

LÁBJEGYZETEK



PLATÓNHOZ

A SZERELEM

LÁBJEGYZETEK PLATÓNHOZ 11.

A SZERELEM

LÁBJEGYZETEK PLATÓNHOZ 11.

A SZERELEM

Szerkesztette:
Laczkó Sándor

Szeged
Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány,
Magyar Filozófiai Társaság
SZTE BTK Filozófia Tanszék
Státus Kiadó
2013

Sorozatszerkesztő: *Laczkó Sándor és Dékány András*

A kötet támogatói:

Magyar Filozófiai Társaság

Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány

SZTE BTK Filozófia Tanszék

Magyar Tudományos Akadémia

© Laczkó Sándor

©A kötet szerzői

Kiadja a Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány (Szeged)

Magyar Filozófiai Társaság (Budapest – Szeged)

SZTE BTK Filozófia Tanszék (Szeged)

Státus Kiadó (Csíkszereda)

Felelős kiadó: Laczkó Sándor

Sorozatterv: Bíró Zoltán

Műszaki szerkesztő: Birtók József

Nyomdai kivitelezés: Státus Kiadó és Nyomda

ISBN 978-963-88812-5-0

ISSN 1785-7082

SZERELEM, SZERELEM... ELŐSZÓ

LACZKÓ SÁNDOR

Noha rendkívül csábító a gondolat, miszerint 'minden szerelem reménytelen', mintha mégsem tudnánk oly könnyedén belenyugodni a szerelem illetén varázstalanításába, mondhatni túlságosan is profán és kiüresedett megítélésébe. Kétségtelenül látjuk, tudjuk, tapasztaljuk a szerelem romboló megnyilvánulásait és keserű végkifejleteit, de van képzetünk és tapasztalatunk építő varázshatalmáról is. S menthetetlen platonikusként miért ne ezen utóbbi lenne a fontosabb számunkra?

De vajon létezik-e egyáltalán a szerelem, vagy pusztán egy illúzió lenne, amely 'szétizél és agyongyötör'? Netán nagyon is valóságos, sőt az egyetlen realitás, amiért élni érdemes? S ha létezik, lehetséges-e beszélni róla, avagy csak a gesztusok nyelve az egyedüli releváns kifejezési módja? A szerelemről beszélni minden bizonnyal csak akkor lehet, ha benne vagyunk, ám ebben az esetben éppen a szerelmet pusztán tárgyá tevő beszéd- és gondolkodásmódon vagyunk kívül. Ki beszél kihez, mikor és milyen pozícióból? Ha benne vagyunk is, mindig más arcát mutatja, következésképpen válaszaink is mások a 'kicsoda Erósz?' kérdésére. S ha a 'mi a szerelem?' kérdését firtatjuk, akkor mindannyiunk közös nyelven beszélünk, vagy kinek-kinek teljességgel egyéni ez a nyelve? Legyen bár közös vagy egyéni, a megértés, a szerelem titkának megfejtése – valljuk meg – egyáltalán nem lehetséges. Talán jobb lenne, ha nem is próbálkoznánk vele. Mégsem tehetünk mást, folytonosan Erósz után tudakolódunk.

S vajon mondhatjuk-e, hogy a szeretni-tudás és a szeretve-lenni-tudás képessége és összhangja, vagy éppen konfliktusa és diszharmoníája jelöli ki a szerelmes Én és a szerető Másik közös sorsát? S noha sem a szeretni-tudás, sem pedig a szeretve-lenni-tudás képessége nem óv meg bennünket semmilyen csalódástól, mégis, mindenek ellenére is ott van lényünkben a vágy a szerelem egyszerre autentikus és illuzórikus létmódjára. S ha ott van, akkor vajon a szerelem pusztán megtörténik velünk, akarattunktól függetlenül hatalmába kerít, mintegy kihasználva védtelenségünket meglep és rántör, vagy éppen ellenkezőleg, akaratlagosan mi magunk teremtjük magunknak, a szerelem létéről mi határozunk, bennünk ébredő sorsáról magunk döntünk, mintegy készenlétbe helyezvén önmagunkat Ámor eljövételére? Kiszolgáltatottságunk ritkán teljes, s bár győzni nem tudunk, nem vagyunk ártatlanok.

Ünnepekre vágyakozó hétköznapi lelkületünk ébren tartja a kérdést: lehet-e, érdemes-e élni a szerelem kozmikus illúzió-világa nélkül? A kérdésben ott van maga a válasz. Dolgunk van Erósszal. (Vagy neki velünk.) De vajon vállaljuk-e a kockázatát annak, hogy bár halandóként minden bizonynal elbukunk, mégis örökösen istenekkel és istennőkkel készülünk randevúzni?

* * *

Tanulmánykötetünkben a szerelemről szóló lehetséges beszédmódok sokfélesége tárul fel. Egyszerre van szó a szerelemről magáról, és a szerelemről szóló beszédmódokról. A kötet kiadásával nem volt, s nem is lehetett célunk a szerelem titkának a megfejtése. Mint ahogyan a sorozat eddigi köteteinek esetében is tettük, mindössze 'lábjegyzeteket' kívántunk fűzni a meglehetősen régi keltezésű 'jelenség(ek)hez'. A szerelem esetében ez sem kevés. Vizsgálódásaink során annak igyekeztünk nyomába eredni, hogy milyen módon lehetséges a szerelem összefüggésrendszeréről és jelenségvilágáról teoretikusan (vagy éppen praktikusán), az értelmezési hagyomány hívó szavát és a probléma mai relevanciáját is figyelembe véve értekeznünk?

A Lábjegyzetek Platónhoz című konferencia- és könyvsorozat elindítását a fogalmak tisztázásának az igénye vezérelte. Olyan fogalmakat és problémákat igyekeztünk és igyekszünk 'lábjegyzetelni', amelyek első, mondhatni klasszikus előfordulásai az antikvitásban gyökereznek, de amelyek fogalmak és problémák ma is jelen vannak életünkben és gondolkodásunkban, így a róluk szóló diskurzusok nem értek, nem is érhetek véget. A konferencia- és könyvsorozat Whiteheadtól kölesönzött címe ugyan Platónra utal, de egyúttal a kutatások minden irányban, minden korra és tudásterületre történő kiterjesztésére is ösztönöz bennünket. A szerelem fenomenjének vizsgálata esetében különösen így van ez.

A *Lábjegyzetek Platónhoz: A szerelem* című tanulmánykötet előzménye és egyben apropója az azonos címen a *Magyar Filozófiai Társaság* és az *SZTE BTK Filozófia Tanszéke* szervezésében Szegeden 2012. május 17-18-án megrendezett konferencia volt. Ám kötetünk jóval több, mint a konferencia előadásainak betűhív közlése. Részben azért, mert az ott elhangzott előadások jobbra vázlatos szövegei bővített terjedelemben és részletesebben kidolgozott formában látnak most napvilágot, illetve azért, mert kötetünk több olyan tanulmányt is tartalmaz, amelyek felkérésünkre utólag születtek és előadás formájában nem hangzottak el a konferencián.

Lábjegyzetek Platónhoz sorozatcímen immáron tizenegyedik alkalommal került sor tanévzáró konferenciára Szegeden. A rendezvénysorozat a *Magyar Filozófiai Társaság* évenként megrendezésre kerülő nagyrendezvénye, amelyen hazai és határokon túli előadók egyaránt részt vesznek. A sorban az első

– a 2002-ben tartott –, *A szeretet* alcímű konferencia előadásai nem jelentek meg nyomtatásban, míg *Az erény* (2003) alcímű rendezvény kibővített, szerkesztett és gondozott anyaga képezte a *Lábjegyzetek Platónhoz* című könyvsorozat 1. kötetét. Bár *A bűn* alcímű (2004) rendezvény volt a konferenciasorozat harmadik állomása, az ott elhangzott előadások bővített szövegeit a könyvsorozat 2–3. köteteként jelentettük meg, s ezzel szinkronba hoztuk a konferencia- és könyvsorozat sorszámozását. A konferenciasorozat 4., *A barátság* alcímű (2005) rendezvényének anyaga egyben a könyvsorozat 4. köteteként látott napvilágot. Ezt követte *A lelkiismeret* című konferencia (2006), illetve annak tanulmánykötete a sorozat 5. köteteként, majd pedig *A gyűlölet* problematikája képezte vizsgálódásaink tárgyát (2007), s egyben a könyvsorozat 6. kötetét. Az igazságosság alcímet viselő konferencia (2008) előadásai a könyvsorozat 7. köteteként jelentek meg, míg *A szabadság* címen rendezett konferencia (2009) kötete a könyvsorozat 8. köteteként látott napvilágot, majd *Az akarat* című konferencia (2010) tanulmánykötete a sorozat 9. köteteként lett kiadva. Sorozatunk 10. kötete *Az ész* címen az azonos című konferencia (2011) bővített anyagát tartalmazza. Jelen tanulmánykötet pedig, utalva *A szerelem* című 2012-es konferenciára, a sorozat 11. köteteként jelenik meg.

A kötet szerkesztése során az előző kötetekben már megszokott tematikus és időrendi, illetve problémátörténeti elrendezési módot alkalmaztuk. A szövegek jegyzetanyagát egységesítve, lábjegyzetként helyeztük el. Az idegen szavakat és a műcímeket kurziváltuk. A konferencián elhangzott nagy- előadások, (amelyeket felkért előadók tartottak), a négy tematikus és/vagy időrendi/problémátörténeti blokk kezdőszövegei lettek.

Megköszönve a kötet szerzőinek (a konferencia előadóinak) a munkáját, abban a reményben tesszük közzé a szerelemről szóló tanulmánykötetünket, hogy 'lábjegyzeteink' számot tarthatnak az olvasók érdeklődésére.

***„... miután az emberi természet így
kettéhasított,... Mind csak keressük
hiányzó másik felünket.”***

FLÖRT A HALHATATLANSÁGGAL APHRODITÉ ÉS ANKHISZÉSZ

GELENCZEY-MIHÁLTZ ALIRÁN

„Jöjj el majd Küpris, koszorús fejjel
szép aranymívű poharat ragadva,
légy köztünk, vígadj, s hiveidnek öntsél
isteni nektárt!”

Szapphó

ELŐJÁTÉK

A *Himnusz* invokációja Aphrodité minden és mindenkin győzedelmeskedő hatalmát dicsőíti:

„Múza, beszélj arany Aphroditéről s tetteiről most.
Kyprisről, ki az égülakókban vágyakat ébreszt,
édeseket s leigázza halandó emberi fajtánk
és az eget madarát, meg az állatokat, valahányat
csak táplál a mező, meg a tenger habja”¹

Hymn. Ven. 1-5.

A vágy azonban, melyet Küpris ébreszt, nem csak gyönyörűség, hanem kényszer is egyben, mert erejénél fogva örök fenyegetést jelent az égi és földi lakók számára. Csak három istent nem tud sem meggyőzni (*peithein*) sem félrevezetni (*apatészai*) koszorús Kythereia: bagolyszemű *Athénét*, kit hidegen hagy a szerelem, s inkább a harcművészetekben és mesterségekben jártas, aranyrokkás *Artemiszt*, aki szerelmi légyott helyett a lantos táncokban s vadak üzésében leli örömét, és végül a szemérmes *Hesztiát*, Kronosz elsőszülött leányát, aki házasság helyett örök szüzességet fogadott megkülönböztetett méltósága fejében (*Hymn. Ven. 7-32.*). „Hát ezeket nem győzi soha, s nem tudja *becsapni* Aphrodité, de a többiek el nem futnak

¹ *Himnusz Aphroditéhez*, In. *Kétnyelvű klasszikusok* (B. Szövegek VI.). Homérosi Himnuszok Aphroditéhez, az Istenanyákhoz, Hestiához, a Naphoz és a Holdhoz. Devecseri Gábor fordításában, Kerényi Károly előszavával. Budapest, 1941. 81-99. o. A továbbiakban a himnuszt végig Devecseri fordításában idézem.

előle”, hisz széleseben elragadja őket (Hymn. Ven. 33-34). Nem meglepő hát, hogy a „többiek” közt találjuk az istenek és emberek atyját, magát a fellegtorlaszoló Zeust is, kinek (legyen bár a leghatalmasabb isten) „okos elméjét, *mikor éppen akarja, becsapja* és a halandó nőkhöz könnyen társul ereszti” (Hymn. Ven. 38-39). Mitöbb az istennő bűverővel, megtevesztéssel és manipulációval uralkodik Zeusz felett, s épp ez az, amiből az istenek atyjának végképp elege lesz. Elhatározza, hogy bosszút áll szeretett leányán, és megmutatja, milyen is a saját varázsának csapdájába esnie, saját fegyvereivel legyőznie, milyen is önön erősza által leigáztatnia:

*„Ám neki Zeus édes vágyat hajított a szívébe:
lépjen nászra halandóval, gyorsan, ne lehessen
egymaga ártatlan, ki halandó ágyba sosem szállt,
mert még azt mondhatná egyszer az égilakók közt
Aphrodité, a mosolygó, édes gúnykacagással,*

Hymn. Ven. 45-49.

Miért is oly fontos az istenek atyjának, hogy a szépséges Aphroditét épp egy *halandó* ágyába kergesse? Tán mert halandóval szerelmeskedni nem túl dicséretes egy istennő számára, sőt rangon aluli cselekedet? Legszebb öröm a káröröm? Vagy ha már a halhatatlan isteneket halandók karjaiba úzta-úzi az erotikus kényszer, Aphrodité maga se legyen kivétel, *alázzák meg*, szenvedjen ugyanúgy, mint a többi isten? De miért is kéne szenvednie? Talán hogy születendő gyermeke miatt átérezze a többiek fájdalmát (akiknek halandó nők „rövidéletű gyermekeket szültek”), mert az ő gyermeke is rövidéletű és halandó lesz? Mindez fontos ugyan, de a legfontosabb mégiscsak az, hogy Zeusz újfent demonstrálja erejét, és azt, hogy nincs senki sem a haláltalanok, sem a halandók között, ki nem neki, az istenek atyjának engedelmeskedne. Be akarja bizonyítani, be *kell* bizonyítania örökké mosolygó, szépséges lányának, hogy még az ő legsajátabb területén is ki az úr valójában.

Jó játék a hatalom, különösen, ha *szerepcsere* is járul hozzá.

Tervének végrehajtásához Zeusz magának a szerelemistennőnek hajít „édes vágyat szívébe” (*glükün himeron embale thüümó*, Hymn. Ven. 53., a kifejezés egyike azon állandó szókapcsolatoknak, melyek a hirtelen támadó erotikus vágyat írják körül a homéroszi eposzokban). S Zeusz akarata – mint mindig – most is *azonnal* teljesül.

A mit sem sejtő, mosolyszerető (*philommeidész*)² istennő alighogy megpillantja az Ida hegyén csordáját legeltető ifjú pásztor, *Ankhiszész* daliás

²A *philommeidész* szó kétértelmű és (mint arra többen is felhívják a figyelmet) a férfi nemiszervre is utalhat.

alakját, tüstént megkívánja (eraszato)³, s „szívét elfogja a rettenetes vágy” (*kata phrenasz himerosz heilen*, Hymn. Ven. 57).⁴ A hirtelen fellángolást gyors tett követi: sietve Paphoszba, küproszi szentélyébe suhan, ahol a Khariszok (Gráciák) fürdetik és kenik testét drága olajjal, öltöztetik fényes, testhez simuló köntösbe takarva, majd illatfelhőbe burkolva sebesen tovaszáll Trója felé⁵, hogy minél előbb kedvesével lehessen:

„Végül elérte a sokforrásu hegyet, vadak anyját.
Idát s rögtön a szálláshoz ment, véle mogorva-
pillantásu oroslánok meg farkcsóváló
ordas farkasok és medvék, szarvasra sovárgó
párducok is. Látván ezeket megörült Aphrodité
s vágyakozást hajított kebelükbe, ezért a vadak mind
páronként lefeküdtek az árnyékos berek alján”

Hymn. Ven. 68-74.

A varázslatban az istennő ősi, már-már feledésbe merült méltósága sejlik fel: ő az *állatok úrnője*, „potnia thérón”, akít hüen, farkcsóválva követnek vadjai a szerelemi légyottok mágikus színhelyéhez, a trójai Ida hegyéhez. Aphrodité bűvölete azonnal hatni kezd, s az állatok nem tudván ellenállni, páronként nászba keverednek. A hangulat mitikusan fülledt, mintegy előkészítve a nagy csáb jelenetet, *az Istennő erotikus ipihaniáját*.

II. CSÁBÍTÁS

Aphrodité egyedül találja a sátraknál kiszemeltjét, az istenekhez hasonló *Ankhiszész*t, s amint megpillantja, ismét hevesen rátör a vágy. Nincs már helye óvatosságnak, és nincs is szükség rá, hisz a többiek már hajnalban elhagyták aklaikat, s messze a távolban legeltetik nyájukat. A helyszín és a szereplők *pásztoridillt* sugallának, azonban az erők *egyenlőtlen* sége, amely a halandó/halhatatlan viszonyából fakad valamint a háttérben meghúzódó zeuszi *bosszú* fenyegetése alig észrevehetően ugyan, de beárnyékolja az amúgy sem konvencionális szerelmi légyottot. Nem pusztán azért különös az egész, mert egy halhatatlan istennő kíván meg egy halandót, hanem azért is, mert ezúttal *nemi szerepcsere* is történik: a nő az, aki először kívánja meg a férfit, és ismét a nő az (ráadásul egy istennő!), aki kezdeményez, sőt a végső betelje-

³ *Eráo* (ige) és *erósz* (főnév) a nemi vonzalmat, vágyat, szerelemet jelöli a görögben.

⁴ Az archaikus kori *phrén* szó jelentése komplex, testi-lelki, sőt elméleti, kognitív tevékenységre is vonatkozhat.

⁵ Trója az isteni szépségű daliás ifjak hazája, lásd Ganümedész és Parisz történeteit.

sedésig viszi a történetet. De át lehet-e lépni az ősi, konvenció-szabta törvényeket (a férfi kezdeményez, a nő enged) a férfi és a nő viszonyának gyökeres felforgatása nélkül? Ha valaki, hát akkor éppen a vágy és csábítás istennője az, aki könnyedén megteheti, hogy átlépje a határt, és át is lépi, de – mint látni fogjuk – még az ő számára is kikerülhetetlen következményekkel.

Ankhiszész épp akkai közt sétálgat, és ifjú hőshöz méltón kitharával és zenével mulatja az időt, mikor váratlanul megjelenik az istennő. A szépséges hajadon sem nagyságra, sem alakra nem különbözik egy egyszerű, földi leánykától, csak épp öltözéke ragyog különös fénnel. Az álca lenyűgöző, a becsapás és a félrevezetés tökéletes: a halhatatlan isten *halandónak mutatja magát*, hogy ne ijessze el leendő kedvesét. A hatás nem is marad el, hisz Ankhiszész amint megpillantja, „meg is bámulta azonnal szépségét, nagyságát, fényes, drága ruháját” (Hymn. Ven. 86-87). Szinte a bőrünkön érezzük a káprázatot, amint a férfit magával ragadja a szépséges jelenség: köntöse a tűz sugaránál is ragyogóbb színarany (hiszen „arany” Aphrodité tüzes, sziderikus istenség), dús színekben pompázó, mely mint szelíd hold fénylik keblein, arcának tündöklő szépségét csatok, láncok és függők hangsúlyozzák. Ankhiszész elámul, s elönti őt is az erotikus vágy, ugyanazzal a féktelen erővel és kegyetlen kényszerítéssel (*krateré ananké*), ahogy az előbb az istennőt is magával ragadta. „Üdvözlégy úrnő” (*khaire anassza*) köszönti szertartásosan az idegent, akiről ösztönösen sejti, sőt lelke mélyén *már most tudja, hogy valójában istennő*. Lelkes zavarában az olümposziak legszebbjei, leghatalmasabbjai rémlenek fel előtte, hogy aztán megrettenve az isteni jelenlétnek még a lehetőségétől is, sietve imádságokat és oltárt ajánljon az ismeretlennek, és kérésekkel halmozza el őt, olyanokkal, amilyenekkel a halandók szokták ostromolni a halhatatlan isteneket: ⁶

*„tedd, hogy a trójaiak között híres férfi lehessenek,
nyujts viruló sarjat nekem és add, hogy magam is jól
éljek, hosszú időn át nézve a nap sugarát itt,
a vénkor küszöbére közöttük boldogan éljek.”*

Hymn. Ven. 103-106.

Pedig még csak most kezdődik a Szerlemistennő igazi mesterkedése: először pusztán a szavak erejével, *hosszú hazugsággal* szülőkről, származásról, dúsán átitatva nevekkel, részletekkel, hogy az ifjú figyelmét elterelve veszélyérzetét elcsendesítse: klasszikus bevezetése évezredek óta minden szerelmi harcnak, minden csábításnak. Az istennő mélyen *íronikusan beszél*: nem, ő nem istennő, halandó szülőktől származik (Hymn. Ven. 109-110)

⁶Az istenek akaratából és végzéséből (theón iotéti kai aiszé, Hymn. Ven. 166.) Aphrodité bár ellentmondásosan, de végül *teljesíti majd az ifjú mindegyik kérését*.

miért hasonlítja hát őt az ifjú az istenekhez? Hazugság és megtévesztés most is igen könnyen hagyja el az erotikus szerelem istennőjének ajkát! Fel-emlegeti fiktív apja, Otreusz nevét, majd hosszan elmeséli, miképp lehetséges, hogy jól érti és beszél az ifjú pásztor nyelvét: dajkája trójai volt, aki csecsemőkora óta a trójaiak nyelvén szolt hozzá.

Bár a terjengős szöveg arra szolgál, hogy a gyanútlan 'áldozat' ⁷ védekezőképességét lebénítsa, egy percig se feledjük, hogy az istennő maga is áldozat, hiszen *őt is manipulálja egy felsőbb akarat, miközben ő maga manipulál*. A jelenet finom pikantériáját tovább fokozza, hogy a szokásos felállással szemben most a nő az, aki ködösít és *hazudik* a „szent cél” érdekében. S a hazugság, a színlelés, a félrevezetés egyre csak fokozódik: „Térded ölelve könyörgök Zeuszra... végy el, *hajadonlányt*, s vígy el apádhoz” (Hymn. Ven. 131-134) – könyörög az istennő. S ha még ez is kevésnek bizonyulna, az 'ártatlan' (!) leányka dús hozománnyal, sok színarannyal és törvényes házassággal (!) szédíti választottját (ahogy legtöbbször fordítva, az erősebb nem tagjai szokták), hogy végül újfent édes vágyat hajítson a szívébe szegény fiúnak (Hymn. Ven. 143), hogy az semmiképp se tudjon elmenekülni. A szóáradatba persze az igazság szikrája is vegyül: „még szerelem sosem érintett”, mondja az istennő, és ez a maga módján igaz is, hisz (bár kalandja akadt jö-egynehány) Zeusz épp azért bünteti örült szenvedéllyel, mert *kívülállóként*, szívtelenül és kárörömmel kergette halandók ágyába az olümposzi isteneket.

III. BETELJESÜLÉS

De Ankhiszészt is feltartóztathatatlanul ragadja magával *végzete*, a villámcsapásszerű erősz (*erosz heilen*, Hymn. Ven. 0144): ha a szépséges szűzlány halandó és a szülei is halandók, mondja, és maga az örökéletű Hermész, az isteni küldött vezette őt hozzá, hogy hites felesége legyen, akkor nincs se isten se ember, aki megtilthatná, hogy *itt és most, rögtön* szerelembe ne vegyüljön vele:

„...*Küldjön bár messzelövő nagy
Phoibos ezüst íjjából öldöklő nyilakat rám.
Isteni szépségű úrnő, miután nyoszolyádban
Voltam már, szívesen szállok Hádésba utána.*”

Hymn. Ven. 151-154.

⁷ Arra, hogy Ankhiszész mennyire áldozat, csak a költemény egészének értelmezésekor derül fény.

mondja, és már az életénél is többet jelent szenvedélyes vágyának azonnali és teljes kielégítése. Persze ott van a „*ha*”, de az események sodrában hajlandók vagyunk nem tudomást venni róla. Mert ne feledjük: *csak akkor* akar engedni erősznak Ankhiszész, ha a csábító szépleány *halandó* (vagyis nem isten) s a szülei is azok, és ha valóban az *istenek akarata*ból, Hermész segédletével történik mindez, hisz pontosan tudja, milyen veszély leselkedik arra a halandóra, ki istennel keveredik nászba.

Az örök törvény szerint ugyanis senkinek sem lehet büntetlenül átlépnie az *isteneket az embertől elválasztó határt*, azaz semmibe venni a halandók számára kiszabott mértéket.

Ankhiszészt azonban annyira elvakítja a vágy, hogy már nem törődik ösztönös veszélyérzetével sem. Nincs már csábító és csábított, *megszűnik a különbség isten és ember között*, s nem létezik más, csak a vágy, a halhatatlan erősz, amely oly rövid ideig, s mégis az örökkévalóságig tart Ankhiszész nyoszolyáján:

*„És miután fölléptek a párnázott nyoszolyára
fénylő ékszereit legelőszőr vette le róla,
hajlott csatjait és függőit, láncait is mind,
szétbontotta övét, ragyogó szép öltözetét is
róla lefejtve, ezüst heverő hátára vetette
Ankhiszés és isteni végzésből a halandó
istennővel lépett nászra, tudatlanul ámbár.”*

Hymn. Ven. 161-167.

„Aphrodité csak a beteljesülés, a teljes szépség pillanata, amelynek birtoklásához mérten minden mindegy, élet és halál, elődök és utódok... A „minden mindegy” az isteneknél annyit jelent, hogy Aphrodité hatalmi körében a legvalóságosabb, amit Hérakleitos a legmagasabb isteni szempontból mond: „A halhatatlanok halandók, a halandók halhatatlanok.”... „Az istenek emberek, a földi nők istennők. Zeus is férfi és Aphroditének éppúgy magára kell vennie a „minden mindegy” állapotát, mint Persephonének a halált” – írja felejtethetlen tanulmányában Kerényi Károly.⁸ De Aphrodité és Ankhiszész helyzete – bár látszólag egyformán oldódnak fel a mindent előntő izzó vágy áradatában – mégsem ugyanaz: Ankhiszész ugyanis nincs tudatában annak, hogy mit csinál, mikor átlépi a halhatatlant a halandótól elválasztó határt, míg az istennő pontosan tudja, hogy mit csinál.

⁸ Kerényi Károly: Prótozonos Koré. In. *Homérosi himnuszok*. Devecseri Gábor fordításában, Kerényi Károly bevezető tanulmányával, görögül és magyarul. Officina, Budapest, 1941. 73.

A szeretkezési jelenettel a mítoszok és a rituálék ősi világa, egy *réges régi történet* elevenedik fel előttünk a Nagy Istennőről és daliás, ámde halandó ifjú kedveséről. Hisz Aphrodité nem is hellén istenség eredetileg, hanem a sumer-babiloni Inanna/Istár s a föníciai Astarte görög utódja, aki valaha a *csillagos ég, a szerelem és a háború* hatalmas, vágyott és rettegett úrnője volt. Hosszú utat tett meg, több mint egy évezreden és több földrészen át, míg csillogó alakja Mezopotámiából és Föniciából Küprosz szigetén át Hellaszba érkezett.⁹

A régi babiloni *Istár/Tammúz* mitológémának (a halandó és az Istennő násza) van is egy híres részlete, amely különös módon kapcsolódik az Aphrodité-himnusz szeretkezési jelenetéhez: a Nagy Istennő ifjú szeretőjének halála után az Alvilágba száll, annak királynőjéhez, Ereskigalhoz, hogy visszakövetelje kedvesét.¹⁰ Ereskigal megparancsolja a túlvilág határát őrző rémisztő kapusnak, hogy bocsássa be Istárt a holtak országába, de bánják vele „a régi törvények szerint.” A kapuőr hét félelmetes kapun vezeti át az istennőt: az elsőnél leveszi fejéről a fejéket, a másodiknál kiveszi füléből a függőket, a harmadiknál leveszi nyakáról a láncot, a negyediknél kebléről az ékszereket, az ötödiknél csípőjéről az övet, a hatodiknál a kéz és lábpereceket, a hetediknél pedig ágyékáról az utolsó lepleket. Az istennő mezítelenül lép be a holtak országába, teljesen kiszolgáltatva őrzőinek. Ékszereitől, *ruháitól megfosztva immár semmi ő*, s szinte halott maga is a pokol fenekén. És furcsa mód valami *hasonló történik* Ankhiszész nyoszolyáján is, midőn az ifjú egymás után távolítja el az Istennő ékszereit, hogy végül ruháitól is teljesen megfossa őt. Míg a halandó egybeolvad az istenséggel, az isten ékességeit és lepleit elvesztve hanyatlik alá, „*meghal*”, *hogy a halandóval egyesülhessen*. De az ifjú számára sem más ez, mint *halálközeli élmény*, a „*hierosz gamosz*”, a szent nász lényegében misztikus beavatást jelent: a jelölt régi mivoltában meghal, hogy azután az istenséggel egyesülve (*unio mystica*) új, *igazi* életre keljen.¹¹

Aphrodité epiphániája (isteni lényegéhez méltón) totális egybeolvadás imádójával, a rituálé „végrehajtása” pedig Ankhiszész számára a felejthetetlen *flört a halhatatlansággal*.

⁹ M. Markovich: From Ishtar to Aphrodite. *Journal of Aesthetic Education*, Vol. 30, No. 2., Summer, 1996. 43-59.

¹⁰ A mítosznak több variánsa is létezik, attól függően, hogy mikor és az ősi Mezopotámia milyen nyelvén íródott.

¹¹ Lényegében ugyanez történik Parmenidész híres tankölteményében is, ahol a proimionban a költő misztikus-extatikus utazás után egyesül az Istennővel (az Istennőt Plutarkhosz *Aphroditéval* azonosítja, mások más megoldásokat javasolnak.) Az egyik lehetséges olvasat szerint a proimium tele van erotikus célzásokkal: a *thümosz*, amely Parmenidészt az extatikus útra sarkallja, például férfi nemi szervet is jelenthet az archaikus görögben.

IV. ÉBREDÉS

Az istennő eddig akadály nélkül célt ért, Aphrodité megkapta, amit akart, de a csábító saját erőszának maga is áldozatul esett. A helyzet igazán paradox, mivel ami történt, *győzelem és vereség egyszerre*:¹² győzelem, mert csalással, rábeszéléssel és erotikus manipulációval megszerezte az ifjút, de vereség is egyben, hisz maga is áldozatul esett Zeusz kisszerű bosszújának. *A csábítót elcsábították*, beleszeretett egy halandóba, ráadásul „rangon alul”, egy pásztorba, s eszét vesztve odadobván magát voltaképp már nem is „áldozatát”, hanem saját magát alázta meg, önmagán tapasztalva meg, hogy mit is jelent az, halandót szeretni. Aphrodité szégyenében *valóban kétségbeesik*, „mert szörnyű a bánat, mely kínoz, hogy földilakóval nászbafelekedtem” (Hymn. Ven. 198-199)¹³.

Az istennő kétségbeesése *őszinteséget szül*: nem kívánja Ankhiszészt tovább szédíteni, ezért durván felébreszti szeretkezés utáni mély álomba zuhant kedvesét. Már nem álcázza tovább igazi arcát:

„ Teljes díszében az isteni úrnő
a kerevet mellett állt meg, szépmivű tetőig
ért a feje s ragyogott arcáról az isteni szépség”

Hymn. Ven. 172-174.

Zeusz égi leányának, Aphrodité Urániá-nak termete immár minden, csak nem ifjú és *halandó* leánykáéhoz hasonló, hatalmas alakja és isteni szépsége mellett eltörpül a földi egynapéló. Ankhiszész pedig – amint rádöbben, hogy becsapták és félrevezették – *szó szerint halálra rémül*.

A himnusz hangvétele most gyökeresen megváltozik, s az első rész enyhe iróniájából *tragikusba fordul*. Az ifjú kétségbeesve, csaknem ugyanazokkal a szavakkal könyörög a földöntúli jelenségnek, mint amilyenekkel Aphrodité fordult hozzá az első pillanatokban:

„Rögtön, amint legelőször láttalak, isteni úrnő,
tudtam, hogy ki vagy, ámde te eltitkoltad előlem.
Csakhogy kérlek Zeusra, a pajzstartóra, ne hagyj, hogy
rokkant életet éljek a nép közt lakva ezentúl.
Szánj meg, mert aki el nem múltó istennővel
Hál együtt nem lesz ép férfiú az soha többé.”

Hymn. Ven. 185-190.

¹² Reinhardt vetette fel először a történet ilyen aspektusát.

¹³ A görög „szégyen-kultúráról” lásd E. R. Dodds: *The Greeks and the Irrational*. Berkeley and Los Angeles, 1951. 28-63.

Nem értjük, nem is érthetjük azonnal, valójában mitől is fél pánikszerűen Ankhiszész. Az ifjú azonban tudja, hogy az *ősi rituálé szerint milyen sors vár arra*, aki szerencséjére vagy szerencsétlenségére együtt hált a Nagy Istennővel. A kisázsiai Nagy Anya, Kübelé szolgálatában álló papok például önként csonkították meg magukat, hogy hátralévő életüket teljes egészében imádott úrnőjüknek szentelhessék. *Akit az Istennő jelenléte érintett, az soha többé nem lehet másé.* Ankhiszész valójában a kasztrálástól, a férfiúi erő, a *menosz* elvesztésétől retteg, amikor „rokkant életről” (zont’ amenénon, Hymn. Ven. 188.) beszél. Hisz’ már az istenség közvetlen *látása* is azzal a veszéllyel járhat, hogy örökre megnyomorodik a kiválasztott.

A *menosz* (leginkább életerő, de férfierő is) elvesztése valódi fenyegetés, mivel a *menosz* birtoklása nem áll teljesen a halandók hatalmában, hisz azt az istenek tartják ellenőrzésük alatt (Hom. Il. 1. 207.; Hom. Hymn. 8. 11-15). Az *Íliász*-ban Athéné bátorítása például megháromszorozza Diomédész *menosz*-át (Hom. Il. V. 136), és Hébé maga, az ifjúság istennője az, aki meggyógyítja és helyreállítja azt, mikor Árész megsérül a harcban (Hom. Il.V.905). Még szerencse, hogy a *menosz* óriási – bár nem kimeríthetetlen – mennyiségben áll az istenek rendelkezésére, amelyből saját kényük-kedvük szerint osztogatnak a halandóknak (Hom. Il. X. 482). Vissza lehet ugyan fogni az áradását (pl. a harag csillapításával, Hom. Il. VI. 407), legtöbbször azonban ellenőrizhetetlenül és csillapíthatatlanul tör elő (Hom. Od. III. 104; XVII. 406).¹⁴ Mikor Aphrodité szex utáni álmából felriaszítja Ankhiszészt, az ifjú arra döbben rá, hogy örökre elveszítheti *menosz*-át, férfiasságát, és hogy erotikus „kalandja” az istennővel azzal a következménnyel járhat, hogy *örökre impotens marad*.¹⁵ Miért ment bele akkor mégis az egészbe?

Talán mert csábítás ide, csábítás oda mindketten, az istennő és a halandó egyaránt ugyanannak a kikerülhetetlen, végzetes erőnek, *félelmetes kényszernek (anankénak) engedelmeskednek: Erősznak*, a hatalmas démonnak, aki *Ananké* brutális erejével uralkodik a mindenségben már ősidők óta.¹⁶ Ő kényszeríti a kozmikus erőket párosodásra és keveredésre, és ezért van oly

¹⁴ A *menosz* kérdésköréhez lásd: A. Giacomelli: *Aphrodite and After*. Phoenix 34 (1980), 2-19. Giacomelli hívja fel a figyelmet arra (13), hogy Árész attól fél, hogy megsebesülve hasának alsó részén elveszítheti *menosz*-át, azaz férfierejét.

¹⁵ Giacomelli, i.m. 16. Vannak, akik elutasítják az „anatóliai legenda” hipotézist, és úgy gondolják a történet inkább Odüsszeusz és Kalüpszó viszonyára emlékeztet. T. W. Allen, W. R. Halliday, E. E. Sikes: *The Homeric Hymns*. Oxford, 1963. 363.

¹⁶ A *krateré ananké*, az erős kényszer¹⁶ már Homérosznál és Hésziodosznál is kikényszerített, nehéz kötelékre utal. Az *Iliász*ban Hektór beszél, mint *anankéről* arról a napról, amikor szeretett feleségét, Andromakhét elhurcolják és rabszolgaként dolgoztatják (Hom. Il.6.458). Hésziodosznál Atlasz tartja titáni erővel a menny oszlopait „kraterész hüp’ anankész”, erős kényszernek alávetve (Hes. Theog. 517). V.ö. *The Homeric Hymn to Aphrodite: Erotic „Ananké”*. Phoenix, Vol. 40, No. 3., 1986. 253-264.

nagy szerepe az un. orphikus teogóniákban¹⁷ valamint a nagy preszókratikus gondolkodók, Parmenidész és Empedoklész kozmogóniáiban is.¹⁸ Hésziodosznál Gaiával és Tartarossal együtt a legrégebb istenek közé tartozik, s a szexuális genesis révén ott is mindnyájuk fölött erős kényszerrel uralkodik. Aphroditéval, az égisten (Uranosz) leányával¹⁹ is itt kerül össze a Theogóniában (Hesiod. Theog. 201). A későbbi mitologizáló elbeszélésekben, így Platónnál (a *Szümposzion*-ban és a *Phaidrosz*-ban is) a *daimóni Erósz* kivételes szerepet tölt be, hiszen egyedül ő képes mindent átható és felülíró erejével az égi és földi szféra közötti *közvetítésre*, az istenek és emberek közötti tátongó szakadék betöltésére. Platónnál ezért a halhatatlanság leginkább Erósz által érhető el, az isteni Szépség közvetlen szemlélése, valamint a vele való ekstazitikus egyesülés révén, mivel *az isteni szférából egyedül a szépség nyilatkozik meg közvetlen formában a halandók előtt* (Plat. Phaedr. 250b-c).

Így mutatkozik meg a himnuszban Aphrodité is Ankhiszész előtt a maga leplezetlen és *tökéletes isteni szépségében*, Erósz közvetítésével, hogy aztán *hierosz gamosz*-ban, szent nászban egyesüljön vele. De az istenség alászállása és leereszkedése itt mégsem nyújthat végső beteljesülést, de még csak hosszantartó boldogságot sem, mivel a pillanatnyi gyönyör és extázis mindent adhat, csak *örökkévalóságot és halhatatlanságot nem az emberi létnek*.²⁰

Az istennő a boldogtalan Tithónosz történetét idézi fel, kinek számára szeretője, a hajnalistennő Éósz halhatatlanságért esdekelt Zeusztól, ifjúságot azonban elfelejtett kérni hozzá: „Ámde a gyűlöletes vénkor leigázta egészen, már mozdulni se volt képes, sem emelni testét... s az életerő, mely egykor oly izmos tagjaiban ragyogott, elenyészett” (Hymn. Ven. 233-34, 237-238). S ezután hangzik el az „ítélet”, melyben már felsejlik Aphrodité másik, eddig rejtkező *halálisten arca* is:

*„Én téged felemelni az égilakók seregébe,
hogy te is éppígy járj és élj folyton, nem akarlak.
Hisz ha lehetne e mostani szépségedben, e délceg
termettel velem élned örökké hitvesi nászban...
Csakhogy téged a szörnyű öregkor gyorsan utóler,
végül is ott áll mindegyik ember háta mögött”*

Hymn. Ven. 239-241, 244-245.

¹⁷ Összefoglalásuk: G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield: *A preszókratikus filozófusok*. Atlantisz, Budapest, 1998. 52-71.

¹⁸ Aphrodité szerepéről Empedoklész és Parmenidész filozófiájában jelentős irodalma van.

¹⁹ Aphrodité Homérosznál Zeusz, Hésziodosznál viszont Uranosz leánya.

²⁰ Talán Platón azért írta meg saját változatát Erósz mítoszáról a *Lakomá*-ban, hogy elhitesse velünk, Erósz igenis adhat a halandók számára halhatatlanságot.

Nem, Aphrodité nem kívánja bántani ifjú kedvesét, sőt, gazdag, hosszú életet, hírneves utódokat ígér neki. Elmondja, hogy gyermekük fog születni, akit a szívet kínzó bánat (*ainosz*) miatt (megaláztatására emkékezve) *Aineiasznak* neveznek majd²¹; akit zsenge ifjúságában a nimfák és ő maga fog nevelni, s aki híres hős lesz egykoron a trójaiak között. Noha mindent megadna Ankhiszésznak, úgy, ahogy az korábban kérte tőle, hosszú, dicső életet, bőséget és virágzó sarjakat, de egy valamit még ő sem adhat, halhatatlanná még ő maga, az isten sem tudja tenni őt: *aki megszületik, annak meg is kell halnia*, viselnie kell a reá szabott kozmikus törvényt. Aphrodité könyörtelenül szembesíti kedvesét a halandók végzetével. A Nagy Szerelemistennő hangja mélységesen komoly és szomorú:

„*És születésük pillanatában nőnek a termő
föld színén a fenyők, s a sudár tölgyfák velük együtt,*

.....
*Ámde amint a halál moirája megáll mellettük,
akkor először a szép fák hervadnak le a földön,
körben sorvad a lomb róluk, lezuhannak az ágak
s lelkük a nymphákéval hagyja el együtt a napfényt.”*

Hymn. Ven. 264-266, 268-269.

IV. EPILÓGUS

Az istenség magához emelte a halandót, és *szent nászban* egyesült vele. Ankhiszésznak tudtán s akaratán kívül, isteni leereszkedés révén kivételes sors jutott osztályrészül: *égi és földi szerelemben* egyesült a legmagasabbal, szeretkezett, *flörtölt a halhatatlansággal*. A történet azonban azt is mutatja, hogy isteni segítség nélkül még csak el sem indulhatunk az istenség keresésére, és nem is találhatjuk meg őt, *csak ő találhat meg bennünket*, s csakis így fogadhatjuk be a *külön a számunkra* rendelt kinyilatkoztatást. A kérdés csak az, hogy hogyan lehet, lehet-e egyáltalán tovább élni *a megízlelt örökkévalóság teljessége nélkül*. Részesedni az isteni szépségből, a halhatatlanságból s utána élni a halandók egyszerű, földi életét már-már emberfeletti lelkierőt kíván. Ankhiszész ugyan nem nyomorodik meg az isteni násztól, de egész hátralevő életében hordoznia kell a soha vissza nem térő pillanat emlékét, s ráadásul szólnia sem szabad elképesztő kalandjáról:

²¹ Aphrodité bánata „szégyenének” szól, mert halandóval keveredett nászba. Aineiasz történetét majd Vergilius írja meg a rómaiak nagyeposzában, az Aeneis-ben.

