

Kerekes Erzsébet

Hannah Arendt az ágostoni szeretetfogalomról

„Szent Ágoston személye és életműve páratlan mértékben épült be az európai kultúrába.”

Frenyó Zoltán¹

„Aurelius Augustinus (Ágoston) volt, Hannah Arendt szerint, a legnagyobb római filozófus. Ebben egyetérték vele.”

Heller Ágnes²

Bevezetés

Jelen tanulmányom a fiatal Hannah Arendt Ágostonról szóló disszertációját, *Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation (A szeretet fogalma Ágostonnál. Egy filozófiai értelmezésre tett kísérlet)*³ és annak kulcsfogalmait vizsgálja, melyek operatívak maradnak Arendt későbbi, érett műveiben is, hiszen hatnak problémafelvetéseire, fő fogalmi kidolgozására. Ilyenek a szeretet/love, a kezdet/beginning, a születettség/natality, a világ/world, a világnélküliség/worldlessness, az emlékezet/memory fogalmi. Témám aktualitása azzal is összefüggésbe hozható, hogy 2019-ben 90 év telik el Arendt doktori dolgozata megírásától, 2020-ban pedig 1590 éve lesz Szent Ágoston halálának.

Augustinus az arendti jellegzetes gondolkodásmód mélystruktúrájának egyik legfontosabb ihletője.⁴ Arendt gondolkodói útján, melyet Biró-Kaszás Éva⁵ nyomán a keresztény gondolkodóktól a zsidóság kérdése felé (és onnan persze tovább), a *vita contemplativától* a *vita activa* felé, az egzisztenciafilozófiától a politikai gondolkodás felé tartó mozgásként jellemezhetünk, Ágoston munkássága

Kerekes Erzsébet (1977) – PhD, egyetemi adjunktus, BBTE, Kolozsvár, hunyadi@babeş-bolyai.ro

2019. első félévében a Magyar Tudományos Akadémia Domus Hungarica senior ösztöndíjasaként, második félévében pedig a Babes–Bolyai Tudományegyetem „Star-UBB” Kutatóintézetének ösztöndíjasaként kutathattam Szent Ágoston hatását a 20. századi filozófiákra, elsősorban Martin Heidegger és Hannah Arendt műveit vizsgálva.

¹ Frenyó Zoltán: *Szent Ágoston és az augusztinizmus*. Bp. 2018. 461.

² Heller Ágnes: *A filozófia rövid története gólyáknak*. Bp. 2017. 12.

³ Hannah Arendt: *Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation*. Berlin 1929. Ebből idézek a továbbiakban. Új kiadás: *Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation*. Mit einer Einleitung und Anmerkungen herausgegeben von Frauke E. Kurbacher. Hamburg 2018. Angolul: Hannah Arendt: *Love and Saint Augustine*. Edited and with an Interpretative Essay by Joanna Vecchiarelli Scott and Judith Chelius Stark. Chicago & London 1996.

⁴ Kovács Gábor: *Hannah Arendt és a világ szeretete. = A szerelem. Lábjegyzetek Platónhoz*. Szerk. Laczkó Sándor. Szeged 2013. 361–369.

⁵ Biró-Kaszás Éva: *Felelősség a világért. Hannah Arendt gondolkodói útja a totalitarizmus elméletének kidolgozásáig*. Vulgo 2005.

végig fontos referenciapont marad.⁶ Ágoston gondolatai a legkülönbözőbb időszakokban írt arendti művekben gyakran előfordulnak mottóként vagy csak odavetett megjegyzésként. Az Ágostonról szóló disszertáció témái közül néhány továbbra is jelen maradt Arendt gondolkodásában. Ezért a doktori tézis relevanciával bír a teljes arendti életműre nézve. A disszertáció értelmezése folytán jobban láthatóvá válhatnak Arendt egész gondolkodásának főbb csomópontjai.

Doktori disszertációját Hannah Arendt 1928-ban védi meg Heidelbergben Karl Jaspersnél, és a tézis 1929-ben megjelenik a Jaspers által szerkesztett *Philosophische Forschungen* c. könyvsorozat utolsó köteteként. A munkát a Macmillan Kiadó 1963-ban E. B. Ashtonnal lefordíttatja, de Arendt csak 1965-ben fog hozzá a lektorálásához, átdolgozásához. Felénél abbahagyja, s az angol szöveg kiadására nem kerül akkor sor. Valószínűleg az Eichmann-vita miatt szakítja meg, mely 1963–1966 között zajlik, s melyet Arendt *Eichmann Jeruzsálemben. Riport a gonosz banalitásáról* c. cikksorozata és könyve vált ki. Végül 1996-ban jelent meg a doktori disszertáció angol nyelven Joanna Vecchiarelli Scott politikai gondolkodó és Judith Chelius Stark filozófus fordításában. Ők támaszkodnak az Ashton-féle fordításra, valamint az Arendt által elvégzett módosításokra is. Scott és Stark, az új angol változat szerkesztői, egyszerre Ágoston-kutatók és az arendti életmű ismerői. Ők a disszertációt láncszemként értelmezik: megelőlegezi és megvilágítja a későbbi művekben fellelhető gondolatmenetek jó részét. Ami a két kiadás címét illeti, röviden meg kell jegyeznünk, hogy első látásra feltűnő eltérést találunk, talán nem véletlenül: az eredeti német kiadásban a hangsúly Ágostonra mint gondolkodóra és szeretetfogalmának filozófiai interpretációs kísérletére helyeződik (*Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation*), a későbbi angol nyelvű változat címe: *Love and Saint Augustine* csupán, eltűnik a címből a filozófiára való utalás, és a címben a „szent” szó miatt előtérbe kerül a teológiai vetület (Szent Ágoston mint egyházatya). Összehasonlítva a német és angol szöveget Kovács Gábor rámutat, hogy a német szövegből kitűnik az egzisztencia-filozófiai fogalmi keret, az angol változat pedig inkább felhasználóbarát. Kovács szerint az ágostoni filozófia mintegy „tálcán kínálta a lehetőségeket az egzisztencia-filozófia fogalmi apparátusával történő megközelítés számára”.⁷ A doktori tézisben megjelennek Arendt későbbi műveiben felbukkanó fogalmak, metaforák (pl. világ, sivatag) és „felsejlik a jellegzetes arendti gondolkodásmód mélystruktúrája”. A kibővített angol változatban nagyobb szerepet kaptak az Arendt érett politikai gondolkodásának fogalmi apparátusához tartozó fogalmak, mint pl. kezdet (*beginning*), születettség (*nativity*), világ (*world*).

A keresztény szeretetfogalomról

A doktori tézis bevezetőjében Arendt három csoportba osztja az Ágoston munkásságának sajátosságára vonatkozó megértő interpretációval kapcsolatos nehézségeket, melyek döntően meghatároznak és irányítanak bármely bemutatást: 1) a különböző gondolatmenetek egymás

⁶ Álljon itt a bevezetőben egy Hannah Arendt idézet: „Hogy lehetséges volt a kereszténységet és korábbi politikaellenes erőit a Szentírás teljes eltorzítása nélkül átalakítani hatalmas és szilárd politikai intézménnyé, az szinte kizárólag Ágostonnak köszönhető, aki [...] valószínűleg a keresztény politika szellemi szerzője, és minden bizonnyal legnagyobb teoretikusa. Ebben a tekintetben meghatározó volt, hogy ő, aki továbbra is erősen kötődött a római hagyomány gyökereihez, az egy örök élet keresztény fogalmához egy jövődöbéli *civitas*, egy *Civitas Dei* eszméjét tudta illeszteni, ahol az emberek még a túlvilágon is közösségben folytatják tovább életüket.” – Hannah Arendt: *A történelem fogalma. Ókori és modern*. = *Uő: Múlt és jövő között*. Bp. 1995. 82.

⁷ Kovács Gábor: *i. m.* 361–369.

melletti megjelenése; 2) az Ágoston előrehaladó korával együtt folyamatosan növekvő, erősödő dogmatikai megkötöttség, merevség;⁸ 3) egy biográfiailag kimutatható, bizonyítható fejlődési tény, mely Ágoston gondolati horizontján nagyon markáns változást, fordulatot eredményezett.

