottam). Az alábbi, a morálok sokféleségével kapcsolatos fejtegetésekhez lásd: GW 2, 313–21; Scheler 1979b, 471–84.

13 GW 2, 262–67; Scheler 1979b, 393–400. A Husserl és Scheler közti módszertani párhuzamhoz és eltéréshez lásd Shimomissé könyvének II. fejezetét, Shimomissé 1971, 41–89. Scheler maga Brentanót tartja legfontosabb előzményének: GW 1, 385, 400; GW 7, 151.

logikájáról” (*logique du coeur*) beszél.¹⁴ Ezt a különféle érzésekből, az előnyben részesítés (*Vorziehen*), a szeretet és a gyűlölet aktusaiból álló emocionális rendszert nevezi Scheler éthosznak, melynek magját a szeretet és a gyűlölet rendje, az *ordo amoris* alkotja.¹⁵

Egy éthosznak a szubjektuma nem csupán individuum lehet, hanem egy nép vagy egy történeti korszak is, s a morálhoz hasonlóan ennek is különféle variációi léteztek és léteznek. Scheler ezt a *Formalizmus*-könyvben részben azzal magyarázza, hogy az értékek teljességét egyik történetileg létező éthosz sem képes visszaadni, csak különböző perspektívákból és időben kibontakozó egymásutánjukban tudják azt megragadni.¹⁶ Részben viszont az értékekkel kapcsolatos tévedésre, az objektív értékrendnek megfelelőbb éthoszok felforgatására (*Umsturz*) vezet vissza bizonyos uralkodó éthoszokat – ezek közül egyet részletesen elemez is a *ressentiment*-ről szóló tanulmányában.¹⁷

Ha most közelebbről megvizsgáljuk Schelernek azt a hagyatékából kiadott szövegét, amelyben az éthoszok centrumát képező *ordo amoris* elemzi, akkor még világosabbá válik, hogyan függ össze az etikával a szeretet fogalma.¹⁸ Döntő ebből a szempontból az a megkülönböztetés, amelyet Scheler mindjárt a tanulmány elején megtesz: elválasztja egymástól az *ordo amoris* normatív és deskriptív értelmét. Előbbi az értékek objektív rendjének megfelelő szeretet parancsa: a dolgokat az *a priori* értékrendben adott he-

14 GW 2, 82, 260; Scheler 1979b, 110, 389; GW 10, 361–62; Scheler 2014, 160–61. Pascal gondolatához („le coeur a ses raisons...”) lásd Pascal 2000, 679 (397. töredék), 573–74 (101. töredék); Pascal 1983, 138 (277. töredék), 139–40 (282. töredék). A „szív rendjéhez” magyarul lásd Pavlovits 2010, 298–301.

15 GW 2, 303; Scheler 1979b, 455; GW 10, 347; Scheler 2014, 144. A gyűlölettel, amely másodlagos a szeretethez képest, e tanulmányban nem foglalkozunk. Gyűlölet és szeretet viszonyához lásd: GW 7, 155–56; GW 10, 368–70; Scheler 2014, 167–69.

16 GW 2, 305–09; Scheler 1979b, 458–65. Scheler azt a hegelianus gondolatot is megfogalmazza, hogy a későbbi, fejlettebb éthosz nem megsemmisíti, hanem csak relativizálja, mintegy megszüntetve-megőrzi a korábbi.

17 GW 2, 310; Scheler 1979b, 466–67; GW 3, 33–147. Itt nincs módunk e fontos írás részletekre menő elemzésére, azonban a *ressentiment* három jellegzetességét mindenképpen ki kell emelni. 1. A *ressentiment* szerkezete: a valódi értékek is jelen vannak, csak elfedik őket a hamisak (GW 3, 51). 2. A *ressentiment* legkárosabb következménye az értékrend eltorzulása (GW 3, 66–67). 3. A *ressentiment* eredménye nem a keresztény morál (Nietzsche), hanem „a modern polgári morál” (*die moderne bürgerliche Moral*, GW 3, 70).

