

A szeretet rendje és an-archiája

Max Scheler és Emmanuel Levinas

A szeretet természetes forrása a jó cselekedeteknek, azonban úgy tűnik, a maga esetlegességében, változékonyságában, sokféleségében nem alkalmas az erkölcs megalapozására. Hiszen egyrészt egymástól nagyon különböző érzésekre használjuk a szót, a gondoskodás ösztönében gyökerező szülői szeretettől az erotikus vonzódással átítatott szerelmen, valamint a barátságon át a szimpátián vagy a közösség tudatán alapuló vonzalmakig. Másrészt az érzelmek ingatagok, a belőlük fakadó tettek sokszor kiszámíthatatlanok. A filozófia történetében ennek ellenére újra és újra felbukkantak a „szeretet hívei”, akik a mások iránt táplált pozitív érzéseket elég erősnek és megbízhatónak vélték ahhoz, hogy a morál fundamentumául szolgáljanak. Gondoljunk csak Ágostonra, aki az erényt a „szeretet rendjeként” (*ordo amoris*) határozta meg, vagy a skót felvilágosodás morálfilozófusára, Francis Hutchesonra, aki a jóakaratot (*benevolence*) tartotta az erkölcs forrásának.¹ Hogy lássuk, ez a szeretetbe vetett bizalom nem csupán régebbi korokra volt jellemző, hanem a 20. században, sőt, a II. világháború után is előbukkan, a következőkben két olyan kísérletet mutatok be, amelyekben a filozófusok – a fenomenológiai mozgalom két nagy „etikusa” – a maguk módján megpróbálják a moralitást a szeretetre alapozni.

Max Scheler, az irányzat egyik német úttörője az *ordo amoris* ágostoni fogalmát eleveníti fel, hogy „rendet vigyen” a szeretet káoszába, és ezzel megfelelő bázisává tegye az erkölcsnek. Egy generációval később pedig a litvániai zsidó családból származó francia fenomenológus, Emmanuel Levinas az, aki a másik emberrel szembeni végtelen felelősség tapasztalatában látja az erkölcs alapját, amelynek egyik dimenziója a szeretet. Az ő keze alatt a fogalom a mindennapi használattól eltérő jelentést kap, és

1 Lásd ÁGOSTON 2006, III. kötet, 318., XV. 22; HUTCHESON 1977, 325–389.

sajátos értelmezésévé válik a felebaráti szeretet bibliai elképzelésének. Ő tehát a szeretet értelmének kitágítása révén tudja azt etikájában alkalmazni. Azonban mint látni fogjuk, Scheler sem csupán „rendezi” a szeretet különféle megjelenési formáit, hanem egyúttal újra is értelmezi a lényegét, miközben a szeretet rendje Levinasnál is fontos szerephez jut. A két eltérő megközelítés tehát e közös pontokra koncentrálva jól összehasonlítható egymással, és fenomenológusokról lévén szó, akik a tapasztalat előítéletektől mentes leírását tűzik ki célul, ki-ki a saját élményeivel is összevetheti elemzéseiket.

I. Scheler és a szeretet rendje²

Scheler Ágostonra és mindenekelőtt Pascalra támaszkodva azt állítja, hogy az érzéseknek a gondolkodáshoz hasonlóan megvannak a maguk összefüggései: ezeket éppúgy törvények irányítják, mint ahogy a logika törvényei meghatározzák a gondolkodást.³ Ahhoz, hogy ezt feltárjuk, tudnunk kell, hogy az érzések értékekre irányulnak: a különféle emóciókban végső soron a tárgyukban rejlő értékek tárulnak fel számunkra. Ezek Scheler szerint a prioriak, akkor is, ha különböző korokban, különböző társadalmakban és különböző egyének számára más és más alakot öltenek. Az értékeknek ezt a megtestesült formáját nevezi Scheler „értékdolgoknak” (*Wertdinge*) vagy „javaknak” (*Güter*) – ezek áthatják azokat a dolgokat (személyeket, tárgyakat, történéseket vagy cselekvéseket), amelyekhez valamilyen érzellemmel viszonyulunk.