A doktori tézis mozgató kérdése a felebaráti szeretet jelentése és fontossága, az, hogy vajon képes-e Ágoston összeegyeztetni az Isten iránti szeretetet (és az ebből következő ön maga iránti szeretetet) a felebaráti szeretettel anélkül, hogy csökkentse a mennyországban való reménykedésnek a fontosságát vagy a világnak való elköteleződést, s ha igen, hogyan. A probléma megközelítési módja nagy hatással lesz Arendt későbbi cselekvéseméletére és morálfilozófiájára. Arendt azon gondolatcsírái, melyeket a disszertációjában ültetett el, későbbi műveiben fejlődtek ki, főleg a *Human Condition* (1958) és a *The Life of the Mind* (1978, poszthumusz) c. munkáiban.⁹

Arendt ambivalensen viszonyul a keresztény szeretet-fogalomhoz (lásd a bibliai *agape* vagy ágostoni *caritas* fogalmat) és általában a kereszténységhez is. Ismert dolog, hogy a fiatal Arendt Jézus és az őskereszténység felé fordul, valamint Ágoston és Kierkegaard irányába. Néhány ágostoni fogalom egész életén végigkísérte. De szerinte a kereszténység alapvetően egy veszélyes másvilágiságot is jelent a politikai gondolkodása számára. (Hasonló ehhez Machiavelli, Rousseau és Nietzsche esete is.) Arendtet különösen az érdeklí elejétől fogva, hogy Ágoston *caritas*-konceptiója hogyan teremtett alapot egy vallásos közösséghez és a másik iránti felelősséghez, mely szabadon választott attitűd/alap nem gyökerezik sem a természetes rokonságban, sem a politikai kapcsolatokban.¹⁰

Ágoston a kereszténnyé alakulást, megtérést úgy írja le, mint a világra irányultságtól / a világ szeretetétől (a *világra irányuló vágytól/cupiditástól*) való átfordulást az Istenre való orientálódásra az isteni szeretet (*caritas*) formájában, mely a világtalanság szabad választása. Arendt elsősorban nem az átalakulás belső tapasztalatára figyel, hanem az emberi kapcsolatokra, az interperszonális viszonyokra való hatásaira. Itt merül fel a felebarát szeretetének kérdése, és a hívők közössége (*civitas Dei*) szembeállítódik a világi közösséggel (*civitas terrena*). Ki más szeretheti felebarátját, azaz mindenkit, mint önmagát, mint aki szereti Istent, akinek parancsa és ajándéka teszi lehetővé, hogy szeresse felebarátját?¹¹ Ez azt jelenti, hogy a felebarát szeretete egyedülálló jellemvonással bír, nem is az élvezetével (*frui*), mivel csak Istent élvezhetjük Ágoston szerint, de nem is a használatjelleggel (*uti*), ami a vágy többi tárgyaihoz való viszonyítási modell lenne. A *Civitas Dei*-ben a felebarátok közti viszonyt a *caritas* (*love of God*) és nem a világ szeretete ön maga kedvéért (*cupiditas*) jellemzi. Olyan kötelezettségről, kötelességről van szó, amely meghaladja a kölcsönös előnyökkel kapcsolatos megfontolások általi kötelezettségeket, melyek szokásosan alátámasztották a szerződéses kötelezettségeket. Az új közösség új egyenlőséget implicál, mely Isten kegyelmén alapul.

⁸ Arendt nem figyel (elégé) elemzésében Ágoston egyházi autoritására, a dogmatikai kötöttségekre.

⁹ Arendt számára az etika nem szűkíthető le morális normákra, a gondolkodás (mely elemző szokásként érteni, átvizsgálni akar mindent, ami megtörténik) az, amelyik megakadályoz bennünket a gonosz elkövetésében. Arendt gondolkodását együttesen határozzák meg az ágostoni és heideggeri hatások, egy centrális paradoxonra összpontosítva, mely a gonosz történelembeli titokzatosságára vonatkozik, valamint az emberi létező új kezdettel kapcsolatos lehetőségére. Fontos kérdés, hogy melyek az új kezdethez való elinduláshoz szükséges feltételek.

¹⁰ Vö. Saul Tóbiás: *Pragmatic pluralism: Arendt, cosmopolitanism and religion*. Sophia, 2011. április, vol. 50. issue 1. 73–89.

¹¹ Vö. Hannah Arendt: *Love and Saint Augustine*. 94. 3. lábjegyzet.

Arendt az ágostoni szeretetfogalom több formáját is vizsgálja, mely formákat Ágoston nem mindig használt következetesen. Arendt a disszertáció első részének vége felé meghoz egy terminológiai döntést: az Ágoston által többnyire rokonértelműként használt *amor*, *caritas* és *dilectio* szavakat különbözőképpen értelmezi az Újszövetség görögörl latinra történő fordítását figyelembe véve (*amor* = *eros*, *dilectio* = *storge*, *caritas* = *agape*). Az *amor* így az *appetitus*/vágy, a *caritas* a legfőbb jóval való kapcsolat, a *dilectio* pedig az önmagunkhoz és a világhoz való viszony (amely a *caritas*ból ered) értelmet nyeri. Az *amor* tehát mint vágyakozás a legáltalánosabb értelemben vett szeretet-fogalom, a *dilectio* önmagunk és felebarátunk szeretete, a *caritas* az Isten és a „legfőbb jó” szeretete. „A *caritas*ban élt élet olyan célra irányul, amely elvileg kívül van a világon, így a *caritas*on is kívül van. A *caritas* nem más, mint az embert a végső céljával összekötő út.”¹² Biró-Kaszás Éva szerint így foglalhatjuk össze a disszertációban megjelenő szeretetformákat:¹³

1. *Amor sui*: önszeretet, melynek két különböző jelentése van: 1.1. a kétségbeesett önkérésnek („kérdéssé váltam önmagam számára”) a kiindulópontja; 1.2. a nem kereső szeretet, mely a szeretet rendjének megfelelő *caritas*ból származik. A *caritas*ban az én az örökkévalóság miatt másodlagos lesz, és a szeretet objektív viselkedési mintává válik.¹⁴

2. Az *appetitus*, vágyakozás, mely egy meghatározott tárgy megszerzésére irányul. Igazi beteljesülése a látás, mert változatlanul hagyja a szeretett objektumot.¹⁵

3. *Amor amoris Dei*: az Isten szeretete iránti vágyakozás irányítja az embert az eredetéhez, a Teremtőhöz. Döntő szerepe van az emlékezetnek, mely révén feltárul, hogy már létezik a kapcsolata Istennel.

4. *Dilectio mundi*: a világ szeretete, amely az akaratunk által az Isten teremtette világot az ember otthonává teszi, s melynek tárgya így a világ dolgai és az emberek. A világ szeretete teszi a világot világvivá.¹⁶

5. *Dilectio proximi* (a felebarát szeretete, *dilectio fraterna*): parancsként arra szólít fel, hogy ne tegyük másokkal azt, amit nem kívánunk, hogy velünk megtegyenek.¹⁷ Ez egy természeti, vallás előtti, szekuláris törvény, amelynek van keresztény változata is.

6. *Agape*: csupán jegyzetben jelenik meg a disszertációban,¹⁸ itt a *caritasszal* azonosítja Arendt, Harnack *Der Eros in der alten christlichen Literatur* c. munkájára hivatkozva. Az Ádámtól áteredő bűnben való egyenlőség az emberek között a kölcsönös függőségben és kölcsönös szeretetben (*diligere invicem*) jut kifejeződésre. A *caritas* választása révén a másikkal való viszony a szabadon vállalt kötelességben fejeződik ki. „Ez azonban nem a mi felfogásunk szerinti szeretet, amely a világtól való elszakadással lehetetlenné vált. A kölcsönös szeretet nem tartalmazza a választást, azaz nem választhatjuk meg a szeretetünk tárgyát.”¹⁹ Azért gyakoroljuk a kölcsönös szeretetet, mert a folyamatban Isten-szeretetünk fejeződik ki. Arendt szerint a sztoa

¹² Hannah Arendt: *Der Liebesbegriff bei Augustin*. 22.

¹³ Vö. Biró-Kaszás Éva: *i. m.* 71–75.

¹⁴ Vö. Hannah Arendt: *i. m.* 25–26.

¹⁵ Vö. uo. 20–21.

¹⁶ Vö. uo. 42–43.

¹⁷ Vö. uo. 26. 2. jegyzet.

¹⁸ Vö. uo. 26. 1. jegyzet.

¹⁹ Uo. 88.

hatását fedezhetjük fel abban, hogy a krisztusi közösség testként, az egyes ember pedig testrészként értelmeződik, így a kölcsönös szeretet önszeretetté (*diligere seipsum*) válik.²⁰

A szeretetfogalmak vizsgálata kapcsán kiemelhetjük Arendt távolságtartását a pusztá dogmatikai kérdésektől. Inkább *egy preteológiai szféra* lehetőségében, elemzésében érdekelt. Ágoston maga elismerte, hogy az isteni kinyilatkoztatástól függetlenül létezik a „szívünkbe vésvé” a törvény: „ne tedd másoknak azt, amit nem kívánsz magadnak”. A keresztény parancsolat megerősíti ezt a természeti törvényt. A preteológiai elemzést a disszertáció első két rész első fejezeteiben végzi el Arendt. Biró-Kaszás Éva szerint, mintaként szolgálhatott Heidegger preontologikus elemzése a *Lét és idő*ből, valamint a prekeresztény tartalom elemzése *Fenomenológia és teológia* c. tanulmányból. A második fejezetben Arendt az új elemeket próbálja felfedni. A különböző szeretetfogalmak vizsgálata kritériumokat nyújthat a jelenvaló lét Isten előtti autentikusságának vagy inautentikusságának eldöntésére. Arendt szerint ez a kérdés nem feltétlenül Isten előtt döntődik el. Arendt azt is kiemeli, hogy Ágoston gondolkodásából soha nem tűntek el a késő ókori filozófiai fogalmak, a neoplatonikus, főként plótinuszi elemekkel hatékonyan próbálja megoldani a keresztény problémákat. Ágoston az erkölcsi életet vezető platonista tanítást, miszerint az ember számára a legfőbb jó Isten látása, lecsereéli az inkarnáción alapuló keresztény etikára, mely szerint Istent és embert csupán a bűn választja el, amelyet csak Isten szüntethet meg (az embernek nincs ebben szerepe). De a legbiztosabb lépcsőfok Isten szeretete felé a felebaráti szeretet.²¹

Arendt módszeréről

Biró-Kaszás Éva szerint *Arendt módszere* ötvözi a fenomenológiai, az egzisztencia-filozófiai és de(kon)struktív elemeket.

Husserl-,²² Heidegger- és Jaspers-tanítványként Arendt fenomenológiai megközelítést végez a témára való tekintettel, hisz a szeretet, az akarat, a tudat mindig valamire irányul, intencionális, tehát tárgya lehet egy fenomenológiai kutatásnak. Az Arendtet foglalkoztató kérdések az Isten, az én és a világ tapasztalatának reflexiójából erednek.