18 Scheler etikának az emocionális intenciókban adott értékek és értékviszonyok, illetve az ezen alapuló elvek (részben a megítélés, részben a normaképzés elveinek) nyelvi kifejezését, vagyis az értékekkel és normákkal kapcsolatos ítéletek rendszerét nevezi, lásd: GW 2, 311; Scheler 1979b, 468. Azaz – némileg leegyszerűsítve – az etika az éthosz nyelvi kifejezése. Scheler egyébként (ugyanitt) megkülönbözteti az etika szakosos két jelentését is: az erkölcsi szubjektumok alkalmazta etikát, illetve az erre való reflexiót: az etikát mint (filozófiai vagy teológiai) diszciplínát. A magam részéről – etika és éthosz szoros kapcsolata miatt – a szóhasználatban nem mindig különböztetem meg a kettőt.

lyüknek megfelelően, azaz úgy szeretni, ahogy Isten szereti őket.¹⁹ Utóbbi pedig az individuum tényleges „szeretetszerkezete”, „érzésstruktúrája”, amely egyfajta „erkölcsi alapképletként” megadja a kulcsot első látásra kaotikus morálisan releváns cselekvései, akaratí megnyilvánulásai, szokásai értelmezéséhez.

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.²⁰

Az *ordo amoris* leíró értelmében tehát az egyén vagy közösség érvényes éthoszának és etikájának centruma, normatív értelemben viszont mint elérendő cél, az értékek *a priori* rendjének tökéletesen megfelelő „abszolút éthosz” (vagy etika) alapstruktúrája, a szeretetnek és a gyűlöletnek olyan rendje, amelyben azt és úgy szeretjük (akár egyénként, akár egy társadalom tagjaként), amit és ahogyan kell. A kettő közti eltérés magyarázataként utalhatunk a *Formalizmus*-könyvben adott, imént felidézett magyarázatra az éthoszok variációit illetően.²¹

2. A szeretet etikai relevanciája

Mindeddig a szeretet etikában játszott szerepét vizsgáltuk Schelernél, ez azonban nem azonos a szeretet etikai relevanciájával. A kettő különbségét könnyen megvilágíthatjuk a kanti hajlamok példáján: a hajlamok természetesen fontos szerepet töltenek be Kant etikájában, ám erkölcsi relevanciájuk, értékük nincs, hiszen önmagunkban se nem jók, se nem rosszak. A szeretet etikai relevanciája tehát azon múlik, hogy van-e erkölcsi érté-

19 GW 10, 347; Scheler 2014, 145. Ahogy egy lábjegyzetben (uo.) Scheler leszögezi, ez nem jelenti azt, hogy az objektív *ordo amoris* ideája Isten létezésétől függne. Etika (pontosabban axiológia) és istenismeret viszonyához lásd GW 10, 179–253, különösen 184. Az *ordo amoris* filozófiatörténeti előzményeihez lásd Boros 2014, 49–65, különösen Exkurzus: Ágoston és Tamás az *ordo amoris*ról. Ágostont egyébként Scheler is etikája fontos előzményeként tartja számon, lásd: GW 2, 260; Scheler 1979b, 389; GW 6, 93–96; GW 7, 166.

20 GW 10, 348; Scheler 2014, 145.

21 *Ordo amoris*, érték-etika és *ressentiment* viszonyának részletes elemzését lásd Manfred S. Frings (a Scheler összkiadás egyik szerkesztője) kitűnő tanulmányában: Frings 1966. *Ordo amoris* és *ressentiment* kapcsolatához lásd különösen 63–66. A *ressentiment* mint speciális értékrendtorzulás mellett persze más fajtájú értékrendtorzulások is lehetnek (és vannak) az abszolút *ordo amoris*hoz képest. Ennek az általános szerkezetét írja le Frings (66–73), aki a *Wert – Vorzugsakt – Zustandsgefühl* hármasának konstellációjában értelmezi ezt, és a *ressentiment*-hoz is hozzákapcsolja. Az érzések bevonásával Frings máshová helyezi a hangsúlyokat: nem annyira érték-, mint inkább érzéstorzulással magyarázza a *désordre du coeur*-t (a pascali kifejezéshez lásd GW 10, 350; Scheler 2014, 148).

ke, mondható-e róla, hogy jó vagy rossz. Schelernél ez azért tűnik furcsa kérdésfeltevésnek, mert a szeretet (más emocionális intenciókkal egyetemben) éppen az értékek felfedésének eszköze. Ám ettől függetlenül rákérdezhetünk a szeretet etikai (aktus)értékére is.