Adott tehát egy ideális értékvilág és ennek konkrét megjelenései az egyes ember, egy család, egy nemzet vagy történeti kor értékpreferenciáiban, különféle jellegzetes érzelmeiben – ezeknek a rendszerét nevezi Scheler *éthosznak*. Ez utóbbi soha nem képes az értékvilágot a maga teljességében megragadni, hiszen véges szubjektumok emocionális struktúráiról van szó. Ebből egyrészt az következik, hogy az értékek mindig csak egy

2 Az itt következő Scheler-elemzések lényegében két, magyarul is hozzáférhető szöveget vesznek alapul, az 1913–16-ban két kötetben megjelent Formalizmus-könyvet és egy ezzel egy időben keletkezett, hagyatékban maradt szöveget, amelynek Scheler *Az ordo amorisról és zavarairól* címet adta. Utóbbit a kiadó, Maria Scheler *Ordo amorisra* rövidítette, mert a zavarairól nem maradt fenn kézirat. Az összefoglalásban támaszkodtam egy korábbi írásomra (SZEGEDI 2019), amelynek bibliográfiájában a téma szempontjából fontos további Scheler-szövegek és szakirodalom található.

3 GW 2, 82, 260; SCHELER 1979, 110, 389; GW 10, 361–62; SCHELER 2014, 160–61. Itt és a továbbiakban Scheler műveire az összkiadás (GW) alapján hivatkozom, megjelölve a kötet- és oldalszámot. Pontosvessző után szerepelnek a magyar fordítás adatai. Pascal gondolatához („le coeur a ses raisons...”) lásd PASCAL 2000, 679 (397. töredék), 573–574 (101. töredék); PASCAL 1983, 138 (277. töredék), 139–140 (282. töredék). A „szív rendjéhez” lásd PAVLOVITS 2010, 298–301.

adott perspektívából látszanak, másrészt az aktuális éthoszban el is torzulhatnak.⁴ Az éthoszok magját pedig a szeretet és a gyűlölet rendje, vagyis az *ordo amoris* adja.⁵ Ennek kétféle jelentését választja el Scheler egymástól: a normatívát és a tény-szerű-leíró-t. Mivel ez a megkülönböztetés alapvető számunkra, teljes egészében idézzük.

Normatív nem abban az értelemben, mintha ez a rend maga normák foglalata volna. Akkor csak valamiféle akarás tétélezhetné – legyen az egy ember vagy Isten akarása –, ám nem volna evidens módon fölismerhető. Márpedig nagyon is létezik a dolgok mindenféle lehetséges szeretetreméltóságai rangsorának fölismerése a belső, őket megillető értékek szerint. Ez minden etika középponti problémája. Ám lehetőleg úgy szeretni a dolgokat, ahogy Isten⁶ szereti őket, és magában a szeretet aktusában belátó módon átélni az isteni és emberi aktus fedésbe kerülését, az értékvilág egyazon pontján való találkozását, ez volna a legfőbb, amire ember képes. Az objektíve helyes ordo amoris csak akkor válik normává tehát, ha fölismeret rendként vonatkozik az ember akarására, és egy akarás parancsolja meg neki. Azonban deskriptív értelemben is fundamentális értéke van az ordo amoris fogalmának. Mert e fogalom itt az az eszköz, amelynek segítségével föllelhetjük a morálisan releváns emberi cselekvések, kifejezésértékű jelenségek, akarások, erkölcsök, szokások, szellemi művek kezdetben zavarba ejtő tényei mögött a személy célratorően működő magva legelemibb céljainak legegyszerűbb struktúráját – mintegy azt az erkölcsi alapképletet, melynek megfelelően a szubjektum erkölcsileg egzisztál és él. Tehát mindent, amit morálisan jelentőségeltjesként 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 amorisra.⁷