Biró-Kaszás Éva de(kon)struktív olvasatról is beszél, és ez alatt ismétlő, párbeszédesszintű ért: Arendt kérdéseket tesz fel az ágostoni szövegnek, a hagyomány destrukciója útján kiemeli az egykor motiválóan ható alaptapasztalatokat. Ágoston szeretetfogalmaiban kimutat keresztény és neoplatonikus elemeket. A szeretetek irányban, intencióban különböznek. Arendt ellentmondásokat is feltár.²³ „Jaspers módszere mutatkozik meg abban, hogy Arendt már a bevezetőben is hangsúlyozza, hogy ezeket az ellentmondásokat úgy kell hagyni, ahogyan vannak, s nem kell valami rendszert keresni, valamiféle egészből kényszeríteni a különböző gondolatokat.

²⁰ Vö. uo. 86–87. Szilvássy Gábor: *Szeretet fogalmunk egysége és összetettsége* c. tanulmánya (<http://web.295.ca/gondolkodo/talalkozo/irasok/SzilvassyHU06.html>, 2019. okt. 20.) leírja, hogy a szeretetet kifejező fogalmakra a görögök önálló szavakat alkottak, amint a latin és héber nyelv is.

²¹ „A felebaráti szeretetet Isten szeretetéhez vezető »lépcsőfokként« tekintve, megint a platonizmushoz kerülünk közel, ugyanis a szeretet rendje (*ordo amoris*) szerint minden szeretetnek megvan a maga megfelelő foka.” – John Burnaby: *Amor Dei. A Study of Religion of St. Augustine*, 1939. 91.

²² 1931-ben jelenik meg, majd Husserl *Karteziánus elmélkedések* c. műve, amelyben Ágoston filozófiáját a fenomenológia megelőlegezéseként értelmezi.

²³ Vö. Biró-Kaszás Éva: *i. m.* 45.

Jaspers szerint ugyanis a filozófia módszere az ellentétek mögöttése, valamint a korlátok és határok feltárása révén az illumináció kidolgozása, nem pedig egy komplett szisztéma felépítése.²⁴

Az egzisztenciafilozófiai megközelítés kapcsán a következő ágostoni kérdésekre kell gondolnunk, amelyekre Arendt fókuszál: ki vagyok én, képes vagyok-e cselekvésre, döntésre, mit kell tennem, azaz az ember világbeli állapotára. Biró-Kaszás Éva a Heideggerrel való párhuzamot emeli ki,²⁵ aki a *Lét és idő*-ben írja „az Énséget és az Önmagaságot egzisztenciálisan kell megragadni”.²⁶ Arendt gondolkodói útjának elejét Jaspers és Heidegger (a német egzisztenciafilozófia) munkássága befolyásolta. A doktori értekezés egyik fő kérdése: van-e kitérés pont az egzisztencia magányosságából, s ez lehet-e a szeretet? Arendt úgy látja, hogy az egzisztencia soha nem lényegileg izolált, hisz csak más emberekkel közösen tud fejlődni a közösen adott világban, amelyen belül s amellyel együtt mozog általa körülölelve. Az 1928/1929-es doktori tézis az ember–világ viszony tematizálására összpontosít. Az ember világtéremtő lény (Heidegger-hatás), aki nem választható el ettől a világtól (*Welt/mundus*).²⁷ Az ember által lakott világ nem azonos a fizikai univerzummal. Az értelemezés tengelyét a halálon alapuló *caritas*, valamint a születetségre és emlékezetre összpontosító szeretet közötti hasadék képezi. Arendt szeretné kimutatni, hogyan hozza összhangba Ágoston a teremtő felé való individuális utazás vallomásos diskurzusát a felebarát iránti kötelességével az emberi közösségben (*vita socialis*). Szembeállítva Augustinust és Heideggert Arendt azt állítja, hogy a memória, az emlékezet adja meg az emberi egzisztencia egységét és egész-voltát, nem a halálhoz való előreszaladás.

Olay Csaba²⁸ Arendt módszerével kapcsolatosan kiemeli a fogalmi tisztázást, fogalmi elemzést, a markáns megkülönböztetések/*distinctiók* kidolgozását arisztotelianus módra, kiegészítve azzal, hogy a kifejezések különböző használatait történeti kontextusukba helyezi: megvizsgálja, hogy milyen konkrét történeti és politikai tapasztalatokból erednek a fogalmak (fogalomtörténet módszere). Arendt felismerte a fogalmak összekavarodását az idők folyamán, eltávolodásukat eredeti értelemrétegtől, megjelölt nyelvi és fogalmi zavarokat. Műveiben „kibontja a tárgyra vonatkozó definíciókat, amelyek azt mind jobban megvilágítják, miközben egyik megkülönböztetést a másik után fejtí ki”.²⁹ A fogalmi elemzésnek, tisztázásnak, *distinctio*-nak kiváló példája a doktori disszertáció, ahol a szeretet fogalmát vizsgálja mintegy negyven ágostoni mű alapján. Ezek között ott a *Vallomások, A boldog életről, A házasság javáról, Az Isten városa, A keresztény tanításról, A szabad akaratról, A kegyelemről, A rendről, a Soliloquia, A Szentháromság*ról stb.

A disszertáció tartalma

Arendt doktori disszertációja három részre tagolódik, és három függelék tartalmaz; az első két részben három-három fejezetet találunk. A disszertáció részei a következők: I. A szeretet mint vágy (*Amor qua appetitus*), II. Teremtő és teremtmény (*Creator–Creatura*), III. A társadalmi élet (*Vita socialis*). A dolgozat hipotézise: az ágostoni szeretetfelfogás lényegéhez a

²⁴ Uo. 46.

²⁵ Vö. uo. 46–47.

²⁶ Martin Heidegger: *Lét és idő*. Bp. 1989. 525.

²⁷ Vö. Hannah Arendt: *Der Liebesbegriff bei Augustin*. 42. A 2. jegyzetben hivatkozik Heideggerre is.

²⁸ Vö. Olay Csaba: *Hannah Arendt politikai egzisztencializmusa*. Bp. 2008. 21–22.

²⁹ Mary McCarthy mondja ezt Arendtről. Lásd Hannah Arendt: *Ich will verstehen*. München–Zürich é. n. 111–112.

felebaráti szeretet keresztény parancsának jelentését és jelentőségét vizsgálva, a másik ember relevanciáját kutatva juthatunk el. Az Isten szeretetén alapuló felebaráti szeretet elemzések Arendt megvizsgálja, mit is jelent egyrészt Isten szeretete, másrészt önmagunk szeretete, mert a megtért ember viszonya önmagához teljesen megváltozik. Kérdés az is, hogy a világtól és annak javaitól elidegenedett ember számára miért releváns a felebaráti szeretet.

1. A vágy struktúrája

A disszertáció első részében a preteológiai elemzéssel találkozunk, amely során a *vágy/appetitus* struktúráját tárja fel Hannah Arendt. A vágy az énhez kötődik, és valami jóra irányul a világból. A jónak tartott dolgokat birtokolni akarjuk. Az appetitus-szeretet kísérője az amiatti félelem, hogy nem szerezzük meg vagy elveszítjük a vágyott jókat. Az appetitus-szeretet számára a jó tulajdonképpen a félelemnélküliség. A leginkább féltett és vágyott jó az élet maga, melynek a halál miatti elvesztésétől félünk. A szeretet adekvát tárgya az életünk, a létezésünk maga, viszont ezt nem áll módunkban megtartani a halál miatt, mely közről fenyegeti: „A jelen számára a jövő csak fenyegetés lehet.”³⁰ Ezért az abszolút jó nem más, mint a jövő nélküli jelen, az örökkévalóság. A *Vallomások* szerint Ágoston számára meghatározó élmény volt a halál. Ez vezette a páli kereszténységhez. Félelemmentes birtoklás csak ott lehetséges, ahol nincsen idő, ez pedig – Plótinusz nyomán – az örökkévalósággal azonos. Az embert éppen élete akadályozza, hogy az időtlen jelenben éljen. „Még ha a tárgyak tartósak is lennének, az emberi élet nem az. Naponta elveszítjük. Életünk éveit átvonulnak rajtunk, és a semmibe koptatnak bennünket.”³¹ Az igazi élet örökkévaló, s azonos a Léttel. Vágyunk tárgyaként elgondolva tárgyiasítjuk az életet és az örökkévalóságot.

A vágyakozás tárgyának függvényében Ágoston beszél *cupiditas*ról, az időbeli tárgyakra való vágyakozásról, illetve *caritas*ról, melynek tárgya az örökkévalóság, az abszolút jövő. Ez utóbbi igaz szeretet, míg az első helytelen szeretet, eltűnővé teszi az eget és a földet, a világot. Kiemeljük itt a világ, világiasság fogalmát: „Nemcsak az Isten teremtette nyersanyagot, az eget és a Földet nevezzük »világnak«, hanem a világ lakosait is [...] Különösen világnak nevezzük a világot szeretőik összességét.”³² A világiasság keresése révén (*cupiditas*) az ember élete halandó marad, de a *caritas* révén eljuthat az örökléthez.³³

³⁰ Hannah Arendt: *Der Liebesbegriff bei Augustin*. 10.

³¹ Uo. 11.

³² Uo. 12.