Mivel – mint arra az előző rész elején már utaltunk – Schelernél az axiológia tágabb, mint az etika, először azt kell megnéznünk, hogyan különíthető el az értékek sokaságában az etikai (erkölcsi) érték, és miben áll sajátossága. Ahogyan erre Eiichi Shimomissé rámutat, erre a kérdésre Schelernél két választ is találunk.²² Az egyik, hogy

erkölcsileg jó az az értékmegvalósító cselekedet, amely intencionált értékanyagát tekintve összhangban van az „előnyben részesített” [*vorgezogen*] értékkel, és szemben áll a „hátrulra helyezett” [*nachgesetzt*]; rossz viszont az a cselekedet, amely intencionált értékanyaga tekintetében ellentétes az előnyben részesített értékkel, és összhangban van a hátrulra helyezetttel.²³

Ezzel a – kissé bonyolultnak tetsző – definícióval kapcsolatban három dologra hívnám fel a figyelmet. Az első, hogy eszerint az erkölcsi érték hordozója a cselekedet (*Akt*). A második, hogy a cselekedet erkölcsi értéke – Kanthoz hasonlóan – nem a végül ténylegesen realizált, hanem a szándékolt értéktől függ. Végül, hogy a cselekedet erkölcsi értékét csak a cselekvő számára adott erkölcsi tudás szintjéhez lehet mérni, amelynek alapján bizonyos értékeket „előnybe részesít”, másokat „hátrulra helyez”.

Ezzel a meghatározással első látásra ellentétesnek tűnik Scheler azon meggyőződése, hogy a legmagasabb értékkel, az erkölcsivel alapjában véve csak a személy rendelkezik: tulajdonképpen értelemben csak a személy nevezhető jónak (vagy gonosznak), és a személy cselekedete attól jó vagy rossz, hogy milyen maga a személy.²⁴ Az ellentét a két definíció között azonban feloldható, ha összekapcsoljuk az etikai értéket az *ordo amoris* koncepciójával. Mivel a személy erkölcsi mivoltát aktuális *ordo amoris*a adja meg, ezért azt mondhatjuk, hogy akkor nevezhető jónak, ha ez a lehető legjobban megközelíti az „abszolút”, a normatív értelemben vett *ordo amoris*t. A „lehető legjobban” itt azt jelenti,

22 Lásd Shimomissé 1971, 97–99. Shimomissé úgy véli, a kettő nem hozható összhangba egymással, ám remélem, az alábbiakban sikerül megmutatnom, hogy mégis.

23 GW 2, 47; Scheler 1979b, 56.

24 GW 2, 49–50, 103; Scheler 1979b, 59–60, 142. Éppen emiatt tartja Scheler a *Formalizmus*-könyvet – ahogyan azt az alcímmel kifejezésre is juttatja (a magyar kiadásban sajnos ez lemaradt) – az etikai perszonalizmus alapvetésének, lásd: GW 2, 14; Scheler 1979b, 11.

hogy a számára lehetséges éthoszon és etikán (erkölcsi tudáson) belül a leginkább.²⁵ A szeretet erkölcsi értéke tehát a szeretet rendezettségé, a lehető legszorosabb megfelelés az abszolút értelemben vett (normatív) *ordo amoris*nak, amelyből az erkölcsileg helyes cselekvés származik. Ebben az értelemben az erkölcs végső forrása valóban a személy, a benne levő *ordo amoris*, cselekedetei pedig éppen azért lesznek jók vagy rosszak, mert az aktuális *ordo amoris*tól függenek.²⁶

Ha most a fentebb vázolt szeretetelképzelést fenomenológiai szempontból, azaz a tapasztalati fedezetét tekintve közelítjük meg, akkor azt mondhatjuk, hogy Scheler eleve nem a szeretettapasztalat leírására törekszik, hanem egy olyan etika keretei közé sorítja be a fogalmat, amely maga is problematikus.²⁷ Hiszen a szeretet itt egy olyan *a priori* értékvilág noétikus korrelátuma, amelynek a létezése maga is kérdéses (még akkor is, ha a fenomenológus állítása szerint az emocionális intenciókban evidens módon adott). Ráadásul ezen értékvilág mögött Scheler Istent sejteti, ily módon a „rendetlen szeretet” szándéka szerint egyenesen „az isteni világrend” „romba döntése”.²⁸ Egyfelől tehát maga az értéketika, amelyen belül a szeretet helyet kap, súlyos előfeltételekkel terhelt, másrészt Scheler a szeretetet nem mint a szubjektum saját tapasztalatát elemzi, hanem olyan struktúráként (*ordo amoris*), amelyet a fenomenológus külső nézőpontból egy másik ember megnyilvánulásai mögött fedez fel.

Természetesen ezzel a rövidre zárt bírálattal semmiképpen sem szeretném lekicsinyelni Scheler zseniális intuícióját az embert mozgató érzelmekről, amelyek mögött egy strukturált értékvilág vonzása és taszítása rejtőzik, és arról, hogy ez az emocionális struktúra – hol rejtve, hol nyíltan – miként befolyásolja sorsát, világnézetét, törekvéseit, választásait és kognitív működését. Csak egyszerűen kétkedem abban, hogy ez a világ *a priori* lenne, másrészt azt állítom, hogy az erkölcsi tapasztalatnak és az ebben szerepet játszó szeretetnek a forrását nem itt kell keresnünk, végül pedig úgy gondolom, hogy egy fenomenológiai leírásnak a szeretet egyes szám első személyű tapasztalatából kell kiindulnia.