- 4 Vö. GW 2, 305–09; SCHELER 1979, 458–65. Az értékekkel kapcsolatos torzulás egyik lehetséges forrásának Scheler a ressentiment jelenségét tartja, amelyet részletesen elemez egy 1912-es tanulmányában, *A ressentiment a morálok fölépítésében* címűben, lásd GA 3, 33–147.
- 5 GW 2, 303; SCHELER 1979, 455; GW 10, 347; SCHELER 2014, 144. A gyűlölettel, amely másodlagos a szeretethez képest, e tanulmányban nem foglalkozunk. Az *ordo amoris* filozófiatörténeti előzményeihez lásd BOROS 2014, 49–65, különösen Exkurzus: Agoston és Tamás az *ordo amoris*ről. Agoston-t egyébként Scheler is etikája fontos előzményeként tartja számon, lásd pl. GW 2, 260; SCHELER 1979, 389.
- 6 Scheler azt a jegyzetet kapcsolja ide, hogy az objektív *ordo amoris* eszméje nem függ Isten létezésének téziséstől. Ezzel minden bizonnyal azt akarja mondani, hogy a dolgok szeretetreméltóságának objektív rendjét Isten fogalmától függetlenül meg lehet adni. Az viszont számomra nem világos, hogy amikor sikerül valóban ennek a rendnek megfelelően szeretni valamit (valakit), akkor ennek átéléséhez szükség van-e explicit istenhitre. Ha nincs, akkor itt – távoli párhuzamot hozva – olyasmiről lehet szó, mint az anonim kereszténység gondolata Rahnernél.
- 7 GW 10, 347–48; SCHELER 2014, 145.

Ha most a kiinduló probléma, vagyis a szeretet erkölcsi szerepe szempontjából vesszük szemügyre a szövegrészletet, akkor azt mondhatjuk, hogy morális értéke az objektíve helyes *ordo amoris*nak van, mégpedig akkor, amikor cselekedeteink normájává válik. Az erkölcsi tökéletesedés útja az ember számára faktikus *ordo amoris*ának a normatív értelemben vett *ordo amoris*hoz közelitése, azaz ha megpróbálja helyesen szeretni a dolgokat, úgy, ahogy Isten szereti őket. Azonban nyilvánvalóan senkit és semmit nem tudunk pontosan úgy szeretni, ahogyan Isten, hiszen az éthozunk határain nem tudunk túllépni. Mégis, az idézet szerint át tudjuk élni szeretetünk és az isteni szeretet „fedésbe kerülését”. De hogyan?

A kérdés megválaszolásához azokhoz az elemzésekhez kell fordulnunk, amelyekben Scheler a szeretet lényegét írja le.⁸ Mindenekelőtt olyan törekvésnéként ábrázolja, amelynek a célja, hogy tárgyát a számára lehetséges tökéletességhez segítse. Teremtő-építő aktus, nem abban az értelemben, hogy új értékeket hozna létre, hanem hogy újabb és újabb értékeket fedez fel, és bátorítja kibontakozásukat. Ez a szeretet dinamikájából fakadóan végtelen folyamat, amelynek nincs nyugvópontja. Az ember ténylegesen persze csak pillanatokra, de legalábbis időlegesen képes ilyen szeretetre, ám ennek nem elvi akadályja van. A lehetőség nyitva van számára, és amikor élni tud vele, akkor az isteni szeretettel is találkozhat.

Ennek fényében az *ordo amoris* schelerei eszméje egyáltalán nem a szeretet korlátozására vagy méricskélésére szolgál, hanem hogy mindenkiben a saját – végtelen számú – értékeit leljük meg, és támogassuk a felszínre kerülésüket. Ezek az értékek mindemellett egy eleve adott rendet alkotnak, s ezért szolgálhatnak az etika alapjául. E nélkül a metafizikai-teológiai előfeltevés nélkül Scheler etikája nem áll meg.

II. Az an-archikus szeretetet korlátozó rend Levinasnál

Levinas etikájának első látásra semmi köze a szeretet fogalmához, hiszen kiindulópontja a másik ember iránti végtelen felelősség, amelyet második fő művében, a *Másként, mint lenni, avagy túl a létben* a tús (otage) állapotával jellemez.⁹ Márpedig melyik az a fogoly, aki szeretetet érez fogvatartója iránt? Mégis, Jean-Luc

8 A következőkhöz lásd GW 2, 259–275; 1979, 388–413 és GW 10, 355–373; SCHELER 2014, 153–173. Részletesen taglalja Scheler a szeretet fogalmát *A szimpátia lényege és formái* Szeretet és gyűlölet című fejezetében is (*Wesen und Formen der Sympathie*, GW 7, 150–208). Noha a szeretet rendje a dolgokra is kiterjed, a szeretet tapasztalatának (a szeretetaktusnak) az elemzésekor a személyek iránti szeretet van a középpontban, így a továbbiakban mi is csak erről beszélünk.