³³ Vö. uo. 13. A világ fogalmához lásd még *Fogodók nélkül. Hannah Arendt olvasókönyv*. Pozsony 2008. Itt Hannah Arendt Günter Grass-szal való beszélgetéséből (1964) kiderül, hogy Arendt a világot úgy érti akkor mint a politika számára szolgáló teret, szélesebb értelemben pedig mint „a teret, ahol a dolgok nyilvánossá válnak, ahol az ember lakik, és aminek jól kell kinéznie. És amiben természetesen a művészet is megjelenik.” – Uo. 39. A puszta munkában és fogyasztási folyamatban a világnélküliség (*Weltlosigkeit*) körvonalazódik, ezekben az ember tényleg teljesen magára van utalva. A természetes csoporthoz tartozást (pl. születés révén) Arendt szembeállítja a szervezkedéssel, mely utóbbi mindig a világhoz való viszonyban valósul meg. Azok, akiknek van valamilyen közös ügyük, azok alapján szervezkednek, amit szokás szerint érdeknek nevezünk. Azt a közvetlen személyes viszonyt, amelyben szeretetről beszélhetünk, és amely a szerelemben nyilvánul meg a legteljesebben, apolitikusnak tartja akkor Arendt és világ nélkülinek (*weltlos*): „Egy ilyen viszonyban a személyt közvetlenül és a világhoz való viszonytól függetlenül szólítják meg. [...] Elismerem, hogy a zsidó nép mintapéldája az évezredekken keresztül fenntartott világ nélküli nép szövetségének.” – Uo. 33–34.

Az I. rész 2. fejezetében Arendt új elemeket próbál megragadni, Ágoston egyik gondolatából indul ki: „az ember az, amire vágyakozik”.³⁴ Nem tudja elviselni az elszigeteltséget, ebből a szeretet (*cupiditas* vagy *caritas*) révén próbál meg kitörni, mellyel a világot az ember otthonává teheti. A *caritas*ban élők számára a világ *sivataggá*, üressé és idegenné válik, nem otthonná: „ez a világ sivatag a hívők (akik nem szeretik a világot) számára, mint ahogy Izrael népe számára is sivatag volt”. „Jelenleg tehát, mielőtt az ígért földjére, az örök királyságba érünk, sivatagban vagyunk, a sátrakban lakunk.”³⁵ „Miért tekint a kereső ember a világot sivatagnak? Hogyan és mi által képes az ember a világban minden igény nélkül, a kereső kérdésben élni?” – kérdezi Arendt Ágostont.³⁶

Az adott világgal szembeni elégedetlenség miatt tekinthetünk pusztaságként arra a világra, amelybe bele lettünk teremtve. A világ vágyunk tárgyaként külső hozzánk képest, nincs hatalmunkban, kudarcos a ráirányuló törekvésünk. Vágyakozásunk tárgya mellett élve, azt élvezve és birtokolva szűnhetne meg csupán a gyötrő vágy. A *cupiditas*ban az ember a világot akarja, a „világot birtokolva világgá válni”. A *cupiditas* arra törekszik, ami nincs hatalmában, főként az életre mint legfőbb jóra. A vágyott tárgyak félelemmentes birtoklását több tényező korlátozza: létünk időbelisége, eredendő elszigeteltsége legsajátabb önmagától, függősége (a félelem azért jelentkezik, mert az a függőség megnyilvánulása), az önállóság hiánya. A *cupiditas*ban az ember a világ szolgája, s ebben a keretben ellentéte a *szabad akarat* s Isten, aki az önállóság maga, a legfőbb lét. Tehát itt Isten nem teremtőként, nem az emberi szeretet végső céljaként van jelen. Nem keresztény megoldást lát itt Arendt, hanem – ahogy függelékben ki is fejt – a Plótinoszhoz kapcsolódó tradíció elemeit (a szeretet vágyakozásként való definiálását).³⁷

Ágoston szerint ember és világa között szakadék tátong, az idegenség tapasztalata. Ebben a világban az embervolt sajátossága a leküzdhetetlen félelem, hogy nem tudjuk megszerezni vágyunk tárgyát, vagy elveszítjük a már birtokoltakat. A félelem kiiktatható, ha megszüntetjük a vágyat, a világhoz való kötődést, a *cupiditast*. Így az ember önmagától való elidegenedése is eltűnik, ugyanis aki a *cupiditas*ban él, a világot szereti, tárgyaira vágyakozik, az elidegenedett

³⁴ *Hitszónoklat János első leveléről* II, 14. – Hannah Arendt: *Der Liebesbegriff bei Augustin*. 13.

³⁵ *János Evangéliumáról* 28. 9. – Uo.

³⁶ Uo.

³⁷ Vajon miért nem tudott Ágoston eltávolodni a görög hagyománytól, a neoplatonizmustól? Biró-Kaszás Éva erre több okot is lát: Ágoston ugyanabban az „életérzésben” osztozott, mint a neoplatonikusok. Sőt mindhárom szellemi irányzat, mely a korban meghatározó volt, a neoplatonizmus, a gnoszticizmus és a kereszténység „a világgal való eredendő elégedetlenséget”, a „világtól való elidegenedést” juttatják kifejezésre, akárcsak az egzisztencializmus. – Biró-Kaszás Éva: *i. m.* 24.

Az ókori nihilizmus a kozmosznak mint természetes otthonnak, világnak és immanens logoszának elvesztésével járó létszituációt fejezi ki. A korai kereszténység görög-római világában a *polis* mint az egész ideálja, mely meghaladja az egyént, veszítette el relevanciáját. Jonas szerint: „A gnosztikus ember törekvése nem az volt, hogy »részként cselekedjék«, hanem – egzisztencialista fordulattal élve – hogy autentikusan éljen”, mivel a világgal szemben lehetünk csak önmagunk. – Hans Jonas: *Gnosticism, Existentialism and Nihilism*. = Uő: *The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*. Boston 1963. 224. A. H. Armstrong szerint viszont a világtól való elidegenedés formái már a gnoszticizmus előtt kialakultak, pl. az orphikus-püthagoreus hagyományban. Ágostonnak pedig azért válhatott a gnoszticizmusellenes Plótinosz egyik kedvenc szerzőjévé, mert neki köszönhetően pozitívan kezdenek viszonyulni a világhoz a 3. században: meg kell találnunk az eredendően jó világhoz való helyes viszonyulást. „Szeretnünk kell ezt a világot elfogultság és öncélú vágyakozás nélkül: annak teljes ismeretében is, hogy ez a világ nem a legmagasabb rendű, hogy ha az elfogultság vagy az egyéni vágyak elragadnak bennünket, akkor a világ megronthat és csapdába ejtethet bennünket.” – A. H. Armstrong: *Gnosis and Greek Philosophy*. = *Gnosis. Festschrift für Hans Jonas*. B. Aland szerk. Göttingen 1978. 109–123.

önmagától. Egy aktuális tárgyra való vágyakozás pedig potenciális vágytárgyak felejtésével jár. A vágy maga a feledés állapota, az ember feloldódik vágytárgyában és szétszóródik a világban, mely birtokolja őt.³⁸ A szétszóródás az önfelejtés egy formája.³⁹ A visszahúzódás lehetőségével élve, mint a szétszóródás ellentétével, Ágoston „kérdésessé vált önmaga számára”. Önmagájának keresése Istenhez vezet el, „az önfelfedezés és Isten felfedezése egybeesnek”.⁴⁰ Az önkeresés elején az ember nem a világhoz, hanem Istenhez, az örökkévalósághoz mint leglényegéhez tartozik.⁴¹ Az önmagába visszahúzódó ember mégis változónak, halandónak ismeri fel magát, ezért önmagunk transzcendálására szólít fel Ágoston.⁴²

Ágoston metafizikája szerint Isten a teremtményeket a semmiből teremtette, ezért a lét és a nemlét (hiányosság) is jellemzi őket, változóak. Isten metafizikai lényege azonos a léttel, attribútumai: örökkévalóság, változatlanóság (változatlan Szentháromság), egyszerűség. A változatlan képtelen a nemlétre, a változó képes rá. Isten aktusa létet ad, nem esszenciát. Amikor felismerjük természetnél fogva való változékonyságunkat, akkor transzcendáljuk magunkat a jelen megtagadásával, jelentésének érvénytelenítésével: a változó, halandó én gyűlöletével, öngyűlölettel. Paradoxon: az igazi én elérése (az igazi én szeretete) csak öngyűlöleten keresztül érhető el. „Istent úgy kell szeretnünk, hogy elfeledkezzünk önmagunkról”,⁴³ azaz az ember elfelejti és megveti a saját világi múltját a világ sokféleségével együtt; az emberi létezési módot mint olyat kell átugrania.⁴⁴ E folyamatban az ember megszűnik egyedi embernek, adott „itt és most”-tal rendelkezőnek lenni, megszűnik önmaga lenni. A feledés egzisztenciális cél lesz.⁴⁵ „A meghaladás abban a pillanatban következik be, amikor a hívő nem önmagára vonatkoztatottan szeret, hanem az egész létezése szeret. Ez a szeretet kinyúl a jövőre, a »még nem« felé, de az abszolút jövőre örökre szakadék választja el a halandó embertől. A transzcendáló ember izolált marad, hiszen a *caritas* is csak közvetít Istenhez.”⁴⁶

Az ember létezése a jelenben remény (ha a *caritas* révén Istenhez tartozik) vagy rettegés (az e világhoz tartozóknak, amelytől aztán a halálban el kell válniuk). Az ember jelenbeli élete elhanyagolódik a jövőjéért. Az *appetitus* szeretetfogalom esetében nincs jele annak, hogy az ember eredendően Istenhez vagy a világhoz kapcsolódna. Ez a szeretet álkeresztény Arendt szerint, mert az önállóság ideálja átsap öntagadásba, mert nem a teremtettség tudatából ered.⁴⁷ A vágyként meghatározott szeretet esetében az ember eredendően valami önmagán kívülit keres, és elvész benne.