„tartsd szád, meg ne nevezz és óvd magad égi haragtól”. (Hymn. Ven. 290) – parancsolja az istennő.

Aphrodité veszélyes és kiszámíthatatlan istenség, hisz épp ezért akarja Zeusz is megzaboláznia. De hiába áldozat ő maga is, becsapni, félrevezetni csak ő tudta Ankhiszészt, hisz természetének leglényegéhez tartozik a szemfényvesztés, a csalás és a félrevezetés. Talán ezért *sem tudja halandó ember fölfogni és átlátni Aphrodité igazi természetét*: „Őt, a közöttünk forgolódót nem ismerte föl egyetlen halandó férfi sem” mondja több, mint két évszázaddal később Empedoklész híres tankölteményében (DK31 B17.25). A himnusz jól mutatja, hogy ez alól az istennő földi kedvese, Ankhiszész sem kivétel, hisz még a nász legnagyobb pillanataiban sem fogta fel, hogy kivel is szeretkezik tulajdonképpen.

Mi, halandók életünk első percétől az utolsóig a megtévesztés, a jó és rossz értelemben vett illúzió aphroditéi világához tartozunk. „Megharagudni Aphroditére, mert becsapott minket, gyermekked dolog lenne, dühösnek lenni rá, mert átgázolt rajtunk értelmetlen... Az illuzórikus világ, amelyet ő hozott létre, s amelyen ő uralkodik a valóság kirekeszthetetlen része: nincs mód arra, hogy visszautasítsuk a valóság egyik aspektusát anélkül hogy egyúttal ne utasítanánk el magát az egészet is.”- írja Aphrodité világáról a kérdés egyik kiváló ismerője, Peter Kingsley.²² Egyetlen kiút létezik (?), legalábbis egy filozófus számára talán: egy ideális világnak, mint kizárólagosan igaz létnek a tételezése az aphroditéi valóság egészének pusztaságtól való lefokozása és elvetése, kvázi feláldozása révén.²³

A kérdés mindannyiunk számára csak az, hogy lehet-e élni, érdemes-e élni „arany” Aphrodité illúzió-világa nélkül.²⁴

²² P. Kingsley: *Reality*. Golden Sufi Center, California, 2003. 450.

²³ Ez történik Parmenidész filozófiai költeményében, s lényegében ezt az utat járja be később Platón is.

²⁴ A korai görög lírában Aphrodité állandó jelzője: ”arany”.

Megjegyzés: Aphrodité és Ankhiszész nagy csábítási jelenete jórészt követi Zeusz és Héra csábjelenetét az Íliász-ban (II. XIV, 143ff). Már a helyszín is ugyanaz, Ída hegye Anatóliában, a csábítások mindenkor színtere (lásd Ganümedész elrablásának történetét vagy Parisz ítéletét); az öltözködési ceremónia, (Hymn. Ven. 58ff vö. Hom. II. XIV. 169ff), az istennő villámgyors utazása (Hymn. Ven. 65ff vö. Hom. II. XIV. 255ff és 281ff), a hazugság-mese (Hymn. Ven. 108ff vö. II. XIV. 200ff és 301ff), a színlelt női szemérem (Hymn. Ven. 155ff vö. Hom. II. XIV. 330ff), s végül a szex utáni álomba zuhanás (Hymn. Ven. 168-71 vö. Hom. II. XIV. 352-53), mind-mind közös motívumok. Hasonló abban is a két történet, hogy mindkettő *ironikusan* kezdődik (az Íliász-ban Zeusznak saját felesége a csábító, a Himnuszban pedig maga a csábítás istennője esik áldozatul a csábításnak), s aztán *tragikusan* végződik: a szerelmi bódulat után Zeusz szörnyű haraggal támad cselszövő hitvesére, Aphrodité pedig könyörtelenül felébreszti kedvesét.

BESZÉDMÓDOK A SZERELEMRŐL

WEISS JÁNOS

„[...] mert úgyis félek amiatt,
amit mondani akarok”¹

Platón *Symposion*-jában az egymásra következő szereplők szinte egymásra licitálnak: erről és erről még nem beszéltünk, még ezt és ezt is figyelembe kell vennünk, stb. Ennek szellemében azt mondanám, hogy a konferenciánkon még *egyvalamiről* nem beszéltünk, a szerelemről való *beszédmódról*.

*

Nézzük először, hogyan, milyen körülmények között kerül szóba Platón *Symposion*-jában a szerelem. A *συμποδια* együtt-lakmározást és együtt-ivást jelent, elsősorban persze az utóbbit. „Szókratész helyet foglalt és megvacsorázott a többiekkel együtt, italáldozatot mutattak be, énekeltek az istenek tiszteletére. S elvégeztek minden egyebet is az előírások szerint, míg végül az ivásra került sor.”² A legkülönbözőbb források alapján részletes képet alakíthatunk ki magunknak e lakomák külső dramaturgiájáról: „Miután [a vendégek] megérkeztek, felkuporodtak barátaik közé a *κλινη*-re, levették sarujukat, majd szolgálak jelentek meg előttük: megmosták a lábukat, és fejükre virágkoszorút tettek. Egy másik rabszolga a borral teli *κρατερ*-t hordta körbe [...], majd kis tálkákban édességeket, szárított gyümölcsöt, süteményt stb. kínált, végül meggyújtott néhány illatszerfüstölőt.”³ A külső körülményeknél azonban sokkal fontosabb a lakoma lefolyása: „Az ünnepség italáldozattal kezdődött; a vendégsereg énekkel köszöntötte az isteneket, elsősorban Dionüszoszt. Majd kockajáték segítségével megválasztották a »lakoma királyát«, a *σμπασιαρχος*-t. Ő lett az est ceremóniamestere, és ő határozta meg, kinek hány kupa bort kell az éjszaka folyamán meginnia; ha ezt nem tudta teljesíteni, büntetésre számíthatott, például meztelenül kellett táncolnia. Az ivászat hajnalig folytatódott, sok-sok szórakoztató elemmel kiegészítve: fuvola- vagy lanthangversennyel [...]”⁴ (Telegdi Zsigmond fordításában az

¹ Arisztophanész szavai, In. Platón: *A lakoma*, 189b, Atlantisz Kiadó, 2005. 49. o. Telegdi Zsigmond fordítását átdolgozta Horváth Judit.

² I.m. 176a, i.k. 31. o.

³ Sophie Royer – Catherine Salles – François Trassard: *Hétköznapi élet a görög aranykorban*, Corvina Kiadó, 2010. 75. o. Fordította: Aczél Ferenc.

⁴ Uo.

„italáldozat” helyett még „istenáldozat” szerepel; a lakoma előtt bemutatott italáldozat néhány csepp bornak a földre lötytyintését jelentette.) A συμποδια így mindig hosszú italozásba torkollott; és ennek – bár a görögök csak vizezett bort ittak – sokszor részegeskedés lett a vége. (Már Platón korában is a συμποδια egyik mellékjelentése a dózsölés volt.) Platón műve alapján azt is sejthetjük, hogy az ilyen együtt-lakmározásra nem túl gyakran került sor, de ezek az alkalmak néha mégis összetorlódhattak. Pauszaniasz ezt mondja: „Én, megvallom, eléggé rosszul vagyok még a tegnapi ivástól, és egy kis lélegzethez kellene jutnom, s gondolom, ti is jórészt így vagytok, hisz ti is voltatok tegnap.”⁵ Erüximakhosz megjegyzéséből azt is sejthetjük, hogy ilyenkor általában „zenehallgatás” következett. A zene ekkor nem egyszerű háttérzene volt, az emberek *elsősorban* a zenét hallgatták, és közben vagy a szünetekben lassan szürösölgették a bort, vagy rágsálták az aprósüteményt. Érdekes lenne tudni, milyen zene volt ez, de alighanem tudomásul kell venni, hogy ezt a források hiányában már sohasem fogjuk tudni megmondani. Korabeli festmények alapján azt sejthetjük, hogy az esetek többségében magányos hangszerjátékosokról volt szó. Mindenesetre a filozófiai beszélgetés most a zenehallgatás alternatívája: „azt javaslom, küldjük el a fuvoláslányt, aki az imént érkezett, fuvolázzon magának [...], mi pedig töltsük ma beszélgetéssel az időt.”⁶ Valószínűleg a puszta ivászat alatt is zajlottak beszélgetések; biztosan szóba kerültek különböző közéleti-politikai kérdések, és a komédiák mintájára valószínűleg csak úgy burjánzottak az egymás ugratására vonatkozó ötletek. Erüximakhosz mindenesetre azt ajánlja, hogy ma egy másfajta beszélgetésre kerüljön sor: „Nem rettenetes-e [...], hogy a többi istennek, himnuszokat és paiánokat faragnak a költők, Erósznak azonban, egy ilyen ősi és hatalmas istennek, annyi költő közül egyetlenegy sem faragott dicsőítő éneket?”⁷ A παιων eredetileg csak az Apollónak szóló dicsőítő énekeket jelentette, de később más istenekre is kiterjedt. Euripidész írja:

*Dicső a Létó fia:
hajdan a déloszi völgy
dús ölén szülte meg őt
anyja, a lanthoz igen
bölcs aranyoshajú sarjat, a célba
jól s örömet nyilazót [...].*⁸

⁵ Uo.

⁶ Platón: *A lakoma*, 176 e, i.k. 32. o.

⁷ I.m. 177a-b, i.k. 32. o. Franz Susemihl 1855-ös fordításában egyszerűen: „Hymnen und Gesänge”.

⁸ Euripidész: *Iphigeneia a tauruszok között*, 1234-1239. In. *Görög költők antológiája*, Európa Könyvkiadó, 1982. 299. o. Fordította: Devecseri Gábor.

Egy ilyesfajta énekkel kellene tehát Erósz-t is dicsőíteni. (Most, miután kiküldték a fuvoláslányt.) „Ahhoz [...] mind a mai napig egyetlen ember sem vette magának a fáradságot, hogy Erósz-t megénekelje.”⁹ Ehelyett már a mindennapi élet hasznos dolgairól (mint pl. a sóról) is születtek dicsőítő énekek. Micsoda hallatlan mulasztás és aránytévesztés.¹⁰ Már többen is rámutattak, hogy ez egyszerűen nem igaz; pl. a Kr. e. 6. században élő Ibükosznak is volt egy híres verse Erószról.¹¹

*Ma megint szerelemmel igéz meg Erósz
epedő buja kék szeme: Küprisz erős
hálóiba ránt be csalóka varázsa,
s nincsen előle menekvés.
Már úgy remegek, ha felém közeleg,
mint diadalkoszorúsan a ló, ha kivénül, alig mer
iramló kocsival kirobogni a pálya felé.¹²*

És ugyanígy az *Antigoné*-ban is találunk egy kardalt, amelynek témája Erósz dicsőítése:

*Mindenkor győztes Erósz,
prédára csapó szilaj isten,
te az éjszaka leple alatt
ott hálsz a leány puha arcán;
te bejáród a tengereket, s nagy messzi tanyákat,
meg nem menekül teelőd
se az isten-had, se halandó: mind a bolondod.¹³*

Ibükosz és Szophoklész számára Erósz veszélyes hatalom, amely a maga „varázsával” rabul ejti az embereket. Talán azt mondhatnánk, hogy a *παιωνοκ* Erószról szólva egyre inkább egy eksztatikus beszédhez hasonlítanak. (Euripidész még teljesen tárgyilagosan kezdte a versét: kinek a fia Apollón és hol született?) Platón korában mintha ez a beszédmód változni kezdene; méghozzá – ahogy azt maga Platón is elárulja – a szofisták hatására. „Ha pedig a derék szofistákat tekinted, ők Héraklész és mások dicséretét írják meg prózában, mint például a kitűnő Prodikosz.”¹⁴ Xenophón így kezdi

⁹ Platón: *A lakoma*, 177 c, i.k. 33. o.

¹⁰ I.m. 177 b, i.k. 32-33. o.

¹¹ Platón a *Phaidrosz* és a *Parmenidész* című dialógusokban hivatkozik Ibükoszra.

¹² *Görög költők antológiája*, i.k. 151. o. Fordította: Franyó Zoltán.

¹³ Szophoklész: *Antigoné*, 781-787, In. *Szophoklész drámái*, Európa Könyvkiadó, 1979. 88-89. o. Fordította: Mészöly Dezső.

¹⁴ Platón: *A lakoma*, 177 b, i.k. 32. o.

Prodikosz elveszett művének összefoglalását: „Amikor Héraklész gyermekből ifjúvá serdült, és abba a korba jutott, midőn a fiatalemberek önállóvá válnak és kimutatják, hogy az erény vagy a hitványság útjára lépnek-e, elment egy magányos helyre, hogy leüljön és eltöprengjen, hogy melyik utat válassza. Két sudár asszonyt látott közeledni. [...]”¹⁵ Ebből számunkra most csak az a fontos, hogy a szofisták bevezették az istenek dicséretét prózában. A prózai dicséret pedig azt jelenti, hogy nincs többé szükség az énekesekre és a zenészekre: régóta sejtettem, hogy a *Symposion* bevezetésének kulcsa a fuvaláslány kiküldése. Most fogalmi elemzések következnek; ezért lehetett és kellett kiküldeni a fuvaláslányt.¹⁶ Azt gondolom tehát, hogy az Erószról való beszélgetést nem azért lehetett vagy kellett napirendre tűzni, mert így meg lehetett hosszabbítani a lakoma első szakaszában megjelenő kultikus motívumokat, és nem is azért, mert Erószról eddig keveset beszéltek, hanem azért, mert az istenekről, és köztük az Erószról szóló beszéd számára – a szofisták fellépésével – új feltételek teremtdőtek. (A hat beszédben számos elem keveredik egymással, de a *παύων*-ok euripidészi tradícióját követve az alapkérdés mégis csak ez lesz: Erósz pedig kicsoda?)¹⁷

*

(*Exkursus*) Platón az *Apológiá*-ban az istenek vonatkozásában egy újfajta beszédmódot vezetett be. Szókratész Melétoznak egy ponton ezt mondja: „Ha tehát daimónokban hiszek, amint állítod, és ha egyszer a daimónok valamiféle istenek, akkor itt van az, amire azt mondom: rejtvényt adsz fel, és csak ugratsz bennünket, hiszen azt állítod, nem hiszek istenekben, másfelől azonban mégiscsak hiszek, ha egyszer hiszek daimónokban. Ha pedig a daimónok az istenek [...] valamiféle fattyúgyermekai, melyik ember hihetné, hogy istenek gyermekei léteznek, istenek azonban nem?”¹⁸ Durván szólva a görög *δαιμονιον*-nak alapvetően kétféle jelentése volt: vonatkozhatott (a) az

¹⁵ Steiger Kornél (szerk.): *A szofista filozófia. Szöveggyűjtemény*, Atlantisz Kiadó, 1993. 41. o.

¹⁶ Szerintem aligha vonható kétségbe Nietzsche megfigyelésének igazságtartalma: a zenei kísérettel elhangzó dalok és a fogalmi elemzés között Platónnál valóban van egy bizonyos feszültség. Lásd ehhez *A tragédia születése a zene szelleméből* című könyv elemzéseit.

¹⁷ Platón *Prótagorasz* című dialógusában a bizonyítás kétféle útját vázolja föl: „Ha tehát meggyőződen be tudod bizonyítani nekünk, hogy az erény tanítható, ne tagadd meg tőlünk ezt a bizonyítást. – Jól van, Szókratész, nem fogom megtagadni – felelte. – De mert mint idősebb ember állok veletek szemben, választhattok: mondjak-e el egy mítoszt [történetet] bizonyítékul, vagy inkább a fogalmi bizonyítás útját járjam végig?” Platón: *Válogatott művei*, Európa Könyvkiadó, 1983. 23. o.

¹⁸ Platón: *Szókratész védőbeszéde*, 27 d-e, In. uő: *Euthüphrón / Szókratész védőbeszéde / Kritón*, Atlantisz Kiadó, 2005. 79-80. o. Fordította: Mogyoródi Emese.

isteni lényre vagy az istenségre, és (b) az emberben rejlő isteni hangra vagy sugallatra. Szókratész érvelése kihasználja ezt az etimológiai jelentés-együttest: „Velem [...] rendszeresen megtörténik, hogy jelentkezik egy isteni és daimóni valami – amit kifogartva Melétosz is megemlített a vádiratában. Ez a dolog velem gyermekkoromtól fogva megtörténik, hogy jelentkezik egy bizonyos hang, és ha megszólal, mindig eltérít attól, amit éppen tenni szándékozom, de soha nem készlet valamire.”¹⁹ Fogadjuk el, hogy Szókratész (a vádlóival és Arisztophanész komédiájával szemben) *elutasította* a természetfilozófiai megközelítést. Szókratész szerint a filozófia alapvető sajátossága ekkor az, hogy mindent az emberrel való kapcsolatában vizsgál. Így az isteneket is; az isteneknek az emberre vonatkoztatott fogalma pedig a *daimón*. Ez volt az a döntő pont, amely miatt a szókratészi filozófia a korabeli Athénben botránykővé vált. Miközben az istenekről kialakított képzeleteink az emberi világhoz való igazodása Xenophanész óta már közhelynek számíthatott:

*Lám, míg a négernek fekete s laposorrú az isten,
addig a trákoknál íme kékszemű, rőt valamennyi.*²⁰

És ugyanakkor a kozmikus istenek képét Szókratészen kívül Euripidész is hatékonyan és merészen bírálta:

*Azt mondja bárki, vannak égben istenek?
Nem, nem! S ha van, ki mégis erre esküszik;
az ósdi érvet, csak ne zúgjon ostobán,
fűrkésszéték, s ne érveimnek higgycetek.*²¹

Itt nem szeretnék foglalkozni a teológiai kérdésekkel, csak azt szeretném kimondani, hogy a *daimón* szó kettős jelentése miatt már magában a *Symposion*-ban is benne van ez a kettős isten-kép. Mindenesetre a későbbi recepció mintha nem vett volna tudomást arról, hogy a *Symposion* a szofista beszéd tradíciójára támaszkodva az eksztatikusság visszafogására törekedett. Ficino így zárja a platóni mű elemzését: „Immáron tehát, kiváló asztaltársaim, úgy tűnik, hogy előbb a ti, majd az én előadásom alapján sikerült felderítenünk, hogy mi a szerelem, ki az igazi szerető és miben lehet hasznos. E sikeres kutatás oka és vezetője pedig, ismerjétek fel, kétségkívül maga a szerelem volt, melynek vizsgálatába fogtunk. Ugyanis a szerelem által annak kutatására, hogy úgy mondjam, lángra gyűjtván a szerelmet kerestük, és meg

¹⁹ I.m. 31 c-d, i.k. 88. o.

²⁰ *Görög költők antológiája*, i.k. 164. o. Fordította: Marticskó József.

²¹ I.m. 300. o. Fordította: Kárpáty Csilla. (Az idézetben a központozást némileg módosítottam.)

is találtuk, oly módon, hogy mind a kutatást, mind a rátalálást neki köszönhetjük, neki kell hálát adnunk érte. Ó milyen bőkezű ez az isten.”²² (Ebből a képből már kihámozható a *hermeneutikai kör* egész elmélete.)²³ Friedrich Schlegel viszont mintha megérezné a *Symposion* beszédmódjában rejlő visszafogottságot; de úgy gondolja, hogy a visszafogásra vonatkozó törekvés mégsem volt teljesen sikeres. „A szerelem legyen örökkévaló és öröké ifjú, ám a nyelve legyen szabad és merész, régiek klasszikus szokása szerint [...], és ne legyen ésszerűbb, mint a nagy Platón [...]”²⁴

*

A recepció tehát úgy tekintett Platón művére, mint a szerelemről szóló patetikus-ünnepélyes beszédmód megteremtőjére. Ez a beszéd retorikailag az ékesszóláshoz közelített. A szerelemre vonatkozó ékesszólással szemben azonban már Petrarca is alapvető kételyeket jelentett be. (1) „Mert mi lehet, kérlek, gyermekdedebb, vagy inkább örültebb dolog, mint lustán, semmivel sem törődve szófaragással vesztegetni az időt.”²⁵ Gondoljunk arra, hogy a *Symposion* szereplői körben feküdtek a κλινη-n egy kupa borral a kezükben,

²² Marsilio Ficino: *A szerelemről. Kommentár Platón „A lakoma” című művéhez*, Arcticus Kiadó, 2000. 122. o. Fordította: Imregh Mónika.

²³ Rudolf Bultmann egy korai tanulmányában azt állítja, hogy a szerelemről lehet beszélni (von der Liebe reden), de a szerelemre nem lehet rátekinteni (über die Liebe reden). „Valóban a szerelemre nem lehet *letekinteni*, hacsak a szerelemre való letekintés maga nem a szeretés egy aktusa. A szerelemre való letekintés minden más esetben nem a szerelemről való beszéd, mert a szerelmen kívülre helyezi magát. A szerelem pszichológiája tehát mindenről szólna, csak nem a szerelemről.” (Rudolf Bultmann: *Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?*, In. uó: *Neues Testament und christliche Existenz. Theologische Aufsätze*, Mohr Siebeck 2002. 1-2. o.) A szerelemről csak akkor tudunk beszélni, ha benne vagyunk, rajta kívül állva ez nem egyszerűen közömbös és érdektelen, hanem megragadhatatlan tárgy is. De ez a kifejezés meglehetősen pontatlan: a baj ugyanis már tárggyá-tevéssel van. Bultmann szerint a szerelemről csakis a belebonyolódás, az intencionáltság alapján lehet beszélni. Ez a beszédmód a filozófiáé; a tárgyá tevés, a szerelem eltárgyiasítás, kiülsődleges-objektív leírása a szaktudományok hatókörébe tartozik. A pszichológia helyett Bultmann az összes releváns szaktudományt megemlíthette volna. A szerelemnek ezt a tulajdonságát Bultmann a definiálás útján próbálja biztosítani: „A szerelem nem egy olyan adottság, *amire irányítva [uoraufhin]* egy tevékenység vagy egy beszéd, egy nem-tevékenység vagy nem-beszéd lehetséges lenne. Ez csak az élet egy meghatározottságából áll; csak akkor van, ha szeretek vagy engem szeretnek, és nem amellet vagy a mögött.” (I.m. 2.o.) A megfogalmazás nem lesz meggyőzőbb: szerelemről csak akkor lehet beszélni, ha van szerelem, ha a szerelem megvalósult formában létezik.

²⁴ Friedrich Schlegel: *Lucinde*, In. August Wilhelm és Friedrich Schlegel: *Válogatott esztétikai írások*, Gondolat Kiadó, 1980. 407. o. Tandori Dezső fordítását módosítottam.

²⁵ Francesco Petrarca: *Kétségeim titkos küzdelme*, LAZI Bt. 1999. 42. o. Fordította: Lázár István Dávid.

és emelkedett hangú beszélgetést folytattak; Petrarca számára ez már anakronisztikusnak tűnik. Talán henyélésnek és tétlenkedésnek tekintette. (2) „Mert mi lehet [...] örültebb dolog, mint [...] szófaragással vesztegetni az időt, és [izzó] szemmel sohasem látni be ennek gyalázatos voltát.”²⁶ A szerelemről való beszélgetés eksztatikus állapotot vált ki. Ennek értelmében írta már Prodikosz is: „a szerelem, ha megkettőződik: örület”.²⁷ (Nem tudjuk, hogy Prodikosz a kettős szerelemre, vagy inkább a szerelem hatványozására gondolt-e.) Ez az eksztatikus állapot a szerelemről való dialogizálásban is örületté válik. (3) „Mert mi lehet [...] gyermekdedebb [...], mint [...] annyira gyönyörködni a beszédben, mint néhány madár, amelyekről azt mondják, hogy belepusztulnak abba, hogy saját énekükben gyönyörködnek.”²⁸ Ez a beszéd nemcsak örült, hanem nárcisztikus és önpusztító is. – A szerelemről való beszéd – ahogy azt Platón műve képviseli – tehát örült és gyermekded. Ezt korrigálандó jött létre a szerelemről való higgadt-szaktudományos beszédmód. Többek között a szociológia keretei között.

Norbert Elias *Az udvari társadalom* című művében Honoré d'Urfé *Astrée* című művét elemezve próbálta fölvázolni a modern (romantikus) szerelem kialakulásának genealógiáját. (A regény a 17. század elején született Franciaországban.) „A »szerelem« szó mai értelmében gyakran elfeledteti velünk, hogy az európai hagyományban ismételten a valóságos szerelmi kapcsolat modelljének tartott szerelmi ideál esetében a férfi és a nő közötti érzelmi kötelék olyan kialakításáról van szó, amelyet nagyrészt társadalmi normák határoznak meg.”²⁹ Vagyis: az európai hagyományban van egy úgynevezett „szerelmi ideál”, amelyet általában „romantikus szerelemnek” nevezünk. Elias szerint a romantikus szerelemben rejlő *idealizáció* volt az, amely elfedte e szerelem társadalmi feltételezettségét. „A későbbi, a polgári romantika irodalmi termékei az egyes ember sajátosan polgári individualizációjának és az egyes személyek idealizációjának megfelelően gyakran csaknem szégyenlősen mutatják be az egyes emberek szociális minőségét és a különböző társadalmi csoportok rangkülönbségeit, és meglehetősen gyakran oly módon, hogy világos: a szerző nincs tudatában annak, hogy ezek társadalmi viszonyok mutatói.”³⁰ *Az omnia vincit amor* szállóigeje így egy metodológiai elvvé válik: az irodalom, pontosabban a szerelem idealizációja eleve eltekint minden szociális akadálytól. És ez a 18-19. század fordulójára extrém módon fölerősö-

²⁶ Uo.

²⁷ *A szofista filozófia*, i.k. 45. o.

²⁸ Francesco Petrarca: *Kétségeim titkos küzdelme*, i.k. 42. o.

²⁹ Norbert Elias: *Az udvari társadalom. A királyság és az udvari arisztokrácia szociológiai jellemzőinek vizsgálata*, Napvilág Kiadó, 2005. 304. o.

³⁰ I.m. 295. o.

dött: „Különösen a német romantikus irodalomban [...] az egyes emberek olyan lelki történései [válnak fontossá], amelyek [...] a sokrétű kölcsönös függőségi láncolatok kötöttségeitől mentesen, a hatalmi és rangkülönbségek, valamint az uralmi viszonyok kényszereitől függetlenül zajlanak.”³¹ A szerelem ideálja és ennek kibontakozása (illetve ábrázolása) így elfedi a társadalmi különbségeket. Elias feltehetően azért választja az *Astrée* című regényt (habár többször hangsúlyozza, hogy a választásban van egy bizonyos véletlenszerűség), mert ebben csíraformában még jelen vannak a szociális szempontok. Egy olyan regényről van szó, amely az „udvari nemessé váló nemes urak utópiája”.³² Ezek a nemesek levetették a kardot, hátat fordítottak a harctérnek, és megpróbálták kialakítani maguknak a kalandok egy új (a harctérihez hasonló, de attól mégis különböző) terét. D’Urfé regényében nemesek szerepelnek; a nemesi világban az emberek pozícióját a rang határozta meg; a rang pedig mindenki számára ismerős volt. Ugyanakkor a nemesi világ is tagolt volt; az *Astrée*-ben a nemesi réteg legalsó osztálya jelenik meg. „A pásztorok és a pásztorlánykák a nemesség rangban alacsonyabban álló rétegét testesítik meg. Annak a nemesi rétegnek felelnek meg, amelyhez d’Urfé maga is tartozik: ez a vidéki és tartományi nemesség félig vidéki, félig udvari legfelső rétege. A regényben azonban romantikusan eszményített alakban, pásztoroknak és pásztorlánykának öltözve jelennek meg.”³³ Az *Astrée* azért utópia, mert a most udvari nemessé váló urak a nemesség legalsó rétegét idealizálva alakítják ki a maguk szerelem-képét.

Elias a romantikus szerelem társadalmi kontextusát próbálta feltárni; Eva Illouz nemcsak meghosszabbítani próbálja ezt a történetet, hanem bizonyos értelemben át is helyezi a hangsúlyait. „A romantikus szerelem Amerikában a 18. század óta fontos szerepet játszott. Az amerikaiak más korai ipari társadalmak polgárainál jobban hajlottak arra, hogy a házastársuk kiválasztását inkább emocionális megfontolásokra építsék, mint társadalmi számításokra, ez a tendencia a 19. század végén fölerősödött. A partnerválasztást az érintett individuumokra hagyták, mert a szerelem a házassági boldogság fontos feltételének számított.”³⁴ Amerikában a viktoriánus korszaktól való elrugaszkodás jelent meg igazi feladatként. Számos olyan társadalmi változás következett be, amely lazította a nemek elkülönülését; mindenek előtt a nők iskolába járása és az egyre koedukáltabbá váló munkahelyek. 1910. körül aztán bekövetkezett két újabb alapvető változás: (1) a szerelem egyre nagyobb figyelmet kapott a tömegkultúrában, mindenek előtt a filmben és a

³¹ Uo.

³² I.m. 294. o.

³³ I.m. 296. o.

³⁴ Eva Illouz: *Der Konsum der Romantik*, Suhrkamp Verlag, 2007. 55. o.

reklámokban; (2) a szerelem a legmagasabb értéké emelkedett és a boldogsággal azonosult.³⁵ Mindennek hatására a szerelem alapvetően az udvarlásra korlátozódott, az udvarlás pedig egy tömegkulturálisan meghatározott térben zajlott. A viktoriánus korban a fiatalembernek látogatást kellett tennie a lányos háznál; ott találkozhatott a választottjával. Az udvarlás így családi keretek között zajlott. „A 20. század első negyedében a szerelmi romantika témája egyre inkább a fogyasztáshoz kötődik. Ezzel egyidejűleg [...] a szerelem és a fogyasztás összekötése a középosztály életstílusának integráns részévé vált.”³⁶ Ezt nevezi Illouz a romantika kommercializálódásának. Szerinte kétféle fogyasztásról lehet beszélni: a nyílt fogyasztás a megvásárolt vagy megszerzett javak közvetlen elfogyasztása; a rejtett fogyasztás pedig – amelyet általában nem is neveznek annak – a szabadidő elfogyasztása. „A rejtett fogyasztás tárgyait sohasem nevezik közvetlenül fogyasztási tárgyakkal; ezek mindig egy meghatározott környezetbe ágyazódnak bele, ami őket »termesztetüknél fogva« mint romantikusokat mutatja meg.”³⁷ Ezzel már azt is kimondtuk, hogy a szerelem *maga rejti* el a maga kommercializálódását. (És nem egyszerűen az idealizáció rejti el, mint ahogy azt Elias hitte.) Ennek a korszaknak a legjelentősebb eseménye azonban a randevúk kultúrájának kialakulása volt. A fiatalok egy nyilvános térben találkoznak egymással; ezt a nyilvános teret azonban a tömegkultúra rendezi be (a szórakozóhelyek, a tánclokálok stb.). A szerelem a kommercializálódás következtében rengeteg pénzbe kerül, amit elsősorban – vagy szinte kizárólag – a férfiaknak kell fizetniük. 1928-ban egy férfi így számolt be a szerelme történetéről: „Négy hónapig voltam együtt Ednával. Drága éttermekbe jártunk, drága színházjegyeket és nadrágokat vásároltunk, magas árfekvésű csokikat ettünk, sokat utaztunk taxival, elutaztunk Coney Island-ba, megnézni egy filmet.”³⁸ Illouz elemzéseinek *szociológiai alaptézise*, hogy a romantikus szerelem ugyan kiszakad bizonyos társadalmi körülmények közül (azzal, hogy az udvarlás már nem a család körülményei között és felügyelete alatt zajlik), de a piac a szereplőket újra visszaintegrálja a társadalomba. Csakhogy a piaci kontextusba ágyazódó szerelem jóval törekenyebb, mint a korábbi. A szórakoztatóipar azt sugallja, hogy a szerelemre leselkedő legnagyobb veszély az unalom. „E körülmények következtében a nők a férjeiktől azt várták el, hogy »szép órákat« szerezzenek nekik, a férfiak pedig azt várták el a feleségeiktől, hogy ügyeljenek a vonzerejükre. Abban a vitában, hogy a háztartás bevételeit hogyan kell felhasználni a nők általában a szórakozást preferálták, a férfiak

³⁵ I.m. 56. o.

³⁶ I.m. 69. o.

³⁷ Uo.

³⁸ I.m. 91. o.

viszont inkább megtakarítani szerettek volna. Egy válóperes ügyvéd 1924-ben ezt a konfliktust nevezte a leggyakoribb válóoknak.”³⁹ A piacositott, romantikus szerelemre épülő házasság így a végletesen törekenynek bizonyult.

*

A fentiekben a szerelemről szóló beszédmód két alaptípusát próbáltam körvonalazni. Végezetül még meg kell kérdeznem, hogy hogy viszonyul ez a két beszédmód egymáshoz. Egyszerű lenne azt mondani, hogy ezek mint filozófiai-patetikus és szaktudományos-higgadt leírások egymás kiegészítői. De a szaktudományos-szociológiai elemzésekből azt láttuk, hogy a romantikus szerelem-ideálnak vannak bizonyos feltételei. Kanyarodjunk vissza még egyszer Ficino idézett soraihoz: „Immáron tehát, kiváló asztaltársaim, úgy tűnik, hogy előbb a ti, majd az én előadásom alapján sikerült felderítenünk, hogy mi a szerelem, ki az igazi szerető és miben lehet hasznos. E sikeres kutatás oka és vezetője pedig, ismerjétek fel, kétségkívül maga a szerelem volt, melynek vizsgálatába fogtunk.”⁴⁰ Hölderlin – minden bizonnyal – maximálisan egyetértett ezzel az összefoglalással, egyetlen fontos kiegészítéssel: a szeretésre, a szeretni-tudásra vonatkozó képességünk szerinte a modernségben már nem működik tökéletesen. Ennek értelmében írja: „Azt gondolom, végül mindannyian ezt fogjuk mondani: Platón te szent, bocsáss meg nekünk, mert komolyan vétkeztünk ellened!”⁴¹ (A modern világ *tragédiája* a szerelem hermeneutikai körének megszakadásában áll.) Hölderlin úgy gondolja, hogy Platón fölvázolta nekünk a boldog világ képét, de erről megfélekedtünk, ezt kell végül fölismernünk, és ezért kell bocsánatot kérnünk. Nem a kanti filozófia oldja meg tehát a filozófia összes problémáját – mint ahogy azt abban a korban sokan hitték –, hanem a *Symposion* tartalmazza az emberiség megváltásának ígététét.

*Hätt ich dich im Schatten der Platanen,
[...]*

³⁹ I.m. 75. o. Az ügyvéd ebből a következő következtetést vonta le: „egy házasság akkor [...] sikeres, ha a nő termékeny, a férfi pedig nagyvonalú.” És ezután a következő tanácsokat adja: „Először is a nőknek kerülniük kell, hogy extravagánsok legyenek, Minden férfi szeretne pénzügyileg független lenni, és a férfi elveszti a kedvét, hogy a feleségéről gondoskodják, ha a pénz, amit megkeres, értelmetlenül adja ki.” A férfiakhoz pedig a következő tanácsot idézi: „Ők ne legyenek fukarok. A nőnek joga van egy nagyvonalú támogatásra.” Uo.

⁴⁰ Marsilio Ficino: *A szerelemről*, i.k. 22. o.

⁴¹ Friedrich Hölderlin: *Sämtliche Werke und Briefe*, I. kötet, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998. 559. o.

Wo die Herzen Sokrates gewann,
Wo Aspasia durch Myrten wallte,
Wo der brüderlichen Freude Ruf
Aus der lärmenden Agora schallte,
Wo mein Plato Paradiese schuf.⁴²

Azt hiszem Hölderlin szellemével összhangban azt javasolhatom, hogy a kommercializált szerelmet a szerelem ideologikus megvalósításaként értelmezzük. A romantikus szerelem így egyfajta normatív-kritikai mérceként állhat szemben a kommercializált szerelemmel. „Azzal együtt, hogy az utóbbi két évtizedben a »szerelem« fogalma számos politikai emancipációs mozgalom normatív magjává vált, a kritikai potenciáljára vonatkozó kételyek is megnövekedtek. Az elméleti szkepszis kitágításához kétségtelenül hozzájárult az a tapasztalat, hogy ma egy olyan affirmatív kultúrában élünk, amelyben a nyilvánosan megjelenő szerelem csak egy retorikai alakzat, amely pusztá pótszer.”⁴³ Az Illouz által leírt szerelmet ebben az értelemben nevezném ideológiának. Ezzel együtt Illouz elemzéseit némileg meg is hosszabbítanám: a tömegkultúra nem egyszerűen berendezí piaci elemekkel a szerelem terét, hanem a szerelem a tömegkultúra ideológiája. Egy kicsit lassabban: a tömegkultúra mindenkébe azt sulykolja bele, hogy boldognak kell lenned, és ezt a boldogságot a szerelemben és a szerelem révén érheted el. Így a piacósított szerelem a tömegkultúra stabilizálója. Miközben szinte a kategorikus imperatívusz rangjára emelkedik: állandóan szerelmesnek kell lennünk. A tömegkultúra ideologikus elvárásai *végső soron* teljesíthetetlenek, de ez nem jelenti azt, hogy egy pillanatra is kiengedne minket a maga szorításából. A tömegkultúra kritikai elméletének így mindenek előtt a szerelem-ideológia bírálatára kell irányulnia. Deleuze és Guattari írják egy helyen: „nincs, és soha nem is volt ideológia”.⁴⁴ Ezt mondatot most így értelmezném: *ne legyen ideológia*. Miközben az ideológia realitás, nem lehet eltüntetni: a tömegkultúra nyomása elől nem tudunk kitérni. A „ne legyen” ideológia így annyit jelent, hogy az ideologikus szerelmet a szerelem eszméjével kellene szembe-sítenünk. De sajnos nem tudunk egyszerűen visszatérni a *Symposion*-hoz, a *symposion*-ba. Talán kellene találnunk valakit, aki ott járt: „Apollodórosz, már a minap is kerestelek, ki akartalak kérdezni arról az összejövetelről, amelyen részt vett Agathón, Szókratész, Alkibiadész és még mások, akik akkor velük vacsoráztak [...]”⁴⁵ Mintha a lakoma vagy a mulatság valami

⁴² Friedrich Hölderlin: *Griechenland*, In. i.m. 148-149. o.

⁴³ Axel Honneth: *Anerkennung als Ideologie*, In. *WestEnd* 2004/1. 51. o. (Az idézetben – két helyen – az *elismerés* fogalma helyett a *szerelem* fogalmát állítottam.)

⁴⁴ Gilles Deleuze – Félix Guattari: *Rhizom*, Merve Verlag, 1977. 7. o.

⁴⁵ Platón: *A lakoma*, i.k. 25. o.

ismeretlen helyen lenne. Ezt a világot talán Mrozek *Mulatság* című darabja írja le a legpontosabban:

S Nem itt.

B Nem itt? Akkor hol?

S Másutt.

B Nincs másutt!

N Dehogynincs! Ott mulatnak!

S Kinek húzzák?

B (a színpad közepén, égnek emelve két kezét)

Emberek hol van mulatság?⁴⁶

Az előrelépő színész minket is kérdez: hol van itt a mulatság? Hol van az a hely, ahol szerelemről beszélve szeretőkké válhatunk? Ahol újra beléphetünk a szerelem hermeneutikai körébe? A kérdések mögött már egy fájdalmas hiányérzet áll: ebből a körből nehéz volt kilépni, de visszatérni szinte lehetetlen. És ez szükségképpen a mostani konferenciánkra is ráveti az árnyékát. Miután kiléptünk (kitaszítottunk) a hermeneutikai körből, már nem kérdezhetjük, „mi a szerelem?” („Erősz pedig kicsoda?”), hanem csak ezt: „*Emberek, hol van a mulatság?*”.

⁴⁶ Sławomir Mrozek: *Drámák*, Európa Könyvkiadó, 2006. 93-94. o. Fordította: Kerényi Grácia.

AZ EGYÜTT-NEM-IVÁS ELVISELHETETLEN BÁJA – LÁBJEGYZETEK LAKOMÁKHOZ¹

BOROS GÁBOR

„Üdvözöllek benneteket, férfiak! Elfogadtok-e ivótársul egy embert, aki ennyire részeg, vagy álljunk odébb, s csak Agathónt ékesítsük fel, hiszen ezért jöttünk? Tegnap ugyanis – mondta – nem tudtam jelen lenni, most azonban itt vagyok, szalagokkal a fejemem, hogy a fejemről leszedve a legbölcsebb és legszebb férfiú fejére kössem őket. Talán kinevettek, hogy részeg vagyok, ha ilyeneket mondok? De én jól tudom, ha nevettek is, hogy igazat mondok. Mondjátok meg hát tüstént: bejöhettek-e ilyen feltételek mellett vagy sem, isztok velem vagy nem?”²

Ha valaki a szerelem filozófiájával foglalkozik, már a legelső lépés megtételekor beleütközik olyan szövegekbe, amelyek szümpozicion-jellegűek. Szümpozicionon a következőkben olyan irodalmi formát, filozófiai eszközt értek majd, amelynek segítségével adekvát módon lehet hangszerelni a szerelemről szóló beszéd szükségszerű polifóniáját. Hiszen a monofónia, amelyet ebben az esetben olyan kísérletként kell tekintenünk, amelynek célja, hogy a szerelemről szóló beszéd sokféle módzata egyetlenegyre vezetődjék vissza, ebben az esetben legalábbis gyanús, de talán még az az erősebb állítás is jogosult, hogy már eleve kudarcra van ítélve. Mert mindenütt jelen vannak a különböző szerelemkoncepciók igen összetett történelmének, rétegződésének nyomai, minek következtében hiábavalóan fogunk megpróbálkozni azzal, hogy ezt a sokféleséget és összetettséget egyetlen összetevőre vezessük vissza, legyen az bár idegtudományi analízis vagy könnyű irodalmi *love-stories*.