25 Egyértelműnek látszik itt, hogy a konkrét *ordo amoris*nak (legyen az egy individuumé vagy egy közösségé) a „fejletlenségéből” adódó eltérése az abszolút *ordo amoris*tól nem róható fel etikailag. Kérdéses azonban, hogy vajon az *ordo amoris*nak a *ressentiment*-ből (vagy más hasonlóból) fakadó torzulásával mi a helyzet. Véleményem szerint az ilyesfajta torzulás azért róható fel a személynek, mert – ahogy Scheler megmutatja – a valódi értékrend mindig átsejlik a torzon, tehát egyfajta sartre-i *maïaise foi*-ról van szó.

26 Érdekes, hogy Schelernél ezen a ponton hasonlóképpen felvehető az etika megalapozásának problémája, mint Kantnál: vajon az erkölcsi értelemben vett jó az ember mint személy feltétlen értékén alapul-e, vagy azon, hogy képes a helyes *ordo amoris* megvalósítására. Kantnál a személlyel mint feltétlen értékkel az autonómia hordozójaként értett ember áll szemben, lásd Tengelyi 1984, 81–88, különösen 83, 87.

27 A scheleri etika, illetve bármely értéketika alapproblémájához lásd Inga Römer könyvének 3.1.2 fejezetét (*Die materiale Wertethik und ihr Grundproblem*), Römer 2018, 220–35.

28 GW 10, 357; Scheler 2014, 156.

3. *Amor inordinatus* – az (érték)teremtő szeretet

A fentebb – eleve sarkítva – bemutatott „rendezett szeretet” koncepciója azonban korántsem fedi le Scheler szeretettel kapcsolatos gondolatait. A továbbiakban megpróbálók egy olyan – a korábbival nem kompatibilis – szeretetfogalmat rekonstruálni a *Formalizmus*-könyv környékén keletkezett művek (elsősorban a *Wesen und Formen der Sympathie* és a *Ressentiment*-tanulmány) alapján, amely ugyan véleményem szerint nem illeszkedik a Scheler megalkotta *a priori* értéketikához, mégis van erkölcsi relevanciája, és talán a tapasztalatainkkal is jobban egybevá. ²⁹ Ez utóbbi jórészt annak köszönhető, hogy bár végső soron ennek a szeretetnek is az érték a noématis korrelátuma, Scheler ezekben a szövegekben nem az érték fogalmából indul ki, hanem magának a szeretetaktusnak a vizsgálatát végzi el. Eközben az is magától értetődik, hogy – elsősorban – személyek személyek iránti szeretetéről van szó.

Ennek a szeretetnek a legfontosabb jellegzetessége dinamikus mivolta: olyan mozgás, amelynek a tárgyában adott érték csak a kiindulópontja, amely azonban egy lehetséges magasabb értékre irányul. ³⁰ Mint arra Arthur R. Luther is felhívja a figyelmet, nem könnyű megérteni, pontosan mire gondol Scheler, amikor az előbbi kijelentést pontosítva azt írja, hogy a valódi szeretet tulajdonképpen nem „magasabb értékre” (*höherer Wert*), hanem az érték felfokozására törekszik, arra, hogy az még nagyobb legyen (*Höhersein des Wertes*). ³¹ Mindenesetre abból kell kiindulnunk, hogy Scheler szerint „a szeretet és gyűlölet nem definiálható, csak *láthatóvá* tehető”, ³² ily módon a kijelentések ellentmondásait és nehézségeit nem a meghatározás hibájának, hanem a tárgy természetének kell tulajdonítanunk. A következőkben azért megpróbáljuk Scheler megfigyeléseit úgy tolmácsolni, hogy azzal ne a homályt fokozzuk, hanem amennyire lehet, fényt vessünk a szeretet misztériumára.