9 Lásd LEVINAS 1974, különösen a *La Substitution* fejezetet. Az, hogy a másik ember túsza vagyok, egyszerre jelenti, hogy ő tart hatalmában, illetve, hogy őt helyettesítem.

Marion még a filozófus életében felfigyelt a szeretet jelentőségére, sőt, a szó megjelenéséhez egyenesen egy (második) fordulatot társított Levinas fejlődésében.¹⁰ Ez utóbbival nem értek egyet, szerintem inkább hangsúlyeltolódásról, egy aspektus kidolgozásáról van szó, azzal azonban igen, hogy a szeretetnek kiemelkedő jelentősége van Levinas kései filozófiájában. Az alábbiakban röviden összefoglalom a levinasi etika alap gondolatát, illetve a szeretet ebben betöltött helyét, azután pedig kitérek arra, hogy miként jelenik meg a rend fogalma ebben az elképzelésben.

Levinas szerint az a paradigmaticus szituáció, amelyből az etika elgondolható, a találkozás a másik emberrel. Ez természetesen sokféleképpen alakulhat, ám akármi is történik, a másik felbukkanása mindig felelősséget, mégpedig végtelen felelősséget ró rám. Amikor a filozófus ezt olyan szélsőséges kifejezésekkel írja le, mint a már említett túsállapot (a másik túsza vagyok), akkor arra mutat rá, hogy az etikai alapja csak egy olyan aszimmetrikus felelősség lehet, amely független az akaratomtól (hogy vállalom-e ezt a felelősséget), és attól is, hogy éppen kivel állok szemben. Ezért jeleníti meg Levinas a Másikat (*Autrui*) olyan gyakran – bibliai utalással – az idegen, az özvegy, az árva alakjában, vagy kiszolgáltatott emberként, aki némán is azt kéri: ne ölj meg!

Ebben a poszt-holokauszt etikában tehát nyilvánvalóan nincs helye a szeretetnek – legalábbis a hagyományos, érzelemként értett szeretetnek, de a scheleri, az értékek kibontakozását segítő teremtmény aktus értelmében vett szeretetnek sem. Levinas mégis használja időként a szót, ha nem is túl gyakran, mert, mint mondja, elcsépelet (*usé*) és kétértelmű (*ambigu*).¹¹ Ennek ellenére döntő szerepe van etikája megalapozásában. Hogy miért, azt abból a kérdésből kiindulva érthetjük meg, hogy mi különbözteti meg az etikai kényszert a puszta erőszaktól, a „morális túsállapotot” a tényleges fogságtól. Hiszen Levinas értelmezésében a legelesettebb ember is fogva tart a puszta tekintetével, és végtelen felelősséget tesz a vállamra.

Ha figyelmesen olvassuk a *Másként, mint lenni...* morális tapasztalatról szóló részeit, akkor felfigyelhetünk arra, hogy noha az etikai viszonyban a Másik az aktív fél (akkor is, ha nem tesz semmit), mégis, valamiféle nyitottságot a morális alanyunk is tulajdonít Levinas. Erre utal a „nem-közömbösség” (*non-indifférence*) vagy a „nem-vágykeltő utáni vágy” (*désir du non-désirable*) fogalmaival.¹² Ezek az „érzések” azok, amelyek miatt a „morális tús” nem egyszerűen egy személytelen külső hatalom áldozata, hanem a Másik „elháríthatatlan feleletigényével”¹³ szembesülő

10 MARION 2000, 307.

11 LEVINAS 1991, 126; LEVINAS 1992, 27. (A magyar fordításban: „elkopott és homályos értelmű”.)

12 A nem-vágykeltő vágyához vö. LEVINAS 1974, 111, 157–158, a nem-közömbösséghez uo., 62, 89, 104, 105, 107, 113, 116, 123, 157–158, 176–177, 184–185, 211–212.