Az európai szerelemfilozófia kimeríthetetlen gazdagságú alapító szövege Platón *Szümpozicion* című elbeszélése, melynek már címe is talányosan mélyértelmű. Voltaképpen együtt ivást jelent, *compotatiót*, ahogyan a Grimm testvérek szótára a német *Mittrinken* szót értelmezi, noha a történet kétharmada épp egy olyan társasági eseményről szól, amelynek részesei kifejezetten lemondanak az együtt ivásról az együtt *nem* ivás és beszédek előadása kedvéért. Ugyanakkor a teljesebb igazsághoz hozzátartozik, hogy előző este valamennyien mértéktelenül berúgtak, s a Szókratész beszédét követően az

¹ A tanulmány megírása idején az OTKA K81576 számú, „Affektivitás a filozófiában” című kutatási programja támogatott.

² 212 e-213 a; magyarul: Platón: *A lakoma*, Budapest, Atlantisz, 1999. 83. A magyar fordítás lelőhelyére a továbbiakban az egyszerű oldalszámok megadásával utalok.

imént idézett belépővel felléptetett, vagyis már igencsak ittas Alkibiadész első dolga ezt követően az lesz, hogy felhörpint egy jó másfél liter úrtartalmú hűtővödörnyi bort, amit kezdetben rendezett, majd egy újabb együtt-ivott csoport megjelenítésével rendezetlenné váló együtt ivás követ. Az elbeszélés tehát olyan néhány órának a történetét meséli el, amelyben az aktorok kivételképpen kiemelkednek a fejükben kavargó mítikus méreteket öltő borgőzből, s a józan el nem ragadtatottság állapotában próbálnak *számot adni* a minden józan számítást keresztülhúzó, leghatékonyabban elragadó istenségről, Eroszról. Így voltaképp az egész elbeszélés alapvető kérdése a megfelelő együtt-létre (*szünusziára*)³ vonatkozik: együtt ivás vagy együtt nem ivás, erotikus együtt-lét egymásnak kedvére téve, vagy inkább együttes számadó beszéd ez együtt-lét számításokat keresztülhúzó Eroszának alakváltozatairól. Mindez megadja az alaphangot minden jövődő szümposzion számára, a szerelemfilozófia mindama szövegei számára, amelyek fő tétje jellemző módon az adekvát közösségi lét meghatározása és megélése. Platón szümposzionjában az együttlétnek persze több alternatív módozata is felmerül, mint éppen csak az együtt-ivás vagy együtt-nem-ivás. Phaidrosz (178e-179b) és Pauszaniász (182c-182-d) az egymást szerető kis közösségeiről beszél, amelyek a nagy társadalmon belül alakulnak ki, s vagy különösen bátran harcolnak a csatákban, vagy fellázadnak – lázítanak a zsarnokok ellen. Erüximakhosz (188a-e) ennél is tovább megy s Erosz hatalmát arra a közösségre vonatkoztatja, amelyet az emberek és az istenek együtt alkotnak, s ami így nagyon is értelmezhető utalásként a természetjogi tanításra. Teljesen más jellegű társulás a pénzemberek gazdasági érdekeken alapuló együtt-léte, amely ellenségesen viszonyul a filozófus társaság köré csoportosuló kis intellektuális elitéhez. Ismét más jellegű azoknak a közössége, akik az ideákat szemlélik, miután már megtették a fölfelé vezető utat a szókratészi szépséglétrán. S a bejárt utak egy sajátos tulajdonsága még egy sajátos különbséget alapo meg: mert hiszen a pénzemberek és a filozófusok kölcsönösen azt gondolják egymásról, hogy cél nélkül, tévelyegve járnak körbe-körbe, vagyis éppenséggel egyszerűen csak mennek, járnak, anélkül, hogy igazán előre, s kivált felfelé haladnának. Ugyanakkor a Szókratész módján filozofálóknak egyszerűen *vélik*, hanem egyenesen *tudni* vélik, hogy fölfelé tartanak. A későbbiekben visszatérünk még erre a különbségre. Mindenesetre rögzíthetjük, hogy az erotikum mibenlétére irányuló filozófiai kérdés eredendően a helyes, tulajdonképeni együttlétre vonatkozik.

³ Ahhoz, hogy a bennem eleinte csupán sejtésként meglévő gondolatmenet etimológiai vonatkozásokkal gazdagított világos alakot öltött, elengedhetetlen volt Ritoók Zsigmond megvilágító erejű írása: „A platóni *Lakoma* bevezetése”, In. Betegh Gábor et al. (szerk.): *Töredékes hagyomány. Steiger Kornélnak*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 2007. 121-130. o.

Platón elbeszélésének kimeríthetetlen gazdagságához formai és tartalmi tekintetben egyaránt hozzájárul a fejekben örvénylő borgőzők mellett az a sokszoros áttétel is, amelyen keresztül ismerjük meg egyáltalán a történetet. A fikció szerint egy olyan Szókratész-szerelmesre, a Küdathénaiból való Arisztodémoszra megy vissza a szöveg, akinek együtt-léte a többiekkel semmi módon nem kap hangsúlyt: vagy nem is tartott beszédet, vagy olyan jelentéktelen volt, hogy senki sem említi. Ráadásul még maga is elismeri, hogy nem mindent értett, s nem is emlékszik mindenre. Ehhez még külön hozzájárulnak Apollodórosz bevallott emlékezetkihagyásai is, aki a történetet először a barátjának mondott Glaukónnak mesélte el, vagyis az elbeszélés jelen idejében már másodjára beszéli el a történetet, ezúttal gazdag pénzemberek csoportjának, akik közé egykor talán még ő maga is tartozott – végül is ők is barátokként szólítják meg egymást, miközben Apollodórosz azért azt is erőteljesen hangsúlyozza, hogy a pénzemberek igen gyanakvóak a filozófusokkal szemben, s kölcsönösen semmittevőknek, semmit létre nem hozóknak tartják egymást: pénzemberek, filozófusok.

De semmiképp sem szeretnék elveszni ezekben a részletekben, bármekkora gazdagságban kínálják is fel magukat. Két szílat szeretnék kiragadni a *Szümposzion*ból hogy azután egy pillantást vessünk e két szál felbukkanására a másik nagy alapító szerelemtraktátusban, Ficinónak a *Szümposzion*-hoz írott kommentárjában. Az egyik szál Erüximakhosz, s ezzel az orvosi-térmetztudományos tudás és tehetség kiemelése a *Szümposzion*ban, a másik pedig Szókratész Diótima-beszédének egyik részlete, amelyben kifejezetten az együtt-lét módozatai játsszák a fő szerepet.

Erüximakhosz orvos, feltűnően elismert szaktekintély: a részegség egészségkárosító hatásáról őt beszélteti Platón, jutalomjátékként elmúlaszthatja Arisztophanész csuklását, miközben megfordul a beszédsorrendjük is. Érett, komoly férfiként láthatóan minden tekintetben ceremóniamesterként működik az ifjú költő, Agathón házában. Történetileg tekintve ő az együtt-ivásokon az irányító szerepet játszó „borkirály”. Ugyanakkor a *Szümposzion* nem olyan műként prezentálja magát, mint amely alapvetően történeti tudást kíván nyújtani. A szümpozsion szokását illetően ilyen mű a *Törvények*, amelyben az egyik beszélő, az „athéni vendég” hosszú fejtegetésben igyekszik igazolni ezt a szokást a krétai és a spártai beszélgetőtárs ellenvetéseivel szemben. Talán Erüximakhosz az egyetlen, akit senkivel sem hoznak hírbe szerelmesként – még, sőt éppenséggel, Szókratésszal sem. Csak ha a csuklás meggyógyítását, vagyis úgyszólván egy orvosi beavatkozást Platón egy másik dialógusa, a *Lysis* felől olvassuk – s voltaképp a magában Erüximakhosz beszédében felbukkanó egyik téma variációjaként (186b-c) is –, csak akkor lehet úgy tekinteni őt, mint aki körül szintén van valami erotikus. A *Lysis*ben

ugyanis Szókratész megemlíti egy gondolatot, amely a Diotima-beszédben – s nem mellékesen később az egész európai szellemtörténetben is – meglehetősen fontossá vált: „Hallottam egyszer valakitől [...], hogy a hasonló a hasonlóval és a jók a jókkal a legellenségesebb viszonyban vannak. [...] Hiszen a szegény a gazdaghoz, gyöngye az erőshöz, *beteg az orvoshoz* kénytelen fordulni a segítség végett. És mindenki, aki híján van a szakértelemnek, *szívesen és szeretettel* fordul a szakértőhöz. Még ki is terjesztette tételének érvényét. Azt állította, hogy a hasonló a hasonlóknak semmiképp nem barátja, hanem éppen ellenkezőleg: a legellentétesebbek barátkoznak egymással a leginkább. Minden egyes dolog a saját ellentétére vágyik, nem pedig a hozzá hasonlóra.”⁴

A fiktív Szókratész szájába adott e fiktív idézet értelmében Arisztophanészt Erüximakhosz szeretőjeként értelmezhetjük, éppen úgy egyébként, ahogyan az összes többi résztvevőt is, akiknek elhatározását, hogy kivételesen semmit sem isznak, éppenséggel Erüximakhosz orvosi tanácsaként állítja be Platón. Még az ittas Alkibiadész is megerősíti ezt az értelmezést és így Platón még az utolsó jelenet előtt is fokozni tudja Erüximakhosz jelentőségét, szerepét pedig félreérthetetlenül a Szókratész melletti másik fő pólusként mutatja be. Alkibiadésszel ugyanis a következőket mondhatja Platón:

„Üdvözöllek, Erüximakhoszom, nagyszerű és mértékletes apa nagyszerű gyermeke!

Én is téged! – mondta Erüximakhosz. De akkor hogyan csináljuk?

Alk.: Ahogy parancsolod, hiszen Neked engedelmeskednünk kell, mert 'aki orvos, az ér ám annyit, mint sokan együtt'. Rendelkezz hát, ahogy akarsz.

Akkor ide hallgass – mondta Erüximakhosz [...]

Nagyon szép, amit mondasz, Erüximakhosz – szólta Alkibiadész [...] Különben mondd csak, kedvesem, elhiszel Te abból valamit, amit Szókratész az imént mondott? Tudod, hogy épp az ellenkezője igaz mindannak, amit beszél?” (214 b-d; 84. sk.)

Ahhoz, hogy Erüximakhosznak ezt a kitüntetett szerepét jobban megértsük, fel kell elevenítenünk, milyen sajátos módon állítja párba őt Platón Phaidrosszal: kicsit úgy, mint ahogyan Apollodórosz és a pénzemberek barátként szólítják meg egymást, miközben talán kibékíthetetlen ellentét van közöttük. Erüximakhosz ugyan Phaidrosz barátjaként tűnik fel, ám bizonyos szempontból végletes ellentét van világfelfogásuk között. Phaidrosz ugyanis a hagyományos, közösséget megalapozó mitológia legegységesebb képviselője, éppen úgy, mint a róla elnevezett *Phaidrosz* című dialógusban, amelyben az általa Szókratésznek feltett „Gretchenfragéra” – hogy ugyanis hisz-e a közösségalapító mitológia történeteiben – Szókratész válasza csak egy csepp-

⁴ 215 e; magyarul: *Platón összes művei*, Budapest, Európa, 1984. I. kötet, 158. sk. o.

nyit kevésbé ironikus, mint amikor a *Lysis*-ben Platón a következőket mondhatja Ktészipposzal:

„Hát nem nevetéges? Az egész város attól zeng, amit ez Démokratészről és a fiú nagyapjáról, Lüsiziszről meg az összes többi őséről versel és beszél: hogy milyen gazdagok voltak, micsoda ménesük volt, hogyan győztek a püthói, iszthmoszi és nemeai játékokon, négyes fogattal és lóháton. De még ennél is ősdibb dolgokat is! A minap Héraklész megvendégelését adta nekünk elő egy költeményben: hogyan látta vendégül Héraklészt, mint rokonát az ósátya, aki Zeusznak és a nemzetségalapító leányának volt sarja. Egy szóval, ilyen és ehhez hasonló dolgokat, Szókratész, amiket az öreg nénék szoktak énekelni.” (205 b-e; id. kiadás 141. sk.)

Ezzel szinte diametrális ellentétben, amit Erüximakhosz tesz, az éppen séggel nem kevesebb, mint a jó és a rossz, az égi s a földi Erosz Pauszaniásztól bevezetett megkülönböztetésének kiterjesztése kozmikus világmagyarázó elvvé – miközben, *nota bene*, ezek az etikai alapkategóriák is naturalizálódnak, legalábbis csíraformában. Egészen pontosan persze inkább úgy kell fogalmaznunk, hogy a világ kozmosz-voltát épp abban látja megalapozódní, hogy *Erosz a harmónia alapelveként* működik mindenben, ami valóban *működik*, azaz *jól* működik, s így a bármely területen tevékeny ember alapvető feladata az együttműködés Erosszal, a jó Erosz, a működő rend támogatása, a rossz Erosz hatalomátvételének megakadályozása. Ha így nézzük, Szókratész Diótíma-beszédje egyáltalán nem a – filozófiai szempontból – teljesen súlytalan Agathón-beszéd ellen irányul, hanem az ellen a természetkutatói optimizmus ellen, amely képes a csupán önmagában tekintett világban jól rendezett *világot*, kozmoszt látni. A majdan végzetesnek bizonyuló kétértékű látásmód elleni érveléssel, a harmadik, azaz köztes létezés, a daimonság bevezetésével voltaképp az ellen fordul, hogy a világ világóságát tőlünk független adott-ságnak tekintsük, amelybe egyszerűen csak belehelyezkednünk adatott.

Ugyanakkor persze a természetkutatói optimizmus elleni érvelés dacára Szókratész talán még ennél is messzebb áll Phaidrosz mitológiai ortodoxiájától, közelebb Arisztophanész magánmitológiájához, még akkor is, ha Arisztophanész szerelemre vonatkozó elgondolásait ettől függetlenül alapvetően tévesnek tartja. Arisztophanész számára ugyanis a szerelem célja nem abban rejlik, hogy megtaláljuk *azt a* párt, amellyel *tökéletes* egészet alkotunk. Az ő számára a szerelem célja kinek-kinek épp *az ő saját* párjának a megtalálása, függetlenül attól, hogy mennyire tökéletes vagy épp tökéletlen lesz ez a szerelemben létrejövő egész. Sőt voltaképp kézenfekvő is feltennünk, hogy az Arisztophanész által fölidézett eredeti egész-lét – az eredeti párral való együttlét – *elvileg* tökéletlen, s ennyiben a természetjogi alapú szerelem-konceptióval szembe forduló romantikus szerelemfogalmat előlegezi meg:

hisz végtére is lázadást jelent Zeus ellen, aki pedig nem más, mint annak a világrendnek sarokköve és fő képviselője, amely nem naturalisztikus módon adott, hanem az ideák szemléletén nyugszik, ami az istenek számára adottság, az ember számára örök feladat, melyet a *Phaidrosz* lélekmitosza szerint épp a szerelem révén igyekezhettünk – valamelyest azért sziszifuszi módon – elvégezni.

Rendkívül tanulságos az ő hármasuk szempontjából is az említett – s Vajda Mihály által tanulságosan elemzett, illetve különböző kontextusokba ágyazott⁵ – Ilisszosz-parti beszélgetés a *Phaidrosz*ból: a mitológia-hívő Phaidrosz *Gretchenfragéjára* válaszul Szókratész megengedi ugyan a világ természetkutatói magyarázatának lehetőségét, ám ő maga elhatárolódik tőle – még ha némiképp ironikusan is. Ő a természet átfogó kikutatása helyett magába fordul s önmagát igyekszik megismerni, megismerveni alakítani (229c-230b) – az ő igazsága is aelső emberben lakozik, *habitat in interiore homine*, mondhatnánk Augustinus-t és Husserl-t parafrazeálva.

A természetkutatói alternatíva azonban rendkívül fontos szerepet fog játszani a következő korszakok szerelemértelmezésében. Nagyjából négyszáz évvel a Szümpoziont követően Lucretius bontja ki a korban lehetséges legátfogóbb módon a platóni Szókratésztól – ironikusan – elvetett, Erüximakhosztól viszont a legkomolyabban művelt természetkutatói alternatívát abban a költeményben, amelynek invokációja Venus-hoz szól. S ugyanezt a költeményt fogja majd idézni ezeröttszáz további év múltán Ficino, illetve idéztetni a Kommentár utolsó beszélőjével, Christoforo Marsuppinivel. Ez a mű is ironikus bizonyos értelemben, hiszen hiába kommentár, mégis, maga is az „együtt-nem-ivás” formáját ölti magára. Hogy mennyire ironikus ez a forma, az abból is látszik, hogy Christoforo Marsuppini, akinek ugyan „Alkibiádész szerepe jutott” a mű elején, fikcióként előadott sorshúzáskor, de sokkal inkább összefoglalja az egész Ficino-mű tanítását a szerelemről, semmint hogy a Platónnál igencsak excentrikus Alkibiádészt értelmezné. Ugyanakkor nyugodtan elmondhatjuk, hogy a „maga” értelmezése – vagyis Ficino saját tanítása – filozófiailag tekintve excentrikusabb minden korábnál: az Erüximakhosz-Lucretius féle alternatívát egyrészt elviszi a maga korában lehetséges végletekig, másrészt ráhelyez egy részletekbe menő asztrológiai-mágikus értelmezést, s az így áthangszerelt változatában azonosítja a földi, tehát kerülendő Erosz működés módjával. Ficino számára azonban természetesen nem Erüximakhosz-Lucretius téziseinek van igazán perdöntő jelentősége. Átvesz s továbbfejleszt egy alapvető teoremat Szókratész Diotima-beszédéből: a látás kitüntettségét az érzékszervek közül. Ezen a korábban már említett helyen (211 d-212 b) Platón az itt persze szellemi módon értett

⁵ Lásd Vajda Mihály: *Ilisszosz-parti beszélgetések*, Pécs, Jelenkor, 2001. *passim*.

látás kitüntettségét összekapcsolja még az alapkérdéssel, az adekvát együtt-lét kérdésével is. Így jutunk el végül oda, hogy az adekvát együttlétre vonatkozó kérdést, amely Phaidrosznál és Pauszaniásznál az önfeláldozó politikai magatartás dimenziójában mozgott, Erüximakhosznál kozmikus jelleget öltött, Arisztophanésznál pedig a vágyott párral együtt-lét magánmitológiai formájában jelent meg, a platóni Szókratész a belső térbe fordítja át, a belső emberben lakozó igazság terébe, ahol is a legfőbb filozófiai tudományt, *magának* a szépnek szemléletét azonosítja az autentikus együtt-léttel. Autentikus ez az együtt-lét már csak azért is, mert alapja a legautentikusabb létező: az „önmagánál fogva és önmagában egyetlen formájú, örök létező” (*auto kath' auto meth'autou monooidesz aei on*; 211b, 80)

„Ha idáig eljutott az ember az életben, kedves Szókratész – mondotta a mantineai asszony –, csakis ha idáig, magának a szépnek a *szemléletéig* eljutott, csak akkor érdemes élni. Ha ezt *meglátod* egyszer, úgy fogod érezni, hogy nem mérhető hozzá sem az arany, sem a ruhák, sem a szép fiúk és ifjak, akiknek *látása* most mélységesen megrendít, téged is és másokat is, akikért készek lennétek – ha mind **együtt lehetnétek** velük, ha volna rá mód – sem enni, sem inni, csak *nézni őket és velük lenni*. Mit gondoljunk hát arról – mondta –, akinek megadtnék, hogy *láss*a a szépet önmagában, tisztán, ragyogón, semmi idegen elemmel sem keveredve; aki képes volna az emberi testekkel, színekkel és sok más hasonló haszontalansággal szennyezett szép helyett *meggillantani* magát az egyetlen alakú isteni szépséget? Azt gondol-e vajon – mondta –, hogy hitvány lehet annak az élete, aki erre *fordítja tekintetét*, szüntelenül ezt *szemléli és együtt van vele*? Nem veszed-e észre, hogy csakis itt, csakis ha úgy *nézi* a szépséget, ahogyan *nézni* kell, sikerülhet nem csupán képmásait szülni az erénynek, hanem valódi erényeket, mint-hogy nem csupán képmásokkal érintkezik, hanem a valósággal? Aki pedig valódi erényt hoz világra és nevel fel, nem nyeri-e el az istenek szeretetét és – ha van ember, akinek ez lehetséges – a halhatatlanságot?” (211 d-212 b; 81. sk.; saját kiemeléseim – BG)

Kétségkívül többféle szempontból is lehetne elemezni ezt a szöveget, mint ahogy a könyvtárnyi interpretációs irodalomban elemezték is már. Én most csak arra szeretnék lábjegyzetként utalni, hogyan hatja át Ficino *Kommentárját* a látásnak, mint – elsősorban – a tapintással szemben kitüntetett érzéknek a koncepciója, s hogyan teljesedik ki ez a kitüntetett szerep a Marsuppini szájába adott hetedik, lezáró beszédnek az égi Eroszról szóló részében.

„Tehát egyedül a látás élvezi a test szépségét. Minthogy pedig a szerelem nem más, mint a szépség élvezésének a vágya, a szépséget pedig csak a látás fogja fel, a szerelmest egyedül a test látása elégítheti ki. Az érintés utáni sóvárgás azonban nem a szerelem része és nem a szerelmes érzése, hanem a

könnyűvérűség megnyilvánulása és az alantas ember szenvedélye. Továbbá azt a fényt és a lélek szépségét csupán értelmünkkel foghatjuk fel. Tehát egyedül az értelem e látása révén elégülhet ki az, aki a lélek szépségét kívánja.”⁶

Már-már azt is mondhatnánk, hogy Ficino teszi igazán platóiává a platóni szerelemfogalmat: már a Kommentár második beszéde is arról a spekulatív látásról szól, amely a belső emberbe helyezi át a szerelmes együtt-létet. Ennek az átspiritualizálásnak felel meg az is, ahogyan a hetedik beszéd lezárja a művet: mint említettem, ez a beszéd egyáltalán nem Alkibiádész – s különösen a második, az akkori viszonyok között teljesen „normálisnak” számító, mert teljesen rendezetlenül csak együtt-ivó társaság – szatírájáték-szerű megjelenésével foglalkozik, hanem a szinkretisztikus hagyomány szellemében voltaképp átvált a *Phaidroszra*, s a *Phaidrosz* két fő motívumára építve zárja le a *Szümposzion* kommentárját. Vagyis a zárlat szerkezete alapján véve a következő: Ficino-Marsuppini először is leírja Lucretius nyomán a közönséges Erosz működését, ám a legkevésbé sem tisztán testi-mechanikai, de még csak nem is hülémorfikus terminusokban, hanem – az átvezetést szolgálva – az egész kozmoszt átható démonikus spiritualitás hozzárendelésével a tisztán testinek látszó működésekhez. S ha már a test működése is *általunk befolyásolhatóan* spirituális, akkor innen nem nehéz továbblépni, a spiritualitásban megjelenő szerelem felé, amely egyszerre megalapozása és célja a *Phaidrosz* ihletettségről – elragadtatottságról szóló tanításának. Az ihletettség végül fokozatokon keresztül fölemeli a lelket az Egyhez, amelyben – némi bizonytalansággal s meglehetősen eretnyszerű tézisek árán persze – de végül mégiscsak megpillanthatjuk a szerelem s a bölcsesség Egy keresztény Istenét.

A *Phaidrosz* imént említett két fő motívuma, melyeket Ficino felhasznál kommentárjában, az ihletettség és a szerelem haszna. Az ihletettség Ficino számára a fokozatos felemelkedés magyarázatára szolgál. Kiindulópontunk az, hogy miután a testiség egész szférája, s benne a testi szerelem is spiritualizálódott, a közönséges Erosz működése két szinten, kétféle nedvek kilövellésében konstatálható – ha követjük Ficino beszédmódját, amely itt erőteljesen a testiségre orientálódik. Az egyik fajta a közönséges férfiúi magvak kilövellése, a másik fajta – s itt válik igazán jól láthatóvá a spiritualizálódás – a látás, a szem sugarainak áthatolása a szeretőből a szeretettbe tekintetük egymásba fonódása révén. Ebben a kilövellésben és áthatolásban egyszerre kétféle elemet figyelhetünk meg: egy testi elemet – hisz a vér legfinomabb „szellemei” mint testi részecskék szó szerint s ténylegesen áthatolnak a szeretőből a szeretettbe az egybefonódott tekinteteken át – s persze egy

⁶ Második beszéd, 9. fejezet; magyarul lásd Marsilio Ficino: *A szerelemről. Kommentár Platón A lakoma című művéhez*, Budapest, Arcticus, 2001. 27.

spirituális elemet is a látás érzékfeletti érzék voltából fakadóan. E kettősséget Ficino a közönséges Erosztól való szabadulás két útjának leírása során explikálja, nagyban támaszkodva Lucretiusra, aki már maga is beszél e módozatokról. Ficino voltaképp nem tesz mást ezen az első szinten, mint – a szellemi látás jelentőségének megfelelőjeként a „közönséges” erotikum szférájában – épp csak fölerősíti annak jelentőségét, hogy fel kell hagynunk a csalárd szerető látásával: „Bizonyos szokásokkal fel kell hagynia a betegnek, és főként arra kell vigyáznia, hogy szemének fényei ne találkozzanak megsebzőjének fényeivel (*ne lumina oculorum luminibus coniungantur*).” (id. kiadás, 116)

Ezt követi egy közvetlen Lucretius-idézet is:

*„Jobb kikerülni a látását, étkét utasítsd el
vágynak, hát másfele fordítsd képzeleted már;
felgyült nedveidet mindegy mily testbe, lövelld ki,
vissza ne tartsd csak azért, mert egyszer égve szerettél!”*
(VII/11, id. kiadás, 117)

Ettől kezdve, vagyis miután megalapozódott a látás elsőbbsége minden más érzékkel szemben a – Ficino nézőpontjából – közönséges Erosz hatásainak lucretiusi bemutatásához kapcsolódva, Ficino áttér elsősorban a *Phaidroszra*, kisebb mértékben szem előtt tartva az *Iónt* s azért persze a *Szümpozion*t is: négyféle ihletről beszél, melyek a születésekor az Egyből a testbe s testek közé süllyedt lelket visszaemelik az Egyhez. A költői, a misztikus, a látnoki s a szerelmi ihletettségek az isteni ihlet négy fajtája, melyek „közül a leghatalmasabb és legkiválóbb a szerelmi ihlet; [...] nem tehetünk szert sem a költészet, sem a misztériumok, sem a prófétálás ihletére komoly igyekezet, lobogó, tiszteletteljes szeretet és az istenség buzgó tisztelete nélkül. Az igyekezetet, a szeretetet és a tiszteletet pedig mi másnak mondanánk, mint szerelemnek? Tehát ezek mind a szerelem erején alapulnak.” (VII/14; id. kiadás, 118) Ugyanakkor azonban a szerelem egyszersmind célja is a másik háromnak: „Hisz ez az, ami a legszorosabban kapcsol bennünket istenhez.” „Az igazi szerelem ugyanis nem más, mint a testi szépség megpillantása által fellobbanó erőfeszítés az isteni szépséghez való szárnyalásra.” (VII/15; id. kiadás, 120)

A második fő phaidroszi motívum, amelyet Ficino felhasznál a hetedik beszéd zárlatában a hasznosság kérdése a szerelem vonatkozásában. A korábbiakban kijelölt keretek között Ficinónak nehéz dolga van. A hasznosságot ugyanis igyekszik összekötni a közösség javának keresésével, az autentikus együtt-lét társadalmi aspektusának kérdésével. Márpedig az általa alkalmazott spirituális-intellektuális látásmód nem nagyon kedvez a társadalomra és/vagy a közösségre irányuló vizsgálódásoknak. Ficino megoldása

azonban túljut ezen a nehézségen azért, hogy kétféle hasznosságot különít el a „szókratészi szerelmen” belül: az alapvető benne Szókratész saját haszna, hisz – mint a *Phaidroszban* – visszakapja szárnyait. Ám a *Szümposzion* beszédeinek gerincét alkotó koncepció arról, hogy a fiúszerelmet alapvetően nevelési eszközként kell felfogni, amelynek fokozatosan át kell alakulnia a *törvények, az intézmények szeretetévé*, s ennyiben végül a *törvények megalkotását szolgáló eszközzé*, Ficinónál teljesen idejétmúlt koncepcióként bukkan fel újra. Számára először is a nevelés a szülők feladata, másfelől pedig „[k]evéseknek adatik meg az a méltóság, hogy törvényeket alkothassanak, és ha a törvényeket meghozták, kevesen engedelmessé válnak azoknak.” (VII/16; id. kiadás, 121)

Ez a fordulat összhangban áll azzal, amit Edward P. Mahoney egy nemrég megjelent tanulmánykötetben közölt írásában olvashatunk Ficino politikai nézeteiről. Mahoney szerint ugyanis Ficino egy természeti törvényre alapozza az erény és a vétek megítélését, amiből még az a súlyos következmény is fakad, hogy „nem minden parancs, amelyet egy uralkodó kiad, tekinthető igazi törvénynek”.⁷ A törvényhozásnak magában kell tehát foglalnia a morálteológiailag megalapozott politika ismeretét, amely semmiképp sem várható el mindenkitől, s nem érhető el isteni segítség nélkül. „Ficino Platont követve megköveteli, hogy az uralkodó megismerje a jót, ha igazi uralkodó kíván lenni. Platónnal ellentétben azonban Ficino számára a jó valóban Isten. Az uralkodóknak rendelkezniük kell valamilyen általános tudással Istenről, mert a polgárokat Istenhez hasonlóvá kell tenni.”⁸

A Szümpozion-kommentár most elemzett helyén Ficino bizonyos értelemben frivol, a blaszfémia határát súroló módon Szókratész Krisztus alakjára vetíti, a szókratészi szerelmet pedig az Egy Istent a világhoz kapcsoló ingyenes szeretetre vonatkoztatja. Szókratészhez kapcsol olyan attribútumokat, amelyek eredetileg Krisztushoz kapcsolódnak: „Így az ifjúság számára egyetlen útja marad az üdvösségnek: Szókratész társasága. Emiatt vegyül tehát a szeretet által elkötelezve (*caritate devinctus*) a görögök ama legbölcsebbje mindenütt az őt kísérő ifjak nagy csapatába.

Ekként az igazi szerető (*verus amator*) pásztor módjára őrzi báránykainak nyáját a hamis szeretőktől (*falsi amantes*), akár a farkasok torkától és a ragálytól.” (VII/16; id. kiadás, 121)

⁷ E. P. M.: „Marsilio Ficino und der Platonismus der Renaissance”, In: Th. Kobusch & B. Mojsisch (hg.): *Platon in der abendländischen Geistesgeschichte*, Darmstadt, WB, 1997., S. 152.

⁸ „Ficino [folgt] Platon und verlangt, dass die Herrscher das Gute erkennen, wenn sie wahre Herrscher sein sollen. Im Gegensatz zu Platon ist aber für Ficino das Gute wirklich Gott. Die Herrscher müssen ein allgemeines Wissen von Gott haben, weil die Bürger gottähnlich gemacht werden sollen.” (Ibid.)

A VII. beszéd záró, 17. fejezete pedig ugyanebben a szellemben már a Szent Léleknek ad hálát a megvilágosításért, s noha kétségkívül egy Venus-ra tett utalással indít – „ez az isten” –, a vétkek emlegetése révén a gondolatmenet éppoly kétségkívül átvált a keresztény Isten dicséretébe: „Vannak, akik gyakran átkozni merészelik ez isteni hatalmat, mely lesújt vétkeinkre. Nem kevesen gyűlölik a bölcsességét is, mely valamennyi komisz tettünket kipuhatólja. Mi azonban az isteni szerelmet, minden jó adományozóját csak szeretni tudjuk. Ezt a hozzánk annyira kegyes szerelmet tehát ugyanolyan szándékkal tiszteljük, amilyennel bölcsességét becsüljük és hatalmát csodáljuk, hogy a szerelem vezetésével Istent – hogy úgy mondjam – a maga teljességében kegyessé tegyünk, és teljes valónkban a szerelem tüzében égvén, örök szerelemben Istent élvezhessük a maga teljes egészében.” (id. kiadás, 122)

Visszatekintve az elmondottakra, ideiglenes összefoglalásként megállapíthatjuk, hogy a vizsgáldásunkba bevont mindkét szümpozion polifón felépítésű, ám a platóni elrendezés mégis jobban tekintetbe veszi az egyes filozófiai elbeszélő perspektívák önállóságát, mint a firenzei kommentátoré. Platónnál komolyabban értékelődnek az együtt-lét politikai-társadalmi-közösségi aspektusai, mint Ficinónál, annak ellenére, hogy közös sajátosságuk a rendkívül intellektualisztikusan felfogott látás vezető szerepének elismerése.

Félreismerhetetlenül jelen van mindkét szövegben az intellektuális-etikai irányultság az irányadó végcél felé, amely nem más, mint a szép és a jó ideájának szemlélése Platónnál, illetve a keresztény Isten szemlélése Ficinónál, aki megalapozza a végső soron azonos morális és politikai értékrendet.

Lezárásképpen szeretnék még egy pillantást vetni a szümpoziongondolat két újkori változatára. Az egyik Diderot írása, a *Pótlás Bougainville utazásához* (1775-ben íródott, először 1796-ban jelent meg),⁹ a másik pedig egy film lesz, Bunuel *A burzsoázia diszkrét bája* című alkotása.

Számomra egyértelműnek tűnik, hogy Diderot írása beletartozik a szümpozion típusú írások sorába, melyek együtt-nem-ivó szereplők polifón beszélgetései a szerelemről, az erotikum jelenségköréről. Anélkül, hogy belemennénk a részletekbe, meg kell most elégednünk azzal, hogy Platón és Diderot írásának szerkezete nagyon is párhuzamba állítható egymással. Nagyon is elmondhatjuk, hogy Bougainville, egy francia katonatiszt-utazó, aki az első franciaként hajózta körbe a világot, mint Diderot fiktív beszélgetés-elbeszélésének szereplője megfelel Platón *Szümpozionjából* azoknak az alakoknak, akik tévelyegve járnak csak körbe-körbe, akik azt hiszik, hogy

⁹ Diderot e művével kapcsolatban lásd még „Szabadság, szerelem” című írásomat In. Laczkó Sándor, Gyenge Zoltán (szerk.): *Lábjegyzetek Platónhoz 8: A szabadság*, Szeged, Pro Philosophia Szegedi Alapítvány - Magyar Filozófiai Társaság, Státus Kiadó, 2010. 245-251.

létrehoznak valamit, ám a szókratészi perspektívából nézve nem alkotnak meg semmit. Bougainville *megtapasztalja*, azaz *beutazza* az egész földgolyót, s ennek során találkozik a Tahitibeliakkal, akiknek együtt-létét, melyet teljességgel a „közönséges” Erosz szabályozza, és így teljességgel a „testekben való nemzésre” mint egyedüli célra irányul, adekvátnak, sőt az európai erkölcsöknél magasabbrendűnek tartja. „A” és „B” azonban, akik a *Pótlás* fiktív szövegéről társalognak, gondoskodnak arról, hogy a Tahitiakkal való példálózás végső soron tarthatatlanul naivnak bizonyuljon a Platónnál, illetve Ficinónál fellelhető, idealisztikus illetve keresztény módon megalapozott spiritualizálás tézisével szemben. Hogy csak a legnyilvánvalóbb társadalmi hátrányokat említsük: a tahitibeliak szerveződési módját mindenképp alacsonyrendűnek kell tekinteni mind a „belső”, mind a külső ellenséggel szemben. Hisz azért van szükségük a lehető legnagyobb számú, a „testben való nemzés” eredményeként létrejövő újszülöttre, mert egyrészt leküzdhetetlen járványok tizedelik a népességet, másrészt a szomszéd szigeteket lakó nemzetek, akiknek államisága jobban, hatékonyabban szervezett a tahitibeliékénél, emberadó fizetésére kényszerítik őket. Ha megkockáztatjuk, hogy Diderot általános véleményét röviden összefoglaljuk, akkor talán annyit mondhatunk, hogy egyrészt ugyan tarthatatlannak véli az adekvát együtt-létet megalapozó szerelem idealisztikus-keresztény értelmezését, ám másfelől ez önmagában még nem fosztotta meg attól az érzékétől, mellyel a szerelem magasabb szférája felé kutakodhat. Filozofikusabban fogalmazva azt mondhatjuk, hogy miután eltűnt az ideális létezők, a szubsztancialisztikusan értelmezett gondolkodás szférája, legalábbis ideiglenesen eltűnt az ideális, valamely szubsztancialisztikus adottságként *megpillantott, megfigyelhető* értékek szférája is. Diderot ugyan nagyon is látja, hogy a pusztaság nem merítheti ki – úgy látja: nem szabad, hogy kimerítse – a szerelem értékeit, ám neki magának, a Koselleck által diagnosztizált válság mélyén nincs pozitív filozófiai javaslata.

Lezárásképp néhány megjegyzés még Bunuelhez. A filmesek valószínűleg kevésbé lelkesek, mikor filozófusok kezdik értelmezni filmjeiket. Ám szinte elkerülhetetlen, hogy elgondolásaink teherbírását azon is lemérjük, hogy milyen mértékben alkalmazhatók filozófián kívüli alkotások értelmezésére is. Ennek szellemében gyűjtöttem némi bátorságot magamnak annak állításához, hogy Bunuel említett filmje szümpozicionjellegű alkotás. Szereplői, *látnivalóan*, egyáltalán nem képesek arra, hogy felhagyjanak az ivással, miközben a nagyon is jelenvaló erotikum egyáltalán nem mutat a konceptualizáció irányába, vagyis – mert hát egy film mégsem filozófiai értekezés – egyáltalán nem lép ki a pusztaság szférájából. Ezt a kettősséget nagyon jól mutatják a film valóságában egyidőben zajló jelenetek: a nagykövet

barátja úgyszólván borkirályként celebrálja a meghívó házaspár házában a felkínált száraz Martini előkészítését, miközben a házaspár maga egy tetőablakon keresztül tűnik el a kert bokrai mögött, hogy kielégülést engedjenek láthatóan semmifajta megfontolás által fel nem tartóztatható szexuális vágyuknak. Ami a Ficino szinkretisztikus szemléletmódjából kiemelhető elragadtatottságot illeti, az legfeljebb a filmbeli fiktív állam nagykövetének ez állam megbízásából s irányítói meggazdagodása érdekében végzett kábítószer-kereskedői ténykedését jelentheti.

A pusztá testiség szférájának kezelésmódja viszont a platóni szépséglétra első két fokozatával állítható – negatív – párhuzamba: hiszen az egy test szerelme után következik ugyan a több test „szerelme”, de ez távol attól, hogy a törvények szeretetéhez, tiszteletéhez vezetne – különösen nem az isteni természetjogban megalapozódó törvényekéhez – inkább a barát (?) feleségének jól begyakorolt elcsábításaként értelmeződik. Nem jelenik meg olyan perspektíva, még *ex negativo* sem, mint Diderot *Pótlásában*, amely jó, azaz szerethető intézményekre, törvényekre nyílna: a filmben a kis „közösséget” körülvevő társadalmak – mind a nagykövetet küldő ország, mind az őt befogadó – teljesen korruptként jelennek meg. A letartóztatott nagykövetet hamarosan szabadon engedik egy megfelelő minisztériumi telefonhívás nyomán. Az idealitás szférájában vagy máshol s másképp létező értékekről már végképp nem is érdemes beszélni.

Ugyanakkor persze ez csak féligazság. Mert hiszen teljességgel lehetünk azon az állásponton is, hogy egyfajta *ex negativo* perspektíva mégiscsak kirajzolódik Bunuel filmjében is – s persze hozzávehetnénk még számos más filmet, irodalmi műalkotást is, amelyek a Bunuellel példázott fejleményeket akár még egyértelműbben is láttatják. Éppen úgy egyébként, mint ahogyan voltaképp még az is lehetségesnek tűnik, hogy Lucretius-nak az ókori (politikai) vallás fölött gyakorolt megsemmisítő kritikáját *ex negativo* éppenséggel csupán az ókori (politikai) vallás kritikájaként és – akarva-akaratlan – egy teljesen másfajta (politikai) vallás előkészítéseként értelmezzük. El lehet foglalni azt az álláspontot is, ahonnan nézve a teljes korrumpáltság éppenséggel szükségessé vagy akár még elengedhetetlenné is tesz egyfajta abszolút fordulatot, odafordulást egy abszolútumhoz, valahogy úgy, mintha Bunuel filmjében strukturálisan Augustinus *Vallomásainak* első, a megtérése előtti eseményekről szóló részét látnánk. Végül is épp elég jól tudjuk történelmünkől s jelenünkől, mennyire kedveznek a minden értékek és értékmegalapozások teljességgel viszonylagossá válásának korszakai a politikai vallásalapítók felbuklásának, akiket időről időre imposztoroknak is neveznek.

Az alábbi tanulmányban azt a kérdést vizsgálom, hogy milyen mértékben fedezhetők fel a descartes-i filozófiában platonizáló hatások. E kérdésre nem könnyű határozott választ adni, sok függ ugyanis attól, hogy mit értünk „platonizáló hatások” vagy általánosságban „platonizmus” alatt. A nehézség, amint arra egy, a kora újkori platonizmusmal foglalkozó tanulmánykötet előszava rámutat, abból fakad, hogy „a platóni hagyományt diffúz és változatos jellege miatt nem könnyű a filozófiai fejlődésről szóló világos és szisztematikus elbeszélésekké párolni”.¹ E nehézséget orvosolandó a kérdésnek itt kizárólag egyetlen – bár megítélésem szerint legfontosabb – aspektusára, a platóni lélekfilozófia szerelemfelfogására fogok koncentrálni. Nem érintem tehát sem a lélek metafizikai státusának vitatott problémáit, sem a descartes-i ismeretelmélet platonizáló mozzanatait, sem pedig a lélek halhatatlanságának kérdését.² Amellett fogok érvelni, hogy az *indifferentia* (vagy semlegesség) fogalmának descartes-i használata döntő jelentőségű mozzanatától fosztja meg a platóni szerelemelméletet.