Scheler egyértelműen leszögezi, hogy a szeretet teremtő (*schöpferisch*) volta ellenére nem hoz létre abszolút értelemben új értékeket, hanem csupán az érzés, értékelés, aka-

29 A scheleri szeretetfogalom sokszínűségét szinte minden általam ismert értelmező megemlíti. Ennek ellentmondásosságával kapcsolatban azonban megoszlanak a vélemények. Edward V. Vacek például összegezethetőnek tartja a különböző aspektusokat, lásd Vacek 1982, 162. Ezzel szemben Heinz Leonardy úgy fogalmaz könyvében, hogy Scheler szeretettel kapcsolatos kijelentései „nem hozhatók *egyetlen* közös nevezőre” (Leonardy 1976, 69). Frings is utal a szeretet „ellentmondó” (*antithetisch*) fogalmára (Frings 1966, 59–60). Az általam vizsgált két szeretetfogalom esetében felvehető, hogy vajon a második, amelynek a szubjektuma és az objektuma is a személy, nem speciális esete-e az *Ordo amoris*-ban bemutatott szeretetfogalomnak. Ebben az esetben a kettő összhangban lenne. Mint látni fogjuk, nem ez a helyzet: az alábbiakban elemzendő szeretet nem simul bele az *ordo amoris*-ba.

30 GW 7, 156.

31 GW 7, 157, 161; Luther 1972, 111–15.

32 GW 7, 155. Scheler egyébként magára a fenomenológiai módszerre tartja jellemzőnek, hogy az ítéletei, fogalmai, definíciói segítségével mintegy becskerészi (*einkreist*) a fenomént, hogy ezáltal tegye azt láthatóvá: GW 10, 391–92.

rás, választás és cselekvés számára teszi azokat létezővé, hozzáférhetővé.³³ Ugyanakkor nem arról van szó, hogy belehelyezne, belevetítene a tárgyába olyan értékeket, amelyek abban soha nem voltak benne.³⁴ A szeretet „az értékeknek egyfajta ideális képét” (*ideales Wertbild*) rajzolja meg a szeretett személyről, ám ezt nem valamiféle külső követelményként, amelyhez annak még fel kell nőnie, hanem mint olyasvalamit, ami potenciálisan megvan benne, csak még nem adott az érzésben a maga valójában.³⁵ A szeretet számára közömbös, hogy a magasabb érték ténylegesen létezik a másikban, csak még fel kell fedezni, vagy pedig csupán egy ilyen ideális kép (*Wertbild*) részeként.

A szeretet vakságáról szóló közkeletű bölcsességeknek tehát Scheler szerint pontosan az ellenkezője igaz: a másik ember lényét, személyiségét, az *individuum ineffabile*-t, „értékmagját” (*Wertkern*), „szellemi magját” (*der geistige Kern*) az látja igazán, aki szereti őt.³⁶ Aki szeret, az a másikat nem különféle tulajdonságok, szociális viszonyok, még csak nem is értékek megtestesítőjeként érzékeli, hanem valamiképpen a személyiség magjához és az ebben rejlő lehetőségekhez van közvetlen hozzáférése.³⁷ Teremtő erővel pedig azáltal van felruházva a szeretet, hogy ezeket a lehetőségeket, a másikban rejlő értékeket, mozgásával képes a felszínre hozni, mégpedig úgy, mintha azok a tárgyából magából, mintegy maguktól fakadnának fel.³⁸ A szeretet egyszerűen hagyja, hogy a másik azzá legyen, ami.³⁹

Scheler a szeretet e működésére többek között Jézus és Mária Magdolna példáját hozza fel. Jézus nem azt mondja a bűnös nőnek: „ha megígéred, hogy megjavulsz, akkor szeretni foglak”, hanem megmutatja szeretetét iránta, és utána parancsolja meg neki: „Menj, és ne vétkezz többé!”⁴⁰ A szeretetnek tehát (és nem csak az isteninek) hatalma van arra, hogy másokat jobbá tegyen, s ebből fakad erkölcsi értéke. A korábbiakkal ellentétben itt azt látjuk, hogy a szeretet önmagában értékes (nem csupán jól rendezettség okán), attól függetlenül, hogy mire vagy kire irányul. Pontosabban nem minden szeretetaktus rendelkezik etikai értékkel, hanem csak az, amelynek az ember mint személy, mint szellemi lény (*Geisteswesen*) a forrása, tárgya pedig egy másik személy.⁴¹ Jól lehet más szeretetaktusok (a szépségre, a megismerésre, a művészetre irányuló) is erkölcsileg tökéletesebbé teszik a hordozójukat, közvetlen etikai értéke csak a személyek közötti erkölcsi szeretetnek van.⁴²