13 A kifejezést Tengelyi Lászlótól vettem át, lásd TENGYELI 1998, 224.

cselekvő. Egyszersmind bennük lelhetjük meg a szeretet levinasi szinonimáit is. Hogy ez valóban így van, azt nem csupán a *Diakronia és megjelenítés* című tanulmány egy szöveghegye igazolja, ahol Levinas a „nem-közömbösséget” kifejezetten a szeretettel azonosítja, hanem a 80-as évek más tanulmányai is, illetve egy interjú, amelynek készítői rá is kérdeznek a fogalomra.¹⁴ Ezekből a gondolatmenetektől egy sajátos szeretetértelmezés rajzolódik ki.

Ennek bemutatására érdemes egy részletet idézni az interjú elejéről, ahol Levinas a következőt mondja:

*Találkozásom a Másikkal egyszersmind a felelősségem is iránta. A felebarátom iránti felelősség, ami kétségtelenül a felebaráti szeretet szigorú neve, Erosz nélküli szeretet, irgalom, olyan szeretet, amelyben az etikai mozzanat a szenvedélyes fölé kerekedik, minden sóvárgástól mentes szeretet.*¹⁵

A szeretet tehát a Másik iránti felelősséggel azonos, s mint ilyen a bibliai felebaráti szeretetnek felel meg, amelyből minden egyéni érzelmi színezet és erotika hiányzik. Ennek ellenére univerzalizálásában mégis abszolút személyes, ahogyan ez részben az interjú későbbi részéből, részben más írásokból is kiderül.¹⁶ Hiszen egyrészt a szeretet csakis adott személyre irányulhat, a szeretett ember mindig egyedi és helyettesíthetetlen. Másrészt Levinas szerint én magam is ebben az etikai kapcsolatban válok helyettesíthetetlen individuummá, mégpedig a Másik révén, aki kiválaszt engem azáltal, hogy felém fordul. Úgy fogalmazhatunk, hogy a szeretet a *princípium individuationis*, és ez az etikai viszony mindkét szereplőjére érvényes.

A szeretet ily módon a Másik iránti végtelen felelősség egy másik nevének bizonyult, amelyben megmutatkozik a morális tapasztalat személyes jellege és a „társasság titka” (*secret de la socialité*), az a nem-közömbösség, amely nélkül nincs morális kényszer.¹⁷ Ez az „an-archikus”, vagyis arché, azaz eredet nélküli, másra vissza nem vezethető, azaz megmagyarázhatatlan, egyszersmind végtelen felelősség, avagy szeretet, amely még a Másik bűneiért is felel, azonban szükségképpen korlátozásra szorul, amikor a Másik mellett egy harmadik személy (*le troisième homme*) is felbukkan. Ő ugyanis éppúgy „elháríthatatlan feleletigénnyel” lép fel, mint a Másik, és egyáltalán nem biztos, hogy mindkettőnek maradéktalanul meg tudok felelni, sőt ezek az igények akár ellentmondásban is lehetnek egymással. Levinas így vall erről a már idézett interjúrészlet folytatásában.

14 Az azonosításhoz lásd LEVINAS 1991, 187; LEVINAS 1997, 197. (A magyar fordításban a *non-indifférence* érintettségként szerepel.)