A vágyként értelmezett szeretet esetében Ágoston a vágyott tárgyak két csoportjáról beszél: az élvezet (*frui*) és a használat (*uti*) tárgyairól. Ez utóbbi esetében a vágyott tárgy egy későbbi jó eléréséhez eszköz. Az élvezet esetében megszűnik a vágy, átadjuk magunkat a világnak (*cupiditas*), vagy az örökkévalóságnak (*caritas*). De „a világ használatra és nem élvezetre

³⁸ Vö. Hannah Arendt: *i. m.* 15.

³⁹ Vö. *uo.* 18.

⁴⁰ Biró-Kaszás Éva: *i. m.* 27.

⁴¹ Vö. Hannah Arendt: *i. m.* 16.

⁴² Vö. *uo.* 17. Itt Arendt utal *Az igaz hitről* c. munkára.

⁴³ *Uo.* 18.

⁴⁴ Vö. *uo.* 19.

⁴⁵ Vö. *uo.* 18.

⁴⁶ Biró-Kaszás Éva: *i. m.* 29.

⁴⁷ Vö. Hannah Arendt: *i. m.* 19–20.

van”,⁴⁸ a *caritas* szabadon „használja fel” eszközként a világot, kiegyezve vele s az étellel. A halál a *cupiditas*ban élő számára a legfőbb rosszat jelenti, az önmeghaladás révén elért szeretetben, az örökkévalóságra vágyakozásban a halál viszont elveszíti jelentőségét.

Az első rész második fejezetének lényeges kérdései: hogyan olvasható össze Plótinosz és a keresztény álláspont? Plótinosznál jelen van a földi világ szeretete és élvezete, mely a hívő ember számára sem lehet közömbös, de az ágostoni keresztény gondolatok ellentétben vannak helyenként a plótinosi metafizikával.

Az első rész harmadik fejezetében (*Ordinata dilectio*) Arendt a vágyként definiált szeretetet ütközteti a keresztény gondolatokkal. Ágostonnál a *caritas*ban élő ember birtokolni fogja a „legfőbb jót”, s az örökkévalóságból mintegy „visszatérve” objektíven megalkothatja az evilági dolgokra vonatkozó vágyak (szeretet) rendjét és mértékét. Ebben az objektív rendben a világ szeretete másodrangú és származékos. Egy világon kívüli referenciapont szabályozza a létező világot, a dolgokat és viszonyaikat. A „visszatérés” után a saját élet is tárgyiasul, pusztán használandó dologgá válik. A rendnek megfelelő szeretet nem azonos a vágyként definiált szeretettel, mert ez utóbbit a tárgya határozza meg. A rendezett szeretet pedig megszabja, hogy mi van felettünk, mellettünk és alattunk: „A felettünk lévő a »legnagyobb jó«, ezért önmagáért kell szeretnünk; míg minden más – saját énünk, a felebarátunk és saját testünk – csak a legmagasabb rendű célnak megfelelően szeretendő”.⁴⁹ A szeretet rendje teljesen más viszonyt jelent Istenhez, a felebaráthoz és önmagamhoz, mint amilyen viszony az *appetitus*-szeretet alapján adódik.⁵⁰ A szeretet rendje radikális elidegenedést fejez ki a világgal szemben, kizárva a közvetlen viszonyt a világgal és felebaráttal. Probléma: ha a boldogság az abszolút jövőbe vetítődik ki, akkor elvész az evilági tökéletesedés, jobbítás lehetősége: „a tökéletesedés a jelenben lehetetlenné válik”. Ez a világban-benne-lét problémája. „Az a gondolat, hogy a tökéletes, »élvezetben« megvalósuló önállóságot a jövőtől várhatjuk, eredetét tekintve a sztoához és a neoplatonizmus-hoz tartozik. De teljesen új az az abszolút jövőre vonatkozó elgondolás, hogy a vágyakozásban kivetített jövőt a jelenbe hozhatjuk, s viszonyítási pontként kezelhetjük. Ez az a jövő, amelyből mintegy visszatérve kiegyezhetünk a jelennel.”⁵¹

Alapprobléma marad, hogy az elvárt (rendezett) szeretet és annak objektuma között csak külsődleges összefüggés van, s ez ellentétes a szeretet vágyként való meghatározásával, ahol a szeretőt bensőséges kapcsolat fűzi a vágyott (szeretett) tárgyhoz.

2. A *caritas* problémája

A második részben Arendt a *caritast* elemzi, a transzcendensre, világon túlira irányuló szeretetet. A boldogság olyan fogalom, melynek alapját a világon kívüli múlt adja, melyet az emlékezet megment, lehetséges jövőként mutatva fel, s ezáltal erre irányulhat a vágy. Az emberi vágy tárgya emlékezetben létező idea, mely az ember „előtt levő” (nem világi tapasztalatból

⁴⁸ Uo. 22.

⁴⁹ Uo. 26. A *keresztény tanításról* c. mű alapján.

⁵⁰ Vö. uo. 27. A szeretet rendjével kapcsolatosan lásd Boros Gábor: *A keresztény felvilágosítás polifóniája (Andreas Capellanus és az ordo amoris)*. Exkurzus: *Ágoston és Tamás az ordo amorisról*. = *A szeretet, szerelem filozófiája: szisztematikus-történeti tanulmányok*. Bp. 2014. 49–65.

⁵¹ Biró-Kaszás Éva: *i. m.* 32.

származó) Teremtő. A boldog élet csak a saját „ahonnan”-jára visszavonatkozásban érhető el.⁵² „A visszavonatkozás Istenre egyben visszavonatkozás a saját létre, s a teremtmény annyiban van, amennyiben visszakapcsolódik a saját gyökeréhez. Ez a viszony azonban nem akarati, hanem a teremtettségéből adódik.”⁵³ „A teremtmény születése révén lett azzá, ami. Léte struktúráját a létrejövés és változás adja. A teremtett létező sajátos létmódusza a változékonyság, sem nem lét, sem nem nemlét, hanem a kettő közötti.”⁵⁴ Az emberi létezés értelme önmagán kívül és előtte is van, mert az ember nem önmaga teremtője. A teremtett létezés csak a léthez való visszavonatkozásban létezik, a visszavonatkozás (a saját teremtettség felvállalása) konstitutív eleme az emberi létezésnek. A teremtmény viszonya a léthez nem más, mint a Teremtőhöz való viszony. A lét örök, a létezőket megelőzte, és utánuk is van, azonos a létező „ahonnan”-jával (legtávolabbi múlt) és „ahová”-jával (legtávolabbi jövő). A lét mint eredet és vég a tulajdonképpeni „átfogó”. Az emlékezet teszi jelenné a múltat és a vele azonos abszolút jövőt, amire vágyhatunk. Az emlékezet a kezdetet és a véget felcserélhetővé teszi.

Arendt szerint ez az átfogó lét, amelybe az ember beleteremtődik s benne kialakítja a *világát*, azonos a görög felfogás szerinti léttel, a kozmoszsal. A világot azonban a keresztény kontextus határozza meg.⁵⁵ A *kozmosz* lényeges összefüggései: a rész-egész, illetve a harmónia és az illeszkedés. Az egész örök, változatlan, lényegi struktúra, amelyben a részek az egész kedvéért s nem önmaguk számára léteznek, így ebben a szerkezetben az emberi élet konkrét halandósága irreleváns.⁵⁶ Arendt szerint Plótinosz azért volt fontos Ágoston számára, mert rákérdezett az ember kozmoszbéli helyzetére.⁵⁷ A kozmoszsal szemben a világban semmi sem keletkezik véletlenül, a világ történéseit vagy Isten, vagy az emberi akarat idézi elő. „A világ egyfelől tehát isteni teremtmény, s megelőző az emberhez képest (ez az Ég és Föld), másfelől emberi *világ*, amely a lakozás és a szeretet révén konstituálja önmagát.”⁵⁸ A *világ* fogalom kapcsán található a disszertáció egyetlen utalása Heideggerre.⁵⁹ Arendt egyfajta idegenségről is beszél a *világ* kapcsán, mely idegenségben a világ sivatagként adódik az ember számára.⁶⁰ Az ember választhatja azt, hogy nem akar otthon lenni a világban, s folytonosan visszavonatkozik Istenre. „Az ember mint teremtmény a keletkezés, a születettség, ezáltal a mulandóság struktúrájával rendelkezik, a »még nem«-tól a »már nem« felé tart.”⁶¹ A halál ténye miatt figyel az ember az eredetére.⁶² „A »vissza« pontosan a haláltól vissza: a halál által irányított kérdés az Teremtőre mint létre.”⁶³ „Az élet vége, amelyhez az élet tart és ahonnan visszavonatkozik, kettős értelemben is vég. Egyfelől a legradikálisabb mutatója halandóságunknak. [...] Másfelől a vég, aminél az élet megszűnik s amiért egyáltalában van. Ebben az értelemben a vég az a pont, ahol az élet határos az örökkévalósággal.”⁶⁴ Az élet a létől a

⁵² Vö. Hannah Arendt: *i. m.* 33.

⁵³ Uo. 35.

⁵⁴ Uo.

⁵⁵ Vö. uo. 39; Biró-Kaszás Éva: *i. m.* 34.

⁵⁶ Vö. Hannah Arendt: *i. m.* 40–42.

⁵⁷ Vö. uo. 7. Kiegészítés a 2.részhez.

⁵⁸ Uo. 42.

⁵⁹ Vö. uo. 2. jegyzet.

⁶⁰ Vö. uo. 43.