Az *indifferentia* Descartes elméletében az akaratnak azt a hármas képességét jelöli, amelynek birtokában az képes a jó és az igaz evidens belátása nélkül önmagát az egyik vagy a másik irányban elhatározni, vagy képes tartózkodni a döntéstől. Istenre nézve ez annyit jelent, hogy a jó és az igaz törvényszerűségei nem előzik meg akaratának döntéseit, míg az ember esetében annak lehetőségét foglalja magában, hogy akaratunk akkor érvénye-

* Jelen tanulmány megírását az OTKA K 81165-ös és 104574 számú kutatási projektje támogatta. Itt szeretnék köszönetet mondani Boros Gábornak és Pavlovits Tamásnak, akikkel a szegedi konferencián, a Kora Újkori Filozófiatörténeti Műhely ülésein és magánbeszélgetések alkalmával többször volt alkalmam érinteni az itt tárgyalandó kérdéseket. Reményeim szerint álláspontom jelen prezentációja differenciáltabb, mint a korábbiak, s világossá teszi azokat a pontokat, ahol egyetértünk, de azokat is, ahol olvasatunk továbbra is eltér.

¹ Sarah Hutton, „Introduction”. In. Sarah Hutton – Douglas Hedley szerk. *Platonism at the Origins of Modernity: Studies on Platonism and Early Modern Philosophy*. Dordrecht, Springer, 2008. 2.

² Ezeket a pontokat az általános vélekedéssel ellentétben kevésbé igazolható a platonizáló hatás. Egyetértek Geneviève Rodis-Lewis elemzéseivel, amelyek kimutatták, hogy a descartes-i lélekfilozófia döntő kérdésekben határolódik el a 16–17. században divatos platonizáló elméletektől. Vö. Geneviève Rodis-Lewis, *Le dualisme platonisant au début du XVIIe siècle et la révolution cartésienne*. In. uő. *L'anthropologie cartésienne*. Paris, PUF, 1990. 127–148.

sítse az említett hármasság képességét, ha nem áll rendelkezésünkre evidens belátás.³ Az indifferencia tehát mindkét esetben olyan szabadságot implikál, amely a cselekvés lehetőségeit – szemben a platóni szerelemfelfogással – elválasztja a belátás felől érkező motivációs késztetésektől. Ha az alábbi gondolatmenet megállja a helyét, akkor ezek után ízlés szerint beszélhetünk a platóni hagyomány gyökeres átalakulásáról, vagy, amint én sugallni szeretném – jóllehet itt érvelni nem fogok mellette –, felbomlásáról.

1. PLATONIZÁLÓ GONDOLATOK A DESCARTES-I FILOZÓFIÁBAN

Descartes filozófiája lényeges pontokon kötődik a platóni hagyományhoz, különösen annak a 17. században is eleven, keresztény neoplatonista változatához.⁴ Ahhoz, hogy erről megbizonyosodjunk, elég egy pillantást vetni a harmadik elmélkedésre, ahol a következő sorokat olvassuk:

[P]usztán abból kiindulva, hogy Isten megteremtett engem, elég okom van rá, hogy higgyem: valamiképp az ő képére és hasonlatosságára teremtett meg engem, s azt a hasonlatosságot, amelyben Isten ideája foglaltatik, ugyanazon képesség révén észlelem, mint amellyel önmagamat ragadom meg. Azaz, mialatt elmém szemét önmagam felé fordítom, nemcsak azt látom be, hogy befejezetlen, s mástól függő dolog vagyok, aki mindig nagyobb tökéletességre törekszem a magam határtalan módján, hanem azt is, hogy az, akitől függök, mindazt a nagyobb tökéletességet nem határtalanul és pusztán lehetőség szerint, hanem végtelen módon és valóságosan önmagában birtokolja, s hogy ekképp ő maga Isten.⁵

A bekezdés tanúsága szerint önmagam észlelésében implicit módon adva van annak a végtelen tökéletességnek az észlelése, amelytől én magam – mint véges és befejezetlen lény – függök. A véges és a végtelen tekintetében

³ Descartes szóhasználata nem egyezik meg az *indifferentia* sztenderd 17. századi használatával, amennyiben a kétirányú döntés vagy a döntéstől való tartózkodás lehetőségeit Descartes episztémikus feltételekhez köti (azaz a jó és az igaz evidens belátásának hiányával hozza összefüggésbe), míg a terminus bevett értelme inkább metafizikai jellegű, vagis arra a lehetőségre utal, hogy az akarat mindig, minden körülmények között képes e hármasság önmeghatározására.

⁴ Ezzel kapcsolatban a legkiválóbb klasszikus áttekintés máig: Henri Gouhier: *Cartésianisme et Augustinisme au XVIIe siècle*. Paris, Vrin, 1978.

⁵ R. Descartes: *Elméletkedések az első filozófiáról*. III. elmélkedés. In. uő. *Œuvres*. Szerk. Ch. Adam – P. Tannery. Paris, Librairie Philosophique Jacques Vrin, 1996. Vol. VII. 51. A továbbiakban e kiadásra AT jelöléssel, valamint a kötet- és oldalszámok megadásával fogok utalni. Magyarul: R. Descartes: *Elméletkedések az első filozófiáról*. Ford. Boros Gábor. Budapest, Atlantisz, 1994. 64–65. A fordítást módosítottam.

tehát nem is két észlelésről van szó, hanem egy és ugyanazon észlelés két oldaláról: önmagamat („mialatt elmém szemét önmagam felé fordítom”) befejezetlen létezőként értem meg, ám a befejezetlenség észlelete csak akkor lehetséges, ha már előzetesen rendelkezem egy olyan tökéletesség ideájával, amellyel önmagamat összevetve tökéletlennek bizonyulok. „Mert milyen alapon látnám be, hogy vágyakozom, azaz, hogy valami hiányzik belőlem, s hogy nem vagyok teljességgel tökéletes, ha nem volna meg bennem a tökéletes létező ideája, amivel magamat összevetve fölismerhetem hiányosságaimat?”⁶ A vágyakozás ténye tehát, amelyre itt Descartes utal, kettős tapasztalatként adódik az elmélkedő számára: egyik arcával az elmélkedő végsősége, másik arcával a határokon túli, vágyott tárgy felé fordul.

Amint arra többen rámutattak, a „tökéletes létező ideáját” nem egy konkrét mentális objektumnak kell tekintenünk – tehát nem egy olyan speciális ideának, amely sok más egyéb idea sorában történetesen egy végtelen tárgyat reprezentál –, hanem olyan ismeretet kell értenünk alatta, amely minden véges megismerés alapja.⁷ Jó okunk van feltételezni, hogy nem más ez, mint az *általában vett, végtelen lét* fogalma, melynek pozitív észlelése nemcsak korábbi minden véges észlelésénél, hanem a véges észlelésében benne is foglaltatik, mint elgondolhatóságának feltétele. Amint Descartes egy kései levelében fogalmaz: „ahhoz, hogy képes legyek elgondolni egy véges létezőt, el kell távolítanom valamit a lét ezen általános fogalmából, amelynek, következésképpen, korábbinak kell lennie.”⁸ Önmagam, s minden más véges létező megértése erre az ideára van tehát ráutalva.⁹

E megközelítés szerint Isten ideája minden más idea alapja és feltétele, minden más ideánk ettől függ, jóllehet a végtelen megismerése látens és nem tematizált feltétele a véges ismeretének. A végtelen és tökéletes létező ideájának e tematizálatlan jelenléte összefér azzal, hogy az idea egyes elemeit csak lépésről lépésre, additív módon ismerjük fel és tesszük explicit megismerés tárgyává. Másként fogalmazva, az a tény, hogy a szóban forgó idea kezdetről fogva „teljes egészében és egyszerre” van jelen bennünk,¹⁰ nem zárja ki, hogy tudatossá pontosan azon a módon váljon, ahogyan Descartes kritikussai szerint teszünk szert e fogalomra, a véges határainak fokozatos tagadása révén. Descartes a fogalombővítés e progresszív módszerét nemcsak megengedi, hanem egyenesen kijelenti: „teljesen meg vagyok győzőve

⁶ *Elmélkedések* III, AT VII. 45–46. m. kiad. 57.

⁷ Vö. Ferdinand Alquié szavaival: *[L]’infini est la condition de toute pensée*. (In. *Uő, Leçons sur Descartes*. Paris, Éditions de La Table Ronde, 2005. 205.)

⁸ *Descartes levele Clerselier-nek*, 1649. április 23., AT V. 356.

⁹ Elemzéseim ezen a ponton sokat köszönhetnek Pavlovits Tamás publikálatlan tanulmányának: „*A végtelen intuíciója Descartes szerint*”.

¹⁰ Vö. a Válaszok V. sorozata, AT VII. 371.

arról, hogy nem rendelkezünk Isten másféle ideájával, mint azzal, amelyet ezen a módon alakítunk ki.”¹¹ Úgy véli ugyanakkor, hogy a határok e folyamatos átlépése nem volna lehetséges, ha nem tudnánk arról, ami az aktuális határon túl van. Ahhoz ugyanis, hogy meglegyen bennünk a határátlépés igénye, olyan készletre van szükség, amely túlmutat a mindenkor éppen adott korlátokon. Jean Laporte meggyőzően hívja fel a figyelmet arra,¹² hogy e mozgásban döntő szerepe van az akaratnak, amely az aktuálisan birtokolt dolgok felől mindig a még hiányzó javak felé mozdul el. Márpedig Descartes szerint az akarat az egyetlen képesség, amelyet „akkorának tapasztalok magamban, hogy semmiféle nagyobb akarat ideáját nem tudom megragadni”.¹³ Az akarat ugyanis minden lehetséges tárgyra kiterjed, és, amint azt önmagamban tapasztalom, terjedelmét tekintve végtelen. Minthogy pedig az akarat minden esetben feltételezi a vágyott tárgy ismeretét, e korlátok nélküli működését csak az a végtelen idea teheti lehetővé, amelyről láttuk, hogy látens módon kezdettől megvan bennünk, s amely Descartes idézett szavai szerint mintegy a teremő kézjegye – az istenképmásiaság lenyomata – az emberben. Nem csoda tehát, ha Descartes szerint leginkább az akarat tapasztalatán keresztül közelíthető meg e képmásiaság: „Olyannyira így van ez, hogy éppenséggel ez az a képesség, amelynek révén érthetővé válik számomra, miképp lehet engem Isten képének nevezni és Istenhez hasonlónak tartani.”¹⁴

E gondolatsor első pillantásra teljes egészében az ágostoni filozófia platonizáló örökségét viszi tovább. Véges és végtelen kapcsolatát tárgyalva Descartes pontosan arról a viszonyról beszél, amelyet Bonaventura már a 13. században egy hagyománytól örökölt argumentum részeként említ: „egyetlen hiányos létező (*ens defectivum*) sem ismerhető meg önmagában másként, mint a tökéletes létezőn keresztül.”¹⁵ Amit Descartes a „tökéletes létező” ideájának nevez, az ezzel összhangban nem egyéb, mint a véges létezők megismerésének implicit és csak fáradságos munkával explicálható feltétel-rendszere. A végtelen ideája az a nehezen tematizálható, ám a végesnél sokkal „ősebb” és „ismerősebb” háttér, amely előtt a véges kirajzolódhat. A

¹¹ *Descartes levele Regiusnak*, 1640. május 24., AT III. 64.

¹² Jean Laporte, *Le rationalisme de Descartes*. Paris, PUF, 1950. 122–123.

¹³ *Elmélkedések IV.*, AT VII. 57, m. kiad. 71.

¹⁴ AT VII. 57, m. kiad. 71–72.

¹⁵ [Bonaventura] *De humanae cognitionis ratione anecdota quaedam Seraphici Doctoris Sancti Bonaventurae et nonnullorum ipsius discipulorum*. Caracchi, Collegium S. Bonaventurae, 1888. 35–36. Vö. Bonaventura szavaival az *Itinerarium mentis ad Deum* III. fejezetében: „Honnan tudná azonban az értelem, hogy ez egy hiányos és tökéletlen létező, ha a minden hiányosságtól mentes létező semmiféle ismeretével nem rendelkezne?” In. Bonaventura, *Opera omnia*. Tom. V. Caracchi, Collegium S. Bonaventurae, 1891. 304a.

fogalom implicit működési elvét pontosan vázolja fel Bonaventura, amikor a szóban forgó ismeretről mint a megismerést lehetővé tevő, ám a megismerés számára tárgyként eredetileg nem adódó ismeretről beszél.¹⁶

A Descartes-tól idézett szakasz egy másik platonizáló mozzanatára a *függés* kifejezés hívhatja fel a figyelmünket. Ez az utalás – „mástól függő dolog vagyok” – az imént kifejtett ismeretelméleti viszonyt ontológiai dependenciának felelteti meg: saját tökéletlen létünk nemcsak a megismerhetősége tekintetében függ a végtelentől, hanem mint okozat léteben is minden pillanatban annak az első oknak a hatása, amely nélkül a véges egyetlen pillanatilag sem állhat fenn. Az ok és az okozat közötti kapcsolat tehát Descartesnál a teremtő és a teremtett közötti dependenciát jelzi.¹⁷ Descartes e függést ugyancsak a skolasztikus hagyománnyal összhangban értelmezi, amikor az ok–okozati viszony hétköznapi eseteivel, például az apa–fiú és az építő–épület kapcsolattal állítja szembe.¹⁸ Ezek az oksági viszonyok azért nem modellezhetik a végesnek a végtelentől való függését, mert ezekben az esetekben az okozat, miután egyszer már létrejött, az ok további hatása nélkül is képes fennállni önmagában. A teremtmény tehát Descartes szerint nem így függ teremtőjétől. Az utóbbi reláció inkább ahhoz hasonlítható, ahogyan a Nap sugarai és melege függenek a Nap folyamatos – tehát az okozat létezésével szimultán – aktivitásától.¹⁹ Míg a korábbi esetben az ok cselekvése csak az okozat *létrejöttéhez* volt szükséges, addig itt az okozat *létezése* mindvégig és szakadatlanul igényli a fenntartó tevékenységet; ezért itt az ok erejének folyamatosan és „mindig át kell áramolnia a hatásba ugyanezen a módon, hogy fenntartsa azt”.²⁰ Descartes itt is skolasztikus terminológiát használ, amikor ezt a hatást az első ok *influxusaként*, a másodlagos okokba történő „átáramlásként” jellemzi, tézise pedig összhangban áll azzal, ahogyan Aquinói Szent Tamás beszél az elsődleges okról, amely „folyamatosan létben tartja az erőt”, amely a másodlagos okok cselekvéséhez szükséges.²¹ E

¹⁶ E megkülönböztetést Bonaventura a bölcssek (*sapientes*) és a tudósak (*scientes*) distinkciójának felelteti meg. Ahhoz, hogy tudásnak minősülő ismeretekre tegyünk szert, az örök esszenciáknak csupán regulatív funkciót kell ellátniuk (*ut ductivae*), az azonban nem szükséges, hogy tárgyként adódjanak a megismerés számára (*ut reductivae et quietativae*). Vö. *De humanae cognitionis ratione*, id. kiad. 68–69.

¹⁷ Vö. *Elmélkedések* III., AT VII. 49. m. kiad. 61.

¹⁸ Vö. a *Válaszok* V. sorozata, AT VII. 369–370.

¹⁹ Vö. a *Válaszok* V. sorozata, AT VII. 369.

²⁰ Uo.

²¹ *Quaestiones disputatae de potentia* qu. 3. a. 7. resp. Az oksági függés descartes-i elméletének a skolasztikus elméletekhez fűződő viszonya ugyanakkor a jelen utalások által sugallt képnél sokkal összetettebb problémát jelent. A kérdés kiváló feldolgozása Tad M. Schmaltz könyve: *Descartes on Causation*. Oxford, Oxford UP, 2008.

skolasztikus modell gyökerei jól felismerhető módon ugyancsak a késő ókori neoplatonikus hagyományba nyúlnak vissza.²²

A teremtett létezők metafizikai függősége Descartes-nál kiterjed a teremtett világ valamennyi elemére, így egyebek mellett az emberi akaratra is, amelyről Descartes egyik levelében határozottan kijelenti: Isten „azoknak a hatásoknak is [...] az oka, amelyek az emberi szabad akarttól függnék”.²³ Descartes szerint e kijelentés igaz az akarat minden cselekvésére, tehát azokra a döntésekre nézve is, amelyeknél a cselekvő indifferens a választás tárgyával kapcsolatban, de különösen jól látszik az evidens belátás pillanataiban, amikor a szabad választás képessége teljes mértékben alárendelődik az „értelemben támadt nagy világosságnak”.²⁴ A világosan és elkülönítetten belátott igazság ilyenkor elmaradhatatlanul kiváltja az akarat jóváhagyását.²⁵ Ami a negyedik elmélkedés szerint ebben az esetben történik, az nagyon jól ismert a platonizáló hagyományban: az értelem által belátott jó és igaz mozgatja az akaratot.²⁶

Összefoglalva tehát elmondható, hogy Descartes-nál a korban mértékadó platonizáló filozófia mind ismeretelméleti, mind metafizikai, mind pedig etikai (a szabad cselekvés lehetőségeit érintő) szempontból alapvető. Ugyanakkor, mint igyekszem kimutatni, e modell nem egy ponton újszerűen illeszkedik a descartes-i filozófia egészébe. A következőkben az *indifferentia* kifejezés descartes-i használatán keresztül azokat a tényezőket szeretném sorra venni, amelyek az imént vázolt kép árnyalására, sőt többé-kevésbé radikális átértékelésére készíthetik az olvasót.

²² Természetesen itt elsősorban a *Liber de causis* hatása döntő. Lásd pl. Stephen F. Brown–Juan Carlos Flores: *Historical Dictionary of Medieval Philosophy and Theology*. Lanham, Maryland–Toronto–Plymouth, Scarecrow Press, 2007. 174.

²³ *Descartes levele Erzsébetnek*, 1645. október 6., AT IV. 314. Magyarul: René Descartes: *Test és lélek, morál, politika, vallás*. Szerk. Boros Gábor – Schmal Dániel. Budapest, Osiris, 2000. 173. Descartes állítása közhelyszerű a (kései) skolasztikában. Vö. pl. Suárez szavaival: *actus liberos nostrae voluntatis non solum a voluntate nostra, sed ab ipso etiam Deo immediate manare ac pendere in suo esse et fieri*. In. Francisco Suárez: *Opusculum primum: de concursu, motione et auxilio Dei*, In. *Opera omnia*. Paris, Louis Vivès, 1888. 11:19b.

²⁴ Vö. *Elmélkedések IV.*, AT VII. 59. m. kiad. 73.

²⁵ E tézist máshol igyekeztem szövegszerűen is alaposan alátámasztani. Vö. Schmal Dániel: *A kezdet nélküli kezdet. Descartes és a karteziánizmus problémái*. Budapest, Gondolat, 2012. 245–246. és 251–254. Az „elmaradhatatlanul” (csalhatatlanul) kifejezés értelmezéséhez lásd ugyanitt 254–256.

²⁶ John Cottingham alapos vázlatát nyújtja e tézis platonista előtörténetének következő írásában: „Plato’s Sun and Descartes’s Stove: Contemplation and Control in Cartesian Philosophy”. In. Uő, *Cartesian Reflexions: Essays on Descartes’s Philosophy*. Oxford, Oxford UP, 2008. 292–318.

2. AZ ISTENI INDIFFERENCIA

Mint láttuk, Descartes szerint a véges megismerése minden esetben a végtelen implicit ismeretétől függ, ezért a megismerést – mint mondja – „Isten megismerésétől kell kezdeni”.²⁷ Annál meglepőbb, hogy Descartes számára a végtelennel kapcsolatos belátások köre – amely valami módon minden bizonyosság forrását kell, hogy jelentse – több szempontból is meglehetősen szűkös. Arra elegendő ugyan, hogy a *clare et distincte* belátott igazságokról meggyőzzön (vö. *veracitas*), vagy hogy a fizika legátfogóbb összefüggéseit garantálja (vö. *immutabilitas*), ám a releváns attribútumok felismerése a kontemplatív viszony tárgyával kapcsolatos explicit tudás körét alig bővíti. Ennek oka (1) a megismerő szubjektum, illetve (2) a megismerendő tárgy természetében keresendő.

1. A megismerő szubjektum oldaláról mindenekelőtt az a pszichológiai tény korlátozza a belátás lehetőségeit, hogy az elme csak nagy erőfeszítések árán, ritkán és csak igen rövid időre képes annyira elszakadni a testi hatásoktól, amennyire azt a „legvilágosabb és legelkülönítettebb idea” szemlélése megköveteli. Istenismeretünk ily módon – amint Descartes maga mondja – „zavarnak és kétségnek kitett észlelés (*perception troublée et douteuse*), amely sok fáradtságunkba kerül, és amelyet csak pillanatokra élvezünk, miután szert tettünk rá...”²⁸

E temporális korlát természetesen jól ismert a platóni hagyományon belül is. Nem sokkal később legalább ilyen hangsúlyosan jelenik majd meg Nicolas Malebranche írásában, aki a végtelennel kapcsolatban nemcsak Descartesnak, hanem az ágostoni gondolkodásnak is örököse. Malebranche ugyanezt a problémát fogalmazza meg teológiai kontextusban, amikor kijelenti: „az ember a bűnbeesés után úgyszólván nem egyéb, mint hús és vér. Érzékei és szenvedélyei legenyhébb benyomásai is megtörik elméje legerősebb figyelmét, vérenek és életszellemeinek árama magával ragadja, s szakadatlanul az érzékelhető tárgyak felé sodorja.”²⁹ Malebranche szerint ezért a végtelenre vonatkozó szemlélet mindig csak hosszabb-rövidebb szakaszokban megvalósuló törékeny állapot lehet, amely egy sor fáradtságos bizonyítást igényel. Hangsúlyozni kell, hogy e pszichológiai nehézségek sem nála, sem pedig Descartes-nál nem a látens ismerettel kapcsolatosak, amely mindig jelen van a véges megismerőben, hanem a végtelen kontemplációjával. Descartes a III. elmélkedésben a hagyomány erős érzelmi töltéssel átítatott kifejezéseit

²⁷ *Incipiendum est a Dei cognitione*, a Válaszok VI. sorozata, AT VII. 429.

²⁸ *Descartes levele Silhonnak*, 1648. március/április, AT V. 137.

²⁹ *De la recherche de la vérité*, 3.2.9. In. A. Robinet szerk. *Œuvres complètes de Malebranche*. Paris, Librairie Philosophique Jacques Vrin, 1958–1967. vol. III. 469.

használja, amikor az isteni tökéletességek „szemléletéről”, „imádásáról” és „csodálatáról” beszél, ugyanakkor ennek ellenpólusaként, mint láttuk, maga is világossá teszi, hogy e tiszta szemlélet csak annyira lehetséges, „amennyire homályba borult elmém szeme egyáltalán képes erre”.³⁰

2. A tárgy végtelen volta – jóllehet Descartes szerint a „legigazabb, a legvilágosabb és legelkülönítettebb” ismerettárgyról van szó – ugyancsak a megismerhetőség ellenében hat.³¹ E korlátok azonban nem egyszerűen a véges intuíció terjedelmével kapcsolatosak. Az ugyanis magától értetődik, hogy a végtelen tökéletességre irányuló tudatos megismerés nem lehet komprehenzív, azaz terjedelmét tekintve nem foghatja át mindazt, amit a végtelen ideája tartalmaz.³² A megismerés korlátai azonban nem csupán ezzel a nehézséggel szembesítenek, hanem a szemlélet *minőségét* is befolyásolják. Descartes egy Silhonnak címzett 1648-as levelében elutasítja azt a megközelítést, amely a tökéletlen és a tökéletes istenismeretet egyazon kontemplatív megismerési mód eltérő fokozatainak tekinti csupán. Állítása szerint ugyanis nem arról van szó, hogy most kevesebb isteni attribútumot ismerünk, mint amennyit majd az üdvözültek látnak a színelátás pillanatában (valahogy úgy, ahogy egy gyermek kevesebb tulajdonságát ismeri egy háromszögnek, mint egy matematikus), hanem arról, hogy ez a két ismeret-típus alapvetően különbözik:

[M]inden Istennel kapcsolatos ismeret, amely számunkra ebben az életben csoda nélkül lehetséges, argumentáció [*raisonement*] és lépésről lépésre haladó gondolkodás eredménye, mely vagy a homályos hit alapelveiből vezeti le ezeket az ismereteket, vagy a

³⁰ Vö. a III. elmélkedés végével: „[Ú]gy látom jónak, ha fordítok némi időt Isten szemléletére, attribútumainak további kutatására, vagyis arra, hogy ama fény fölfoghatatlan szépségét, amennyire homályba borult elmém szeme egyáltalán képes erre – megtekintsem, csodáljam, imádjam. Amiként ugyanis a hit azt tanítja nekünk, hogy egyedül a fenséges Istennek ebben a szemléletében áll a túlvilági életben elnyerhető legfőbb boldogság, akként azt tapasztaljuk, hogy ugyanez a szemlélet, még ha kevésbé tökéletes is, oly nagy gyönyörűséget okozhat nekünk, amilyen csak egyáltalán elérhető az ember számára e földi életben.” AT VII. 52, m. kiad. 65.

³¹ [*M]axime vera et maxime clara et distincta. Elmélkedések III.*, AT VII. 46, m. kiad. 58. A fordítást módosítottam.

³² A végtelen ezért nem „megragadható”, hanem csak „megérintható” a véges elme számára. Vö. a III. elmélkedés szavaival: „Isten [...] rendelkezik mindazon tökéletességekkel, amelyeket én megragadni [*comprehendere*] nem, csupán valamiképp gondolkodással megérinteni [*attingere*] tudok...” AT VII. 52, m. kiad. 65. A „megérinteni” kifejezés nem Descartes leleménye e kontextusban. Vö. Augustinus: *Confessiones* 10. 17. 26. Ugyanehhez a megkülönböztetéshez lásd még a *Válaszok V. sorozatát*, AT VII. 368. és 371, valamint – kissé eltérő terminusokkal (*comprendre-connaître/concevoir*) – Descartes Mersenne-nek (?) írt 1630. április 15-i és május 27-i leveleit, AT I. 145. és 151.

bennünk lévő természetes ideákból és ismeretekből ered, amelyek – legyenek bár mégoly világosak – egy ily fenséges tárgy esetében durvák és zavarosak.³³

Descartes „durva és zavaros” ismereteinket állítja szembe az üdvözültek világos intuíciójával. Az összehasonlítás azt sugallja, hogy a végtelen szemlélete, amely itt e földön a hit és az ész elveiből kiindulva a lépésről lépésre haladó diszkurzív gondolkodás törvényeinek van alávetve, olyan látást eredményez, amely világossága ellenére sem mentes egyfajta zavaroságtól. Mindez nem meglepő, ha figyelembe vesszük, hogy Descartes szerint emberi fogalmaink legvilágosabb jelentésükben sem állíthatók azonos értelemben a teremtőről és a teremtményekről.³⁴

Az istenismeret e korlátai Descartes-nál nem egyszerűen a véges és a végtelen összemérhetetlenségéből, hanem egy igen fontos teológiai alapelveiből, az isteni mindenhatóság tanából adódnak. Az isteni *potentia* Descartes elméletében az örök igazságok teremtésének elvével összefüggésben jelenik meg.³⁵ E teológiai elv a végtelen véges általi megismerhetetlenségének téziséén túl egy olyan további *ellenállást* is tartalmaz, amely kezdettől fogva a lehető legradikálisabban korlátozza a platonizáló szemlélődés lehetőségét. Descartes ugyanis nem kevesebbet állít, mint hogy mindaz, amit az ész igaznak ismer el, az indifferens – tehát minden előzetesen ható jótól és igaztól független – teremtő akarat műve. Ami tehát számunkra szükségszerű igazságnak látszik, vagyis aminek az ellenkezője számunkra elgondolhatatlan, az e megközelítés következtében olyan esetleges szabályszerűségévé degradálódik, amely gondolkodásunkat teljes mértékben kondicionálja ugyan, ám Isten lényegére vonatkozóan semmiféle belátást nem tesz lehetővé. E tézis alaposan átrajzolja annak a viszonynak a fogalmát, amelyet korábban a véges végtelentől való ismeretelméleti, ontológiai és morális függéseként jellemeztünk. Descartes az alábbiakban e hármassal utal, majd ezt egy szokatlan szemponttal, az általában vett jó és igaz teremtettségének gondolatával egészíti ki:

³³ Descartes levele *Silhonnak*, 1648. március/április, AT V. 136–137.

³⁴ Vö. *A filozófia alapelvei*, I. 51.: „Ezért van igazuk abban, amikor a skolasztikusok azt mondják, hogy a szubsztancia elnevezés nem azonos értelmű Isten, valamint a teremtmények tekintetében, azaz egyetlen olyan elkülönítetten megragadott jelentése sincs e kifejezésnek, amely Istent és a teremtményeket is megilletné.” AT IX-2. 47. Magyarul: René Descartes: *A filozófia alapelvei*. Ford. Dékány András. Budapest, Osiris, 1996. 51. A fordítást módosítottam.

³⁵ E tanítás descartes-i felbukkanásának vázlatos bemutatását néhány releváns szöveg fordításával és egy rövid bibliográfiával együtt megtaláljuk Boros Gábor monográfiájában: *Descartes és a korai felvilágosodás*. Budapest, Áron–Brozsek, 2010. 122–129.

Ha figyelmünket Isten fölmérhetetlenségére összpontosítjuk, nyilvánvalóvá válik, hogy egyáltalán semmi sem lehet, ami ne függne tőle: nemcsak a szubsztanciák, hanem mindenfajta rend, törvény, valamint a jó és az igaz is tőle függ. Másként ugyanis [...] nem volna teljességgel indifferens mindannak teremtését illetően, amit teremtett. Mert ha valaminek a jósága megelőzte volna előzetes rendelkezését, épp ez a jóság determinálta volna őt annak megcselekvésére, ami a legjobb. Márpedig épp ellenkezőleg: mivel maga határozta meg, miként kell megcselekedni, ezért – ahogyan a Teremtés könyvében olvassuk – *igen jók, azaz jóságuk eleve attól függ, hogy Isten így akarta megcselekedni őket.*³⁶

Eszerint az általunk felismert igazságok – Isten minden felismerhető tulajdonsága és valamennyi műve – a teremtő autonóm önmeghatározó képességétől, az isteni akarattól függnék. Paradox gondolat ez. Descartes ugyanis világossá teszi, hogy szó szerint *minden* igazságot, még a metafizikai kijelentéseket, sőt mi több, magát az ellentmondás elvét is e teremtett igazságok körébe sorolja.³⁷ Témánk szempontjából sokatmondó tény, hogy példa gyanánt egy helyen éppen a dolgok metafizikai függését említi.³⁸ Mármost ha az örök igazságok teremtésének tana felől nézzük, akkor e metafizikai függés is esetlegesnek minősül, vagyis – ha véges képességeinkkel ezt nem tudjuk is elgondolni – elvileg lehetséges e függés alternatívája. Felvethető-e egy olyan véges létező lehetősége, amely független a végtelentől? E lehetőség az emberi gondolkodásnak mintegy a határait jelöli ki, vagy – pontosabban fogalmazva – Descartes-nál éppen ez a lehetőség, és nem egyszerűen a végesnek a végtelentől való függése jelöli ki az emberi gondolkodás határait. Véges és végtelen találkozásának helye ez, de az, amivel a véges találkozik, nem egy végtelenül intelligibilis tárgy, amely a szó klasszikus értelmében kontempláció tárgya lehetne, hanem egy olyan megérthetetlen hatalom, amely – Jean-Marie Beyssade szavait idézve – e a metafizikai szükségyszerűségeket is „a kontingencia holdudvarával veszi körül”.³⁹

Az örök igazságok teremtettségének tana érdekes adalékkal szolgál a descartes-i istenervekkel kapcsolatban is: Érthetővé teszi ugyanis, hogy Descartes miért az *a posteriori* érvek tulajdonít kitüntetett szerepet az

³⁶ A *Válaszok* VI. sorozata, AT VII. 435–436, m. kiad. 205.

³⁷ A matematikai igazságokkal kapcsolatban lásd a *Válaszok* V. és VI. sorozatát, AT VII. 380. és 432; az ellentmondás elvére vonatkozólag pedig: *Descartes levele Mesland-nak* (?) 1644. május 2. AT IV. 118.

³⁸ *Descartes levele Mesland-nak* (?) 1644. május 2. AT IV. 119.

³⁹ Jean-Marie Beyssade: *Études sur Descartes: L'histoire d'un esprit*. Paris, Seuil, 2001. 58.

Elmélkedések gondolatmenetében.⁴⁰ Úgy tűnik, hogy az *a priori* érv, amely egy idea esszenciájának komponenseit bontja ki, maga is alá van vetve az esszenciákkal kapcsolatos egyetemes kétely lehetőségének, míg az *a posteriori* argumentum egy tényre vonatkozó megingathatatlan tapasztalatot bont ki. Az okozattól az ok felé mutató következtetés azért tény jellegű, mert nem egyéb, mint a *cogito* tapasztalatának meghosszabbítása. Jóllehet lépésről lépésre, azaz időbeli demonstráció útján halad, mégis csupán az „én vagyok, én létezem” tapasztalatának feltételeit fejt ki alaposabban. E feltételrendszer pedig annak a végtelennek a létezése, amelyről megállapíthatók ugyan bizonyos attribútumok, ám amelynek szemlélete mindig „zavarnak és kételynek” kitett, illetve „durva és zavaros” marad a gondolkodás pszichológiai kondíciói és az indifferens isteni akarat kifürkészhetetlensége miatt.

3. AZ EMBERI INDIFFERENCIA

Ha Isten céljaiba, cselekvésének ésszerű okaiba lehetetlen beletekinteni, akkor itt nem a jó ideája irányítja az eseményeket, hanem egy olyan eredeti döntés, amelynek a jó és az igaz csak a számunkra elérhető határát jelenti csupán, miközben e határ mögött egy megmagyarázhatatlan akarat mérhetetlen dimenziói érzékelhetők. Ettől kissé eltérő nehézségekkel találkozunk az emberi akarat esetében, ám itt is az indifferencia és az emberi vágyakat mozgató „jó és igaz” viszonya problematikus. A jó és az igaz felől érkező motivációs erő tana a platonizmus egyik legismertebb jegye, amely az akarat modern fogalmát kidolgozó keresztény hagyományban is töretlenül felismerhető maradt. Hogy ezt világosabbá tegyem, hadd idézzem fel az ezzel kapcsolatos eredeti platóni elgondolást.

Platónnál a bölcsességre törekvő lélek nem abszolút kiindulópontja a megismerési folyamatnak, a lélek nem egyszerűen *rátekint* a tárgyra, hogy azok a megismerés „mostjában” feltárják magukat, hanem amikor megismer, visszaemlékszik arra a valóságra, amelyet korábban szemlélt. Így a megismerés kiindulópontja és mozgatóereje nem a lélek jelenlegi erőfeszítése, hanem az *uszia ontosz usza*, a valóban létező valóság emléke. Az *anamnészisz* platóni tana a keresés temporális folyamatát diakron pólusok – egy a mítoszok múltjába süllyedt „teljes” állapot emléke, és egy hiányos, jelenbeli állapot – feszültségterében értelmezi. Platónnál e diakrónia alapszerkezete válik láthatóvá a szerelemben. Amikor a *Phaidrosz*ban a lélek megpillantja

⁴⁰ Itt nem térek ki arra a problémára, hogy a descartes-i metafizika különböző kifejtéseiben a két érv sorrendje és viszonya eltér egymástól. Pusztán jelezni szeretném – helyszükében további érvek nélkül –, hogy merre látom a megoldást. E probléma lehetséges értelmezéseihez lásd Alquié *i. m.*, 210. skk.

kedvese „sugárzó tekintetét”, „megrendül”,⁴¹ „forr és buzog az egész lélek”,⁴² hiszen a szerelmes visszaemlékszik „azokra a dolgokra, amelyeket lelkünk egykor látott”,⁴³ s amelyeknek a szemlélésével táplálkozva hajdan eltelt a valóban létező dolgok látványával. Amint a kommentátorok megjegyzik, Platón a misztériumvallások legfelső beavatási szintjének nyelvét használja, amikor leírja azt a jelent, amely megmagyarázza a lélek törekvését, hogy újra lássa a „boldogító látványt”, amelynek „ünnepén teljesek voltunk”.⁴⁴ Ugyanakkor a szerelem e leírása nemcsak a megismerés mozgására ad magyarázatot, hanem arra a kérdésre is, hogy miként lesz az „ostobából” bölcs, a tanulatlanból tanult. A *Menón* és a *Lakoma* tanúsága szerint a lélek éppúgy soha nem keresné az igazságot, ha az korábban már nem érintette volna meg, mint az ahogy ágostoni hagyományban is megőrződik a keresés tárgya felől elinduló motiváció prioritása magához a kereséshez képest.⁴⁵

A descartes-i filozófiában – miként azt a mindig újabb tárgy felé mozduló, végtelen akarat példáján láttuk – világosan jelen van a vágy e platóni alapszerkezete. Ugyanezt látjuk akkor is, amikor az ötödik elmélkedésben Descartes az alakokkal, a számokkal és a mozgással kapcsolatban arról beszél, hogy ezek igazsága „olyannyira megegyezik természetemmel, hogy miközben [...] első alkalommal feltárom [őket], úgy tűnik nekem, mintha nem is valami újat sajátítanék el, hanem csak visszaemlékeznék olyan dolgokra, amelyeket már korábban is tudtam”.⁴⁶ E *korábban* egyszerre relativizálja a felismerés *mostját*, s magyarázza meg azt az ellenállhatatlan hatást, amelyet az igazság a lélekre gyakorol. A lélek ugyanis e hatásnak engedve éppúgy legsajátabb természete szerint cselekszik, ahogyan a szerelem platóni leírásában a kedves tekintete saját igazabb valójának emlékét ébreszti fel benne.

Létezik azonban a descartes-i filozófiának egy fontos tézise, amely legalábbis különös fényt vet azokra a szövegekre, amelyekben e platonizáló szeretet-konceptió nyomai érhetők tetten. Descartes szemmel láthatólag úgy véli, hogy a világos belátás csak abban a speciális esetben határozza meg elmaradhatatlanul az akarat választását, amikor megismerőkéességünk teljes és maradéktalan evidenciával ragad meg egy összefüggést. Ilyenkor vizsgálódásunk tárgyai „oly tökéletesen meggyőznek, hogy önkéntelenül a következő szavak törnek föl belőlem, tévesszen csak meg, aki képes rá, mégsem érheti el

⁴¹ 254b. Magyarul: Platón: *Phaidrosz*. Fordította, a jegyzeteket és kommentárt írta Simon Attila. Budapest, Atlantisz, 2005. 57.

⁴² Uo. 251c., m. kiad. 53.

⁴³ Uo. 249c., m. kiad. 49.

⁴⁴ Uo. 250c., m. kiad. 51. Vö. uitt. 87. jz.

⁴⁵ Lásd pl. Clairvaux-i Bernát híres mondatát: *Potes quidem quaeri et inveniri, non tamen praeveniri*. Vö. *De diligendo Deo* 7.22. Migne, *Patrologia Latina* 182. 987c.

⁴⁶ *Elmélkedések* V., AT VII. 64. m. kiad. 80.

sohasem, hogy [...] kettő meg három több vagy kevesebb legyen ötnél, [...] ezekben ugyanis nyilvánvaló ellentmondást látok”.⁴⁷ Ilyenkor tehát, amint azt a függőség elemzése során láttuk, az értelem világosságát elmaradhatatlanul követi az akarat spontán jóváhagyása. Az összes többi esetben azonban, amikor elmarad a *clara et distincta* percepció, az akarat – úgy tűnik – *indifferens*, vagyis nem csupán arra van lehetősége, hogy választását „önként és szabadon” a belátás világosságához szabja, hanem arra is, hogy akár a legvalószínűbbnek tűnő belátással szemben foglaljon állást:

[A] semlegesség nemcsak azokra a dolgokra terjed ki, amelyekből az értelem egyáltalán semmit sem tud, hanem általában véve mindazokra, amelyeket nem látott át kellő világossággal akkor, amikor az akarat éppen mérlegelte őket. Mert bármennyire is az egyik irányba hajtanak bizonyos valószínű feltevések, annak ismerete, hogy ezek pusztán feltevések, már önmagában is elegendő arra, hogy hozzájárulásomat az ellenkező irányba fordítsa.⁴⁸

Úgy tűnik tehát, hogy amint elhagyjuk a *clare et distincte* belátott igazságok körét, a kontemplatív beállítódás *azonnal* érvényét veszti, s az akarat olyan ágensként jelenik meg, amely szuverén kontrollt gyakorol elménk tartalmai felett. John Cottingham szavával a „kontemplatív beállítódás” területéről minden átmenet nélkül a „kontrollbeállítódás” terepére kerültünk.⁴⁹ Ha a descartes-i elméletben az akarat hajlandósága minden esetben a világosság mértékéhez igazodna, aligha kaphatnánk azt az eredményt, hogy a teljes evidencia legkisebb csorbulása is az akarat maximális semlegességét eredményezi.

Közismert ugyanakkor, hogy Descartes az akarat e semlegességét (vagyis az indifferenciát) a „szabadság legalacsonyabb fokának” nevezi.⁵⁰ Ez joggal azt a képzetet keltheti az olvasóban, hogy ebben az esetben a szabadság kevésbé autentikus megnyilvánulásával van dolgunk. A filozófiai kutatás végcélját tekintve ez az értékelés biztosan helytálló, hiszen ha „mindig tisztán látnám, hogy mi az igaz és mi a jó, [...] noha teljességgel szabad volnék, semleges nem lehetnék soha”.⁵¹ Az indifferencia hiánya az ember esetében

⁴⁷ *Elmélkedések* III., AT VII. 36. m. kiad. 47.

⁴⁸ *Elmélkedések* IV., AT VII. 59. m. kiad. 74.

⁴⁹ Vö. Cottingham, *i. m.*, 305. skk.