15 LEVINAS 1991, 121; LEVINAS 1992, 25.

16 Lásd LEVINAS 1991, 126–127; LEVINAS 1992, 27, valamint uo. 186–187, 214–215.

17 A „társasság titkához” lásd LEVINAS 1991, 149, 171, 188 (LEVINAS 1997, 199, a magyar fordításban: a társasság titka).

Ha ő [a Másik] volna az egyetlen beszélgetőtársam, csupán kötelezettségeim volnának. Csakhogy olyan világban élek, amelyben nemcsak ez az egyetlen „bárkim” (premier venu) van, a világban mindig van harmadik (un tiers): nekem ő szintén a Másik, a felebarátom. Ennélfogva fontos tudnom, hogy kettejük közül melyik bukkan fel előbb: az egyik nem üldözi-e a másikat? Az embereket, ezeket az összemérhetetlen lényeket, nem kell-e mégis egymáshoz mérnünk? [...] Így születik az elmélet, így születik az igazságosság miatti aggodalom, mindenfajta elmélet alapja. De mindig az Arc, a Másik iránti felelősségből kiindulva jelentkezik az igazságosság, ami mindazok megítélésével és összemérésével jár együtt, amik elvileg összemérhetetlenek, mivel minden lény páratlan (unique); minden Másik páratlan. Az igazságossággal való törődés e kényszerében bukkan fel a méltányosságnak az az eszméje, amelyen az objektivitás fogalma alapszik. Egy adott pillanatban megteremtődik a „mérlegelés”, az összemérés, a gondolat szükségessége, és a filozófia ebben az értelemben a kezdeti irgalom mélyén születő bölcsesség jelentkezése, a filozófia – és itt nem szavakon lovagolok – ennek az irgalomnak, a szeretetnek a bölcsessége.¹⁸

Ebből a hosszú és gazdag szövegből itt két mozzanatot emelek ki. Az egyik, hogy a végtelen felelősség szükségyszerű korlátozásának, az igazságosságnak a bevezetésével helyükre kerülnek azok a szinte sokkolóan túlzó, hiperbolikus kifejezések, amelyekkel Levinas a Másikhoz való viszonyt ábrázolja. Kiderül ugyanis, hogy ezek – többnyire – nem a mindennapi erkölcsi szituációk leírására szolgálnak, hanem arra figyelmeztetnek, hogy mind az egyén morális megfontolásainak, mind a társadalmi berendezkedésnek a Másik iránti végtelen felelősség lehet az egyedüli alapja. Ebben az értelemben a levinasi etika figyelmeztetésként vagy felszólításként érthető, hogy ezt az eredetet soha ne veszítsük szem elől. A másik, hogy amit Levinas – a philo-sophia, vagyis a bölcsesség szeretete megfordításával – a szeretet bölcsességének nevez, az a mi szempontunkból nem más, mint az *ordo amoris* sajátos formája.

III. Variációk az *ordo amorisra* (konklúzió)

Ha most lezárásképpen összehasonlítjuk a fenomenológiai etika fent bemutatott két változatát abból a szempontból, hogy meg-alapozásukban milyen szerepet játszik a (rendezett) szeretet, akkor mindenekelőtt a fogalom újraértelmezését érdemes kiemelni. Mind Scheler, mind Levinas a maga sajátos módján ragadja meg a lényegét: előbbi olyan intencióként, amely a szeretett

18 LEVINAS 1991, 121–122; LEVINAS 1992, 25.

lényben rejlő értékeket fedezi fel és segíti a kibontakozásukat, utóbbi pedig készenlétként, nyitottságként, amellyel a velünk kapcsolatba kerülő másik embert fogadjuk, és viseljük az általa ránk rótt végtelen felelősséget. Schelernél a „helyes szeretet”, amelyre törekednünk kell, az értékek a priori rendjén alapul, Levinas szerint ellenben an-archikus, semmi másra nem redukálható. A harmadik színre lépése, vagyis a Másikok pluralitása ugyanakkor az utóbbinál is szükségessé teszi a szeretet „rendezését”, mégpedig az igazságosság alapján.

Némileg leegyszerűsítve azt mondhatjuk, hogy Scheler számára az erkölcsi parancsolat a teremtő szeretet gyakorlása, amely az értékek eleve adott rendjét felismerve, mintegy Isten társaként működik közre a világ tökéletesítésében. Levinas viszont arra hív fel bennünket, hogy miközben megpróbálunk rendet vinni a velünk szemben támadó feleletigények káoszába, egy pillanatra se feledkezzünk meg a morál forrásáról, a végtelen felelősségről, amelynek kissé elcsépelet neve: felebaráti szeretet.