33 GW 7, 157; GW 2, 266–67; Scheler 1979b, 399–400.

34 GW 7, 162–63.

35 GW 7, 156–57, 159–60.

36 GW 7, 152, 160, 162–63; GW 3, 91.

37 GW 7, 163.

38 GW 7, 160.

39 GW 7, 162.

40 GW 7, 161–62.

41 GW 7, 167. A szeretet különböző formáihoz: GW 7, 170.

42 GW 7, 167.

Az eddigieket összefoglalva azt mondhatjuk, hogy Schelernél két etikai szempontból releváns szeretetfogalmat találtunk, s mindkettőnek az érték a korrelátuma. Ezt a közös vonást leszámítva azonban a kétféle szeretet teljesen eltérő sajátosságokat mutat. Az első passzív, amennyiben az *a priori* értékvilág vonzásainak és taszításainak engedelmeskedik, sajátos logikának van alávetve, s mint ilyen, rendezett. Erkölcsi értéke pedig e rendezettségétől függ. A másik aktív, s ha nem is abszolút módon, de (érték)teremtő. Spontaneitása révén nem illeszkedik semmiféle rendbe, és önmagában jó, eltekintve attól, hogy milyen értékre irányul. Ez utóbbi miatt független Scheler materiális értékeitájának egészétől. A továbbiakban röviden azt szeretném megmutatni, hogy ez a második szeretetfogalom ugyanakkor egy olyan etika csíráit rejt magában, amelyben ugyan az érték is szerepet játszik, ám alapja inkább a szeretet és a felelősség.

Ez utóbbi a következőképpen kerül a képbe. A szeretet képessége által az ember jobbra tudja tenni a másikat, mégpedig két módon is. Egyrészt a fentebb leírt dinamizmus révén a szeretet „kihozza” a másiktól az értéket, vagyis segíti őt értékei kibontakoztatásában. Másrészt a szeretet viszonszeretetet szül, ily módon is növelve az erkölcsi jót a világban. Ez a lehetőség azonban azt jelenti, hogy minden ember felelőssé tehető a másikért (*mitverantworten*).⁴³ Hiszen amikor mások gyalázatosságával szembesülök, mindig meg kell kérdeznem magamtól: „Vajon ez a rossz ember akkor is rossz lenne, ha eléggé szeretted volna?”⁴⁴

A szeretet tehát Scheler szerint alapul szolgál „minden erkölcsi lény szolidaritása elvének”, amiből az következik, hogy „mindenki »részes« (*mitschuldig*) mindenki más »bűnében«, és mindenki *eredendően részesül* mindenki más pozitív erkölcsi értékeiben”.⁴⁵ A szeretet képessége révén tehát személyünkben felelősek vagyunk minden más személyért.

Ha most közelebbről megvizsgáljuk a szeretet forrását, akkor azt látjuk, hogy Scheler végső soron a szubjektum erejére és szabadságára vezeti vissza azt. Nietzschevel vitába szállva amelletttör lándzsát, hogy a keresztény szeretet nem a *ressentiment* megnyilvánulása, azaz nem a hitványak és gyengék lázadása a nemesek és erősek ellen, hanem éppen hogy a jó és szent leereszkedése a rosszhoz és közönségeshez.⁴⁶ Ennek a mozgásnak a motorja pedig „az erők spontán túláradása”, „a szellemi szabadság és a szeretet

43 GW 7, 166–67.

44 GW 3, 74.

45 GW 7, 166.

46 GW 3, 72.

teljessége (*Liebesfülle*)”.⁴⁷ Jóllehet Scheler itt egyértelműen a Krisztusban megnyilvánuló isteni szeretetet tartja szem előtt, a *ressentiment*-t maga mögött hagyó emberi szeretet jellemzésére is alkalmasnak tartja a paradigmát. Hiszen a kilépés önmagunkból, a felülemelkedés az egoizmuson, amit a szeretet valósít meg, számunkra is lehetőség.⁴⁸

Egy olyan etika körvonalai bontakoznak itt ki, amely a szeretet felfedező és teremtő erejének tapasztalatára épül: arra az élményre, amikor önmagunkon túllépve, önmagunktól mintegy megszabadulva képesek vagyunk a másik embernél lenni, megérteni őt, felfedezni az értékeit és ezáltal inspirálni.⁴⁹ Mindezt saját magunktól, a saját erőnk-ből. A szeretet ugyanakkor felelőségünk forrása, hiszen általa képesek vagyunk másokat és a világot is jobbá tenni. Ebben az „etikakezdeményben” tehát szerepet játszik ugyan az érték, ám a kiindulópont nem az érték, hanem a szeretet tapasztalata, amely magával hozza a felelősség és a másokkal való közösség élményét is.