⁵⁰ Vö. *Elmélkedések* IV., AT VII. 58. m. kiad. 73.: „Az a semlegesség azonban, amit akkor tapasztalok magamon, amikor nincs kényszerítő erejű érvem arra, hogy inkább az egyik, mint a másik irány felé forduljak, a szabadság legsós foka, s nem annak tökéletességéről, hanem csupán gondolkodásbeli hiányosságról, vagyis negatitvásról árulkodik.”

⁵¹ Uo.

pozitívum, hiszen a teremtmény számára a jó és az igaz – ellentétben az isteni akarattal – az akarat bármely megnyilvánulása előtt adott.⁵² Elég azonban egy pillantást vetni a descartes-i elmélekdedések szerkezetére ahhoz, hogy belássuk, mennyire lényeges szerepet játszik e semlegesség a gondolati építkezés és egyáltalán a filozófia művelése során.

- (1) Egyrészt ez a semlegesség értelmében vett szabadság teszi lehetővé azoknak a gondolati szituációknak a megkonstruálását és ideiglenes elfogadását, amelyeket szkeptikus érveknek nevezünk. Descartes maga teszi világossá az első elmélekdedésben, hogy a külvilág léte, vagy a saját testemre vonatkozó hiteim „igen valószínűk [*valde probabiles*]”, s elfogadásuk „sokkal inkább megfelel a józan észnek, mint elutasításuk”,⁵³ mégis kételkedhetek bennük, sőt akaratom szabadságával élve „szándékosan az ellenkező irányba fordulván önmagamat téveszt[het]em majd meg”.⁵⁴ E semleges szabadsággal élve feltételezhetem, hogy „az ég, a levegő, a föld, a színek, az alakok, a hangok és valamennyi külső dolog nem más, mint az álmok játéka, amellyel a gonosz szellem vet cselet a hívés bennem lévő képességének”.⁵⁵ E lehetőség csupán azért adott, mert ahol nem teljes körű az evidencia, ott az akarat bármely irányba elmozdulhat. Descartes tehát nem egyszerűen elutasítja a semlegességet, hanem az elmélekdedések végrehajtása során maximálisan ki is aknázza a benne rejlő lehetőségeket, hiszen ennek segítségével gyakorol kontrollt a „hívés benne lévő képessége” felett,⁵⁶ s választja meg azt a pozíciót, amely a tudományok eredményes műveléséhez szükséges.
- (2) Aligha kereshetünk másféle akaratot magának az elmélekdedéseknek a kezdeténél, akkor, amikor az elmélekdedőnek még semmi biztosítéka nincs arról, hogy bármiféle siker koronázná a vállalkozást, ám kijelenti: „egyszer az életben gyökerestül fel *kell* forgatnom, s az első alapoktól kiindulva újra kell kezdenem mindent, ha arra töreksem, hogy egyszer még valami maradandót és szilárdat hozzak létre a tudományok területén.”⁵⁷

⁵² Vö. a *Válaszok* VI. sorozatával, AT VII. 431–432.

⁵³ *Elmélekdedések* I., AT VII. 22. m. kiad. 30.

⁵⁴ Uo.

⁵⁵ Uo. m. kiad. 22–23.

⁵⁶ Vö. *Elmélekdedések* I., AT VII. 22. m. kiad. 30–31. Itt azt olvassuk, hogy „a gonosz szellem vet cselet a hívés bennem lévő képességének”, de világos, hogy az elmélekdedő a gonosz szellemre történő utalás megkonstruálásával voltaképpen maga „vet cselet” akaratlagosan e képességnek. A szóban forgó akarat csakis indifferens lehet a szó technikai értelmében.

⁵⁷ *Elmélekdedések* I., AT VII. 17. m. kiad. 25. Saját kiemelésem.

Ha az indifferencia Descartes-nál valóban lényeges szerephez jut – emellett máshol részletesebben érveltem –,⁵⁸ különös eredményre jutottunk. Elmondható, hogy a szerelem platóni koncepciója világosan felismerhető a véges megismerés egy jól körülhatárolható területén, a *clara et distincta* belátások esetében, amikor az értelem világosságát olyan vágy követi az akaratban, amely elmaradhatatlanul vezet az igazság elfogadásához; láttuk azonban, hogy amint elhagyjuk e területet, vagyis amint akár a legkisebb híja is van a belátott összefüggések evidenciájának, az akarat azonnal képes arra, hogy tetszőlegesen határozza meg önmagát akár a legvalószínűbb igazság ellenében vagy a legvalószínűtlenebb hipotézis mellett is. Úgy tűnik tehát, hogy az akarat elmozdulása ezen a határon túl a legkevésbé sem kell, hogy az értelem pillanatnyi belátásához igazodjék. Végezetül azt is láttuk továbbá, hogy életünk nagy részét ezek az indifferens megismerési szakaszok töltik ki, hiszen a világos és elkülönített megismerés a figyelem olyan összpontosítását kívánja, amely csak nagy erőfeszítések árán és csak igen rövid időszakokban lehetséges. Ahhoz, hogy a figyelem képes legyen erre, erős akarat elhatározásra van szükség. De vajon mi indítja az akaratot arra, hogy a lélek erejét megfeszítve keresse az evidens belátás lehetőségét? Ez az elhatározás magától értetődő módon a lélek semleges állapotában kell, hogy megszülessen, amelyben az igaz és a jó vonzereje nem érvényesül ellenállhatatlanul. Ez a vonzerő tehát a legjobb esetben is csak olyan motivációs erőt jelenthet, amelynek jelenléte dacára az akarat – saját elhatározásánál fogva – képes tetszőlegesen irányba elmozdulni, azaz a döntés elvileg független a tárgy felől érkező késztetésektől.

Hogy e leszűkített platonizmus tartalmazza-e még a platóni szerelem-koncepció döntő mozzanatait, az nyitott kérdés. Érvelhetünk úgy, hogy a *clara et distincta* belátás pillanatait korlátozó nehézségek – amint azt láttuk is – nem ismeretlenek a platóni hagyományban. Ami itt némiképp meglepő, az az a nyugalom, amellyel Descartes napirendre tér felettük. A metafizikai kérdések tisztázása olyan feladat, amelyet – miként gyakran hangsúlyozza – „egyszer az életben” kell elvégezni a gyakorlati tudományok felé vezető út kezdetén. Az *Elmélkedések*ben csak rövid időt szentel e kérdésnek, egy Buitendijknek címzett levelében pedig kijelenti: „Nem kötelességünk szakadatlanul Isten létezésére gondolni” (AT IV. 63). Ez a „nem kötelességünk” egészen új tonalitást ad a platonizáló mozzanatoknak is. Mennyire másként hangzik, mint az anzelmi istenérv felvezetése a *Proslogion* bevezető fejezetében, amely az Isten létezésére vonatkozó kérdést azonnal az emberi képesség korlátait jelző, fájdalmas kontextusba helyezi, hogy azután a gondolatmenet az érv elhangzása után újra ide, a látás fájdalmas hiányához vezessen vissza!

⁵⁸ Lásd Schmal, *i. m.*, 13. fejezet, 243–283.

Nála e hiánynak csak még ellenállhatatlanabb vágyakozásra kell serkentenie a keresőt egy tökéletesebb megismerés irányába, miközben a hiány és a látás dinamikája az egész folyamatot, s nem csak annak egy kitérített részét – az evidens belátás eseményét – jellemzi. Ez a vágydialektika jelenik meg már az érvt bevezető fejezetben: „Vágyakozik megtalálni téged és nem ismeri lak-helyedet! Sóvárog, hogy keressen téged, és nem ismeri orcád.”⁵⁹ Miután pedig eljutottunk Isten létezésének belátására, Anzelm ismét csak a következő szavakkal jellemzi a lélek állapotát: „Törekszik, hogy többet lásson, és semmit sem lát azon túl, amit látott, csakis sötétséget; vagyis inkább nem is sötétséget lát, hiszen abból semmi sincs benned, hanem azt látja, hogy nem képes többet látni önnön sötétsége miatt.”⁶⁰ A különbség nemcsak az affektív kifejezések és a biblikus nyelvezet használatában, illetve annak hiányában van, hanem a vágy fogalmának Descartes-tól idegen formájában keresendő.

A platonista tradícióhoz fűződő descartes-i viszony szempontjából nem elhanyagolható az a közismert körülmény, hogy a metafizika Descartes-nál a filozófiai gondolkodás kiinduló-, s nem pedig végpontja, mint a peripatetikus hagyományban, amely a természet szemléletétől az isteni tökéletesség kontemplációja felé haladt. Persze ha filozófiáját olyan egységes rendszernek tekintjük, amely a bejárt út irányától függetlenül szerveződik egészé, akkor e döntés kevésbé lesz jelentős, hiszen a végtelen a véges megismerése során mindvégig jelen lesz. Ám ha a filozófiai tevékenységet időhöz kötött, lépésről lépésre haladó processzusnak tekintjük, akkor a haladási irány megválasztása annyit jelent, hogy az út a természet megismerésén keresztül nem az alkotó tökéletességeinek szemlélése, hanem a gyakorlati filozófia felé vezet, s így a kontempláció számára kimért időnek le kell zárulnia már a folyamat elején, hogy azután a még sürgetőbb, gyakorlati ismeretek kerülhessenek sorra.

⁵⁹ *Prosligion* 1. Migne, *Patrologia Latina* 158. 226. Magyarul In. Canterbury Szent Anzelm: *Filozófiai és teológiai művek*. Ford. Dér Katalin. Budapest, Osiris, 2001. 171.

⁶⁰ *Prosligion* 14. Migne: *Patrologia Latina* 158. 235. M. kiad. 190.

AZ ÖNSZERETETTŐL AZ ÖNTÉTIG
EGY FOGALOM KALANDJAI
A GONDOLKODÁS TÖRTÉNETÉBEN*

MESTER BÉLA**

Az önszeretet kifejezést és szinonimáit, származékait a magyarul beszélők túlnyomó többségével együtt régóta használom és érteni vélem; ahhoz azonban, hogy *filozófiai* alkalmazása problémaként jelentkezzen, az idegen nyelvi tapasztalat reflexiót kikényszerítő ellenpontosításra volt szükségem, váratlan helyzetben. Meglehetősen változatos kulturális hátterű, sokfelől jött szimpózium-közösség előtt ember és környezet viszonyáról, e viszony értelmezésének az európai filozófiai hagyományban gyökerező némely megfogalmazás-módjáról folytattam eszmecserét.¹ Ennek kapcsán hivatkoztam Cicero *De finibus*ának azokra a helyeire, ahol a római rétor elmondja nekünk, hogy milyen alaptörekvést táplál bele a természet az élőlényekbe a sztoikusok tanítása szerint, amely alaptörekvésből azután később levezethető az emberi természet, és ennek részeként az ember természetéhez való viszonyulása is.² Felkészülve a műhelybeszélgetésre, tisztáztam magamban gondolatmenetemet, majd a többi, valószínűleg szóba kerülő klasszikus toposz mellett gondosan kikerestem az idézendő cicerói szöveghelyek közkeletű angol fordítását, és azt gondoltam, hogy, ha egyet nem is értünk majd, de legalább a klasszikus szövegek közös minimuma alapján jó esélyünk lesz annak megértésére, hogy ezekre támaszkodva mit mond a

* Írásom egyik részlete az OTKA támogatásával, *A magyar filozófiatörténet narratívái (1792–1947)* című kutatás keretében készült (K 104643).

** MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont, Filozófiai Intézet; e-mail: mester.bela@btk.mta.hu.

¹ A jelen előadás témájához elvezető terminológiai problémára a Gediminas Technical University (Litvánia) és az Antioch University (Seattle, USA) szervezésében Vilniusban, 2011. szeptember 22–24-én *Phenomenological Perspectives on Cultural Change and Environmental Challenges* címmel megrendezett konferencia vitáin figyeltem föl. A konferencián tartott előadásom alapján készült írásomat lásd: *The Human Nature and the Nature Itself. Natural and Societal Aspects of the Human Nature. Limes, Borderland Studies*, 5, 2012. 2. 71–81.

² Cicero ismert gondolatmenetéből azokat a részeket emeltem ki, ahol először az embert, mint élőlényt önmagához való viszonyában (III. 5, 16–17. §), majd mint a kozmosz részét (III. 19, 63–64. §), végül mint társadalmi lényt írja le (III. 20, 67. §). A minden mást meghatározó kulcsponthoz itt az első, az élőlény – és az ember, mint sajátos élőlény – önmagához való viszonyának értelmezése.

másik. A hallgatóság és az előadó közös megtorpanása, zavara várakozásomhoz képest éppen akkor következett be, amikor a klasszikus szöveghelyhez értünk. Cicero *angolul* ugyanis azt mondja, hogy az élőlények természet szerinti alapélménye a „*love of self*”.³ Az angol kifejezés magyar változata, az *önszeretet*, bizonyos szövegösszefüggésekben egyenesen az *önimádat* szó szerinti értelme az az állapot, amikor az élőlény valamilyen jellemhiba, vagy a természet tréfája, esetleg fogyatkozása következtében önmagába szerelmes, és nemigen szoktunk neki semmi olyasféle jelentést tulajdonítani, aminek köze volna a természetességhez, a természettel való összhanghoz. Sőt, ellenkezőleg, a szerelmi érzésnek, legyen az bármi is, téves irányulását, rendellenességét vagyunk hajlamosak beelátni a szóba. Az önszeretet valójában gátja a szerelemnek, kifejezésként oximoron, amit csak azért kell megfogalmaznunk, hogy nyilvánvalóvá váljék képtelensége, és így túlléphessünk rajta. A megdöbbentő intellektuális hatást fölerősíti a főnévi forma. Nem pusztán arról van szó, hogy az élőlény *megszereti önmagát* – ilyesmit mond a régebbi magyar verzió, amely e tekintetben talán közelebb is áll az eredetihez –, hanem inkább arról, hogy külön metafizikai entitás létezik a kozmoszban, az *önszeretet*, amely furcsa betegséget okozván eluralkodik rajtuk, önmaguk felé fordítja, és így megakadályozván, hogy más felé fordulva megismerjék a szerelmet; romlásba taszítja az élőlényeket.⁴

³ “This leads to the conclusion that it is *love of self* which supplies the primary impulse to action” Marcus Tullius Cicero: *De finibus bonorum et malorum*. Latin szöveg Harris Rackam angol fordításával. Cambridge/MA, Harvard University Press, 1967. 233–234. o. (Kiemelés tőlem – M. B.) Angol nyelvterületen ugyan az itt idézett fordítás a legelterjedtebb, az igazsághoz azonban az is hozzátartozik, hogy mind a szövegkiadás, mind a fordítás sok megoldását a szakirodalom régóta problematikusnak tartja. (A továbbiakban az újabb, javított, ma mérvadónak számító latin szövegkiadásra hivatkozom.)

⁴ A mű régebbi magyar fordításában, a közkeletű angol verzióhoz hasonlóan, gyakran előfordulnak az önmagunk szeretetére vonatkozó kifejezések. A fentebb idézett szöveghely környezetében például így: „[m]inden élőlény, mihelyt megszületik [...], megszereti önmagát, [...] világos, hogy első ösztönünk: önmagunk szeretete” Cicero: *A legfőbb jóról és rosszról*. (Részlet) Ford. Némethy Géza. In. Steiger Kornél (szerk.): *Sztoikus etikai antológia*. Budapest, Gondolat Kiadó, 1983. 248–249. o. (Némethy Géza teljes *De finibus*-fordítása 1901-ben jelen meg, ennek részletét tartalmazza a válogatás.) A két modern nyelvű fordítás szóhasználati tendenciája hasonló, azonban Némethy talán jobban elkerüli, hogy a ’szeret’ ige származékai önálló terminussá váljanak, míg az angol ’love of self’ esetenként hajlamosabb így viselkedni. Vekerdi József újabb magyar fordítása, amely tudatosan épít a Némethy Géza megalapozta fordítási hagyományra, és a latin szöveg Némethy-féle edíciójára, módszeresen igyekszik elkerülni a ’szeret’ ige származékait ezen a szöveghelyen, és helyettük semlegesebb megoldásokkal él: nála az élőlény inkább ’igyekszik’, ’törekszik’, minthogy ’szeressen’ megtenni valamit. Érdekes, hogy éppen a kulcspontra marad meg a ’szeretet’, ráadásul a Némethy-féle mintától eltérően terminusszerű

Miután egy rövid felhorkanás tartama alatt mindezek végigcikáztak ama régi hallgatóság és előadó elméjén, az eredeti terminusok beidézésével el tudtam simítani a zavart: Cicerónál korántsem önimádatra szólít föl a természet,⁵ és az ő *naturája* különben sem ugyanaz, mint a mi *nature*-ünk, természetünk. E megkülönböztetés elegendő volt az akkori és ottani téma szempontjából, azonban egy fontos, ugyan pusztán filológiai, fordítási kérdésből eredő, mégis lényegi probléma megmaradt; jelesül, hogy miért jelölünk eredetileg természeti alapkészletésnek tekintett, az élőlények lényegétől elválaszthatatlan jelenséget olyan szóval, amelyhez modern nyelvhasználatunkban éppen az ellentétes jelentésárnyalatok tapadnak. Amennyiben nem csupán esetleges fordítói ügytelenségről van szó, a terminus pejoratív jelentésezeje és érzelmi töltete kulturális emléknymókként igényel megfejtést. Az esetlegességet és ügytelenséget kizárhatjuk, hiszen a *love of self* más, modern nyelvű megfelelőivel együtt (*Selbstliebe, amour soi, önszeretet*) sűrűn előforduló, bevett fordítása mind az elsődleges értelmüként 'szerelem' jelentésű szókat tartalmazó, mind az ilyeneknek csupán átvitt értelemben használatos szinonimáit magukban foglaló, vagy éppen eredetileg egészen más kifejezésekkel élő antik terminusoknak; és ezeknek az élőnyelvi kifejezéseknek mára jelentős önálló, modern fogalomtörténete is kialakult. Az e kifejezésekkel kapcsolatos kulturális nyomkövetésnek az első lépéseit kísérlem megtenni előadásom hátralévő részében, azt remélve, hogy a végén a fogalmak történetén keresztül valamivel többet tudunk meg arról az európai emberről is, aki önreflexiójában a terminusok mögé rejtve efféle, önmaga által is ambivalensen megítélt alapvető törekvéseket tulajdonít saját magának, ezzel termékeny értelmezési problémákhoz segítvén bennünket. Ugyanakkor persze mi magunk is az így kialakult európai ember sajátos, teoretikus önreflexióra szakosodott változatai vagyunk.

kifejezéssel élve: „az önszeretettől kell kiindulnunk” Marcus Tullius Cicero: *A legfőbb jóról és rosszról*. Ford. Vekerdi József, Némethy Géza bevezető tanulmányával és jegyzeteivel. Budapest, Kairosz Kiadó, 2007. 194. o.

⁵ A latin eredeti szóhasználata mind az angol, mind a magyar fordításhoz képest jóval visszafogottabb, az *önszeretet* vagy valamely szinonimája helyett egyszerűen az élőlény *önmaga iránti törekvéséről, önmagával való törődéséről* beszél: „Ex quo intellegi debet principium ductum esse a se diligendo” M. Tullii Ciceronis *De finibus bonorum et malorum*. Recognovit, brevisque adnotatione critica instruxit Leighton Durham Reynolds. Oxonii, E typographeo Clarendoniano, 1998. 104. o. (Kiemelés tőlem – M. B.)

A SZERELEM (ÜRES) TÜKRE

Kezdjük ezúttal a történetet a *végén*; és idézzük föl néhány történeti példa révén, hogy *önmagunk szerelme* miként jelenik meg szégyenletes, vagy legalábbis ambivalens, problematikus törekvésként, ugyanakkor hogyan ajánlanak föl ugyanezek az önszeretetet elítélő gondolatrendszerek kerülőutakat az embernek arra, hogy (végső soron az ő útjukon), jó, etikailag helyes formában is „megtalálja a számítását”. Legtisztábban ez a szerkezet a neoplatonizmus különböző történelmi újjászületéseiben érhető tetten: szerelmesek is akarunk lenni, a saját személyiségünket is meg akarjuk élni, ugyanakkor kulturális beállítódásaink szerint szerelmi érzésünkkel nem férhet össze az önmagunkkal való törődés, különösen nem önmagunk szerelme, még abban az értelemben sem, hogy önmagunkat, mint szerelmezt, a saját szerelmes állapotunkat imádjuk. Inkább teljes önzetlenséget értünk bele a szerelembe, és mindeközben mégis abban bízunk, hogy saját személyünk elhanyagolása nemhogy kiüresítene bennünket, hanem végső soron éppen ez adja majd meg személyiségünk igaz tartalmát. A megoldás az önmagukat elveszített, de a Másikban tükröződve megtaláló szerelmesek firenzei tanítása; majd ennek a modellnek változatos helyeken való megjelenése az európai kultúrtörténetben, a reneszánszt követően is. Önmagunk egyfajta kiüresítése, teljes és föltétlen Másra vonatkoztatása révén jutunk el önmagunkhoz – súgja nekünk ez a gondolkodási és érületi séma; közvetlenül önmagunkkal kezdeni valamit, mielőtt még földnánk énünket a föltétlen szerelemben, ellenjavallott, sőt, megbotránkoztató kicsinyesség, szűk látókörűség. A tükörmodell vallási kötöttsége e kései, keresztény platonizmusban meglehetősen áruklódó: az ember teremtőjének tükörképe, így legnemesebb törekvése az énjét jelentő képmás eredetije felé kell, hogy irányuljon; és valójában ennek az alapélménynek a teremtmények számára megengedett földi visszfénye a szerelem.⁶ Amiként a képmást tilos imádni annak eredetije helyett, a *valami*

⁶ A problémát pontosan érzékeltető klasszikus szöveg Marsilio Ficino ismert kommentárja Platón *Lakomájához*. A firenzei mester itt először Isten felé fordulásként értelmezi a szerelmet: „az újonnan született, alakatlan értelem az Isten felé fordul, s ott alakot nyer, ugyanígy a világ lelke is az értelem és Isten felé fordul, ahonnan eredt, míg előbb alakatlan volt, s a szerelem által az értelem felé irányított, az innen nyert formák révén válik világgá, azaz ékességgé”. Később azonban ugyanez a törekvés már emberek közötti viszonyként jelenik meg: „Valahányszor két ember kölcsönös hajlandósággal szereti egymást, az egyik a másikban él. Az ilyenek kölcsönösen cserélik egymást, egyik átadja magát a másiknak, hogy cserébe megkapja a másikat. [...] Nyilvánvaló, hogy benned, ha szeretlek, megtalálom magamat, a te szeretődöt, mikor felőlem gondolkozol. És aki veszni hagyta magát, visszakapom benned, aki megőriztél engem. S te is hasonlóképpen jársz énbennem.” Marsilio Ficino: *A szerelemtől, avagy magyarázat Platón a Lakoma című művéhez*.

képmásaként elképzelt önmagunkat a figyelmünk középpontjába állítani is bűn, blaszfémia. A zsidó–keresztény hagyomány természetesen már korábban, a neoplatonizmus fogalmainak segítségével nélkül is a szerelem metaforikájával fejezte ki az ezzel kapcsolatos tabukat: minden bálványimádás, így önmagunk bálványozása is végső soron *megcsalás, paráznaság*. Szerelmi vétség, amelynek elkövetésekor azáltal válunk bűnösökké, hogy időlegesen nem abba vagyunk szerelmesek, akibe kellene, hanem például önmagunkba. Az éltét feladó, de éppen ezáltal megnyerő személy vallási képzetének effajta átvitele a teremtő és az ember szimbolikus szerelmi viszonyáról, házasságáról az emberek egymás közötti szerelmére azonban mélyen problematikus. A képmásként értett ember imádata alkotója és egyben mintaképe iránt gazdagabbá, tartalmasabbá és élesebbé teszi a kép vonásait, hiszen arra irányul, hogy ontológiai szempontból önmagánál magasabb rendű valóságot fogadjon be, tükrözzön saját lényegeként. A csupán valaminek a képmásaként létező személyek egymásban való tükröződése ezzel szemben annál üresebb, minél tisztább a tükröződés. Vagyis e modellen belül minél tökéletesebb a szerelem, annál kevésbé körvonalazódnak, léteznek maguk a szerelmesek. A folyamat végeként megkonstruálható ideáltipikus határhelyzetben végül két tökéletes tükör tükröződik egymásban, amelyekben éppen tökéletességük miatt nem található meg sem a bennük egykor talán tükröződött képmások semmilyen maradványa, sem a jövőben tükrözendő képek valamiféle lehetősége, potencialitása. A tökéletesség így azonos lesz a tartalmatlansággal, hiszen a tükör éppen a *(tükör)kép hiánya* következtében válik teljesen tisztává. Ez a hiánnyal definiált tökéletes állapot szándékolatlanul és furcsa módon egybeesik a neoplatonizmus metaforikus tükörsorozatának végpontjával, hiszen a már semminek a tükrözésére nem képes, *tökéletesen üres* tükör egyben az emanációsorozat végpontja *utáni* állapotnak, a szintén hiányként definiált, a rosszal és a semmivel azonosított *anyagnak* a metaforája. Másik, de a reneszánsz platonizmus szerelemfilozófiájának problematikájával szerkezetében összemérhető kontextusban Augustinus már egy évezreddel korábban is érzekelte a modellben rejlő feszültséget, amikor egyik levelében a barátság érzületének és Isten szeretetének nehezen megoldható összeegyeztethetőségéről beszélt.⁷ Azonban különösebb filozófiatörténeti megfontolások nélkül,

Fordította Kardos Tiborné. In: Vajda Mihály (szerk., vál.): *Reneszánsz etikai antológia*. Budapest, Gondolat, 1984. 192, 196. o.

⁷ „Az igazi és isteni filozófia tehát arra int minket, hogy a múlandók iránt bennünk élő vészes szerelmet, mely bűnhődéssel terhes, fékezzük meg és szenderítsük el magunkban, hogy lelkünk már akkor is, mikor még a testet kormányozza, teljesen átadja magát a mindig azonos (*semper eiusdemmodi*) élvezetének, s azért hevüljön, ami nem gyönyörködtet múlandó szépségével. Noha ez a helyes és lelkünk téged önnönmagában igaz és tiszta emberként (*verum et simplicem*) lát, ahogy minden

egyszerűen józan belátásunkra hallgatva is föl kell, hogy merüljön bennünk a gyanú: van valami baj azzal a gondolkodásmóddal, amely a sikerült szerelemre nem jól ápolt lelkű és ép személyiségű emberek kapcsolataként gondol, hanem a testi és a lelki önápolást szinte betiltja, majd ezután az eszköztelenné és cselekvő nélkülivé tett szerelemtől reméli magának a szerelem ágenseinek, az emberi személyiségeknek a megkonstruálását.

Abban a kultúrában, amelynek fontos hagyománya az olyanfajta, lelki gyakorlat és lelkiismeretvizsgálat révén megvalósuló önelemzés, melynek tartalma tisztán *negatív*, hiszen a bűnök és vétkek kiiktatását szolgálja, mindig visszatérő probléma marad az önmagunk iránti *pozitív* figyelem, az *önszeretet*, felfokozott mértékben az önmagunk iránt érzett *szerelem*, avagy *önimádat* kérdése. Ez a mi saját európai kultúránk felfogása, mely kultúrának e lelki-gyakorlat révén könnyen és észrevétlenül rejtett eszményévé válhat ama főntebb taglalt, semmit sem tükröző tükör kicsiszolása az egyénből, más szóval a *tökéletesség* összetévesztése az *ürességgel*, a semmivel. E *semmi* elkerüléséhez szükséges tehát, hogy elmellőzzük ezeket az *átlényegüléssel* kapcsolatos teológiai tanításokhoz hasonlóan bonyolult és misztikus, a neoplatonizmus ontológiájának elfogadása után is mélyen problematikus, főntebb érintett típusú spekulációkat a szerelemben elveszített, majd az elvesztés révén visszanyert, önmagukban azonban üres személyiségekről. Ennek érdekében viszont mégiscsak el kell ismernünk, hogy az *önszeretet* – legalábbis szükséges rosszként – létezik a világban; de következetesen gondolkodva még azt is be kell látnunk, hogy ennek az alapérületnek szükségképpen köze kell, hogy legyen az erkölcsi jóhoz. Az *önszeretet* (*philautia*) fogalmával való hasonló számvetés már magának a főntebb taglalt itáliai reneszánsz neoplatonizmus-

aggodalom nélkül szerethetünk téged, megvalljuk, hogy mégis jelenlétedet és a viszontlátást kívánjuk és áhítózunk utána testvéreinkkel együtt, amíg lehet, valahányszor testedben eltávozol tőlünk, és tér szerint elkülönülünk egymástól. Ezt a mi vétküinket, ha jól ismerlek, szereted bennünk, és noha egyébiránt minden jót kívánsz barátaidnak és meghitt embereidnek, szinte félsz tőle, hogy *ebből* a vétkünből kigyógyulhatnánk.” Balogh József (írta és a leveleket fordította): *Szent Agoston, a levéltíró. Szemelvények leveleskönyvéből*. Budapest, Szent István Társulat, 1926. 42–43. o. (A 386-ban Zenobiusnak írott, a hagyományos számozás szerint 2. sz. levelet modernizált helyesírással idézem.) Bár itt Augustinus igyekszik a felbukkanó ellentmondás élett venni, a levél szövegében a baráti, játékos hangvétel ellenére különösen élesen szembesül a klasszikus antikvitás értékrendje az ember teremtmény voltából levezetett keresztény normákkal. A legnemesebb antik erkölcsi értéket, a barátságot kérdőjelezi meg ugyanis az a keresztény neoplatonista megmondás, hogy minden olyasmir kártható, ami a magasabb rendű valóságok szemlélésétől elvonja az embert. Hasonló, bár az emberi személynem ilyen módon érintő problémával szembesül Augustinus esztétikai kérdések kapcsán, jelesen a zenei vagy a szónoklattani szép élvezetének megítélésakor is, melyek közül némelyikre az idézett fordító, Balogh József hívta föl először a figyelmet tanulmányaiban.

nak a későbbi szerzőinél elkezdődik. A terminus Francesco Patrizi gondolkodásában tesz szert különös jelentőségre, aki a Cicero főntebb taglalt szöveg-helyén megőrződött sztoikus elgondolást értelmezi újra a neoplatonizmus fogalmi keretében. Nála a lények önszeretetükben, majd ennek túlcsoordulásában a Máséhoz, végső soron az Egyet utánozzák, így a szerelem visszanyeri azt az értelmét, amelyben a teremtett a teremtőhöz emelkedik, és így tesz szert saját lényegére. Ennek kiindulópontja az önküresítés helyett csak a lény önmagához fordulása lehet, megoldása pedig ugyanennek a lénynek a feloldódása valamiféle, önmagával azonosként elismert abszolútumban. Patrizi megoldásával azonban a probléma nem iktatódik ki az európai kultúrából. Ebben a szándékoltan korszakok és szövegek között csapongó előadásban elég, ha egyetlen, de különösen szigorú gondolkodót, Kantot vesszük a probléma továbbélésének példájaként.

A KÉNYELMETLENNÉ VÁLT ÖNSZERETET

Kant morálfilozófiájának utolsó megformulázásakor, *Az erkölcsök metafizikájában* (1797), amely műben célközönsége kedvéért gyakorlati részletkérdésekre is kénytelen volt kitérni, hosszasan taglalja saját magunkkal szembeni kötelezettségeinket, és ennek kapcsán nem kerülheti el azt sem, hogy érintse az ezzel kapcsolatos érzelmeinket is.⁸ A fejezet olvasható úgy is, mint a köingsbergi gondolkodó mesteri manőverezése a kulturális hagyomány által számára (is) összegabalyított akadálypályán. Testünk és lelkünk egészsége fönntartásának kötelessége, és hasonló, a gyakorlati erkölestani irodalom által hagyományozott témák mellett itteni gondjainak fő oka, hogy az etikája vonatkoztatási pontjaként tekintett emberiségnek maga az erkölcsi cselekvő is a része, így az egész emberiséggel mindig összefüggő morális magatartásának egyszerre alanya és tárgya. Kant úgy beszél önmagunk erkölcsi javának kereséséről, és az ezt elkerülhetetlenül kísérő, önmagunkra vonatkozó erkölcsi érzelmekről – tudniillik, hogy végül mégiscsak azért kívánjuk a magunk erkölcsi javát, mert kedveljük önmagunkat –, hogy közben szükségét érzi ezeknek korlátait és feltételeit minden pillanatban hangsúlyozni. Olyanszerű kifejezésekkel él, hogy mikor és mennyiben vannak nekem *megengedve* az olyan törekvések, amelyekkel *együtt jár* az önszeretet érzelme. Talán a szeretetről szóló résznek a következő kitétele a legvilágosabb a mi szempontunkból: „a jóakarát kötelességének törvénye, mint

⁸ Immanuel Kant: *Az erkölcsök metafizikája*. Ford. Berényi Gábor. In. Immanuel Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. A gyakorlati ész kritikája. Az erkölcsök metafizikája*. Budapest, Gondolat, 1991. 293–614. o.

objektumot engem is belefoglal a gyakorlati ész parancsába; nem mintha ez arra kötelezne, hogy szeressem magamat (mert ez enélkül is kikerülhetetlenül bekövetkezik, tehát senkit sem kell kötelezni rá).⁹ Azonban, ha ezt az önszeretet problémátlan spontaneitásáról szóló kijelentést összevetjük a magunkkal szembeni kötelességekről szóló fejtegetéseknek azokkal, az idézett helyet közvetlenül megelőző fejezetben található részleteivel, amelyek önmagunk erkölcsi tekintetben gőgös megvetésének tilalmát taglalják;¹⁰ beláthatjuk, hogy az önszeretet egyrészt nem automatikus, hiszen az ellenkező irányú törekvés komoly súlyú és gyakori esetként kerül elő, amely ellen védekezni erkölcsi kötelességünk. Nem lehet tehát erkölcsi tekintetben értéksemleges, hiszen az ellentéte erkölcsileg helytelen. Következésképpen etikailag helyes törekvésről lenne szó, ami sok szöveghelyen megengedhető értelmezés, a legtöbbször viszont a helyeslések is valamiféle kényelmetlen érzést kifejező körülírásba torkollnak. Ismert, hogy Kantnál az emberi méltóság, az erkölcsi cselekvés alanyaként és tárgyaként egyszerre szereplő embernek az emberiséghez való tartozása oldja meg ezt a problémát. A megoldás furcsa módon analóg Patrizi főntebb hivatkozott gondolatával. Míg Cherso szüleiténél az Egy önszemléletéhez való hasonlóság, más szóval az embernek a benne teremtőjéből származó isteni rész felé való fordulása adja meg a *philautia* etikailag értékes lényegét, addig a königsbergi mesternél „a bennem lévő emberiséghez” való viszony teszi etikailag tartalmassá az önmagammal való foglalkozást, és minősíti elvetendővé az önmegvetést. Kant megoldásának természetesen jóval kevesebb metafizikai következménye van, de ennek és az ebből következő sajátságoknak a vizsgálata nem célja a mai előadásnak. Kantot itt nem annyira gondolkodásának belső problémái okán idéztem, hanem csupán egy néhol ma már körülményesnek tetsző beszédmód példájaként, amelytől láthatóan a legnagyobbak sem tudták függetleníteni magukat, ha tekintetbe kívánták venni, és korrigálni szerették volna hallgatóságuk joggal feltételezhető rossz értelmezési beidegződéseit az *önszeretet* kifejezéssel és a *szereti magát* kijelentéssel kapcsolatban. (Nem érdektelen, hogy Kant itt a *Selbstliebe* terminust használja, amely a Grimm szótár szerint a 17. században jelenik meg a németben, jellemzően szakszövegekben, antik

⁹ Ugyanott, 569. o. *Az etikai elemtan második része. A mások iránti erénykötelességekről. Első főrész. Mások, mint pusztán emberek iránti kötelességekről. Első szakasz. 27. §.*

¹⁰ „Ez a morális önmegismerés először is azt tiltja meg, hogy lelkendezve megvessem magam, mint embert (egész nememet) általában, mert ez önellentmondás”, Ugyanott, 558. o. *Második rész. Az erénytan metafizikai alapelemei. Első rész. Etikai elemtan. Első könyv. Az önmagunk iránti kötelességekről általában. Első szakasz. Az önmagunk iránti teljes kötelességekről. Harmadik főrész. Második szakasz. Az önmagunk iránti kötelességek első parancsáról. 15. §.*

terminusok fordításaként. Igen gyakori az előadásom elején taglalt *De finibus* szöveghely német fordításaiban, illetve a szöveghelyre való német nyelvű utalásokban. A modern nemzeti nyelvekben azonban ekkorra a bennünket érdeklő terminusok már végképpen összeötvöződtek. Patrizi még az általa különben nem kedvelt Arisztotelész *philautia*-terminusával fejezi ki magát, amelyet persze sokan mások is használtak, ennek magyarázata közben azonban már leginkább az *oikeioszisz* sztoikus fogalmára, és e terminus különböző aspektusaira gondolhat. Kant idejére a modern nyelveken fogalmazó filozófusoknak már nincs ilyen választási lehetőségük: számukra és közönségük számára a *Selbstliebe*, illetve ennek más nyelvű megfelelői már régen mind a *philautia*, mind az *oikeioszisz* bevett fordításának számítanak egyszerűen.)

Néha valóban úgy tűnik, hogy Kant, és korában bizonyára mások is, valójában az önszeretet terminus öröklött, részben vallási eredetű terheltségével küzdenek, miközben a régi szavakkal igazában valami egészen más természetű valóságot igyekeznek leírni. Kant főntebb idézett szavai a mintegy automatikusan üzemelő önszeretetről nem annyira azzal vágnak össze, amit a szeretetről, szerelemről, mint tudatos, választott, és mindenképpen *személyes* érzelemtől szoktunk gondolni, hanem egy sokkal primerebb szférát, az elemi késztetések, ösztönök világát idézik. Ezt támasztja alá az is, hogy az önmagunkkal szembeni kötelességeinket taglaló rész a többihez képest jóval sűrűbben van megtűzdelve az emberre, mint biológiai lényre vonatkozó megjegyzésekkel, illetve az embernek mint biológiai és társadalmi lénynek a viszonyára vonatkozó fejtegetésekkel; és Kant ilyenkor többször utal is az önszeretettel kapcsolatos jelenségek etikán kívüli, amorális voltára. Mintha *Az Ég általános természet-története* természetfilozófiájának halvány visszfénye vetülne itt vissza az idős kori munkára: még az etikai kérdések tárgyalása előtt az érdekel bennünket, hogy egyáltalán milyen mozgásokból áll össze, és hogyan működik az élőlény, melynek fajtái közül egynek, az embernek a morális viselkedésével kívánunk majd foglalkozni. Pontosabban, a természetfilozófiai kérdésnek a morálfilozófiába való átbillenéséről. Első kérdésünk, hogy mi mozgatja az élőlényt, Kant prekritikai korszakának példájában a levélen mászó hernyót;¹¹ második kérdésünk, hogy mi mozgatja a kitüntetett, morális élőlényt, az embert. Zavaró, hogy mindkét esetben gyakran előfordul

¹¹ „Mondhatjuk-e: *adjatok anyagot, s megmutatom, hogyan jön létre egy hernyó?* [...] hamarabb ismerjük meg az égitestek képződését, mozgásaik okát, azaz a világegyetem egész jelenlegi állapotának eredetét, mint ahogy egyetlen fűszál vagy hernyó létrejöttét mechanikai törvényekből világosan és pontosan levezethetnők”. Immanuel Kant: *Az ég általános természet-története és elmélete*, avagy kísérleti vázlat a világegyetem mibenlétéről és mechanikai eredetéről a newtoni alapelvek szerint. Előszó. Ford. Vidrányi Katalin. In. Immanuel Kant: *A vallás a pusztá és határain belül és más írások*. Budapest, Gondolat Kiadó, 1974. 46. o.

ugyanaz a kifejezés, az *önszeretet*, először egy amorális lény értéksemleges jellemzőjeként, másodsor már morálisan terhelt kifejezésként, de mindkét esetben úgy, hogy a vizsgált kérdéskörtől egészen távoli jelentésmezőt is magával hoz. Ebből a kettősségből és ebből a kényelmetlen asszociációs mezőből kell tehát valamiképpen kivezetnie Kantnak hallgatóságát, ezért fogalmaz óvatosan. Bennünket azonban most nem annyira az érdekel, hogy hogyan sikerült Kantnak saját kora súlyosan terhelt akadémikus nyelvezetén keresztülvágva magát megértetnie morálfilozófiáját hallgatóságával, hanem az, hogy egyáltalán, maga ez a megoldásra szoruló nyelvi, terminushasználati helyzet hogyan állt elő. Vegyük észre, hogy az a kérdés, amit Kant az élőlények, és a biológiai lényként tárgyalt ember kapcsán vizsgál, gyakran inkább hasonlít a korai felvilágosodás filozófiájának egyik kulcsfogalmával, a *conatus*szal, vagy a briteknél az *endeavour*rel, az élő testeket mozgató *törekvéssel* kapcsolatos problémákra. Az így értett *törekvés* ember esetében szintén etikai cselekedetekhez vezet, azonban leírásának a terminológiája, bár szintén egyfajta (ön)célra irányultság magyarázata a lényege, nem utal szóhasználatában oly közvetlenül a szeretetre, szerelemre és az e szavakkal rokon kifejezések jelentésmezőjére.¹²

ISMÉT CICERO

Utolsó kérdésünk, amellyel visszatérünk a kezdethez – esetünkben valójában a *véghez*, Cicero *De finibus*ához, – hogy hogyan került ez a zavart okozó, szerelemre, szeretetre utaló terminus olyan szövegekbe, amelyek valójában más természetű jelenségek köré elemeznek. Kérdésünk nem pusztán terminológiai, hiszen látható, hogy a terminushasználat nem csupán könnyen kiigazítható félreértéseket okoz, hanem mélyen gyökerező érzékenységekbe is beleütközik, és messze ható értelmezési zavarokra vezethet. A felelős, mint

¹² A terminológia finom áttételei azért még Spinoza szigorú nyelvezetében is tetten érhetők. Az *Etika* harmadik, az indulatok eredetéről és természetéről szóló részének egyik helyén olyan képességről vagy törekvéstről (*potentia sive conatus*) beszél, amellyel az élőlény létében megmaradni törekszik (*in suo esse perseverare conatur*), másutt leszögezi, hogy a törekvésen kívánságot értünk (*per conatum cupiditatem intelligimus*), amelyet egyebütt a szeretet (*amor*) szinonimájaként említ (a 7. tétel bizonyítása, az 58. tétel bizonyítása és az 56. tétel megjegyzése). Az e helyeken erősen a sztoikus gondolkodás hagyományára támaszkodó németalföldi filozófus latin szóhasználatát szükségképpen tanúskodik azokról az előzményekről, amelyek eredményeképpen ugyanazok a latin, majd ezt a mintát követve a modern nyelvi terminusok, egymásba esúszva, eltérő görög filozófiai rendszerek különböző kifejezéseinek megfelelőivé váltak. Spinoza terminusainak magyar megfelelőit Szemere Samu klasszikussá vált fordítása alapján használom, a következő kiadás alapján: Benedictus de Spinoza: *Etika*. Ford. Szemere Samu. Budapest, Gondolat Kiadó, 1974. (*Etikai gondolkodók*).

majd látjuk, látszólag a magának Cicerónak éppen az itt többször idézett művével kezdődő, a görög mesterszokat helyettesíteni kívánó latin terminológiaalkotó gyakorlat; de valójában inkább az a szemlélet kárhóztatható, amellyel újabb korok és modernebb nyelvek értelmezték a latin irodalom aranykorában keletkezett, és az utókornak bőkezűen felajánlott különböző terminológiai változatokat.