Irodalom:

- ÁGOSTON, Szent 2006. *Isten városáról*. Ford. Dr. FÖLDEVÁRY Antal, a foritást javította HEIDL György. III. kötet.
- BOROS Gábor, 2014. „A keresztény felvilágosítás polifóniája (Andreas Capellanus és az ordo amoris)”, in *A szeretet / szerelem filozófiája*, 49–65. Budapest, ELTE, Eötvös Kiadó.
- HUTCHESON, Francis 1777. Vizsgálódás az erkölcsi jóról és rosszról (részletek). Ford. FEHÉR Ferenc. In *Brit moralisták a XVIII. sz.-ban*, Budapest, Gondolat, 325–389.
- LEVINAS, Emmanuel, *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, La Haye, M. Nijhoff, 1974.
- LEVINAS, Emmanuel, Philosophie, justice et amour, in *Entre nous: Essais sur le penser-à-l’autre*, Paris, Grasset, 1991, 121–139.
- LEVINAS, Emmanuel, La conscience non-intentionnelle, in *Entre nous: Essais sur le penser-à-l’autre*, Paris, Grasset, 1991, 141–151.
- LEVINAS, Emmanuel, De l’Un à l’Autre. Transcendance et Temps, in *Entre nous: Essais sur le penser-à-l’autre*, Paris, Grasset, 1991, 153–175.
- LEVINAS, Emmanuel, Diachronie et représentation, in *Entre nous: Essais sur le penser-à-l’autre*, Paris, Grasset, 1991, 177–197.
- LEVINAS, Emmanuel, De l’Unicité, in *Entre nous: Essais sur le penser-à-l’autre*, Paris, Grasset, 1991, 209–217.
- LEVINAS, Emmanuel 1992. Filozófia, igazságosság, szeretet. Ford. KARDOS Péter, *Hiány* 3/10, 25–29.
- LEVINAS, Emmanuel, 1997. Diakronia és megjelenítés, in: *Nyelv és közelség*, ford. TARNAY László, Pécs, Tanulmány Kiadó – Jelenkor, 189–206.
- MARION, Jean-Luc. 2000. D’autrui à l’individu, in *Positivité et transcendance: Levinas et la phénoménologie* (sous la direction de J.-L. Marion), Paris, PUF, 2000, 287–308.
- PASCAL, Blaise, 1983. *Gondolatok*. Ford. PÖDÖR László, Budapest, Gondolat.
- PASCAL, Blaise, 2000. „Pensées”, in LE GUERN, Michel (szerk.), *Oeuvres complètes* 2. kötet, 541–900. Paris, Gallimard.
- PAVLOVITS Tamás, 2010. *Blaise Pascal: A természettudománytól a vallási apológiáig*. Máriabesnyő–Gödöllő, Attraktor.
- SCHELER, Max 1955. Das Ressentiment im Aufbau der Moralen. In *Vom Umsturz der Werte: Abhandlungen und Aufsätze*, szerk. SCHELER, Maria 33–147. Gesammelte Werke 3. kötet. Bern, Franke. [GW 3]
- SCHELER, Max, 1957. „Ordo Amoris” in SCHELER, Maria (szerk.), *Schriften aus dem Nachlass: Band I: Zur Ethik und Erkenntnislehre*, 345–376. Gesammelte Werke 10. kötet. Bern, Franke. [GW 10]

-
- SCHELER, Max 1966. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik: Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, szerk. SCHELER, Maria, *Gesammelte Werke* 2. kötet. Bern, Franke. [GW 2]
 - SCHELER, Max, 1973. „Wesen und Formen der Sympathie”, in FRINGS, Manfred S. (szerk.), *Wesen und Formen der Sympathie. Die deutsche Philosophie der Gegenwart*, 7–258. *Gesammelte Werke* 7. kötet. Bern, Franke. [GW 7]
 - SCHELER, Max, 1979. *A formalizmus az etikában és a materiális értéketika*, ford. BERÉNYI Gábor, Budapest, Gondolat.
 - SCHELER, Max, 2014. „Ordo Amoris”, ford. MESTERHÁZI Miklós, in BOROS Gábor (szerk.), *Szeretet és gyűlölet, undor és gőg: Érzelemfilozófia a realista fenomenológiában: Kolnai Aurél és Max Scheler írásai*, 144–176, Budapest, Eötvös Kiadó.
 - SZEGEDI Nóra 2019. Ordo amoris és amor inordinatus A szeretet két fogalma Max Scheler etikájában, *Elpis* 12/2: Boros Gábor 60., 119–131.
 - TENGELYI László, 1998. *Élettörténet és sorsesemény*. Budapest, Atlantisz.