Az értékek *a priori*, isteni rendjére épített etika azért tűnt ingatagnak, mert alapja metafizikai előfeltevésnek bizonyult. Kérdés azonban, hogy az emberi szeretet képes-e megtartani az etika súlyát. Vajon nem becsüljük-e túl lehetőségeinket, ha erre a spontán, önmagából táplálkozó érzésre próbáljuk alapozni az etikát? Vajon nem inkább a fenomenológiai hagyomány másik nagy „etikusának”, Lévinasnak van-e igaza, aki szerint az elemi etikai tapasztalat a minden szabad és spontán mozzanatot megelőző felelősség kényszere, amelyet a másik ember jelenléte vált ki? Hogy a szeretetnek itt is lehet és van helye, az már egy másik történet.⁵⁰

47 GW 3, 75, 79. Scheler a szeretet dinamikájának bemutatására tulajdonképpen két egymással ellentétes képet alkalmaz: az egyik a platóni felemelkedés az egyre magasabb értékekhez, a másik az isteni szeretet leereszkedése az emberhez a logosz megtestesülése révén. Scheler a *Ressentiment*-tanulmányban szembeállítja ezeket egymással: az antikvitásra jellemző mozgásirány megfordításáról (*Bewegungsumkehr*) beszél, amelyet a kereszténység hajtott végre (GW 3, 72, lásd még GW 6, 88). A *Wesen und Formen der Sympathie* fentebb idézett leírásának a szeretet „értékfokozó” voltáról ugyan a platóni modell a kiindulópontja, ám ezt Scheler úgy alakítja át, hogy eltűnjön ellentéte a keresztény szeretetfogalommal: a felemelkedés nem a kevésbé tökéletes törekvése a tökéletesebb felé, hanem a szeretet tárgyában meglevő értékek felszínre hozása és fokozása. Így a *Sympathie* és a *Ressentiment* ugyanannak a szeretetnek a két oldala: a szeretetben bővelkedő szubjektum szempontjából a szeretet kiáradás, amely egyúttal fokozza a szeretett személy értékeit.

48 A szeretethez mint transzcenzushoz lásd: GW 10, 356; Scheler 2014, 154; GW 7, 168.

49 Scheler ezt a „másiknál levésr” úgy jellemzi, hogy az aktusait vele együtt hajtjuk végre (*mitvollziehen*), személyes értékét (*Personwert*) pedig úgy fedezzük fel, ha a szeretetaktusait hajtjuk végre vele együtt, lásd GW 7, 168–69.

50 Noha Schelert és Lévinast első látásra csak a köti össze, hogy a fenomenológusok közül csak ők dolgoztak ki részletes etikát, véleményem szerint – elismerve megközelítésmódjuk lényegi eltérését – figyelemre méltó hasonlóságokat fedezhetünk fel: például mindketten elsőbbséget tulajdonítanak az etikának az étkészet elmélettel és az ontológiával szemben. A kettejükét összevető szűkös szakirodalom – összesen két tanulmányt találtam – egyike interszubjektivitás-fogalmuk (Vandenberghé 2008, 18), a másik (Surber 1992) személykonceptiójuk közös vonásait emeli ki.