Az előadásom problémafölvetésül szolgáló, az élőlény alaptörekvésére vonatkozó sztoikus görög terminus, amelyet Cicero a *De finibus* harmadik könyvében és más műveiben latinósítani igyekszik, az *oikeiósizis*. Tudatosan átgondolt, ma is minden fordításelmélet kezdőpontjául szolgáló latin terminusképző eljárása szerint erre szintén több alternatívát kínál föl egyszerre, polgártársai belátására bízva a választást, egyben megalapozva azt a nyelvvállapotot, amelyben több párhuzamos latin megfelelője van ugyanannak a görög filozófiai terminusnak, amelyek azonban ugyanakkor közzszóként, mindennapi értelemben is használatosak. Cicero a *De finibus*ban általában a *diligentia* különböző összetételeivel és származékaival írja körül az élőlény alaptörekvését, alapélményét, majd egyszavas terminusok többszavas körülírását is megengedő fordítási gyakorlata nyomán nem sokkal később megjelenik az *oikeiósizis* latin körülírásaiban az *amor* kifejezés. (Bizonyosan nem a legmagasabb színvonalú szakfilozófiai szöveg, de az utókor szóhasználatára talán az egyik legnagyobb befolyással rendelkező szöveghelye e kifejezés tekintetében Gellius népszerű összeállításának egyik részlete.)¹³ Az először

¹³ „Natura »[Taurus] inquit« omnium rerum, quae nos genuit, induit nobis inolevitque in ipsis statim principiis, quibus nati sumus, *amorem nostri et caritatem* ita prorsus, ut nihil quicquam esset carius pensiusque nobis quam nosmet ipsi” Aulus Gellius: *Noctes Atticae*, 12, 5. *Sermo Tauri philosophi de modo atque ratione tolerandi doloris secundum Stoicorum decreta*, 7. (Kiemelés tőlem – M. B.) Magyarul: „A minden dolgot és bennünket is létrehozó természet mindjárt születésünk alkalmával ránk ruházta és belénk oltotta az *önelsajátítást és az önszeretetet*, mégpedig annyira, hogy semmi sem kedvesebb és drágább számunkra önmagunknál”. Aulus Gellius: *Attikai éjszakák* (Részletek). In: Steiger Kornél (válogatás, utószó és jegyzetek): *Szoikus etikai antológia*. Budapest, Gondolat Kiadó, 1983. (*Etikai gondolkodók*), 109. o. *Taurus, a filozófus beszéde a fájdalom sztoikus elv szerint való elviselésének módjáról és értelméről*. Barcza József és Soós József 1905-ös fordításának az újabb szövegkiadásokkal összevetett, modernizált változata. A gondosan kidolgozott magyar szöveg itt mintegy a latin kifejezés mögé látja az eredeti görög terminust, így kerül a szövegbe az ’önelsajátítás’ terminusa. Jellemző, hogy a szöveg korábbi, inkább szépirodalmi célokat szolgáló magyar változata másképpen ragadja meg ezt a szófordulatot, nem érzékelve már mögötte az eredeti görög filozófiai terminust: „A minden dolgot és bennünket is létrehozó természet mindjárt létünk kezdetén nekünk adta és belénk oltotta a *szeretetet és ragaszkodást önmagunk iránt*, olyannyira, hogy számunkra semmi sem drágább és becsesebb, mint mi magunk”. Aulus Gellius: *Attikai éjszakák*. Válogatta Simon Róbert, fordította, az utószót írta és a jegyzeteket összeállította Muraközy Gyula. Budapest,

más kifejezésekkel szinonimaként váltogatott, vagy körülírások nyomatókosító, értelmező részeként megjelenő *amor* azután lassan önálló, megszilárdult terminust képezett. *Amor nostri*, (más szövegek környezetben: *amor sua*), érzelgeti a következő néhány nemzedék a filozófiai szakkifejezés újabb lehetséges latin variánsát. Cicero és közeli utókorának nyelvében még valószínűleg sokkal semlegesebben hatott e szóösszetétel, mint ahogyan erre a különböző nemzeti nyelvű tükörfordításoknak az adott modern nyelvben kialakult jelentésmezijéből hajlamosak lennénk visszakövetkeztetni. Az átértelmeződés valószínűleg a neoplatonizmus ontológiájának és a keresztény gondolkodás *lelki paráznasággal* kapcsolatos eszmerendszerének a közös terméke. A semlegesebb, egyszerűen valaminek a kedveléseként, valamire való irányulásként is érthető *amor* megtelik rejtett, vagy nyílt szexuális tartalommal, ugyanennek az érzésnek az önmagunk felé fordulása pedig egyszerre lesz lemondás a magasabb létszintekre való fölemelkedésről, és kifejezett Isten elleni véték. Augustinusnál ennek következtében már elvágólag jelenik meg az *amor sua* vagy *nostri* megkülönböztetése az *amor Deitől*. Nem meglepő ez attól a gondolkodótól, akinek a barátság és az istenszeretet kapcsolatára vonatkozó kérdésfeltevésére főntebb már utaltunk. Az önszeretettel kapcsolatos meghasadtság érzése inntól kezdve belngi az európai gondolkodás történetét. Az Egyet, vagy az emberiséget kell megtalálnunk magunkban ahhoz, hogy helyet találjunk valamiképpen önszeretetünknek, mint ahogyan Patrizi, majd Kant igyekezett megoldani a kérdést, vagy magát az önszeretetet kell kettévágni jó és rossz fajtára, ahogyan Rousseau tette. Súlyosbítja a gondot, hogy az utókor a maga nemzeti nyelvein az *amort* tartalmazó kifejezéseknek a főntebb taglalt súlyos terheltséggel rendelkező ekvivalenseit fordítja bele saját *De finibus*-változataiba, és ezzel rögtön félre is érti az egészet. Hiszen az ő *amora* már egészen más, mint a római rétoré volt, aki inkább egyfajta természet adta vonzódást, törekvést, irányultságot látott bele, mint a szó szoros értelmében vett, személyes, szexualitással is terhelt viszonyulást önmagunkhoz. Illetve, valamiképpen ez utóbbit is beleértette, legalábbis lehetőségként, de csak mint egy általános jelenség speciális esetét, sokkal közelebb helyezve egymáshoz az állati lények és az emberek önmagukra vonatkozását, valamint az elemi természetes törekvéseket és a szűkebb értelemben vett szerelmet. Mivel a szerelem fogalmának különböző későbbi értelmezéseivel nem volt gondja, így ezek be sem szüremkedhettek sztoa-interpretációjába, és nem is zavarhatták ember és emberiség, ember és világ viszonyának a taglalását. Ezek a kérdések sem egyszerűek és problémátlanok persze, de erre másutt és máskor lesz célszerűbb bővebben kitérni.

Európa Kiadó, 1968. 137. o. *Taurosz filozófus beszélgetése arról, hogy a sztoikus tanítások szerint miképpen és milyen elvek alapján kell a fájdalmat elviselni.*

A problémát nem annyira okozó, mint inkább a szemléletből származó értelmezési gondra rávilágító terminustörténet föltárását követően fölmerül a kérdés, hogy milyen eljárás következik ebből a jövőre nézve, ha az *oikeioszisz* fogalmára visszautaló gondolatmeneteket fogalmazunk meg. A megoldások nagyjából három, egyaránt termékeny irányba vezethetnek. Az első, hogy mindig az *oikeioszisz* eredeti fogalmához igyekszünk visszanyúlni a görög terminus használatával vagy a nélkül, föltételezve, hogy olvasónk is érti, és pontosan azt érti rajta, amit mi. Tanulságos, hogy még olyan viszonylag késői gondolkodó, mint Böhm Károly is többek között ide nyúl vissza saját filozófiájának kulcsfogalma, az *öntét* megalkotásakor inspirációt meríteni. A korai tanulmányokban még *önmegélésként*,¹⁴ a fő mű értékelméleti fordulatot hozó, 1906-os harmadik kötetében már semlegesebb szóval, *önfenntartásként* emlegetett fogalom alkalmasnak tűnt számára arra, hogy az utilitarizmus minden formáját elkerülő értékelmélete alapjává tegye.¹⁵ Ehhez azonban el kellett tolnia magától a terminus egész későbbi fogalomtörténetét. (Gondolkodását utolsó éveinek részleges kivételével egyébként is jellemezte a filozófiatörténeti vonatkozások zárójelbe tétele. A most tárgyalt kérdés kapcsán is megfigyelhető idézési stratégiája általában is sajátja műveinek. Jószerivel csak klasszikusokat és kortársakat használ; előbbieket,

¹⁴ Az 'önmegélés' terminus egybecseng a szaknyelvben a sztoikusok kifejezésére ma használatos 'önelsajátítás' szavunkkal, bár határozottan érezhető rajta az előző századvég életfilozófiáinak hanghordozása. A fő mű első kötetének megjelenése előtt Böhm még ezt a kifejezést alkalmazza, példaként lásd: „küzdeni minden ellen, ami az egyéniség ezen egyedüli, biztosan észlelhető célját, az önmegélést gátolja”. Az ösztön és kielégése. In: *Böhm Károly összegyűjtött művei. Tanulmányok, értekezések*. Kiadja a „Böhm Károly-Társaság” Kolozsvárt. Budapest, Pfeifer Ferdinánd bizománya, 1913. 166. o. A tanulmány először 1881-ben jelent meg a budapesti ág. ev. főgymnasium értesítőjében.

¹⁵ A fő műben Böhm, részint saját pozitivista múltjának gondolkodását más formában továbbgondolva, részint talán sztoikus forrásainak közvetlen hatására valamilyen tudatosság előtti, elemi biológiai funkcióban találja meg az öntét gyökerét, amely azután a kifejlett emberben természetesen tudatossá, és nagymértékben reflexívvé válik, a sztoikusok *oikeioszisz*on alapuló emberképéhez hasonlóan. Böhm utilitarizmus elleni érvelésében is a sztoikusoknak az epikureusokkal, illetve a hedonizmus szembeni argumentációjának a mintáját követi sok helyen. Például: „Az emberi cselekvés legnagyobb része ennél fogva nem az élv, hanem az önfenntartás céljából megy végbe; [...] S azért kár volt [...] azt mondani [...], hogy mindenki saját boldogságára törekszik; mert mindenki önfenntartásra kényszerítetik s így arra törekszik” Böhm Károly: *Az ember és világa. Philosophiai kutatások. III. rész: Axiológia vagy értéktan*. Kolozsvár, Stein János m. k. egyet. könyvkereskedése bizománya, 1906. 88–89. o. Böhm itt Panaitiosz és Herbert Spencer nézeteit közvetlenül állítja szembe egymással. (Böhm művét modernizált helyesírással idézem.)

mint filozófiai tételeknek a hallgatóság számára közismert megformulázóit, az utóbbiakat, mint vitapartnereket.) A legnyíltabban Spinoza általa pszichologizálónak gondolt *conatus*-fogalmától határolódik el,¹⁶ a filozófiatörténet többi, e tekintetben releváns terminusát inkább csak hallgatásával mellőzi. A másik megoldás az *oikeiószi*s honosítása szerelmi metaforika nélkül. A görög szó alkalmas rá, hiszen gazdag, és kívánatos jelentésmezeje van: 'lakni', 'otthon lenni', 'megtelepedni' valahol, valamely tájon; általános értelemben: '(ott)honosnak lenni a világban'. Heideggeriánus gondolkodók könnyen összehozhatnák a terminust még a *lakozással* is – ennek azonban (szerencsére) még nem láttam példáját. A fennmaradó harmadik megoldás az, hogy – ha már itt van ez a minket izgató önszereteti formula –, ezt és a saját magunkhoz való viszonyt próbáljuk meg rendbe tenni, először fogalomtörténetileg, majd saját gondolkodásunkban. Hiszen, ha egyszer jónak lettünk saját magunkkal, és elkezdjük megérteni legyőzött önmegvetésünk okát, akkor már bátran lehetünk szerelmesek – akár másokba is.

¹⁶ A Böhm által több helyütt bírálóan említett spinozai megfogalmazás: „*in suo esse perseverare conatur*”, melyet fentebb már idéztem Spinoza kapcsán. Böhm, természetesen igen különböző körülmények között, lényegesen más szellemi környezetben, de ezen a helyen mégis hasonló filozófiai problémák megoldása érdekében ugyanazokhoz a sztoikus tanításokhoz fordul. Nem világos teljesen, hogy a párhuzamok fölismerése helyett miért kívánja saját álláspontját az elhatárolódás révén körvonalazni. A magyarázat talán éppen az, hogy a spinozai *conatus*ban a tudatos reflexiók jogosulatlan visszavetítését látja egy csupán sokkal elemibb, tisztán biológiai folyamatokat ismerő állapotba. „A lélektani terminológia (»*conatus perseverandi in suo esse*«) a tényt ferde világításba helyezte, mennyiben lélektani ízzel keverte [...] a lét ugyanis önállítás; öntudatlan formából szublimálódik célzatos önfenntartássá. [...]. Csak a szorítás ellen »törekszik« (*conatur*) az állat; a nélkül csak »állítja« magát. Ugyanott, 116. o. (Modernizált helyesírással idézem.)

A FÖLDI SZERELEM

DECZKI SAROLTA

Egy közkeletű vélekedés szerint semmilyen más diszciplína nem illetékes annyira a szerelem kérdéseiben, mint a filozófia – hiszen már a neve is azt jelenti, hogy a bölcsesség szeretete. Ennek a vélekedésnek az eredete Platón *Lakoma* című dialógusában rejlik, mely évezredekre meghatározta a szerelemről való gondolkodást, vagy legalábbis döntő hatással volt rá. Ám ha mégis feltesszük a kérdést, milyen módokon közelíti meg a filozófiai hagyomány a szerelem kérdését, akkor egy különös, ám rendkívül figyelemreméltó ellentmondásra figyelhetünk fel. Azt kell ugyanis konstatálnunk, hogy a filozófiának *valójában* nincs túl sok mondanivalója a szerelemről. Nem nagyon tud mit kezdeni vele, s ha valami, akkor pontosan ez a tanácsstalanság mond nagyon sokat arról, milyen keveset tud a filozófia a szerelemről. Ez azonban egyáltalán nem akadályozza azt meg, hogy beszéljen, még hozzá meglehetősen sokat beszéljen róla, azt a látszatot keltve, mint ha értene hozzá. Beszéde azonban – ha jobban megnézzük – nagyon sokszor modorossá válik, vagy éppen az ideologikus elfogultság jegyeit viseli. Amikor ugyanis a szerelemről értekeznek, akkor voltaképpen nem magáról a szerelemről beszél, hanem saját magáról.

A filozófiai szerelemfelfogás paradigmája az a tanítás, melyet Diotima osztott meg Szókratésszal, s melyről a derék férfiú a nevezetes szimpóziumon számol be. Érdeemes tehát megfontolni ezen tan fő elemeit, hiszen nagyon sok olyan előfeltevést tartalmaznak, melyek döntő hatással voltak a következő évszázadokban nem csupán a filozófiai gondolkodásra, hanem azon emberi viszonylatra is, melyet szerelemként szoktunk azonosítani. A történetet ismerjük: a köztudottan rút, ám az athéni ifjak között mégis nagy népszerűségnek örvendő férfiú ivócimborái unszolására maga is beáll azok sorába, akik szép beszédekkel magasztalják Erósz nagyságát.

Szókratész szokása szerint szofisztikált kérdésekkel faggatja Agathónt Erósz természetéről, ezzel mintegy a racionalitás kontextusát teremtve meg a szerelemről való beszéd számára. A kérdésekre jellemző módon igennel vagy nemmel válaszolhat partnere, vagyis jobbára arra redukálódik szerepe, hogy helyeseljen a bölcs férfiúnak. Szókratész kérdései a szerelem természetére irányulnak, azt fejtegeti nevezetesen, hogy Erósznak szükségképpen híján kell lennie bizonyos képességeknek és tulajdonságoknak, különben nem sóvárogna utánuk. Azt állítja: „aki vágyódik valamire, arra vágyódik, ami nem áll rendelkezésére és nincs meg neki, ami nem az övé, ami nem ő és ami hiányzik

belőle – vagyis a vágy és a szerelem ezeknek a dolgoknak a vágya és szerelme”¹. Ebből következően Erósz maga nem lehet szép sem, hiszen ha szép lenne, akkor nem vágya a szépség után. S mivel szerinte az, ami szép, az egyben jó is, ezért Erósznak szükségképpen fogvatkozása van a jóságban is.

Szókratész, miután sikerült Agathónt teljesen összezavarnia, rátér Diotima tanítására. Az eddigi dialógusból kiderült, hogy Erósz híján van a szépségnek és a jóságnak, azt azonban nem állíthatjuk mégsem, hogy rút és gonosz lenne, elvégre ez mégis csak túlzás lenne. Feltételezni kell tehát, hogy van valami középút is bölcsesség és tudatlanság, szépség és rútság között, s Erósz éppen ez a „valami a kettő között”². Erósz démon, a legnagyobbak közül való méghozzá, ám nem rendelkezik azzal a tökéletességgel, mint az istenek, hiszen ha rendelkezne velük, akkor nem sóvárogna utánuk. Világos az okfejtés: Erósznak szükségképpen tökéletlen lénynek kell lennie, hiszen ha tökéletes lenne, akkor saját magának, saját természetének mondana ellent. Mivel természete szerint ugyanis vágy és sóvárgás, ebből szükségszerűen következik, hogy az után sóvárog, amiye nincsen, s mivel Erósz szükségképpen szépségre és jóságra vágyik, ebből az következik, hogy híján van ezeknek. Itt már megjelenik az a művelet Diotima okfejtésében, mely logikai-intellektuális absztrakciókkal kísérli megmagyarázni a vágy természetét azáltal, hogy a hiány felől értelmezi, vagyis negatív meghatározottságokon keresztül. Kérdés, hogy az ilyen típusú magyarázat mennyiben képes arra, hogy magát a vágyat vagy magát a szerelmet mutassa föl. Ehhez nézzük tovább Diotima elbeszélését.

A következőkben ugyanis arról győzködi beszélgető partnerét, hogy a szerelmes voltaképpen a szépségben való nemzésre vágyik. Azt állítja, hogy „általában véve minden emberben minden vágyakozás, amely a jóra irányul, nem más, mint a nagy és fondorlatos szerelem”³. Vagyis itt már megjelenik az a mozzanat, mely az egyes személyre irányuló szerelmet egy magasabb szférába próbálja emelni, és a szerelemhez elvont dolgokat társít. A továbbiakban is ezen az úton haladunk, fölfelé, az égi szerelem felé, miközben a szerelmi vágyhoz olyan attribútumok társulnak, melyek mindinkább elszakítják annak földi, hús-vér formájától. Diotima ugyanis a halhatatlansággal kapcsolatba hozza a szerelmi vágyat, azt állítva, hogy egy bizonyos életkorban a földi halandók ellenállhatatlan vágyat éreznek a nemzésre. Itt máris némi csúsztatásra lehetünk figyelmesek a bölcs asszony szavaiban, hiszen az, amire egy bizonyos életkort elérve a halandók sürgető késztetést éreznek, az

¹ Platón: *A lakoma* (Telegdy Zsigmond fordítását átdolgozta Horváth Judit, a fordítást ellenőrizte Steiger Kornél). Budapest, Atlantisz 1999. 66. 200 e.

² *I.m.* 68. 202 b.

³ *I.m.* 73. 205 d.

ritkán irányul kifejezetten a nemzésre. Ha szó szerint vesszük ezt a „bizonyos életkort”, akkor inkább arra kell gondolnunk, hogy ez a vágy bizony nem más, mint a saját magával, saját testével és a másik testével ismerkedő fiatalság szexuális érdeklődésének felébredése. De ha általánosabban értjük, még akkor sem tudunk vele fenntartások nélkül egyetérteni, hiszen a felnőtt, érett emberek sem feltétlenül a nemzés vágyától ösztökélve érznek vágyat egymás iránt. Előfordul az is, hogy két (vagy több) ember egyszerűen csak megkívánja a másikat, és magáért a gyönyörért szeretkeznek egymással.

Diotima fejtegetései szerint azonban a szexualitáshoz magától értetődő módon társul a nemzés vágya, melynek legfensőbb célja pedig nem más, mint a halhatatlanság. Azt állítja, hogy „a halandó természet igyekszik lehetőség szerint örökre megmaradni és halhatatlan lenni”⁴, valamint „a halandó lényben ez a halhatatlan: a fogadás és a nemzés”⁵. A férfi és nő együttléte tehát egy olyan aktus, mely által a földi halandó részesül egyrészt valami isteniben, másrészt pedig magában a halhatatlanságban. Evidencia tehát, hogy a halandók közti szerelem legerősebb ösztökéje nem más, mint a halhatatlanság vágya, melyet az utódok nemzésével tudunk biztosítani a magunk számára. E szavakon még Szókratész is elámul, ám Diotima afféle „tökéletes szofistaként” meggyózi őt igazáról.

A gondolatmenetet tovább követve azonban már nem is annyira a férfi és nő közti szerelem isteni voltáról van szó, hanem a halhatatlanság utáni vágy következő fokozatáról. Az első tehát az utódok nemzése volt. A második a hírnév utáni vágy, mely az asszony értelmezése szerint szintén a szerelem kategóriájába tartozik. Sőt, kiváltképp ezt a vágyat emlegeti „szörnyű szerelemként”, s hozzá fel példának azokat a görög hősöket, akik „erényük halhatatlan emlékezetéért” és a „dicső hírért” vittek végbe hőstetteket „és minél kiválóbbak, annál inkább; mert halhatatlanságra vágyakoznak”⁶. Hozzájuk képest azok, akik evilági vágyaknak engedelmességgel vegyülnek egymással szerelembe, „testükben hordozzák a termékenység magvát”⁷, s a gyermeknemzés révén szereznek maguknak halhatatlanságot. Ám még a hősi hírnév hajszolásánál is magasabb rendű az a szerelem (hiszen Diotima ez esetben is szerelemről beszél), mely szellemi alkotások létrehozására irányul. Haladunk tehát fölfelé a halhatatlanság felé vezető grádicsokon, és ezen a magaslaton már a költészet, a különböző mesteremberek és a közösségek vezetőinek műveivel találkozhatunk, vagyis olyan alkotásokkal, melyek sokkal inkább igényt tartanak a halhatatlanságra, mint a földi szerelem gyümöl-

⁴ *I.m.* 76. 207 d.

⁵ *I.m.* 74. 206 c.

⁶ *I.m.* 77. 208 d.

⁷ *I.m.* 77. 208 d.

cse. Diotima természetesen ezen esetekben is a nemzés vágyáról beszél, arról nevezetesen, hogy ezen kiváló férfiak sora (hiszen túlnyomórészt férfiakról van szó) „fiatalságától fogva a lelkében hordozza a termékenység magvát, megérik és eljut abba a korba, amikor nemzeni kíván, úgy vélem, ő is körbejár és keresi a szépet, amiben nemzeni tud”⁸. S egyazon lélegzettel fel is magasztalja ezt a szerelmet a közönséges földi szerelemhez képest, mondván, hogy ez a kapcsolat sokkal szilárdabb, mint a gyermeknemzésre irányuló kapcsolat, valamint „szebb és halhatatlanabb gyermeket hoztak közösen a világra. El is fogadná mindenki, hogy inkább ilyen gyermekei legyenek, mint emberi sarjai, s ha Homéroszra tekint és Hésziodoszra, meg a többi költőre, irigyen látja, hogy olyan utódokat hagynak maguk után, melyek halhatatlan hírt és emlékezetet szereznek nekik”⁹. Összefoglalva az eddigieket, azt láthatjuk tehát, hogy Diotima a szerelmi vágyat a halhatatlanság vágyával azonosítja. Erre alapot az ad, hogy a szerelem szerinte minden esetben a szépségre és a jóságra irányul. A szépség és a jóság pedig annál tökéletesebb, minél maradandóbb, következésképpen a halhatatlan szépség nemzése irigylésre méltóbb a halandó lény nemzésénél.

Ez a tan voltaképpen nem más, mint a barlanghasonlat alkalmazása a szerelmi viszonyokra. Vagyis a szerelem nem önmagának a mértéke, hanem a halhatatlansághoz való viszonya alapján dől el, hogy mennyire értékes. Talán nem teljesen jogosult a modern szerelemfelfogás alapján bírálatot mondani a platóni-szókratészi koncepcióról, ám dolgozatom elején jeleztem, hogy a szerelemnek ez a felfogása a mai napig meghatározó, még ha egyre kevésbé is. A szeretők közti testi vagy lelki vágy némi hasonlóságot mutat ugyan az alkotás vágyával, sőt, ha hihetünk Freudnak, akkor ugyanaz a libidinózus energia munkál bennük, csak máshogyan kanalizálva, ám ez meglátásom szerint egyáltalán nem jelenti azt, hogy valamilyen értékhierarchia szerint összemérhetők lennének. Ennek a hierarchiának Diotima szerint a halhatatlansághoz való közelség jelöli ki a különböző fokozatait. Vagyis az, ami két egymást szerető és egymásra vágyakozó ember között történik, az a szerelmi hierarchia legalacsonyabb szintjén kaphat helyet. A következő fokon azok vannak, akik gyereknemzés céljából vegyülnek szerelembe, őket pedig a szellemi alkotások létrehozói követik. Egy szabályos szerelmi tabellát kapunk tehát, melyen az éri el a legjobb eredményt, aki minél tartósabb mű létrehozására képes. Diotima azonban még ennél is tovább megy, a szerelem legnagyobb rejtelmeibe avatva be tanítványát. Ez – ahogy mondja – egyszerűsre mind a szerelem legnagyobb, látomásszerű beavatása, vagyis a lehető

⁸ *I.m.* 78. 209 b.

⁹ *I.m.* 78. 209 c, d.

legnagyobb misztérium. Ez a história is közismert, ám talán érdemes követni a kiváló asszony gondolatmenetét.

Azt állítja először is, hogy a szerelem egy teleologikus folyamat, tehát valamilyen cél felé halad az, aki helyesen lép grádicsról grádicsra a szerelemtanban, és fokozatosan tehetünk szert a beavatásra. Először is, fiatal korunkban egyetlen szép testért rajongunk. Ha a már említett kamaszkori szexuális ébredésre gondolunk, akkor ennek az igazságtartalma gyorsan megkérdőjeleződik, kiváltképp, ha azt is megfontoljuk, hogy már az egészen fiatal szerelmes számára sem kedvese testi szépsége az elsődleges fontosságú. Diotima következő megállapítása, mely egyszersemind a szerelmi beavatás következő foka, már sokkal meghökkentőbb: „mindegy egyes test szépsége édestestvére a másiké, s ha a látható szépséget keresi, nagy oktalanság föl nem ismerni, hogy minden testben ugyanaz a szépség lakik. Mikor ezt megérti, minden szép test szerelmese lesz, s az egy test heves szerelmével fölhang, mert lenézi és kevése bec süli”¹⁰. Azon túl, hogy ez a mai értelemben vett romantikus szerelme kèppel tökéletesen összeférhetetlen, meglepő módon némi hasonlóságot fedezhetünk fel itt Don Juan nőképevel, aki azért nem tudott soha megállapodni egy nő mellett, mert mindegyik szép test szerelmese volt. Ezen a fokon megjelenik az a mozzanat, mely az aktuális szerelmi tárgyat egy eszme partikuláris, exempláris esetévé teszi, vagyis az eszme, az idealitás túlnő a szeretett személyen. Erre következik a lelki szépség szerelme, melynek ismét nagy hagyománya van kultúránkban. Csakhogy a lélek szépsége sem magáért való teljesen, hanem a testi szépséghez hasonlatosan az eszme evilági tükröződése. Vagy talán inkább afféle meditációs gyakorlatot jelent, hiszen arra szolgál a szerelmes ifjú számára, hogy általa a „cselekedetekben és a törvényekben meglássa a szépet”¹¹. Itt már emelkedett a tanítás hangneme is: az ily módon kiművelt ifjú dolga ugyanis az, hogy „a szépség roppant tengere felé fordulva, s szemléletébe elmerülve sok szép magasztos gondolatot és eszmét szüljön, a bölcsesség iránti mérhetetlen vonzalmában. Itt azután megnövekedve és megszilárdulva meglát egyetlenegy tudományt, annak a szépségnek a tudományát, amelyről most beszélni fogok”¹². Innentől pedig már csak egy lépés a szerelmi nevelődés végcélja, a végső szépség maga, mely „önmagánál fogva és önmagában egyetlen formájú, örök létező”¹³. Ez a végső szépség tehát a szerelmi fejlődés legmagasabb fokán található, és Diotima még azt is hozzáteszi, az emberélet értelme voltaképpen nem más, mint ennek a szépségnek a szemlélete. Aki beavatást nyert ebbe a végső misztériumba, azt már nem izgatják a

¹⁰ *I.m.* 79. 210 b.

¹¹ *I.m.* 79. 210 c.

¹² *I.m.* 79-80. 210 d, e.

¹³ *I.m.* 80. 211 a.

földi, mulandó dolgok, hanem itt már a szépség igazi képét látja, s megadatik számára az, ami felé az egész fejlődés irányul: a halhatatlanság.

Már az előbbieken is jeleztem fenntartásaimat azzal kapcsolatban, hogy a szerelemnek bármi köze lenne a halhatatlansághoz, e ponton azonban már határozott ellenérzéseim vannak ezzel a koncepcióval kapcsolatban. Abban talán egyetérthetünk Diotimával, hogy az egyes ember szerelmi életében jó esetben van valamilyen fejlődés, amit általában tapasztalatnak szoktunk nevezni. (Ám sokszor még ez sem óvja meg az embert a bolondságtól.) Az a beavatási útvonalon azonban, amit felvázol, tökéletesen elfogadhatatlan, több szempontból is. Egyrészt azért, mert a másik ember nem mint cél, hanem mint eszköz jelenik meg ebben a folyamatban. Nem önmaga okán, egy szerelmes univerzum egyik pólusaként van jelen, hanem olyasfajta segítőként (jobb esetben), aki nélkülözhetetlen egy magasabb szint eléréséhez. Másrészt pedig az is elfogadhatatlan, és mond ellent a legelemibb tapasztalatunknak is a szerelemről, hogy mindaz a viszonylat, amely két szerelmes ember között létrejön, s melynek egyaránt eleme az intimitás, a bizalom, a féltés, az érzékenység, a vágy, az odaadás vagy éppen féltékenység és gyűlölet (s még mi minden, amilyen érzelmeket a szerelem kivált), nos, mindez alárendelődik valamilyen absztrakt eszménynek. Mindaz, ami az evilági, hús-vér, földi szerelem sajátja, Diotima szerelmi rendjében csupán egy alacsonyabb fejlődési fokot jelent, melynél sokkal magasabb rendű szerinte magának a szépségnek az eszméje. Vagyis a magasabb lelkeségű ember nem szerelmi partnerébe, gyermekei anyjába vagy atyjába szerelmes, nem általuk lesz boldog, hanem egy elvont általánosságba, melynek esetében még csak a közös érzékre, mint általános tapasztalati alapra sem lehet hivatkozni. Ha egy irodalmi példával szeretnénk illusztrálni ezt a szerelmet, akkor Kosztolányi rövidke novellája juthat eszünkbe, *Az emberiség barátja*. A címszereplő szereti az emberiséget. Az egészet, úgy, ahogyan van. Méltóságteljesen, és emelkedetten szereti az emberiséget, és felháborodik, ha Dél-Amerikában felpofoznak egy segédet, vagy ha Ausztráliában kitolnak a bányászokkal. Míg a narrátor restelkedve vallja be, hogy ő bezeg pazarolja a szeretetét: a fiára, az övéire, barátaira, a zöld tintájára, és csak nagy ritkán gondol az emberiségre. A történet tanulsága egyértelmű, kiváltképp, ha azt is hozzávesszük, hogy az emberiség barátja végül pénz és étel nélkül zavarja el a segítséget kérő szegény diákokat, a nyomorult emberiség egy példányát. Az embernek ugyanis általában nem magával az emberiséggel vagy magával a szépség eszméjével van dolga élete során, hanem azokkal, akikkel egy életvilágon osztozik. Az emberiségért vagy egy elvont szépség ideájáért rajongani, ezeket egy hierarchia csúcsára helyezni nem csupán az evilági, földi örömről, hanem az értük való felelősségről való lemondást is jelent.

Az égi szerelem a folyamatos törekvés tárgya, mely a legnagyobb tökéletességként, szépségként és jószágként jelenik meg szinte elérhetetlen magasságokban, amiben a földi szerelem, ha akarna, sem tudna osztozni. A földi szerelem azonban folyamatos gondozást, törődést igényel és felelősséget ró ránk. Az a másik, aki iránt egy szerelmi viszonyban felelősek vagyunk, nem elérhetetlen, éteri magasságokban várja, hogy felemelkedjünk hozzá, hanem hús-vér jelenlétünkre, segítségünkre van szüksége. Persze, mint Kosztolányi novellájában, sokkal kényelmesebb úgy általában eszméért rajongani, hiszen azok nem fognak soha arra kérni, hogy masszírozzuk meg a vállát, vagy vigyük le a szemetet.

Csakhogy, ha a mindennapok tapasztalataival számot vetünk, akkor ismét egy súlyos következményre bukkanunk: arra a konfliktusra, mely a szerelmi viszonyban a férfi és a női szerepek között keletkezik ezen modell szerint. A hagyományos leosztás szerint a férfi az aktív, a nő pedig a passzív princípium. A nőknek évszázadokon keresztül nem volt sok választásuk: az ő közegük a súlyos testiesség, a hús-vér evilágiság, a férfira és gyermekre irányuló földi szerelem. Az égi szférába csakis apácaként léphetett be, lemondva a földi örömeiről. A férfi számára azonban adott, vagy legalábbis könnyebben hozzáférhető volt az alkotás lehetősége, mellyel halhatatlanságot szerezhetett magának, vagyis a diotimai elképzelés szerint egy magasabb szerelmi lehetőséget is megvalósíthatott, mint a nő – úgy, hogy közben nem kellett feltétlenül lemondania a földi szerelemtől sem. A női szerelmi- és szereplehetőségek tehát eleve alacsonyabb rendű státuszt képviseltek, mint a férfiaké. Olyan konfliktus ez, melyre sem Diotima tanításaiban, sem pedig a hagyományos társadalmi nemi munkamegosztáson belül nemhogy megoldásra nem lelünk, hanem inkább ezen állapotot konzerválják.

Marx azt írja a *Gazdasági-filozófiai kéziratok Magántulajdon és kommunizmus* című fejezetében, hogy „a férfinak a nőhöz való viszonya az embernek az emberhez való legtermészetesebb viszonya. Benne tehát megmutatkozik, mennyire lett az ember természetes viszonyulása emberivé, vagy mennyire lett az emberi lényeg természetes lényegé...”¹⁴ Ezt úgy értelmezem, hogy a férfi és a nő közti viszony minden emberek közti viszony paradigmája, melyben nincs helye alá- és fölérendeltségi viszonyoknak. Ezzel együtt pedig értelmüket veszítik azok az értékkülönbségek is, melyek a földi szerelem és az égi szerelem, vagy a szellemi alkotás között jelentkeznek. Ami természetesen nem jelenti azt, hogy maga a különbség szűnik meg, hanem azt, hogy nem mérjük többé egységes mércével azokat a dolgokat, amelyek valójában összemérhetetlenek.

¹⁴ Karl Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből*. Budapest, Kossuth Könyvkiadó, 1970. 68.

S pontosan ezért tűnik úgy számomra, hogy a platóni szerelemtant alapul vevő filozófia nem tud mit kezdeni a szerelemmel, mert amikor szerelemről beszél, akkor nem férfi és nő (vagy éppenséggel férfi és férfi, nő és nő) egymáshoz fűződő, intimitáson, érzelmeken, érzékiségen, felelősségen stb. alapuló viszonyáról beszél, hanem egy elvont ideáról – éppúgy, mint Kosztolányinál az emberiség barátja. Ráadásul egy olyan elvont ideáról, melyet joggal tartunk ideologikusnak, hiszen nem is olyan rejtett előfeltevésként egy nemek, habitusok és szerelmi gyakorlatok közti hierarchiát is rögzít. A szerelem tapasztalata és eseménye azonban nem csak, hogy nem integrálható semmilyen racionális és hierarchikus rendbe, hanem éppenséggel felrobbant minden ilyesmit. A vágy, az érzékiség, az intimitás, s mindaz, ami a szerelmesek között megtörténik, többnyire uralhatatlan események. A szerelem alapjegye szerint anarchikus, vagyis mindig rejlik benne valamilyen kockázat, kaland, nyugtalanság és kihívás. De ezzel együtt is megéri.

TÚL ERÓSZON ÉS AGAPÉN BESZÉD A SZERELEMRŐL*

KOVÁCS DÁNIEL

I. PRAELUDIUM

A szerelemről kívánunk most szólni, képességeinkhez mérten fogalmakkal megragadni az emberiségnek eme közös és ősi tapasztalatát, amely egyúttal minden egyes ember személyes és szüntelenül megújuló élménye. A szerelem mibenlétének megfogalmazását megkísérelve hasonlóképpen járhatunk el, mint a bölcs beszédekkel igencsak kedvelő görög őseink ama nevezetes Athéni lakomán¹ a jó² Agathón házában. Ma is ugyanazon kérdéseket tehetjük fel, melyeknek megválaszolására ők is vállalkoztak: Kutathatjuk a szerelem eredetét, származását, mint az ifjú Phaidrosz, ki Erószt a legősibb istennek mondta ki ezért egyben a legnagyobb dicséretre méltó, vagy akár mint Arisztophanész, aki az Androgünök csodálatos mítoszával kísérelte meg megoldani ezt a rejtélyt. Pauszaniasz nyomdokain járva elmélkedhetünk a szerelem különböző nemeiről, fajtáiról. Egyféle-e a szerelem, vagy meg kell különböztetnünk „égi” és „közönséges” megnyilvánulásai szerint, vagy helyesebb-e talán valamely ettől egészen eltérő csoportosítást alkalmaznunk? Végül aztán rátérhetünk a legnagyobb kérdésekre, melyek a szerelem céljára, hatásaira és mibenlétére vonatkoznak. Vajon arra az ellentétek kibéküléséből származó harmóniára törekszük, mely az orvoslásnak, a zenetudománynak és a csillagászatnak is tárgya, amint azt az orvos Erüximakhosz kifejti, vagy talán ahhoz a végső, mindent felülmúló szépséghez kíván minket elvezetni melyről Szókratész beszélt, és melynek szemlélete által akár a halhatatlanságot is elnyerhetjük? És kicsoda ő, a szerelem maga? Végtelenül gazdag, minden jóban és szépben bővelkedő leghatalmasabb isten, kiről Agathón dalolt, vagy a mindig sóvárgó nincstelen daimón, kinek nincs otthona sem az égben, sem a földön, sem a halandók, sem pedig a halhatatlanok körében?

* A Magyar Filozófiai Társaság 2011 őszén esszépályázatot írt ki 'A szerelem' címen középiskolás diákok számára. Az eredményhirdetésre 2012 júliusában, a győri Filozófus Diáktalálkozó (FIDI) keretei között került sor. Az esszépályázat nyertese Kovács Dániel, a budapesti Fazekas Mihály Gyakorló Gimnázium diákja lett. Az esszépályázat kiírásának megfelelően a nyertes dolgozatot jelen kötetünkben közöljük.

¹ az egész első bekezdéshez lásd: Platon: *A lakoma*.

² „agathon” görög szó jelentése: „jó”

Kérdésekben tehát nem szenvedünk hiányt. Természetesen most, közel kétésfélvezér év elteltével mindezen kérdéseket saját szavainkkal kell feltennünk, saját tapasztalatainkat felhasználva, és válaszainkat saját mítoszainkkal, vagy azok hiányában kell megfogalmaznunk. Ám mindemellett nagy hiba volna, ha nem vennénk igénybe a hagyomány segítségét, a bölcsesség és szépség szerelmeseinek lelkéből származó halhatatlan utódok tanácsait, hiszem már az, hogy ismerjük és olvassuk a régi görög gondoldók írásait, bizonyítja, hogy bár a világban kétségkívül sokminden változik, mégis, van, ami állandó és egyetemes. És ki kételkedne abban, hogy a szerelem élménye, mutatkozzék meg bár különböző korok és helyek társadalmiban némileg eltérően, alapjában véve egyetemes emberi tapasztalat.