⁶¹ Uo. 46.

⁶² Uo. 48.

⁶³ Uo. 49.

⁶⁴ Uo. 49–50.

létig tart, s így az egyéni élet konkrét menete mellékessé válik.⁶⁵ Végző soron a kezdet és a vég felcserélhető.⁶⁶

A második rész második fejezetének címe: *Caritas és cupiditas* (ugyanaz az első rész második fejezetének is a címe). A címben jelzett két fogalom nemcsak tárgyak miatt különbözik, hanem a választás aktusát tekintve is. Ágostonnál a világ szeretete természetesen adott, Isten szeretete viszont a választáson alapul (a *caritas*ban élés melletti döntés), melyet megelőz a Teremtő saját választása, kegyelme. A visszavonatkozás megvalósítását a világon kívülről jövő választás, az isteni kegyelem előzi meg és teszi lehetővé.⁶⁷ Ezzel megszűnik az ember világi elszigeteltsége és individualizáltsága, az ember hagyja, hogy eltűnjék a világ (az Isten felé való haladásban, a vele való hasonulás felé, az Isten példája szerinti élésben). Bár az ember a világból kiválasztott, mégis a világból való, ezért mindig el van választva a tiszta létől. Ezért önmagát mint egészet soha nem képes megragadni. Az Istennek való élés követelménye, valamint annak tudata, hogy e követelményt teljesíteni önmaga elégtelen, kinyilvánítja az ember függőségét Istentől. Mindez konkrétan a törvényben, egyszersmind a törvénynek megfelelés lehetetlenségében jut kifejezésre.⁶⁸ A törvény azt követeli, amit a teremtmény önmagától nem hajlandó megtenni, azaz hogy haladjon a saját léte felé, hogy ismerje el teremtmény mivoltát: a világba beleteremtve sajátos kérdésességben éli az életét. A törvény a bűnnel kapcsolatosan is szól: „Ne kívánd!” A kívánság a rossz „előtt”-re való törekvés, amikor is az ember önnön nem változó létének a visszakérdező keresésében nem megy tovább a világnál, amelybe bele lett teremtvé. „A világ szeretetében újjáalakítja világát és önmagát is mint világhoz tartozót – önmagát világot szeretővé alakítja, a világot pedig saját hazájává teszi, és megszünteti sivatag-jellegét. A kívánság alapja az ember saját akarata, azaz hogy önállóan csinál valamit. Így elfeledkezik Isten abszolút elsőségéről – a világba és a szokásba feledkezik. A szokás az ember második természete, benne átadatott és átadta magát a világnak. A teremtmények által alkotott világban az egyes ember nem izoláltan áll szemben saját »honnán«-jával, hanem a másokkal közösen alkotott világban él.”⁶⁹

A szokás az örök tegnap jövő nélkül. A szokástól csak elidegenedni lehet akkor, ha az ember ráeszmél saját gyökerére.⁷⁰ Az embernek a maga által, a maga akarata szerint felépített létét – melyet a szokás tesz megbízhatóvá, kiszámíthatóvá – a legvégső jövő, a halál fenyegeti. A kívánó ember a haláltól szorong. A halál szerepe éppen az, hogy a saját igazi eredetet felfedje. A szokás (és az általa nyújtott rossz biztonság) ellentéte a törvény által szőlított lelkiismeret, mely a Teremtőhöz küld. A világi ember mivoltát a más emberek „idegen nyelve” alakítja, befolyásolja kívülről, a lelkiismeret viszont belülről vádol. A szokás a világ ítéletének veti alá az embert. A lelkiismeret Isten színelátásához (*coram Deo*) mint saját valódi gyökeréhez vezeteti őt. Isten a jó és a rossz egyedüli megítélője. „A lelkiismeret a világot ismét sivataggá teszi, s az embert eltanácsolja a megszokás világától.”⁷¹ A Teremtő követelményeket támaszt a teremtménnyel szemben. Arendt kiemeli, hogy miközben a keresztény Isten teremtő és mindenható

⁶⁵ Vö. uo. 52.

⁶⁶ Vö. uo. 52–53. *Az Isten városáról* 13.10. fejezet alapján.

⁶⁷ Vö. uo. 54.

⁶⁸ Vö. uo. 56.

⁶⁹ Uo. 60. *Értekezés János evangéliumáról* 28.9. és *Hitszónoklat János első leveléről* 1.7. alapján. Vö. Biró-Kaszás Éva: i. m. 36.

⁷⁰ Vö. Hannah Arendt: i. m. 58–59. *A keresztény tanításról* 3.15., *Julianus ellen* 4.103., *Hitszónoklat János első leveléről* 1.7 alapján.

⁷¹ Uo. 60.

Isten, egyúttal személyes Isten, akinek joga van a teremtményével és annak önnön akarata által ajánlott egzisztenciális lehetőségeivel szemben.

A visszavonatkozást a teremtmény nem képes önerőből megvalósítani. „A törvény, rámutatva a bűnre, amelyet nem tud megsemmisíteni, kiváltja az újabb odafordulást Istenhez. S ez már nem pusztá visszavonatkozás, hanem közvetlen segítségkérés. Isten nem mint teremtő, hanem mint adó és segítő ténykedik. A segítsége a kegyelem, amelyet csak az alázatos nyerhet el.”⁷² Az alázatosak által ismert odafordulás, szeretet a *dilectio*, amelyben a teremtmény újrateremtődik, megszabadul bűnösségétől, világba-valóságától. Arendt az 1. jegyzetben írja: „Ágoston szerint az Isten folytonos autoritásként értett »*coram Deo*« már az emberi állapotban adott lehet, s ezt Ágoston a törvénynek való alávetettségként jellemzi.” A *caritas*-szeretet az isteni kegyelem és segítség elfogadása, mely lehetővé teszi a törvény teljesítését, egyúttal a világról való lemondás és öntagadás is. Az önmegtágadásban (önmagának mint világból-valónak a megtágadásában) a teremtmény úgy viszonyul önmagához, ahogyan Isten viszonyul hozzá: gyűlöli önmagában azt, hogy a szabad akaratára révén a világból-valósága önálló értelmet nyerhet, és szereti önmaga teremtmény mivoltát.⁷³

A második rész harmadik fejezetében, a *Dilectio proximiben* (*A felebaráti szeretetben*) felmerül az a kérdés, hogyan értelmezhető a felebarát szerepe az Istentől eredő és egyben öntagadó szeretetben. Hogyan tudok én, aki Istenhez kötődöm, és elszakadtam a világtól, mégis a világban élni?⁷⁴ Pál az egyénhez és a saját lelki üdvével való törődéshez köti a felebaráti szeretetet. Két része van a felebaráti szeretet parancsának: az embernek egyrészt úgy kell szeretnie a felebarátját egyfelől, ahogyan Isten szeret, másfelől, ahogy önmagát szereti. Isten szeretete szerint az ember a másikkal csak mint Isten teremtményével kerül kapcsolatba. Ennek a viszonyknak csekély hatása van a felebarátok életére, mivel a felebaráti kötődés mindkét részről öntagadás és sajátos kötődések megtágadása. Ez az öntagadó (nem érzéki) szeretet különbség nélkül minden emberre kiterjed, miközben hagyja a világot sivataggá lenni, és beteljesíti az izolációt. A másik aspektusból tekintve, úgy kell szeretni a felebarátot, ahogyan önmagam, és ide is kapcsolódik egy tagadás. A másik tagadása egyben a másikkal eredendően hozzá tartozó valódi létnek egyfajta elismerése.⁷⁵ A felebaráti szeretet is tagadó tehát, tagadja a másikat a konkrét világiságában, de nem felejtí el: akarom, hogy legyél (*volo ut sis*), és elvihesselek az Istenhez.⁷⁶ A keresztény minden embert tud szeretni, mert minden egyes ember azonos értékű abban az értelemben, hogy alkalom az Istenhez való visszafordulásra. „A szerető a szeretetten keresztül Istenhez kapaszkodik, akiben megtalálja saját létezésének és egyben szeretetének értelmét.”⁷⁷ Nem a felebarátot, hanem a szeretetet magát szeretjük.⁷⁸

3. Vita socialis

A III. rész a *Vita socialis* (Társadalmi élet) címet viseli. Eddig nem sikerült a felebarát és a másik fogalmát tartalommal megtölteni. Arendt arra mutat rá, hogy Ágostonnál a lét eredete más és más attól függően, hogy az embert mint egyént vagy az embert mint társadalmi lényt

⁷² Uo. 65.

⁷³ Uo. 67–68. Az *Értekezés a János evangéliumáról* 87.4 és 110.6 alapján.

⁷⁴ Uo. 68.

⁷⁵ Vö. Biró-Kaszás Éva: *i. m.* 39.

⁷⁶ Vö. Hannah Arendt: *i. m.* 71.

⁷⁷ Uo. 72. A *Vallomások* 4.18. alapján.