Bibliográfia

Forrásművek

- Kant, Immanuel. 1908. „Kritik der praktischen Vernunft.” In *Kritik der praktischen Vernunft – Kritik der Urtheilskraft*, szerk. Preussische Akademie der Wissenschaften, 1–163. Gesammelte Schriften 5. kötet. Berlin: G. Reimer. [AA 5]
- Kant, Immanuel. 2004. *A gyakorlati ész kritikája*. Ford. Papp Zoltán. Budapest: Osiris/Gond-Cura Alapítvány.
- Pascal, Blaise. 1983. *Gondolatok*. Ford. Pödör László. Budapest: Gondolat.
- Pascal, Blaise. 2000. „Pensées.” In *Oeuvres complètes* 2. kötet, szerk. Michel Le Guern, 541–900. Paris: Gallimard
- Scheler, Max. 1954. „Vom Wesen der Philosophie und der moralischen Bedingung des philosophischen Erkennens.” In *Vom Ewigen im Menschen*, szerk. Maria Scheler, 61–99. Gesammelte Werke 5. kötet. Bern: Franke. [GW 5]
- Scheler, Max. 1955. „Das Ressentiment im Aufbau der Moralen.” In *Vom Umsturz der Werte: Abhandlungen und Aufsätze*, szerk. Maria Scheler, 33–147. Gesammelte Werke 3. kötet. Bern: Franke. [GW 3]
- Scheler, Max. 1957a. „Absolutsphäre und Realsetzung der Gottesidee.” In *Schriften aus dem Nachlass: Band I: Zur Ethik und Erkenntnislehre*, szerk. Maria Scheler, 179–253. Gesammelte Werke 10. kötet. Bern: Franke. [GW 10]
- Scheler, Max. 1957b. „Ordo Amoris.” In *Schriften aus dem Nachlass: Band I: Zur Ethik und Erkenntnislehre*, szerk. Maria Scheler, 345–76. Gesammelte Werke 10. kötet. Bern: Franke. [GW 10]
- Scheler, Max. 1957c. „Phänomenologie und Erkenntnistheorie.” In *Schriften aus dem Nachlass, Band I. Zur Ethik und Erkenntnislehre*, szerk. Maria Scheler, 377–430. Gesammelte Werke 10. kötet. Bern: Franke. [GW 10]
- Scheler, Max. 1963. „Liebe und Erkenntnis.” In *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, szerk. Maria Scheler, 77–98. Gesammelte Werke 6. kötet. Bern: Franke. [GW 6]
- Scheler, Max. 1966. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik: Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, szerk. Maria Scheler. Gesammelte Werke 2. kötet. Bern: Franke. [GW 2]
- Scheler, Max. 1971. „Ethik: Eine kritische Übersicht der Ethik der Gegenwart.” In *Frühe Schriften*, szerk. Maria Scheler–Manfred S. Frings, 371–409. Gesammelte Werke 1. kötet. Bern: Franke. [GW 1]
- Scheler, Max. 1973. „Wesen und Formen der Sympathie.” In *Wesen und Formen der Sympathie. Die deutsche Philosophie der Gegenwart*, szerk. Manfred S. Frings, 7–258. Gesammelte Werke 7. kötet. Bern: Franke. [GW 7]
- Scheler, Max. 1979a. „Liebe.” In: *Schriften aus dem Nachlass, Band. II. Erkenntnislehre und Metaphysik*, szerk. Manfred S. Frings, 242–44. Gesammelte Werke 11. kötet. Bern: Franke. [GW 11]

- Scheler, Max. 1979b. *A formalizmus az etikában és a materiális értékética*. Ford. Berényi Gábor. Budapest: Gondolat.
- Scheler, Max. 2008. *A filozófia lényegéről*. Ford. Zuh Deodáth. Budapest: Szent István Társulat.
- Scheler, Max. 2014. „Ordo Amoris.” Ford. Mesterházi Miklós. In *Szeretet és gyűlölet, undor és gőg: Érzelmfilozófia a realista fenomenológiában: Kolnai Aurél és Max Scheler írásai*, szerk. Boros Gábor, 144–76. Budapest: Eötvös Kiadó.

Másodlagos irodalom

- Boros Gábor. 2014. „A keresztény felvilágosítás polifóniája (Andreas Capellanus és az *ordo amoris*).” In *A szeretet / szerelem filozófiája*, 49–65. Budapest: ELTE Eötvös Kiadó.
- Frings, Manfred S. 1966. „Der Ordo Amoris bei Max Scheler: Seine Beziehungen zur materialen Wertheik und zum Ressentimentbegriff.” *Zeitschrift für philosophische Forschung* 20/1: 57–76.
- Leonardy, Heinz. 1976. *Liebe und Person: Max Schelers Versuch eines „phänomenologischen“ Personalismus*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Luther, Arthur R. 1972. *Persons in Love: A Study of Max Scheler's Wesen und Formen der Sympathie*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Römer, Inga. 2018. *Das Begehren der reinen praktischen Vernunft: Kants Ethik in phänomenologischer Sicht*. Hamburg: Felix Meiner.
- Shimomissé, Eiichi. 1971. *Die Phänomenologie und das Problem der Grundlegung der Ethik: An Hand des Versuchs von Max Scheler*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Surber, Jere Paul. 1992. „The Priority of the Personal: An »Other« Tradition in Modern Continental Philosophy.” *The Personalist Forum* 8 Suppl.: 225–31.
- Pavlovits Tamás. 2010. *Blaise Pascal: A természettudománytól a vallási apológiáig*. Máriabesnyő–Gödöllő: Attraktor.
- Tengelyi László. 1984. „Autonómia és világrend (Kant az etika fundamentumáról).” *Medvetánc* 1984/4 Melléklet.
- Vacek, Edward V. 1982. „Scheler's Phenomenology of Love.” *The Journal of Religion* 62/2: 156–77.
- Vandenberghé, Frédéric. 2008. „Sociology of the Heart: Max Scheler's Epistemology of Love.” *Theory, Culture & Society* 25/3: 17–51.