II. EXPOSITIO

Itt és most, a legcélravezetőbbnek azt találom, ha az „elvi” kérdéseket a nyelvi kérdéseken való rövid elidőzés után, azokon keresztül közelítjük meg. A jelenlegi magyar nyelv a „szeretet” és „szerelem” megkülönböztetésével igen sajátos módon jár el. Ez az elválasztás példának okáért sem az angolban, sem pedig a németben nincs jelen. Ezek a nyelvek a sokkal általánosabb „love” és „liebe” szavakat használják, így legalábbis nyelvileg egyazon kategóriába sorolják a mi két különböző szavunk jelentéseit. Habár a görögnek, amint később ki is fogjuk használni, több szava is van a szeretetre vagy szerelemre, a lakomában használt erősz-ról megállapíthatjuk, hogy (legalábbis az adott szövegben), jelentésköre igen tág. Egyaránt jelenti a szexuális vonzalmat, de a szép test mellett a szép lélek szeretetét is, sőt alkalmazásra kerül a tudományok iránti lelkesedés, vagy éppen a csillagokat pályán tartó erő értelmében is. Ne feledkezzünk meg arról sem, hogy a magyar nyelv említett megkülönböztetése viszonylag új keletű, alig néhány száz évre tekint vissza, és a két főnév igei alakja³ mind a mai napig megegyezik.

Mindezen nyelvi szempontokat is figyelembe véve a szerelem élményét nem csupán a szűkebb, magyar kifejezés, hanem az általánosabb, de ugyanakkor az előbbit is magába foglaló „love” és „liebe” értelmében⁴ fogjuk vizsgálni. Mivel értekezésünk terjedelmében rövid, ám témája igen sokrétű és szerteágazó, a szerelem jelenségének egy általános, alapvető filozófiai értelmezését tűztük célul, mely később a maga általánosságában alapul szolgálhat

³ szeretni

⁴ Vizsgálatunknak tehát éppen úgy témája a barátok, vagy rokonok, vagy egyáltalán egymással bármiféle kapcsolatban levő emberek között megjelenő szeretet, mint a szűkebb értelemben vett „szerelem”. Mintha a feladatot angolul, vagy a magyar nyelv egy korábbi állapotának megfelelően kaptam volna.

a részletekbe bocsátkozó gondolkodás számára. Tehát a „szerelem” és „szeretet” szavakat szabadon fogom használni általános („love”) értelemben, mintegy madártávlatból véve szemügyre a szerelem hatalmas kontinensét, hogy aztán reményeim szerint az így birtokunkba jutó általános megállapítások az egyes egyedibb esetekre, megnyilvánulásokra, közelebbi nézőpontokra alkalmazva is hasznosnak bizonyuljanak. Hiszen mi más a filozófia, ha nem az általános, az alapok tudománya, melyre azután minden egyebet felépíthetünk?

III. „SZERELEM” ÉS „SZERETET”

A nyelvi kérdések, és vizsgálódásunk látószögének viszonylagos tisztázása után már megkísérelhetjük fogalmakba, szavakba öntve feltárni a szerelem természetét. Közelebb segíthet bennünket célunkhoz, ha a lakomában felszólaló bölcs görögök és ékes anyanyelvünk példáját követve megkíséreljük a szerelem megnyilvánulásait különféle kategóriák szerint elválasztani, majd e kategóriák közös vonásain és különbségein elmélkedve kerülni közelebb az alapvető princípiumok megragadásához. Ha szemügyre vesszük a nyelvünk által sugallt „szerelem” – „szeretet” felosztást, azt találjuk, hogy bár előbbi kitűnik váratlan érkezésével, intenzitásával, és a gyakran éppen oly váratlan távozásával (bizonyára nem véletlenül hasonlítja Platón a jósnők által megélt „szent őrjöngés”-hez)⁵, jelenségeiből igen sok közös a barátsággal, vagy akár családi kapcsolatokkal is. A szerelmesek szívesen töltik egymással idejüket, készek áldozatot vállalni egymásért, vágnak egymás elismerésére, olykor féltékenyek vagy összevesznek. Mindazonáltal ez nem kizárólag rájuk igaz, hanem esetenként éppen úgy elmondható az egyszerűen csak szerető emberekről, barátokról, családtagokról. Hiszen szülő is képes lehet minden áldozatra gyermekéért, testvér lehet féltékeny testvérré éppen a szülő szeretete miatt, és igaz barátok tölthetnek több időt együtt, mint némely szerelmes pár. Ez a felosztás tehát, bár kétségkívül nem értelmetlen (hiszen értjük), mégsem két egymástól végletesen különböző szeretetet különít el, hiszen mint láttuk, a velük járó jelenségek igen nagy részben megegyeznek, és a különbség a „szerelem” „őrült”, rapszodikusabb természetében rejlik, a „Szent őrjöngés” jelenségében. Mindemellett nem feledkezhetünk meg a talán leglényegesebb és legszembeütőbb eltérésről, az erotikus vágy jelenlétéről, mely minden bizonnyal a legmeghatározóbb eleme és oka ennek a különbségtételnek.

⁵ Platón: *Phaidrosz* 244 b

IV. TEST ÉS LÉLEK

Ezen a ponton ellenállhatatlan vágyat érezhetünk arra, hogy a szerelmet a test és a lélek kettősségét szétválasztva erotikus vágyra és lelki vonzalomra tagolva tárgyaljuk, hátha e két már első látásra is igen eltérő dolog elkülönítésével tisztább képet, belátást nyerhetünk. Ne is álljunk hát ellen a kísértésnek, hanem kíséreljük meg elvégezni eme nemes feladatot!

Ha szeretők egymás teste iránt is vágyat éreznek, túllépve ezzel a barátság kereteit, feltehetjük a kérdést, hogy hogyan is viszonyul egymáshoz a barátokra is jellemző szeretet, és az erotikus vágy. Egymástól függetlenül jön e két dolog létre, vagy egymás következményeként? Vajon egy testiségtől mentes barátság, vagy egy testi-lelki kapcsolat ér-e többet, melyik a tisztább, magasabb rendű, és beszélhetünk-e egyáltalán ilyesfajta relációról? Ezeknek, és az ehhez hasonló kérdéseknek, bár felmerülésük egészen természetes és talán elkerülhetetlen, alapos kifejtésük, és kielégítő megválaszolásuk mélyebb belátást igényel, mint amivel gondolatmenetünk ezen pontján rendelkezünk, így egyelőre megelégszünk magának a megkülönböztetésnek és éles elválasztásnak az ebből fakadó kérdések természetének közelebbi vizsgálatával.

Első látásra egészen világosnak és bizonyosnak tűnik, hogy van testünk. Bár példának okáért Descartes ebben sokkal kevésbé volt biztos, mint a testtől függetlenül működő racionális, gondolkodó énünk valóságában. Napjainkban pedig az a nézet sem ritka, miszerint minden tudati, lelki működésünk kizárólagosan biológiai, testi okokra, folyamatokra vezethető vissza. Nem csoda tehát, hogy olykor a testi és lelki szerelem kérdései közt is igen nehezen igazodunk el.

Mindazonáltal nem haszontalan rávilágítanunk a kizárólagosság és éles elkülönítés gondolatainak felidézése mellett ezek absztrakt voltára, és velük szemben rámutatni arra mindennapi tapasztalás során könnyen belátható tényre, hogy függetlenül attól, hogy az ember miként írható le különböző szubsztanciák, részek kettőségeként, és ezek pontosan miféle viszonyban állnak egymással, az ember minden egyes cselekvésben és helyzetben, és talán a szerelem állapotába különösképpen, ezeknek a gondolatilag elkülöníthető részeknek egy igen szorosan összefonódó, elválaszthatatlan egységként vesz részt és van jelen.

Kísérletképpen gondolj egy emberre, valakire, akit szeretsz! Lehet bárki, a szeretőd, házastársad, rokonod, barátod, akárki. Először próbáld meg úgy felidézni őt emlékezetedben, mint testtől független lélek, mindenféle testi alak, kép nélkül! Ha képes voltál egy ilyen „alaktalan-alakot” megjeleníteni elmédben, kérdezd meg magadtól, hogy ez a valami, amire gondolsz, valóban az ő képe-e, az emberé, akit szeretsz, vagy csak valami hiányos képzet,

másodlagos asszociáció, vagy egészen különböző dolog! Ezután gondolj rá úgy, mint kizárólag test, zárj ki minden egyebet, amit nem vagy képes pusztán képileg felidézni! Ismét vizsgálj meg mennyiben jártál sikerrel és vond le saját következtetéseidet!

Érdemes még két dolgot megfontolnunk. Az első, hogy legyen bár az ember bármennyire is lelki, a mások felé történő megnyilatkozás illetve az emberi kapcsolat, kommunikáció elsődleges közege és lehetősége a testi, a fizikai valóság. A másik emberről szerzett tapasztalataink érzékszerveinken keresztül jutnak el hozzánk: látjuk őt halljuk őt, megérintjük, érezzük illatát, és esetenként akár nyelvünk íz-érzékelését is igénybe vesszük. Legyen tehát bár a lélek összehasonlíthatatlanul magasabb rendű, a test jelentőséget mégsem becsülhetjük le, hiszen őrajta találhatóak a lélek ablakai.

Ha a filozófia hagyományt vesszük szemügyre, azt állapíthatjuk meg, hogy test és lélek végletes elkülönítése csupán az újkorban, a már említett kartezianizmusban következik be, a rációnak és emóciónak a mai napig ható éles elválasztásával egyidejűleg. Még ha a „világot megkettőző” Platón filozófiáját vizsgáljuk is, azt vehetjük észre, hogy bár nála a megismerés és szerelem végső célja és tárgya valami a fizikai valóságnál magasabb rendű, a test és az anyagi valóság szerepét az odáig vezető úton sohasem felejt el megemlíteni. A *lakomában* leírt szerelmi lépcsőnek legelső fokai a szép testek, és a szerelemről szóló másik dialógusban, *Phaidroszban* is azt találjuk, hogy a lélek szárnyai a szerető testi közelségében kezdenek nőni. A megismerés fokait leíró barlang-hasonlatot értelmezve szintén azt találjuk, hogy a végső megismerés elérésének folyamatából egyetlen-egy szakasz sem hagyható ki, így a testi anyagi valóság sem. Érdemes ebből a szempontból szemügyre vennünk az európai gondolkodás másik meghatározó hagyományát, a kereszténységet is, melyet felületes ismerői időnként hajlamosak a test-ellenesség vádjával illetni. Nem nehéz észrevennünk, hogy ennek éppen az ellenkezője igaz, ha meggondoljuk, hogy ennek a vallásnak a központi eseménye és alapja melyből minden egyéb tanítása fakad, az inkarnáció csodálatos története, miszerint az Isten emberi testet felvéve az emberek között élt, halt meg, majd pedig támadt fel, hangsúlyozottan szintén emberi testben⁶. Ne kerülje el figyelmünket az sem, hogy a keresztények legfontosabb liturgikus cselekménye, melyet az Istennel való találkozás legkiemeltebb alkalmának tartanak, az Eucharisztia vétele, nem más, mint evés és ivás: legalapvetőbb testi funkcióink.

⁶ Jézus a feltámadás utáni megjelenésekor többször is megmutatja sebeit, illetve együtt eszik a tanítványokkal, annak igazolásául, hogy valóban feltámadt testi értelemben is és nem csupán valamiféle szellem, kísértet, vagy lélek. Lásd: Lk. 24,36-42; Jn. 20,26-27

Kísérletünk a test és lélek, a testi és lelki szerelem elkülönítésére, tehát legfőbb eredményeként ennek a megkülönböztetésnek a rendkívül absztrakt voltát, nehézségét, továbbá az ember egységének alaposabb végiggondolását, és belátását hozta magával. Minden igyekezetünk ellenére nem voltunk képesek a szerelem átfogó jelenségét egy határozottan elkülönítő, jól használható kettőségbe foglalni, ám ennek ellenére sem volt eddigi vizsgálódásunk minden tanulság nélkül, továbbá a szerzett belátásainkat a későbbiek során felhasználhatjuk és elmélyíthetjük. A szerelem tehát némileg eltérő jellegzetességekkel, de megtalálható különböző emberi kapcsolatainkban, és testünk éppen úgy részt vesz benne, mint lelkünk, habár esetenként eltérő mértékben.

V. „ERÓSZ”

Eddigi közös gondolkodásunk eredményeképpen felkészültünk, hogy az eddigieknél mélyebb belátást nyerjünk a szerelem természetéről, mely magába foglalja, továbbgondolja és értelmezi eddigi megfontolásainkat. Ehhez hívjuk ismét segítségül Szókratészt, aki saját bevallása szerint a szerelmen kívül semmi máshoz nem ért, és tegyük figyelmünk tárgyává beszédét, mely a már említett lakomán hangzott el Athén városában! Röviden összefoglalva arról van itt szó, hogy a szerelem (erósz), arra a szépre, jóra irányuló vágy, melynek a vágyakozó maga híján van. Ezt elsőként egy szép testben pillantja meg, majd miután felismeri, hogy a szépség minden szép testben egy és ugyanaz, eljut a szép lelkekhez, majd a szép foglalkozásokhoz és tudományokhoz, és végezetül megszerezheti az önmagában való tiszta szépség szemléletét, mely nyilvánvalóan a legnagyobb elérhető boldogság. Az erósz tehát vágy, vágy annak a szépnek és jónak elérésére és magunkhoz ragadására, mellyel még nem rendelkezünk.

Vágy tehát a szerelem, vágy a másik emberben lakozó szépre és jóra, vágy hogy azt elérhessük, megtapasztalhassuk és ez által valamiképpen részeseivé belőle, magunk is szebbé és jobbá válhassunk, kiteljesedhessünk, halhatatlan erényeket és bölcs gondolatokat hozhassunk a világra. Ez a meghatározás magába foglalja a szép testek szeretetét, érzékszerveink által történő megtapasztalásuknak és akár a velük való egyesülésnek irányuló vágyat, de hasonlóképpen a kevésbé testi barátságot, melyben a szeretett lény szép személyisége, szép gondolatai, az együtt átélhető szép beszélgetések és egyéb szép tevékenységek, elfoglaltságok okán vágyakozunk barátunk közelségére. Ez volna tehát az „erósz”, a szerelem, a „szép szerelme”. De legyünk körültekintőek, és gondoljuk meg: Valóban minden szerelem vágy, vágy a szépre és jóra, és ami még fontosabb, teljes mértékben vágy, „erósz”-e a szerelem?

Vagy talán bár igaz, hogy a szerelem „erősz”, amennyiben magába foglalja azt, de az „erősz” önmagában még nem a szerelem, mert a szerelem valami nagyobb, hatalmasabb dolog, melyet ezúttal sem tudtunk a maga teljességében megragadni?

Bár az erősz fogalma alatt valamelyest egységesebb szemlélet alá vonhattuk a szerelem előzőleg külön-külön is szemlélt megnyilvánulásait, szükséges hogy észrevegyük, megvilágítsuk, és megfontoljuk mindazt, mi kisiklani látszik e meghatározásunk markai közül!

VI. „AGAPÉ”

„Senki sem szeret jobban, mint az, aki életét adja barátaiért.”⁷-mondja Jézus tanítványainak az evangélium szerint, majd körülbelül egy nappal e szavak elhangzása után, mintegy példát mutatva, meg is teszi ezt a kereszten. Az önfeláldozást, saját javaink, életünk, érdekünk másodlagosként való tekintését szinte kivétel nélkül mindnyájan a szeretet, szerelem legmagasabb rendű megnyilvánulásaként tartjuk számon. Az önzetlenség példáiért nem feltétlenül szükséges oly távolra tekintenünk, mint azt az imént, bevezetésképpen tettük. Ezt az önzetlen, feltétel nélküli szeretetet kisebb-nagyobb mértékben léptem nyomon tetten érhetjük mindennapi életünkben és legkülönbözőbb kapcsolatainkban. Szerencsésebb pillanatainkban mi is részesülünk belőle, a még szerencsésebb pillanatokban pedig mi magunk gyakoroljuk azt.

Kiemelkedő példajaként szoktunk számon tartani a szülők, különösképpen az édesanya szeretetét gyermekei iránt, amennyiben az saját érdektől független gondoskodással jár, és a különböző körülmények közt csorbítatlanul megmarad. De barátok között is hányszor előfordul, hogy érdekeiket, javaikat egymás fölé helyezve önzetlenül segítik egymást. A szerelmi kapcsolatban, mely bár kétségkívül mind közül a legbonyolultabb és a benne megtalálható motivációk, jelenségek összefonódását, keveredését, s nincs filozófus, ki ezt ki tudná bogozni, meg tudná fejteni, az önzetlenség éppen úgy megtalálható, mint esetenként a végtelen önzés. Ha csak a testek kapcsolatát vesszük szemügyre, bizony elmondhatjuk, hogy a másik testének élvezése, az „erősz” mellett a saját testünk odaajándékozása éppen oly fontos, habár ez a két tett aligha szétválasztható egységben nyilvánul meg.

Az erőszon túlra tekintve, megtaláltuk a szerelemnek azon összetevőjét, elvét, mely láthatólag nem az erőszból származik, sőt azzal szinte ellentétes irányú, ellenkező mozgásnak tűnik. Hiszen ahelyett, hogy a szeretett lény

⁷ Jn. 15,13

szépségének, javainak szemléletére, befogadására, belőlük való részesülésre törekedne, saját magát, szépségét, jóságát odaajándékozva a másikat kívánja gyarapítani, önmagára való tekintet nélkül. Ez nyilvánul meg, *amikor az ember vendégséget rendez, de barátai, rokonai, és jómódú ismerősei helyett, kik viszonzni tudnák jóságát, a szegényeket, bénákat, sántákat, vakokat hívjak meg, nem várva tőlük viszonzást.*⁸ A vendégség igen találó metaforája, és megvalósulási alkalmá annak a saját javait mások számára felkínáló önzetlenségről, melyet a szerelem és szeretet az „erősz” mellett és ellenében magába foglal. Illessük ezért az „agapé” névvel, mely a görögben egyaránt jelenti a szeretetet és a vendégséget, kifejezve mindazt, amiről az imént beszéltünk.

E különbség végig gondolatát követően érthető módon és könnyedén arra a konklúzióra juthatunk, hogy az agapé az erőshoz képest felsőbbrendű megnyilatkozás, állapot, melynek szépségéhez és jóságához képest az előbbi egyenesen rútnak és rossznak látszik. Miután pedig ekképpen megtaláltuk a szerelem, a szeretet és általában az emberi kapcsolatokat meghatározó alapvető kettősségét, talán hozzá is látunk, és megkíséreljük elkülöníteni őket, arra törekedve, hogy életünkben minél kevesebb erősz, viszont annál több agapét gyakoroljunk.

Bár úgy tűnhet, ezúttal az eddigieknél jóval világosabb és helyesebb felosztás találtunk, számos rejtélyt megfejtve ezzel, én mégis azt tanácsolom, ne álljunk meg itt, váratlan sikerünkkel elelve, hanem inkább próbáljunk meg ennél is mélyebbre hatolni beszédünk tárgyának rejtelmei közé, nehogy később nekünk is be kelljen vallanunk, hogy „mit sem értettünk abból, amiről az előbb beszéltünk”.⁹

VII. ERŐSZ ÉS AGAPÉ

Hiszen gondoljunk csak bele! Mit ér minden agapénk, önzetlen odaadásunk, ha nincs, ki elfogadja azt, örüljön neki, és gyarapodjon általa? És hasonlóképpen, vajon létre jöhet, s működhet egyáltalán az erősz, ha nincs, ki megossa szépségét és jóságát, javait a vágyakozóval? Úgy tűnik tehát, hogy egyik sem lehet meg a másik nélkül. Nem állhat két ember egy ajtó előtt az idők végezetéig, arra várva, hogy a másik, akit előreengedett, elfogadja udvariasságát, és bizony jobb, ha a társaság egyik tagja elveszi az utolsó szelet kenyeret, vagy az utolsó darab süteményt a közös asztalról, mintha az végül a sok lemondó ember között a hangyák eledelévé válna.

⁸ Lk. 14,12-13

⁹ „Úgy látszik, Szókratész, semmit sem értettem abból, amiről az előbb beszéltem”
Plátón: *Lakoma*, 201 b

Mégsem állíthatjuk tehát, hogy az agapé, a lemondás, önfeláldozás mindig, minden esetben gyakorlandó és gyakorolható lenne az erősz lehetőség szerinti mellőzésével. Az ügyes szofista akár így is érvelhetne gondolatunkkal szemben:

- Azt mondd tehát, hogy az agapé gyakorlása sokkalta magasabb rendű tevékenység az erősnél. Ha így áll a dolog, a leghelyesebben akkor jársz ár, ha a folyton a leghatalmasabb erősszel vágyakozol, és semmi esetre sem mutatsz semmiféle hálát jótevőid iránt, hiszen így a lehető legtöbb embernek adsz lehetőséget a legtisztább önzetlenség gyakorlására.

Jó szofistánk persze alaposan a feje tetejére állította a világot, de ezért senki mást nem hibáztathatunk saját magunkon kívül, hiszen éppen mi biztosítottuk számára e nagyszerű lehetőséget elhamarkodott beszédünkkel. Nem járunk el tehát egészen helyesen, ha a tiszta világos felosztáshoz és a végletekhez vonzódva agapé és erősz elkülönítése után ennyire végletes és kizárólagos értékrendet állítunk fel kettejük között.

Megfigyelhetjük, hogy az önfeláldozás ténye önmagában még korántsem tesz egy cselekedetet helyessé, vagy helytelenné. Csak a szerencsésebbeknek kell messzire menniük, hogy példát találjanak azokra, az önzetlen, vagy talán csak látszólag önzetlen cselekedetekre, melyeket úgy követünk el, hogy közben kihagyjuk a legfontosabbat: megvizsgálni, hogy az önfeláldozásunkra valóba szükség van-e, illetve hogy valójában mire is van szükség. Sajnos ez a „félresikerült” agapé rendszerint minkét fél számára csak veszteséggel és kárral jár.

Képzeljük el a vendégséget, melynek házigazdája saját magát a legkevésbé sem kímélve készíti el a lakomát, miközben talán arra sem jut ideje, hogy ő maga ételt, italt vegyen magához. Mikor megérkeznek a vendégek, kiderül, hogy az elkészített ételeket a vendégek nem szeretik, ki nem állhatják, esetleg egyenesen undorítónak találják, vagy ami még rosszabb, talán a fogások eleinte igen kívánatosnak tűnnek számukra, ám később derül csak ki, hogy a buzgó házigazda jóvoltából olyan ételeket vettek magukhoz, melyekre testük valamely betegség miatt érzékeny, s így kifejezetten káros hatással van rájuk, és ahelyett hogy táplálná, sorvasztja életüket. A lakoma végeztével a vendégek jobb esetben éhesen, a rosszabban pedig betegen, kárt szenvedve távoznak. A házigazda, aki úgy érzi minden tőle telhetőt, sőt, valamit még azon felül is megtett a vendégekért, a hála szavai és dicsőret helyett csak hallgatást vagy szidalmakat kap viszonzásul. Csak reménykedhetünk, hogy mind a házigazda, mind pedig a vendégek megértik a bajok valódi okát, és legközelebb egy mindenki számára gyümölcsözőbb, és nem egy még ennél is károsabb lakomára fognak összegyűlni.

Megérthetjük tehát, hogy amint az erősz, a vágy nem feltétlenül káros vagy rossz, úgy az agapé, az önzetlen adás sem mindenesetben hasznos és jó.

Tanúsítja ezt Pál apostol is, amikor ezt írja levelében: „*Szétoszthatom mindenemet a nélkülözők közt, odaadhatom a testemet is égőáldozatul, ha szeretet nincs bennem, mit sem használ nekem*”¹⁰

VIII. TÚL ERŐSZON ÉS AGAPÉN

Van tehát erősz a szerelemben, de az erősz nem a szerelem, mert a szerelem több ennél. Van agapé is a szerelemben, de mint láttuk az agapé önmagában még nem mindenek fölött áll, sőt, van, hogy mit sem ér. Semmiképpen sem mondhatjuk, hogy a szerelem két egymástól tökéletesen független, elkülöníthető és hierarchiába állítható nemét fedeztük fel. Hogyan ragadjuk tehát meg a szerelemnek az alapvető valóságát, melynek erősz és agapé egyaránt részei, mely ezeket szoros egységbe fogja ezen ellentéteket és egyben mindkettőnek közös alapja?

Hogy ezt megláthassuk, gondolkodásunkban olyan fordulatra van szükség, melynek semmi köze nincsen Kopernikuszhoz! A szerelmet eddig mint az egyén, a szerető személy által megtapasztalt és gyakorolt valamit vizsgáltuk, és így is beszéltünk, az egyén szemszögéből, az erősről és az agapéről. Most azonban „*mindennél magasztosabb utat mutatok nektek!*”¹¹ Amint azt már beláttuk, semmit sem adhatunk, ha nincs, ki elfogadja azt és nem is kaphatunk semmit, ha nincs, aki adakozzon. Nem létezik tehát sem erősz, sem agapé valamiféle tárgy nélkül, anélkül, hogy valamire, valakire irányulna. Hogy is folytathatnánk a róluk való elmélkedést és beszédet úgy, hogy figyelmünket továbbra is rájuk irányítjuk, a helyett az általuk feltételezett és őket megelőző realitás helyett, mely mindkettőjüknek közös alapjaként hívja létre őket és foglalja egységbe működésüket?

Egy mélyebb, alapvetőbb szinten tehát a szerelem nem az erősz vagy az agapé, hanem ami őket lehetővé teszi és meghatározza, a valóságos és élő kapcsolat két lény között. Hiszen csakis ez az, ami lehetővé teszi az erősz és agapé megvalósulását, beteljesülését. A felek közötti kapcsolat minősége határozza meg a szerelem tetteinek értékét is melyen már el-eltűnődtünk. Visszatérve a „rossz vendégség” történetére, már világosan megérthetjük és megfogalmazhatjuk a bajok okát. A vendéglátó egészen egyszerűen nem ismerte a meghívottakat. Ha ismerte volna őket, tudta volna, mire van is mire nincsen szükségük, mi ártalmas és mi hasznos a számukra. És ha nem ismerte, mondhatjuk-e, hogy szerette őket, hogy agapéja órájuk, a meghívottakra irányult? Egészen biztosan nem, hiszen hogyan szerethetne valakit, akit nem

¹⁰ 1Kor 13,3 Részlet Pál Szeretethimnuszából.

¹¹ 1Kor 12,31 a Szeretethimnuszról megelőző mondat.

ismer? Inkább azt kell, hogy mondjuk, szeretete és figyelme valójában nem a meghívott emberekre irányult, hanem sokkal inkább a saját elméjében megtalálható róluk alkotott képekre, gondolatokra, melyek egészen bizonyosan inkább származnak a vendéglátó képzeletéből, mint a valóságos vendégek ismeretéből.

Hasonlóképpen határozza meg a kapcsolat, és egymás ismeretének minősége az erősz. Ha olyasvalamire vágyunk, mely a másik félnek nincs birtokában, vagy nem áll hatalmában, esetleg szándékában megosztani velünk, ismeretünk, és a másik fél valóságára irányított figyelmünk hiánya, egy meddő, vagy éppen pusztító vágyat eredményez. Ha azonban erőszunk alapja az élő kapcsolat, olyasvalamit fogunk kívánni, ami nem csak, hogy birtokában van a másik félnek, de megosztása a legnagyobb öröme, és mindkettőnk épülésére, gyarapodására szolgál.

IX. A SZERELEM DICSÉRETE

Mert valóban, mi más a szerelem, mint élő kapcsolat, megismerni valakit, egy rajtunk, saját énünkön kívüli valóságot, nem szűnő nyitottsággal és figyelemmel megadni számára a lehetőséget, hogy mindannyiszor darabjaira zúzza róla alkotott képeinket a maga teljességében soha ki nem ismerhető realitásával?

És vajon képesek lehetünk-e erre, figyelmünknek a másik emberre való irányítására, a felé való kinyílásra, valóságának befogadására és elfogadására anélkül, hogy ezzel egyidejűleg a magunk valóságát fel ne tárjuk, megismerhetővé ne tegyük, oda ne ajándékozzuk a másik számára? Csak akkor nézhetek ki szűk szobám ablakán, ha a függönyt elhúzom, és elfogadom, hogy aki kint van, az lehetőséget nyer a betekintésre. Valódi szerelem, szeretet tehát kizárólag kölcsönös módon lehetséges, hiszen az lényegében semmi más, mint közvetlen találkozás egymás valóságával. Ha én találok veled, te is találkozol velem, vagy valamelyikünk hazudik.

Bizony, úgy tűnik, a szeretni sem kezdhettünk másképp, csak úgy, ha a delphoi felirat értelmében megkíséreljük *megismerni önmagunkat*. Ahhoz, hogy valaki ránk bízassa saját életének titkát, szükséges hogy mi is megbízzunk saját magunkban, hogy el tudjuk fogadni azt, és egyúttal saját valóságunkat is el kell, hogy tudjuk fogadni, azért, hogy mi is szabadon és szégyen nélkül megoszthassuk azt.

Természetesen önmagunkat is csak a szerelemben ismerhetjük meg igazán, hiszen egyedül egy másik valóság megismerése által válhat nyilvánvalóvá és mutatkozhat meg saját valóságunk. Önmagunk és mások megismerése, önmagunk és mások szeretete, tehát szétválaszthatatlanul és egymást

feltételezve összekapcsolódik, összefonódik. Ezt tanúsítja a „legfőbb parancsolatnak”, a kettős szeretet parancsának második fele is: „*Szeresd felebarátodat, mint saját magadat!*”¹² E kettő tehát együtt jár, nem felcserélhető, helyettesíthető egymással, bármelyiket próbáljuk is a másik kizárásával előnyben részesíteni, mind a kettőt elveszítjük.

Világosabban látjuk immár azt is, miképpen lehet fontos része a szerelemnek a szexualitás. A test ruhátlansága, a maga valóságában megmutatása, a két test egyesülése, egymásnak a lehető legközvetlenebb megismerése testi, fizikai megvalósulása és kiteljesedése annak, aminek a lelkek között is meg kell valósulnia a valódi szerelemben, annak, amit az imént kifejtettünk, az egymás felé való megnyílásnak, egymás és saját maguk egyre megújuló megismerésének, elfogadásának és befogadásának. E gondolaton tovább elmélkedve sok mindent megérthetünk, talán még azt is, miképpen került bele az *Énekek Éneke* mind a zsidó, mind pedig a keresztény szent szövegek kánonába!

„*Ezért a férfi elhagyja apját és anyját és feleségéhez ragaszkodik, s a kettő egy test lesz*”¹³ Az egy testté válás, a különállóságból az egység felé való haladás, törekvés kiválóan leírja azt, amiről a szerelem és szeretet lényegeként beszéltünk. Ha úgy tetszik, nem mást a szerelem, mint a költő által említett „*Vak dióként dióba zárva lenni*”¹⁴ állapotból való kitörés, melybe ennek testi és lelki, megvalósulása egyaránt beletartozhat, hiszen test és lélek szoros egysége az ember.

A szerelem valósága tehát elemibb mind a testi és a léleki szerelem, mind pedig az erősz és az agapé kettősségénél, mindezeket magába foglalja, megalapozza és meghatározza.

X. CONCLUSIO

Elérkeztünk hát a szerelemről való elmélkedésünk és beszédünk végéhez. Amennyiben eddigi indoklásaim nem győztek meg témaválasztásom helyénvalóságáról, miszerint egy sokkalta tágabb, általánosabb értelemben közelítettem meg a szerelmet, mint azt a szó magyarban használatos jelentése sugallná, vedd tekintetbe a következő példát:

Ha valaki, mondjuk egy filozófus, a piros színről szeretne mondani valamit, vajon melyik esetben járna el helyesebben? Ha a piros számos sajátosságát ismerteti, anélkül hogy megpróbálná megfogalmazni, mi is

¹² Mt 22,39 ; az Ószövetségben: Lev 19,18

¹³ Teremtés 2,24

¹⁴ Babits Mihály: *A lírikus epilógja*. Budapest, 1996.

egy szín a maga általánosságában, vagy ha ugyan a pirosról magáról kevesebbet szól, és ki-kitér más színek magyarázatára, de mindezt azért teszi, hogy megtudjuk, mik és milyenek is a színek általánosságban? Vajon e második esetben nem szerzünk e magáról a pirosról is mélyebb és hasznosabb belátásokat, melyeket továbbgondolva már sokkalta könnyebben ragadhatjuk meg legegységibb sajátságait is?

Végighaladtunk hát a szerelem kérdésein, és megkíséreltünk egyre és egyre mélyebb belátást nyerni róla, eljutva végül a legalapvetőbb meghatározáshoz, melyre csak képesek voltunk. Mégsem gondolhatjuk, hogy minden lényegeset elmondtunk, hogy elegendően mélyre hatoltunk, hogy beszédünk méltó volt a nagy témához, melyről az *Énekek Éneke* is zeng. Hiszen hogy elégedettek lehessünk, legalábbis az Esszék Esszójét kellene megírunk, a Beszédnek Beszédét elmondanunk!

De miért is csodálkoznanék, hogy amit mondtunk kevés, és nem megfelelő? Hiszen a szerelmet éppen az önmagunkon való újbóli és újbóli folytonos túllépés cselekedeteként ismertük meg, túl kell tehát lépni gondolatainkon és szavainkon is újra és újra, amennyiben róla elmélkedünk és szólnunk.

Végezetül pedig gondoljuk meg hogy a filozófia maga vajon nemde maga is szerelem, a szerelem tudománya? Mert mi másra törekszünk művelése közben, mint önmagunk és a rajtunk kívüli valóság egyre mélyebb és mélyebb megismerésére, és ez által gondolkodásunk folytonos megújítására? Nemde szerelem a mások gondolatainak, szavainak magunkba fogadása, megismerése és megértése, és ugyanígy saját lelkünk és gondolataink kitérása mások számára, akár a beszéd akár az írás által? Ha ezt mind helyesen gondoljuk, aligha létezhet egyszerűbb foglalatosság, mint magáról a szerelemről filozofálni!

**„Szerelem, gyenge szívnek
könnyű méreg,... ”**

A SZERELEM A MODERNITÁS IRODALMÁBAN

MÉSZÁROS ANDRÁS

Előadásom elején szeretném tisztázni a cím jelentését. A „modernitás” kifejezést a szellemi modernitás értelmében használom. Vagyis azokra a metafizikai előfeltevésekre gondolok, amelyek főként az **idő**, az **indivídium** és az **ész** fogalmának 16. századdal kezdődött radikális megváltozásával függnek össze. Ezek mentén alakul ki az új paradigma, amely nemcsak a tudományban, a filozófiában, a művészetekben, hanem a mindennapokban is hatni kezd, és így befolyással bír az olyan emberi egzisztenciálék értelmezésére is, mint a játék, a hatalom, a halál vagy pedig a szerelem. Azzal, hogy Descartes a megismerés folyamatában kiemelt pozícióba helyezi az individuális eszt, vagy pedig ahogyan Locke és Hobbes az indivídium racionális döntéséhez köti a társadalom kialakítását, a szerelem-felfogásban is megváltozik az egyén szerepe. Ugyanez a váltás jellemzi a szerelem időbeli dimenzióit is, hiszen az, hogy az idő a hatalomgyakorlás eszközévé, valamint a gazdaság hatékonyságának kifejezőjévé válik, és az idő ökonómiájának jelenségeiben a modern társadalmak szubsztanciáját alkotja, nem maradhat visszhang nélkül a szerelmi kapcsolatokban és eseményekben sem.

Az antikvitás, a középkor és döntően még a reneszánsz irodalmában is a szerelem kozmikus erőként jelenik meg, és determinálja az egyén cselekvését. Gondoljunk például arra, hogy a leghíresebb és leghírhedtebb középkori szerelmi történetben, Trisztán és Izolda legendájában annak ellenére, hogy Trisztán megszegi a rá, mint lovagra és vazallusra kötelezően érvényes hűség esküt – és ezt éppen a szerelem miatt teszi – nem vonja őt senki felelősségre. Hiszen, ahogyan azt Brangién, Izolda udvarhölgye mondja, miután a pár kiitta a varázsitalt, „a halálukat itták”. De ugyanígy mondhatta volna azt is, hogy a sorsuk serlegét ürítették fenéig. És a középkori irodalomból tudjuk, hogy a szerelem vagy a halál képében megjelenő sors könyörtelen, kivételt nem ismerő hatalom. Ez a felfogás nemcsak a lovagi irodalomban, hanem a polgári irodalom legnépszerűbb műfajában, a fabliauban is tükröződik. Az egyik ilyen történet szerint még a legnagyobb gondolkodó, Arisztotelész sem tud ellenállni a szerelem csábításának, hanem nevetségessé teszi magát tanítványa, Nagy Sándor szemében, és megalázkodik Phyllisz előtt. Vagyis a szerelmi történet szubjektuma nem az egyén, hanem maga a szerelem. Pontosabban: az egyén itt még a szubjektum-fogalom eredeti jelentésével bír, tehát nem az „én”-t jelenti, hanem az alárendeltet, amely ebben az esetben magán

hordozza a szerelmet. Nem véletlen, hogy a „szerelem szeretete” gyakoribb a trubadúr költészetben, mint az imádott hölgy iránti érzés. Úgy, ahogyan az egyén csak „alávetettként” jelenik meg a szerelemmel szemben, a szerelem valódi időiségét sem az egyén behatárolt életideje, hanem a transzcendencia és az örökkévalóság hordozza. Csak az a szerelem értékes, amely túlnyúlik és túlmutat a szerelmi történet szereplőinek életén. Ez az értelmezés jelenik meg az antik irodalomban (pl. Ámor és Psyche történetében), a középkor reprezentatív műveiben az egyházi legendáktól a lovagi és polgári irodalmon át egészen Dante „történetfilozófiai” koncepciójáig, sőt a reneszánszban is, például Petrarca költészetében, Leone Ebreo szerelemfilozófiájában vagy akár Shakespeare Rómeó és Júlia történetében.

Az előadásban tehát azt szeretném demonstrálni, hogyan változik meg az irodalomban a szerelem-értelmezés azáltal, hogy a szellemi modernitásban az individuuum a történések valódi szubjektumává válik, és hogy a szerelem időisége behatárolttá lesz, és ezzel epizóddá degradálódik, vagy a pillanatba sűrűsödik. Ugyanakkor kialakul egy sajátosság fejlődési ív, amelynek a kezdetén a szerelem szubjektumaként a férfi jelenik meg, aki a kezdetekkor még a diadalmas egyén, de a huszadik század második felére elveszti ezt a potenciáját, és szerepét a nő veszi át. A kifejtés háttérében pedig megtalálható az újhistorizmus alapelve, miszerint irodalmi és nem irodalmi szövegek egymástól elválaszthatatlanul áramlanak.

A modern irodalom mindjárt a kezdetekkor megformálja a maga szubjektum-archetípusait (Don Juan, Robinson, Don Quijote, Faust), amelyek vagy közvetett összefüggésben állnak a szellemi modernitás fentebb említett fogalmaival, vagy pedig ők maguk alakítják ki, esetleg árnyalják azok jelentéseit. Ezért történhetett meg az, hogy ezek az archetípusok nemcsak szembesültek saját, korrelatív objektumaikkal, hanem a máig terjedő időben önmaguk is jelentősen módosultak, esetleg szerepet és helyet cseréltek cselekvésük korábbi objektumaival. Gondoljunk például Robinson alakjára, aki eredeti változatában szinte egy az egyben képezi le a társadalmi szerződés elméletek természeti állapotban élő, független és szabad egyénét. Egy korábbi írásomban utaltam arra, hogy a modern irodalom szubjektum-archetípusai szervesen illeszkednek a modern történetfilozófiák logikájához, és mint ilyenek, a történelem menete alatt mindig újradefiniálják saját szubjektum-státuszukat.¹ Defoe Robinsonja ezt a természettel szemben végzi el, hiszen ő még hisz F. Bacon állításában, miszerint az ember szabadsága a természet meghódításával és birtokba vételével teljesebbé válik. És neki ez még sikerül is. Más, 20. századi Robinson-regényekben azonban megváltozik a helyzet, hiszen

¹ Mészáros András: A Robinson-paradigma változásai, avagy a modernitás szubjektumának eschatológiája. In: *Új. Idő által homályosan*, Pozsony, 1999. 96-113.

Tournier értelmezésében² Robinson már nem gyakorlat-orientált, és az idő ökonómiája iránt is elveszíti érdeklődését. Ezért aztán nem is törekszik objektumának – azaz a természetnek – a birtokba vételére és önmaga alá gyűrésére, hanem saját világszemléletét változtatja meg olyannyira, hogy azonosul a szigettel. Sőt, a természethez való közeledésnek nála van szerelemelméleti összefüggése is, mert a barlang legmélyén megjelenő erotikus képzeti nyomán megretten attól a lehetőségtől, hogy netán megtermékenyíthetné Speranzát, a szigetet. Minekután arra a meggyőződésre jut, hogy a szerelemmel összefüggő elképzeléseink és fogalmaink talán nem is kulturális, hanem tellurikus természetűek. A szerelemnek és a halálnak is a föld a tárgya, a hozzá vezető úton tehát feladhatjuk a nőt, mint kitérőt. A huszadik századi Don Juanokat sem érdekli túlságosan a nő: vagy valamilyen elvont téma vonzza őket, amelynek révén önmagukhoz juthatnak el, vagy a nevék evokálta szimbolikus jelentésekkel küszködnek, esetleg teljesen elveszítik „omnipotens” jellegüket, vagy pedig az egész küldetésük abban áll, hogy a nőket ráébreszték saját önazonosságukra. Visszatérve a huszadik századi Robinsonhoz: Malamud Robinsonja³ már a történelem végét éli meg, mert a rend legitimizálására működtetett és múltba forduló „eredetelbeszélése” csődöt mond, és az ószövetségi kegyelem-áldozat is ellentétébe fordul: saját utóda áldozza fel őt.

A szempontunkból fontos irodalmi archetípus, Don Juan története sok párhuzamot mutat Robinsonéval. Összeköti őket főként az, hogy eredendően mindkettő ugyanannak a **vágy**nak a produktumai. Ez a vágy – a platóni és hegeli értelmezésben – egy meglévő hiány pótlására irányul, és ezt a hiányt az állandóan újra és újra meghatározott objektum révén próbálja kiküszöbölni. Vagyis bármennyire a létezés egvedüli princípiumaként tételeződik a modernitás szubjektuma, mindig megmarad a befejezetlensége, nem teljes léte. A pótlás valójában nem más, mint a cselekvés céljaként felfogott objektum keresése, meghódítása, birtokba vétele (Tirso de Molina, Molière, Mozart/La Ponte). Ez a „gyarmatosító” eljárás jellemzi Don Juant mindaddig, amíg addigi objektuma meg nem találja saját önazonosságát, fel nem lázad, és önmagát szegezi szembe Don Juannal – de azt már nem Don Juan cselekvésének objektumaként, hanem a bináris kapcsolat tényleges szubjektumaként teszi. És ekkor megváltozik a vágy struktúrája is – és hasonlóan, ahogyan azt Nietzsche, Foucault vagy Bataille értelmezi – Don Juan már nem a nőt, mint a vágy addigi kitüntetett objektumát akarja elérni, hanem **vagy önmagába helyezi a vágyat**, és egy ideális objektumra irányítja a cselekvését (E. Th. A. Hoffmann, G. B. Shaw, M. Frisch, Deák Tamás) vagy

² Michel Tournier: *Péntek, avagy a Csendes-óceán végvidéke*, Budapest, 1981.