⁷⁸ *Az Isten városáról* 11.27. szerint.

vizsgálja. Társadalmi lényként két közösségről beszél: *hitközösség*, mely az egész emberre igényt tart, és *világi közösség*, mely csak egy-egy létmeghatározás közös voltára koncentrál. De a hit az egyént a *Coram Deo* izoláltságában tartja, a közös hittárgy sem hozhat létre komuniót. A hit – Arendt szerint – kétféleképpen értelmezhető: 1. a hit az egyes ember viszonya az önnön létét firtató kérdéshez; 2. a hit a történelemhez, a múlthoz kötődik: Krisztus halálához és az Ádámtól való közös származáshoz. „Az Ádámon alapuló rokoni viszony adja az emberi létezés lényegi meghatározottságát, amely nem a tulajdonságok azonosságát, hanem a helyzet, a sors azonosságát jelenti – ez pedig a halandóság. A halandóságon nyugszik az emberek egyenlősége és közössége, a sokoldalú kölcsönös függés a társaktól s nem Istentől. Közösségük a földi város.”⁷⁹ Az ember indirekt módon, nemzés révén kapcsolódik a léthez. Az emberi társadalom egyszerre természeti tény és történelmi termék, az ember története és természete szerint is otthonos a világban Arendt szerint.⁸⁰ A történeti felfogásban az emberek közti egyenlőség kerül előtérbe: „Az emberi nem minden tagjának jár a szeretet vagy a kölcsönös érzelm viszonzásaként, vagy egyszerűen azért, mert a közös természetünk hordozója.”⁸¹ Ez a szeretet a kölcsönös függőség megnyilvánulása. „De hogyan kell azt az egyenlőséget, amely a kereszténység szerint a rossz előttben (*ante*), a bűnben gyökerezik, kötelezőnek tekinteni a hívő számára, aki a maga eredendő függőségét a világon kívül, a Teremtőben találja meg? Vagy hogyan kötelezhet a múlt, amelyet tökéletesen meg kell szüntetni?”⁸² Isten kinyilatkoztatása Krisztusban tette lehetővé, hogy az ember visszavonatkotasson saját eredetére. A hit mint Isten színelátásában való létezés visszahívja az egyént a világi viszonyaiból. A megváltás minden emberhez eljött ebbe az általa alapított világba. Megváltás nélkül nincs meg az egyénnek az a szabadsága, hogy önmagába visszahúzódva elszakadjon az általa alkotott világból, azaz nem rendelkezik a választás szabadságával. Arendt az *Isten városa* alapján mondja, hogy „a keresztények lehetséges idegensége a világban mindig el-idegenedés, mert az otthonosság a világban az, ami magától értetődő”.⁸³

A másikkal való egyenlőséget teszi nyilvánvalóvá a felebaráti szeretet parancsa. A másikat szeretni kell, de nem csupán az egyenlőséget okozó bűn miatt, hanem a kegyelem miatt. Vagy azért, mert már részesült a kegyelemben, vagy azért, mert a felebarát olyan, mint amilyen a keresztény volt megtérése előtt. A szeretet parancsa a kegyelemmel szembeni alázatosságra szólít fel. Csak a múlt teszi lehetővé, hogy megértsük az emberek kötelező egyenlőségét, azaz kötelező szeretetét.⁸⁴ A világ a múltat rögzíti, az eredendő rokonságot s a bűnt is. A megváltás az eredendő bűnben való közös részesedéstől való megváltódást jelenti. Mindenki együtt váltódik meg, mivel Isten előtti létében mindenki egyenlően bűnös. A megváltás után a halál többé nem természet adta, hanem a bűn büntetése. A világ számára a múlt magától értetődő, csak a keresztény tapasztalja meg a múltat bűnősként. Fontos azonban, hogy „világ fennmaradásában a múlt megőrzi jogát, s a világgal szemben (nem egyszerűen nélküle) jött el az emberekhez a megváltás”.⁸⁵

⁷⁹ *Értekezés a János evangéliumáról* 8.8., *Az Isten városáról* 14.1., 12.22., 15.1 és a *Vallomások* 10.6. alapján. Vö. Biró-Kaszás Éva: *i. m.* 40.

⁸⁰ Vö. Hannah Arendt: *i. m.* 78–82.

⁸¹ Uo. 82. Ágoston: *Levél* 130.13. alapján.

⁸² Uo. 82.

⁸³ Uo. 83. Ágoston: *Isten városa* 15.1. alapján.

⁸⁴ Uo. 84.

⁸⁵ Uo.

A világtól való elidegenedést az isteni kegyelem új értelemmel ruházza fel. Ez az alapja az új város (Isten városa) létrejöttének. „Az elidegenedés egy új, Krisztust követő közösség alapja, amely felváltja a kölcsönös függőséget a kölcsönös szeretettel (megszűnik a másikhoz való viszony magától értetődősége). [...] Amikor a hit révén az egyéni lét határozottságot nyer, akkor lesz a másik egyén léte az egyenlőségben megnyilvánuló – lesz a másik egyúttal testvér. Ebben a testvériségben jelenik meg a *caritas*, amely egyben szükségszerű is, mert az egyén önmagára hagyatkozva nem tud a létező világtól elszakadni.”⁸⁶

A disszertáció 89. oldala körül megjelenik még egy fontos fogalom: a veszély, mely az egyesre vonatkozik, nem pedig az emberi nemre. A keresztények világi élete a „veszélyben élést” jelenti, mert a világ a múlt tárgyiasulása. Arendt *Az Isten városa* 14.1. és 13.2. alapján elemzi az örök halál, a második halál ágostoni felfogását. Az első halál (mint az élet vége) legyőzhető a megváltás után, s így híd lehet az örökkévalósághoz, de örök halállá is változhat. Az emberek együvé tartozását többé nem a származás, hanem az utánpótlás alapozza meg: elindítani a felebarátot Isten felé s megmenteni az örök haláltól.⁸⁷ A szeretet Isten városában minden egyes emberre kiterjed, de csak addig, amíg az a kegyelem tárgya lehet. A felebarátot nem választjuk, ő adott, benne nem önmagát, hanem Isten kegyelmét szeretjük. „A szeretet a saját veszélyben levés gondolatából ered. Ezt a veszélyt, a bűnbe való visszasüllyedés lehetőségét Isten színelátásában, tehát tökéletes izoláltságban tapasztalja meg a lelkiismeret. A másakra vonatkozó kérdések sem a másik világi jelentőségét kutatja, hanem a másik Isten előtti létét. A másik szeretete így a másikat is teljes elszigeteltségében tekinti. Így Isten városában az emberi nem feloldódik az egyes emberek sokaságává.”⁸⁸

Az ember tehát attól függően más, hogy izoláltként vagy függőként érti önmagát. A másikkal való találkozás csak azért eshet meg, mert Ádámtól származó emberi nemhez tartozom, de csak a *coram Deo* izoláltságában válik a másik felebaráttá (kiszakadva a kölcsönös függőségből). A *coram Deo* elszigeteltség lehetősége az emberi történelem egyik ténye, tehát maga is történeti. Ágoston történetfilozófiája szerint a Krisztus általi megváltás előtt csak az Ádám által meghatározott emberi nem létezett. S a megváltás ténye tette lehetővé, hogy az emberi nem történelmétől, a nemzés általi kötelékektől elszakadjunk.

Összefoglalás

Összefoglalva a disszertáció lényegét elmondható, hogy az ágostoni ontológia kulcsfogalmai (görög és keresztény elemek): állandóság és változékonyság, Teremtő és teremtés, lét (örök jelen) és idő (az időbeli mint másodrangú), eredet és emlékezet, akarat és vágy.

Amíg Heideggernél például a filozófia kiindulópontja az ember (nem lehet se Isten, sem más örök létező), addig Arendt nem törekedett egy szigorúan Istentől mentes ontológiai megalapozásra. Másik fontos különbség Heidegger és Arendt között, hogy Arendt Ágoston-értelmezésében az emlékezet időtlen jelenében, *nunc stans*-jában találkozik a jövő és a múlt. A teremtmény az emlékezet jelené-tesztvé képessége révén kerül kapcsolatba a léttel. Arendt

⁸⁶ Uo. 87. Vö. Biró-Kaszás Éva: *i. m.* 42.

⁸⁷ Vö. Hannah Arendt: *i. m.* 87–88.

⁸⁸ Uo. 89. Vö. Biró-Kaszás Éva: *i. m.* 43:

az átdolgozott változatban megjegyzi, hogy az emlékezet itt a heideggeri véghez előrefutó létével szemben nyeri el súlyát.⁸⁹ A későbbi munkákban a múlt és jövő találkozásának *locusa* a nyilvánosság terévé alakul át, ahol a halhatatlan szavak és tettek kapnak helyet.

Az emlékezet egy boldog életről alkotott abszolút múltat tételez, amely megelőz minden múltbeli konkrét eseményt, mely az ember legsajátabb és legtávolabbi múltja, a transzcendens, a „világon túli múlt”, az ember eredete. „Az emberi élet a gyökeréhez, a változatlan léthez strukturálisan kötődik, amely egyfelől a visszavonakozásban és az utánzásban, másfelől abban nyilvánul meg, hogy az emberi létnek, a teremtmények a semmiből teremtettsége okán kezdete s ennél fogva befejeződése is van.”⁹⁰

Az önmagán túlival való viszonyba kerülés konstitutív eleme az emberi létnek – a keresztény keret nélkül is – a szeretet vágyként való meghatározása miatt. A vágy mindig valami külsőre irányul. A vágy az alapvetően elszigetelt egyént egzisztenciálisan köti össze a világgal. Ágostonnál az elért külsőben elvész az egyén. A visszavonakozás első lépése a visszaemlékezés, amelyet az önmagára-kérdés indít el. Elindul a gyökereket kereső gondolkodás, a világ (nem feltétlenül keresztény) transzcendálása.

Arendt Ágoston-kritikája

Arendt azt kifogásolja, hogy a felebaráti szeretet Ágostonnál nem a másik individualitásra vonatkozik. Az embertárs csupán az isteni kegyelem tárgyaként releváns számomra, nem önmagáért szeretem. A világgal is hasonlóképpen áll a helyzet.⁹¹ Az ember autentikus létmódja az *amator Dei*, nem az *amator mundi*.

Röviden összefoglalva Arendt konklúzióját az ágostoni *caritas*-szal kapcsolatosan: Ágostonnál a felebaráti szeretet teológiai fogalma elvezet mind az önmaga, mind a felebarát tagadásához, elsősorban azért, mert alapvetően az „Isten szeretetével” vagy „az Istenért való szeretettel” telített.⁹² (*Liebesbegriff*... 67–68). A felebaráti szeretet teológiai fogalma esetében, eltérően a barátság fogalmától, nincs lehetőség arra, hogy kiválassz a szeretettet. A másik dezindividualizációja és helyzetének történelmietlenítése egy olyan standardizált egyenlőségre és uniformitásra cserélődik, ami mindenkire érvényes. Ezért a felebaráti szeretet teológiai fogalma nem alapozhatja meg a másik

⁸⁹ Vö. Hannah Arendt: *Love and Saint Augustine*. 56.

⁹⁰ Biró-Kaszás Éva: *i. m.* 49.

⁹¹ Kovács Gábor szerint az I. részben a szeretet vágyakozásként (*cupiditas, concupiscentia*) jelenik meg (sok formája között megjelenik a szerelem szenvedélye is). „A vágyakozás az ember önmagának elégtelen mivoltából fakad; olyasmire vágyik, aminek maga híján van. A vágy eltüntetni igyekszik a szerető és a szeretett közötti távolságot.” A *cupiditas* fontos, mert nemcsak összeköti az embert a világával, hanem konstituálja is azt és cselekvésre készíti. „A világ szerelmesének vágya cselekvés, amely teremt és fenntartja azt, amire irányul, vagyis magát a világot.” Ez az értelme az *amo – volo ut sisnek*. – Vö. Kovács Gábor: *Hannah Arendt és a világ szeretete*. 361–369. Kérdés, hogy milyen szerepet tölt be a felebaráti szeretet. A szeretet isteni rendje szerint (*ordinata dilectio*) a világot és felebarátunkat nem lehet önmagáért szeretni, csak Isten szerethető önmagáért, más szeretete levezetett és instrumentális jellegű (lásd a *frui*/élvezet és *uti*/használat közötti különbséget, csak Istent élvezhetjük). Mi lesz az emberi világgal, melyet az emberi tevékenység és a ráirányuló szeretet konstituál? A világot az isteni kegyelem tárgyaként kell szeretni s nem önmagáért?

⁹² Hannah Arendt: *Der Liebesbegriff bei Augustin*. 67–68.

relevanciáját, fontosságát. Ennélfogva képtelen megalapozni a nyilvános *vinculumot*/kapcsolatot a társadalmi életben.⁹³

Arendt disszertációjára vonatkozó kritikák

Jaspers, mint Arendt disszertációjának vezető tanára, kissé önkényesnek tartotta a doktori értekezést, mert ágostoni szövegekkel filológiaiilag nem tudta elég jól alátámasztani Arendt a szeretetfogalmak általa feltárt distinkcióját. Jaspers nem volt a dolgozattal maradéktalanul megelégedve. Szakértők, elemzők pedig elmarasztalják Arendtet és témaveztőjét is, mert nem voltak a patrisztikus filozófia igazi hozzáértői. Arendt viszonya Ágostonhoz lebecsülő, előítéletes.⁹⁴ De Arendt tudatosan nem foglalkozik Ágostonnal mint egyházi személlyel, csak gondolkodóként érdekelte e munkája során.⁹⁵

Arendt későbbi műveiben a szeretet problémája háttérbe szorul, mert a szeretetet általában nem politikai természetűnek tartotta. A bibliai szeretet fogalomra vonatkozó arendti kritika részben annak az általános nézetnek tulajdonítható, hogy az *agapé* és a *caritas* egyfajta érzelemnek, szenvedélynek tekinthető, akárcsak a romantikus szerelem vagy testvériség. Kritikája azon is alapul, hogy az *agapé* akozmikus vagy világtalan tendenciáját megerősíti a másvilágisága, mely vallásos alapjából ered. A világ szeretete, a *dilectio (amor) mundi*, ami a disszertációban már markánsan megjelenik, valódi lényegévé válik a *The Human Condition* című érett Arendt-mű mondanivalójának, és ez a késői műben pozitívként jelenik meg. A *Human Condition* második fejezetében megjelenik a szeretet-problémája, ahol Arendt elemzi a *private realm* (magánszféra) és a *public realm* (közsféra) viszonyát. Ismét Ágostontól indít és folytatja a disszertáció gondolatmenetét. Itt a felebaráti szereteten (*dilectio proximi*) alapuló keresztény közösség sajátos világpótlékot, pszeudovilágot alkot a benne élő hívők számára. A hívők közössége a *charityn/caritason* alapul, amely a tagok között (*in-between*) konstituál viszonyrendszert. Arendt szerint ezt a világnélküliség (*worldlessness*) jellemzi, tehát nem valódi közsféra. Miért nem képes a *caritas* a közsféra megalapozására? Arendt úgy látja, hogy ez a struktúra, a hívők közössége, inkább családyszerű modellt követ. A család tagjai közti viszony nem politikai, sőt politikaellenes jellegű.⁹⁶ A valódi közsféra csak a kiválóságokra (*excellence*) törekvő interszjektív kapcsolatokból nőhet ki.

Arendt átalakítja, átfordítja tehát az *amor mundi* ágostoni fogalmának (mellyel a disszertációban foglalkozott) általában vett negatív jelentését (mint *cupiditas* vagy az időbeli dolgokra való törekvés) pozitívvá, mint a polgárok szenvedélymentes és mégis odaadó elkötelezettségét a világ jólétéért.⁹⁷

⁹³ Vö. uo. 25–27; 55–68. Arendt érve a bibliai szeretetfogalom kudarcával szemben (abban, hogy igazságot szolgáltatson a történetiség, individualitás és a felebarát egyéni szükségleteinek) némileg túlzásnak tekinthető. Lásd pl. Shin Chiba érveit. Shin Chiba: *Hannah Arendt on Love and the Political: Love, Friendship, and Citizenship*. The Review of Politics 1995. Vol. 57. No. 3, Summer. 505–535.

⁹⁴ Lásd pl. Joseph Brechtken: *Augustinus Doctor Caritatis. Sein Liebesbegriff im Widerspruch von Eigenschutz und selbsterlöser Güte im Ramen der antiken Glückseligkeits – Ethik*. Meisenheim am Glan 1975. 185.

⁹⁵ Vö. Elisabeth Young-Bruehl: *Hannah Arendt, For Love of the World*. New Haven and London. 1982. 74–76.

⁹⁶ Vö. Hannah Arendt: *The Human Condition*. Chicago 1998. 242.

⁹⁷ A „világ szeretete” általában negatív Ágostonnál. Pl. „A világ szeretete a lelket hütlenné teszi, a világ Alkotójának szeretete a lelket tisztává teszi.” – *The Homilies of the First Epistle of John II*. 14. Ágoston azonban néha az *amor mundi* helyes formájáról is beszél: „Nem azt mondom, hogy a teremtmény nem szerethető, nem szeretendő, de a teremtmény szeretete, ha ez a Teremtőre utal, jótékonyossággá, könyörületelessé válik, nem sóvárgássá, mohósággá.” – *A Szentháromságról IX*, 13.

Az *amor mundi* mint a polgárok publikus köteléke cselekvések inspiráló princípiuma marad, hajtóerő, mely által a közös világbeli kalandban részt vesznek. A „világ szeretete” nem pusztán önkéntes elköteleződés a világ jólléte irányába, hanem egyfajta önpercepció is, az önmaga viszonyulása a környező világhoz. A polgárok rögtön rájönnek arra, hogy ami őket összeköti, az világ, amelyet ők közösen bírnak, amelybe belépnek, ahogy megszületnek és amelyet a megfelelő időben, halálukkor az örököseikre ráhagynak. (HC 55.)⁹⁸

Általában jellemző a kései Arendt koncepciójára, hogy a szeretet hajlamos a külvilág kizárására, és mint privát érzelem a politikával ellentétes entitás, tehát nem szabad vele összezavarni. Felnőttkori műveinek konklúziója: mindenféle szeretet (kivétel a barátság és az ókori görög vágy a földi halhatatlanság után) politikamentes/apolitikus, antipolitikus viszonyulás. Ugyanis egy belső emberi attitűd akkor ítélné politikainak, ha kompatibilis a szolidaritás elvével, nem részrehajló, és szenvedélymentesen foglalkozik a közös és nyilvános dolgokkal.

Hannah Arendt on the Concept of Love of Saint Augustine

Keywords: love, amor (eros), dilectio (storge), caritas (agape), memory, world, charity, natality, beginning, amor Dei, amor mundi

In 2019, 90 years have passed since the publication of the doctoral thesis entitled *Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation*, written by Hannah Arendt under the supervision of Karl Jaspers, and 2020 marks 1590 years since the death of St. Augustine. On the occasion of these anniversaries, we investigated the influence of St. Augustine on Hannah Arendt's work. The philosophical analysis of the Augustinian concept of love made by Hannah Arendt in her doctoral thesis has decisively influenced the complete work of the thinker, the elaboration of the basic concepts, and the specific philosophical problems.

⁹⁸ Vö. Hannah Arendt: *The Human Condition*. 55. Később a *Human Condition* cselekvést (*action*) elemző részében megint előbukkan a szeretet problémája a megbocsátás (*forgiveness*) kontextusában. Itt a szeretet – paradox módon – épp világtalan mivolta miatt a közszféra tartós fennmaradásában fontos szerepet játszó megbocsátásnak az alapjává válhat. – Vö. uo. 6.