³ Bernard Malamud: *Isteni kegyelem*, Budapest, 1987.

pedig **vágynélküli**, de a nőre irányuló aktivitásával magát a nőt ébreszti saját öntudatára (J. Berger, P. Handke). Ezzel párhuzamosan megjelenik az irodalomban Don Juan archetípus-párja, Donna Juana.

Tirso de Molina Don Juan-drámája⁴ az első látásra egy klasszikus moralitás-játék, de amint túllépünk a pokolba kerülés, tehát az isteni büntetés motívumán, kiderül, hogy Don Juan egy modern kalandor, aki a házasság szentségének meggyalázásával a katolikus egyházat provokálja. Ez a Don Juan értelmezhető akár a vallással szembeni emancipáció képviselőjeként is. A modernitást jeleníti meg azzal is, hogy a szerelemben nem az örökkévaló értékeket keresi. Hódításainak vezérlő elve a mennyiség, ahogyan az például Mozart operájában Leporello regiszteráriájából kiderül. Don Juan itt valóban a pillanat embere. És ahogyan a modern termelésben az idő ökonómiája anonimizálja az egyént, Don Juan sem tartja fontosnak az identitást. Önmagát a férfi nemmel azonosítja. Ő az anonim egység, „kinek neve nincsen”, és ezért a nő egyedisége és egyénisége is érdektelenné válik számára. Az individualitását veszítte nő pedig egyszerű tárggyá fokozódik le. Ennek a tárggyá válásnak, sőt semmissé tételnek a legeklektánsabb példája De Sade szerelemfilozófiájában található, hiszen – ahogyan azt De Sade kifejti⁵ – ha a szexuális aktus objektuma saját magával lenne elfoglalva, akkor korlátozná az aktus szubjektumának gyönyörözését. Végeredményben a szubjektum kizárólagosságát és korlátlan szabad akaratát kérdőjelezné meg. Nem véletlen, hogy Tirso de Molina ebben a drámájában reagált a korabeli teológiai vitára is, amelyik a szabad akarat kérdését feszegette. (Itt jegyzem meg, hogy Prévost abbé híres-hírhedt műve, a Manon Lescaut is tartalmazza ezt a vitakérdést, hiszen De Grioux lovag a szerelmi szenvedély és a szabad akarat konfliktusára építve rombolja le barátja, Tiberge moralitást védő érveit.⁶) Tirso de Molina Don Juanja azzal, hogy az isteni kegyelmet semmibe vette, és az isteni büntetés lehetőségét kitolta az időben, az akaratot saját individuális idejébe zárta. És ha így megszűnt a transzcendencia oldaláról megvalósuló ellenőrzés és korlátozás, a cselekvés objektuma pedig anonimitásában valósul meg, akkor nincs semmi, ami Don Juan szabad akaratát korlátozhatná. Don Juan maga a teljhatalmú szubjektum.

Ez a Don Juan-kép némileg módosul Molière drámájában.⁷ Don Juan már nem anonim egység, hanem a saját identitására büszke, és ezt az identitást

⁴ Tirso de Molina: A szevillai szédelő és a kövendő. In. *Klasszikus spanyol drámák*, Budapest, 1986.

⁵ De Sade márki: *Filozófia a budoárban*, Budapest, 1989. 124.

⁶ Antoine-Francois Prévost: Manon Lescaut és Des Grioux lovag története. In. *Klasszikus francia kisregények*, Budapest, 1988. 512-515.

⁷ Molière: *Don Juan*.

mindenáron érvényesítő individuuum. Emellett a felvilágosodás instrumentális racionalitását is felvállalja. Moliére Don Juanja két életvezetési elvet ismer el: a racionalitást és a személyes szabadságot. Ebben teljesen azonosul a kor leghíresebb kalandorával, Casanovával. A nagy változás a romantikával jön el. Ahogyan Musset a „század betegségével” kapcsolatban⁸ az álmodozók és a pénzemberek csoportjára osztja fel a társadalmat, ugyanígy a romantikus szubjektum is meghasonlik önmagával. Don Juan feladja a libertinizmus instrumentális racionalizmusát, és az „álmodozók” oldalára kerül. Egyrészt már nem az a kalandor, aki a házasság intézményének megszenteltetésével az egyházat provokálta, hanem most már közvetlenül a teremtőt hívja ki maga ellen (E. Th. A. Hoffmann⁹). Másrészt a nőt, a korábbi semmibe vevéssel szemben, idealizálni kezdi, sőt – mint például Puskinnál¹⁰ – a megváltást reméli tőle. Ez azért is lehetséges, mert a nő, mint objektum egyfajta projekció eredménye. Ennek a kivetítésnek a filozófiai értelmezését Fichténél, irodalmi mását pedig Stendhálnál találjuk meg. (A filozófia későbbi korszakában majd Meinong tárgyelméletében ez a fajta objektum a vágy tárgyát képező „desiderativum” formáját ölti magára.) Ez a projekció persze értelemadást, a létezés megváltozását vagy megváltoztatását is jelenti. Ahogyan az megtörtént E. T. A. Hoffmann *A homokember* című művében is.¹¹ Amikor Nathanael egy zseblátcsövet vesz Coppolatól, és azon keresztül lesi meg Olimpiát, professzora lányát, akkor a látcső élesebbre állításával egyszerre arra döbben, hogy „mintha most csillanna meg Olimpia két szemében az értelem fénye, egyre elevebb és elevebb lett a leány tekintete”. Ezt az elevenséget azonban csak Nathanael látja, egyedül ő tartja Olimpiát a legmegértőbb és legszebb teremtésnek, mindenki más tudja, hogy Olimpia egyszerű mechanikus baba. Amikor aztán megtörténik a tragédia, és Coppola valamint Spalanzani összeveszve összetörik Olimpiát, kiderül, hogy Olimpia szeme eredetileg Nathanael szeme volt. Vagyis a meglátás nem más, mint önmagunk kivetítése a másikba.

A következő váltás az irodalomban akkor jön el, amikor G. B. Shaw Don Juanja¹² önreflexión keresztül számot vet a projekció problémájával. Sőt, ezzel kapcsolatban a szubjektum-kisajátítás kérdését is felveti. Ami valójában azt jelenti, hogy a nő a kivetítés eredményének elfogadásával jogot formál arra, hogy rendelkezessen Don Juan életidejével. Don Juannak azonban

⁸ Alfred de Musset: *Spoved' dieťaťa svojho veku*, Bratislava, 1960. 7-19.

⁹ E. T. A. Hoffmann: Don Juan. In: *Fantáziadarabok Callot modorában 1.* Budapest, 2007. 83-98.

¹⁰ Alexandr Puskin: Kövendő. In: *Puskin: Válogatott költői művei*, Budapest, 1964. 859-884.

¹¹ E. T. A. Hoffmann: *A homokember*, Budapest, 1993.

¹² Bernard Shaw: *Ember és felsőbbrendű ember*, Budapest, é. n.

van egy szinte szubsztanciális, és ezért változatlan tulajdonsága: a szabadság-szeretete. Ezért megszökik a nők elől. Ami persze nem újdonság, hiszen Don Juan mindig megszökött a sikeres hódítás után. Ez a menekülés azonban nem a csábítás és a kaland végeredménye, hanem az önmegmentés eszköze. Shaw Don Juanja elutasítja, hogy szubjektivitását másvalaki uralja. Az irodalom itt szakít a romantikus szerelemfelfogással: „... a szépség imádata, a boldogság keresése és a nő idealizálása, mint életfilozófia egy hajítófát sem ér.” Don Juan (alias, John Tanner) pedig akkor, amikor Anna mégis feleségül „kéreti” magát vele, kimondja, hogy a győzedelmes nőnek osztoznia kell a korábbi Don Juanok sorsában: „Anna boldognak látszik, de ő is csak győzelmes, szerencsés, diadalmas. Ez nem boldogság, hanem az az ár, amelyért az erős emberek eladják a boldogságukat.” Don Juan, az aktivitás és a sikeresség szubjektuma szkeptikus filozófussá vált. Ha eltekintünk attól, hogy Shaw Don Juan-értelmezését erősen meghatározta Schopenhauer filozófiája, és hogy számos párhuzamot találhatunk közte és Otto Weininger nő-felfogása között, akkor elmondhatjuk, hogy ez az, önmegismerést előtérbe helyező, és az önértékű transzcendenciát tisztelő és az iránt érdeklődő Don Juan sok XX. századi feldolgozásban jelenik meg. Persze, itt is vannak elágazások: példaként csupán Max Frisch és Deák Tamás művét említem. Frisch Don Juanja¹³ a tiszta racionalitást és a szigorú rendet keresi, ezért menekül a nők elől. De mivel feladja az aktivitást, védelemre van szüksége a külvilággal szemben. Ezt a biztonságot pedig Miranda nyújtja a számára. A cselekvés szubjektumává a nő válik. Deák Tamás Don Juanja¹⁴ újraértelmezi a romantika szerzőjének, Grabbenak a dilemmáját, amely Don Juan és Faust között feszül: az életet élni, vagy átadni magunkat a gondolatnak? Oda jut, hogy az eszmékért csupán meghalni lehet, ez pedig nem járható út. Ezért őt nem annyira a gondolatokban rejlő igazság, hanem az „eszmék szépsége” ragadja meg. Vagyis valamiféle esztétikai világszemléletet próbál megvalósítani. De hol van már ez a Don Juan a diadalmas, mindenek felett győzedelmeskedő Don Juanoktól?

Marad tehát az érdeklődő, szemlélődő, megismerő, de a megismerés eredményét nem a maga hasznára fordító Don Juan. Kiderül, hogy a Don Juan-féle létezésnek nem feltétlenül velejárója a hagyományos értelemben vett csábítás. Nem, Don Juan titka most már másban rejlik: a tekintetében. Peter Handke Don Juanjának¹⁵ tekintete nyomán megváltoznak a nők. Az

¹³ Max Frisch: Don Juan avagy a geometria szerelme. In. Uő: *Drámák*, Budapest, 1978. 63-144.

¹⁴ Deák Tamás: *Don Juan – Don Juan halála*, Budapest, 1986.

¹⁵ Peter Handke: *Don Juan (erzählt von ihm selbst)*, Suhrkamp, 2004; Peter Handke: *Don Juan (ve vlastním podání)*, Praha, 2006.

egymásra tekintés pillanatában a nők számára megszűnik a múlt, ahová már nincs visszatérés. Ez nem Don Juan győzelme, hanem a nők kívánatosságának a felébredése. A nők ezután már önmaguk lehetnek, hiszen Don Juan pillantása azt jelenti, hogy vége az önmagukba záró magányuknak. Ezért is szépülnek meg abban a pillanatban, és az önbizalom fénye önti el őket. És persze veszélyesekké is válnak egyúttal. Azzal, hogy Don Juan felébresztette bennük a NŐT, nemcsak uruknak tekintik őt, hanem olyasvalakinek is, akire jogot formálhatnak. Hiszen, ha megszűnt a múlt, akkor a jövőt csakis a két idődimenziót elválasztó erőhöz kapcsolhatják. Igen ám, csak hogy ugyanezek a nők azt a nagy pillanatot szeretnék megismételni a jövőben – többször is. Erre azonban már Don Juan nem képes. Az ő küldetése abban van, hogy felébressze a szunnyadó nőiséget, nem pedig abban, hogy ébren is tartsa. Az ismétlés megölné Don Juant. Az ő pillantása egyszeri, ezért meg kell szöknie. Az elhagyott nők Don Juant árulónak, csalónak, gyávának tekintik, és gyűlölni kezdik őt. Talán azért, mert nem tudnak mit kezdeni felébredt önazonosságukkal, amelyik feltételezi az önelhatározást és a szabadságot – vagyis a magányt. Erre nem döbbennek rá Don Juan pillantása nyomán. Ezt a magányt – és bizony mélységes szomorúságot – Don Juan cipeli tovább.

De tudjuk, hogy ez a Juan már nem nemesi származású, hanem kétes eredete van. Akár azt is mondhatnánk, hogy ezek a művek a pikareszk-regények alapmodelljét variálják. Csupán kettőt ezek közül: Az első John Berger regénye,¹⁶ amelyben „G.” fattyúsága abban rejlik, hogy szülei – akik közül az apa olasz, az édesanya pedig amerikai – nem házasodnak össze, ennél fogva ő maga is állandóan köztes állapotban leledzik. Az ilyeneket a tömeg nem szereti, sőt gyűlöli, mert nem sorakoznak be egyik szekértáborba sem. Ezért „G.” halála is formabontó, mert egy véletlenül összeverődött csőcselék gyilkolja meg, Triesztben, az első világháború előestéjén. Ami előrevetíti a XX. századi Don Juanok ontikus státuszát: lehetetlenné válik az a független lét, amely nélkül semmilyen Don Juan sem létezhet. A másik pikareszk-modellezésű regény – amelyben Juan bejárja az utat a lelenc-állapottól az ügyes betörőn át a libertiniánus eszmék befogadójáig, végezetül megkapja a Don-címet – Douglas Carlton Abrams szerzeménye.¹⁷ Ez a Don Juan is azzal nyeri el hírnevét, hogy – bár a nőket ugyanúgy elhagyja egyetlen éjszaka után, mint nevezetes őse – mindig a nők gyönyörét célozta meg. Beteljesíti Diderot követelményét: „A másíknak szerzett gyönyör a legfőbb jó.” A tragédiája akkor és azáltal következik be, amikor és ahogyan beleszeret Donna Annába. Ezért a halála sem hagyományos, hiszen úgy hal meg, hogy testével felfogja azt a pisztolygolyót, amelyet a márki – Anna hivatalos vőlegénye –

¹⁶ John Berger: *G.*, Budapest, 1976.

¹⁷ Douglas Carlton Abrams: *Don Juan elveszett naplója*, Budapest, 2007.

Annának szánt. Don Juan feláldozza magát a nőért. A nőért, aki – úgy tűnik – irodalmi archetípus formájában is átveszi a helyét az irodalomban. A színpadra fellép Donna Juana.

Donna Juana az eredeti formában még nem Don Juan női mása, hanem Don Juan ellenlábasa. Nem is véletlen, hogy megformálja az ős Don Juan szerzője, Tirso de Molina. Ebben a cselvígjátékban¹⁸ Donna Juana férfinak öltözik, hogy különböző ármánykodások révén visszaszerezze a hűtlen jegyes, Don Martín szerelmét. (Az csupán véletlen, hogy a darabban szerepel egy féltékeny Don Juan is, aki éppen abba a Donna Inésbe szerelmes, akit Don Martín Don Gil álcájában próbál behálózni, és feleségül venni. Hát persze, hogy Donna Juana is Don Gil alakjába bújik.) Donna Juanának egyetlen célja van (és ennek rendel alá mindent), mégpedig Don Martín leleplezése és saját oldalára való állítása. Eközben nincs tekintettel senkire, és az ámítások minden eszközét beveti. Nemcsak Don Gil, hanem Donna Elvira szerepét is magára veszi, ami által mind a nőket, mind a férfiakat magába bolondítja. Bemutatva ezzel a szerelem örök tulajdonságát, a bizonytalanságot és az alakok felcserélhetőségét. A fő motívum azonban nem a játékos csábítás, hanem a **bosszú**. És ezt Donna Juana meg is teszi. Ami arra utal, hogy ez az őseredeti Donna Juana még nem autonóm személyiség, azaz nem az a nőalak, aki Don Juan valódi alteregója lehetne. Egyszerű negáció, amely – Hegel nyomán tudjuk – nem szünteti meg a tézist, csupán annak negatív lenyomata. A férfinak való öltözés is árulkodó motívum. Egyrészt ugyan a kitörés irányát jelzi a női alávetettség állapotából, vagyis, hogy Donna Juana ne csak rekvizitum, hanem aktív szereplő lehessen saját sorsán belül, másrészt azonban nem férfi módjára cselekszik, hanem a női bosszú irányítja minden lépését. Vagyis az átöltözés nem jelent átváltozást is egyben. Donna Juana csak álarcot ölt. Mennyire más az álöltözet szerepe Márai *Vendéjjáték Bolzanóban* című regényében,¹⁹ ahol éppenséggel Casanova női jelmeze a megjátszott másság, míg a férfinak öltözött Franciska nemcsak a szerepjátás manipulációs eljárásait bírja teljességében, hanem a másik fél meg nem valósított lehetőségeit is feltárja. Persze, Franciska már túl van a Molina-féle Donna Juana korszakán, és szemtől szembe mutatja meg jelmezét.

A valódi Donna Juana a XIX. és XX. század fordulóján bukkan fel a magyar irodalomban Czöbel Minka révén,²⁰ aki Don Juan hű „boszorkánytársaként” mutatja be azt a nőt, aki – mint Don Juan – „minden remény s illúzió nélkül él egyedül”. Ez a Donna Juana nem Don Juan ellenlábasa, nem

¹⁸ Tirso de Molina: Don Gil de las calzas verdes. In: *Zlatý vek španielskej drámy*, Bratislava, 1973. 210–329.

¹⁹ Márai Sándor: *Vendéjjáték Bolzanóban*, Budapest, 1991.

²⁰ Czöbel Minka: *Donna Juanna (regényes költemény)*, Budapest, 1900.

is női mása, hanem éppenséggel Don Juan válik Donna Juana képmásává. Van azonban egy nem mellékes különbség kettejük között. Míg Don Juant a testiséggel egybekapcsolt szenvedély sodorja magával, Donna Juana a szerelem nélküli tiszta tekintet jegyében él. Megfordul a régi képlet: már nem a nő az, akit elragad a szenvedély, és akinek a tragédiája az érzelmek túlsúlyában van. A racionalitás a nő oldalára kerül. De ez már nem ravaszság, amelyik Donna Juanát, alias, Don Gilt vezette a bosszú jegyében, vagyis nem ravaszság, amelyik kegyetlen mindenkivel szemben, de mindenben kiszolgálja saját szubjektumát, hanem okosság, amelyik könyörtelen hordozójával szemben is. Ebbe a könyörtelenségbe ütközik bele Czóbel Minka Donna Juanája, aki már nem bosszúálló, hanem csak a saját sorsát csökönyösen kereső és provokáló szereplő, története ezért torkollik tragédiába. Viszont magával rántja Don Juant is.

Ez a valódi Donna Juana a főszereplője a holland író, Hella S. Haasse levélregényének is.²¹ De Merteuil márkinőről van szó, akihez a szerző, mint saját belső képmásához írja a leveleket, a márkinő pedig utólag értelmezi Valmonthoz fűződő viszonyát és saját személyiségét is. Czóbel Minka Donna Juanája soha nem szerelmes – kivéve az utolsó, nagy pillanatot, amikor találkozik Don Juannal (Czóbel Minka saját maga mondta, hogy Don Juanak csak Donna Juana lehet a méltó párja, mert eszményi tisztasága vonzza a Don Juan-féle alakokat), és ez a pillanat lesz végzetes a számára – és de Merteuil márkinő is elutasítja az intimitás lehetőségét. Szerinte a bensőségesség nem lehet teljes lemeztelenedés, és hogy mindig meg kell hagyni legalább egy védőburkot. A spontaneitás, a kedvesség, a naivitás, a rajongás, a simulékonyság és az önfeladás nem tartoznak személyi jegyei közé. Ha szükséges volt, akkor, természetesen alkalmazta ezeket az eszközöket, de – és ez a fontos – Valmonttal szemben ezt felesleges komédiának tartotta volna, amely nem méltó egyikükhöz sem. Nem méltó főként értelmi szintjükhöz. Vagyis Donna Juana nemcsak a társadalmi szubjektum szerepét veszi át Don Juantól, hanem a korábbi „érzelmi lényből” racionális lényvé válik. Az a dualitás, amely a férfi és a nő között az „aktivitás versus passzivitás” és a „racionalitás versus emocionalitás” formájában fejeződött ki, megszűnt, és megjelenik Donna Juana, aki Don Juannak nemcsak egyenrangú partnere, hanem néhány tekintetben neki fölé is rendelődik.

A szerelem időisége a modernitás irodalmában kb. másfél évszázad alatt változik meg. Ez alatt az idő alatt a transzcendálás lehetősége kérdésessé, majd pedig értelmetlenné válik. Ami párhuzamos annak a felismerésével, hogy az ismételhetőség – azaz a szerelem időben való kinyújtása és végtelenné tétele – együtt jár a MÁSIK valóságatlanításával. Ha a partnert

²¹ Hella S. Haasse: *Nebezpečná známost alebo daalenerské listy*, Bratislava, 2001.

szubjektumként fogjuk fel, akkor el kell fogadnunk a vele való kapcsolat individualitását, bizonytalanságát és időbe zártságát is. Ha azonban a bizonyosság és az állandóság mellett döntünk, akkor a partnert testi mivoltában távol kell tartanunk magunktól. Ezt a megoldást találjuk Madame de La Fayette híres regényében,²² amely a „précieux” magatartás jegyében próbálja átmenteni a korábbi szerelem-felfogást a kiszámíthatatlan érzelmek világába. Mivel ez lehetetlennek mutatkozik, az egyetlen megoldás mellett dönt, és a Don Quijote által is gyakorolt „végtelen rezignációt” választja. Azaz, úgy menti meg a szerelmet, hogy szerelmének tárgyát eltávolítja magától, ő maga pedig kolostorba vonul. A szerelem nem a reális időben valósul meg, hanem az emlékezetbe helyeződik át. Cléves hercegné az alapvető dilemmát – hogy mit válasszon: a szenvedélyt-e, amely az individuumhoz és az időhöz kötött, vagy pedig a tisztességet, amely általános elvekhez és az állandósághoz kapcsolódik? – úgy dönti el, hogy elutasítja a szenvedélyt és vele együtt az individuális szerelmet. Úgy valóságatlanítja Nemours herceget, hogy az örökkévalóságba számúzi őt.

A XVIII. században már lehetlenné vált ez az eljárás. Az angol és a francia irodalom, amely elszakíthatatlan volt a korabeli filozófiai és etikai gondolkodástól, a szerelem értelmezésébe beépítette az empirizmus és a szenzualizmus fő eszméit. Gondoljunk arra, hogy az angol szentimentalizmus fő művei (pl. Richardson Pamelája), de még Fielding Tom Jonesa sem képzelhető el Shaftesbury nélkül, hogy Sterne Tristram Shandyjének narrációs szerkezete Hume asszociációs elméletére épül, és hogy a legjelentősebb francia gondolkodók (Voltaire, Diderot) ugyanakkor élvonalbeli szépírók voltak. Richardson ugyan még moralizálja a szerelmet, de – saját bevallása szerint is – az állhatatosságot a hasznosság szempontjából mutatta be. Fielding és Sterne pedig minden képmutatás nélkül ábrázolja a testi szerelmet. Diderot pedig elmegy odáig, hogy fatalista Jakab szerelmi kalandjain keresztül prezentálja abbéli véleményét, hogy a kölcsönösség a gyönyörben az egyedüli elv, amely még tartható a szenzualizmus tanításával szemben. Hiszen abban a pillanatban, amikor az „esse est percipi” válik a megismerés alapelvévé, és ezt az elvet alkalmazzuk a szerelmi kapcsolatok megértéséhez és leírásához, akkor kiderül, hogy a szerelem egyszerű téveszme és hogy az érzelmek mindig megtévesztenek bennünket. És ha ezt a megismerési elvet összekapcsoljuk La Mettrie „ember-gép” felfogásával valamint a gyönyör egoizmusával, akkor eljutunk De Sade márki koncepciójáig, amelyben a szerelem – vagyis az, amit addig annak neveztek – a pillanatba zárul, és azon túl nincs reális létezése. A gyönyör ideje ugyanis nem dilatálható, és nem

²² Madame de La Fayette: Cléves hercegné. In. *Klasszikus francia kisregények*, Budapest, 1988. 5-160.

válhat „örökkévaló pillanattá”, mint a „végtelen rezignáció” esetében. Ami összefügg azzal is, ahogyan De Sade értelmezi a MÁSIK-at: vagyis, hogy nem sajátható ki állandó jelleggel. A partner csak időlegesen lép be az életünkbe, és akkor is egyszerű élvezeti tárgyként. Sőt, az a legjobb, ha SEMMIVÉ válik, mert akkor nem zavarja pillanatnyi gyönyörünket. És itt van az a paradoxon, amelyik a szerelem két szélsőséges pólusán megjelenik: a MÁSIK valóság-talanodik mind a transzcendálás, mind pedig a gyönyörre redukálás oldalán. A szerelem szubjektuma akkor teljesen, tehát zsarnokian szabad, ha az egyik vagy a másik módon eltávolítja magától a partnert. A MÁSIK SEMMIVÉ válik akkor is, amikor az örökkévalósággal kötjük össze, de akkor is, amikor csak a gyönyör pillanatába szorítjuk be.

Musset fentebb idézett művében a főszereplő barátja ezt a dilemmát úgy oldja fel, hogy a transzcendenciát egyszerű elméleti vagy irodalmi konstrukciónak veszi, és az örökkévalóságot elérhetetlennek tartja.²³ A szerelem idejét a két végtel között helyezi el, abban a reális, mindennapi időfolyamban, ahol az idő kiterjedése viszonylagossá válik, és ahol egy év vagy egy nap azonos súllyal esnek a latba. Valami más válik fontossá: a szerelem intenzitása. A romantika minden igyekezete a transzcendencia visszanyerésére hiábavaló volt, hiszen már korábban, a szentimentalizmusban – Rousseau és Goethe művén keresztül²⁴ – bebizonyosodott, hogy az ilyen irányú kísérletek tragédiába torkollnak. Ezért történik meg, hogy a menekülés iránya a leggyakrabban a köznapi csoda – ami megtöri a mindennapok időrendjét – vagy pedig a schizma a mindennapok és az azon túlnyúló létezés között. (Mindkét módozatra a német romantikában találjuk a legtöbb példát.) De már elkerülhetetlen a mindenkori visszatérés a mindennapokba. Azokat pedig az idő ökonómiája, az időbeosztás és az időkoordináció uralja. Elméletileg semmi újat nem mondok azzal, ha ezzel kapcsolatban Flaubertre²⁵ utalok, és emlékeztetek Emma Bovary időszervező képességeire, tehát arra, ahogyan kiszakítja a mindennapokból azokat az időszakokat, amelyekben belül a szerelmi légyottok megvalósulhatnak. Hiszen minden álmodozása ellenére tudatában van annak, hogy a szerelemnek diszponibilis időre van szüksége, és hogy ennek az időnek határai – kezdete és vége – vannak. Ekkorra ugyanis az irodalomban – leginkább Stendhal révén – elfogadottá vált az, hogy a szerelem egy epizód az ember életében. A szerelem ideje és az egyén életideje már sem terjedelemben, sem intenzitásban nem fedik egymást. Valamifajta sajtóságtól párhuzam mutatkozik itt a gazdaság működésének logikájával,

²³ Musset: *id. mű*, 43-46.

²⁴ Lásd: J. J. Rousseau: *Az új Héloise* és J. W. Goethe: *Werther szerelme és halála* c. műveit.

²⁵ Gustave Flaubert: *Bovaryné*, Budapest, 1970.

hiszen ott is elválík egymástól a munkaidő és a szabadidő, és a személyiséget építő cselekvésformák a szabadidőbe helyeződnek át. Ezért is értékelődik fel a szerelem ideje mint a szabadság terepe a köznapok idejével szemben, ahol a szokások, köteleességek, rutinszerű cselekvések és a mindent behálózó időbeosztás uralkodnak.

A szerelem idejét és az egyén életidejét csak különleges helyzetekben vagy helyszíneken lehet újra egységbe hozni. Talán nem véletlen, hogy éppen abban a XX. századi regényben²⁶ valósul ez meg, amelyik egyrészt magát az időt teszi meg fő témává, másrészt egy további emberi egzisztenciáléval, a betegséggel és a halállal kapcsolja össze a szerelmet. Thomas Mann újrafogalmazza az „örök most” jelenségét, amely ebben az esetben a szanatóriumi lét „karnevál”-jellege révén valósul meg. Ehhez, persze, át kellett alakulnia a főszereplő, Hans Castorp időérzékelésének is, hogy fogékony lehessen a rendkívüli asszony, Madame Chauchat megnyilvánulásaira. A két időforma egysége ezek szerint már luxus, kivétel. Hiszen olyasmi valósul meg általa, ami teljesen ellentétes a modern időorientációval: a jövőre való irányultsággal. A szerelem idejét és az egyén életidejét csak úgy tudjuk egyesíteni, hogy feladjuk az idő linearitását. És ez csak úgy lehetséges, ha a „síkföldiek” időérzékelését felfüggesztjük, és a „mindig ugyanaz” horizontján belül a „most”-ra összpontosítunk. Thomas Mann regénye azonban arról is szól, hogy ez a fajta időérzékelés veszélyes is lehet, mert a nyugati kultúra szubjektumának időiségét semmisíti meg, azaz ennek a szubjektumnak a halálát jelenti.

Mindebből levonhatjuk azt a következtetést, hogy a modernitás irodalma a szerelem időiségének ábrázolásakor eljutott arra a pontra, ahol csak dichotómiák léteznek: a transzcendencia szférájába való menekülés versus pillanatba zártság; életidő versus a szerelem ideje. Az első esetben az ellentétes választás ugyanarra az eredményre vezet: feladjuk a másikat. Megőrizzük saját individuális szabadságunkat, de megsemmisítjük a másikat. A másik esetben vagy elfogadjuk, hogy a szerelem ideje csupán életidőnk exkluzív része, és ezért epizód jellege van (az epizódusság minden velejárájával együtt), vagy a misztikába menekülünk, azaz kockáztatjuk azt, hogy kiesünk a mindennapok időrendjéből. Mindegyik stratégiának vannak képviselői: a szerelmet a szeretettel felváltók vagy a tiszta testiségbe menekülők az egyik oldalon, az álmodozók vagy a realisták a másik oldalon. Musset irodalmi alakjának, Desgnaix-nek lenne igazza?

²⁶ Thomas Mann: *A varázshegy*, Budapest, 1981.

„SZERELEM VITT KETTŐNKET EGY HALÁLBA”
FRANCESCA DA RIMINI TÖRTÉNETÉNEK
SZERELEMFILOZÓFIAI HÁTTERE

KELEMEN JÁNOS

Az *Isteni színjáték* egyik legszebb énekét,¹ amely elbűvölte sok évszázad olvasóit, Dante a szerelem témájának szentelte. Az ének hőseinek, Francescának és Paolónak evilági sorsa tragikus volt: szerelem vitte kettejüket „egy halálba” (*Pokol*, V, 106). A túlvilágon pedig – a contrapasso (a talium) elvének megfelelően – olyan büntetés sújt le rájuk, mely vétküiknek a tükörképe. A szerelem bűnösei ők, s ahogyan a földi létben elragadta őket a szenvedély, úgy szállnak a pokolban forró fekete szélvésztlől („l'aere perso”; *Pokol*, V, 89) hajtva, szorosan egymáshoz simulva.

Büntetésük jól láthatóan két mozzanatot foglal magában. Az első az, hogy mivel oly erősen egymáséi akartak lenni, immár örökké összefonódnak abban a pózban, melyben gyilkosuk meglepte őket. A második mozzanat a pokoli szélvész motívuma, melyben könnyű felfedezniünk az elmét elhomályosító, viharos szenvedély metaforáját:

[...] ily gyötremre
a kéjsóváarak íteltettek, mert nem
tudta legyőzni vágyukat az elme
(*Pokol*, V, 37-39)²

Az éneket naiv olvasóként úgy olvassuk, mint az érzelmek magas hőfokú drámáját, mint a szerelmi szenvedély, a házastársi hűtlenség és a bosszú tragikus történetét. Ez így helyes, s különben is, a romantika óta esztétikai szempontból ez a természetes olvasat.

¹ Az *Isteni színjáték*ból vett idézeteket minden olyan esetben Babits Mihály fordításában közlöm, ahol ezt nem jelzem külön.

² [...] ja così fatto tormento
enno dannati i peccator carnali,
che la ragion sommettono al talente.

A terzina harmadik sorát, mely az ének filozófiai tartalmára nézve kulcsfontosságú, Babits nem fordítja, így a szövegben a terzinát Baranyi Ferenc fordításában közlöm (Dante Alighieri: *Pokol. Tarandus*, Budapest, 2012). Nádasdy Ádám változata a következő: “[...] annak kell kínlódnia így, / aki a testiségben vétkezik, / s az ész helyett a vágy a vezetője” (kézirat). Nádasdy *Pokol*-verzója a *Műút* c. folyóiratban jelenik meg folytatásokban a 2009-es évfolyamtól kezdve. (IV-V. ének: 13. szám, 2009.)

De azok a szavak, melyekkel Dante leírja találkozását a szerencsétlen párral, s melyekkel Francesca önmagát igazolva elmeséli, hogyan kerítette hatalmába „az édes vágy, a kétes mámor” (120. sor), elárulják, hogy az ének ideológiai alapját egy hosszú tradícióval rendelkező, számos vitában csiszolódó szerelemfilozófia alkotja. A következőkben ennek a körvonalait szeretném felvázolni.³

A középkori szerelemfilozófia hagyománya, mely relevánsnak tűnik a Francesca-epizód megértése szempontjából, a francia király káplánjának, Andreas Capellanusnak a XIII. század elején született művével, a *De amoré*-val veszi kezdetét.⁴

A következő évszázadokban sokat olvasott, nagyhatású mű szerzője többek közt a következő kérdésekre próbál válaszolni: mi a szerelem? Mi a hatása? Milyen keletkezik? Milyen ér véget? A szerelmet úgy határozza meg, mint velünk született szenvedélyt, keletkezését pedig azzal a mérték-telen képződéssel (*cogitatio immoderata*) magyarázza, melyet a másik nem alakjának látványa kelt bennünk.

A szerelem tehát *ösztönös*, rajtunk kívüli erő, s elválaszthatatlan a külső és belső érzéktől: a látástól és a képzelettől. Ezen a ponton kapcsolódik össze a szerelemfilozófia és a szépség elmélete. A szerelemnek ugyanis velejárója a tetszés és a gyönyör. Ám a léleknek való tetszés, mely nem más, mint a szépség, a látható formák érzékelése által keletkezik. Más szóval, a szépség szemünk kapuján át lép lelkünkbe; vagy ahogyan Aquinói Tamás meghatározta: „pulchrum est quod visum placet”.⁵

Andreas Capellanus művének hatására a szerelemről szóló okoskodásokban állandóan visszatérő kérdés lesz, hogy a szerelmi szenvedély vajon végzetszerűen uralkodik-e rajtunk, vagy ellenkezőleg, képessé tesz-e értelmünk arra, hogy *mi* uralkodjunk fölötte. S vajon a szerelem jobbá, neme-sebbé teszi-e a lelket; egy szóval: „szublimálható-e”? Az efféle kérdéseket tárgyaló traktátusokban és költői művekben különféle platonista, pszichológiai, orvosi-természettudományos, sőt materialista-averroista gondolat-

³ A részletesebb tájékozódáshoz ajánlható a kérdés egyik legnagyobb szakértőjének Bruno Nardinak a tanulmánya: „A szerelem filozófiája a XIII. századi olasz költők és Dante műveiben”. In. Mátys Norbert (Szerk.): *Dante a középkorban*. Balassi Kiadó, Budapest 2009. 88-151. Az ének értelmezéséhez további hasznos szempontok találhatóak Hoffmann Béla cikkében: Hoffmann Béla: „Pokol, V. ének (Néhány interpretációs kérdés az eredeti mű és a Babits-fordítás tükrében)”. In. *Dante Füzetek. A Magyar Dantisztikai Társaság folyóirata*. 1. sz. (2006) 34-79.

⁴ Andreae Capellani Regii Francorum: *De amore libri tres*, ed. Ernst Trojel, Eidos Verlag, München, 1964.

⁵ *Summa theologiae*, q. 5, a. 4, ob. 1 et ad 1. „Szépnek mondjuk azokat a dolgokat, melyeknek a látása tetszik”. Aquinói Tamás: „A szépről” (Fordította Rédl Károly). In. Rédl Károly (Szerk.): *Az égi és a földi szépről*. Gondolat, Budapest, 1988. 413.

menetekre bukkanunk. A XIII. és XIV. század fordulójára két felfogás kristályosodik ki, egy orvostudományi szemléletmód és egy nagyvonalakban platonistának nevezhető tendencia, mert hiszen – Bruno Nardi megállapítása szerint – a szerelem Andreas Capellanustól átvett elméletét „csak kétféle módon lehetett továbbfejleszteni: vagy egyre erőteljesebben hangsúlyozva a szerelmi szenvedély értelmetlenségét és hevesességét [...]; vagy művészi és erkölcsi katarzist kelteni általa [...]”.⁶

Az előző tendenciát Dante „első barátjának”, Guido Cavalcantinak a szerelemfelfogásával lehet illusztrálni. A másodikra az „édes új stílus” megalapítójának, a bolognai Guido Guinizellinek az elméletét hozhatjuk fel példának. Érdemes mindkét felfogást röviden bemutatni.

Kezdjük az utóbbival. A *Purgatóriumban* Dante úgy üdvözli Guinizellit, mint mindazoknak az atyját, „akik a szerelmet édes és könnyű rímekkel siratják” (*Purgatórium*, XXVI, 98-99), és ezeket a dicsérő szavakat intézi hozzá:

[...] Szerettem drága vers-zenédet
mely miatt még téntád is szent marad,
míg nem ér az új stíl varázsa véget.

(*Purgatórium*, XXVI, 112-114)⁷

Guinizelli a szerelmet a szellemi és erkölcsi értelemben vett nemességgel kötötte össze, s ezzel megalapította azt a gondolkodói és költői iskolát, melyet éppen Dante fog később „édes új stílusnak” elnevezni (*Purgatórium*, XXIV, 57). Elmélete szerint, melyet egy nagy filozófiai költeményben⁸ fogalmazott meg, a „nemes szív” egyszerre székhelye és meghatározó jegye a szerelemnek:

Szerelem és nemes szív mindig egyek,
miként madár s az erdő sűrű zöldje,
szerelem nem előzi a szívet meg,
s az sem lehet, hogy a szív őt előzze.

⁶ Bruno Nardi, i. m. 100.

⁷ [...] Li dolci detti vostri,
che, quanto durerà l'uso moderno,
faranno cari ancora i loro incostri.

Megjegyzem, Danténál e helyen (114. sor) nem szerepel az (édes) új stíl kifejezés, Babits mégsem téved, mert erre az epizódra (ahogyan már a *Purgatórium* XXIV. énekére is), valóban az édes jelző, illetve az édes új stílusra való hivatkozás nyomja rá bélyegét. Dante ezekben az énekekben találkozik költő-elődeivel, s rekonstruálja saját költői fejlődésének történetét.

⁸ Guido Guinizelli: „Szerelem és nemes szív” („Al cor gentil). A költeményből vett sorokat Baranyi Ferenc fordításában közlöm az általa szerkesztett kétnyelvű kötetből: *Új élet, új stílus. Középkori olasz költők művei Baranyi Ferenc fordításában*. Eötvös József Könyvkiadó, Budapest, 2002. 38-42. [Vö. Cesare Segre – Carlo Ossola, (a cura di): *Antologia della poesia italiana*. (Biblioteca della Iliade). Vol. 1: Duecento-Trecento. Einaudi, Torino, 1997.]

[...]

A szív, ha benne Ámor kel tanyára:
azonos a lakóval,
hisz egy a tűznek hóje és világa.

A fentieket úgy lehet értelmezni, hogy a *nemes szív* része a *szerelem* definíciójának. Ha így van, akkor szükségszerű (vagy, ahogyan ma mondanánk, analitikusan igaz), hogy „szerelmi tűz” „nemes szívben támad” („foco d’amore in gentil cor s’apprende”), és „semmilyen módon nem lehetne másképp” („non li staria altra guisa, tant’è fero”). És fordítva is igaz: „ne hidd el, hogy nemesség / a tiszta szíven kívül is teremhet, mint kész családfatermék” („che non de’ dare om fede / che gentilezza for di coraggio / in dignità di rede”).

A XIV. század vége felé az itáliai városokban kiéleződő politikai és szociális konfliktusnak – nyugodtan mondhatjuk, „osztályharcnak” – egyik ideológiailag jellegzetes kísérő jelensége volt a nemesség mibenlétéről folyó vita. Különösképpen érvényes ez Firenzére, ahol a század utolsó évtizedében a kommunális polgárság különböző frakciói rendkívül hevesen csaptak össze egymással és az arisztokrata elittel, olyannyira, hogy az utóbbiakat szigorú rendelkezésekkel („ordinamenti di giustizia”) ki is rekesztették a politikai életből. A nemességgel kapcsolatban az volt a vita tárgya, hogy az vajon a személy lelki sajátossága-e, mely a benne lakozó erényekből ered, vagy pedig a régi családi előjogok következménye. Mi tehát a viszony az előbbi értelemben vett nemesség (*gentilezza*) és a vérségi nemesség (*nobiltà di sangue*) között? A kérdés Dantét is komolyan foglalkoztatta ifjú korától kezdve, ahogyan például *Az új élet* néhány szonettje, az *Édes-szép rímeit a szerelemnek* (*Le dolci rime d’amor*) című dala, és nem utolsósorban ehhez fűzött kommentárja, a *Vendégség* negyedik értekezése tanúsítja.

Már Guinizelli költeményéből is kitétszik, hogy a „nemes szív” szellemi értelemben arisztokratikus, elitista fogalom. A szerelm és a nemes szív azonosságáról szóló szerelemfilozófiai tétel egy új értelmiségi elit értékrendjét fogalmazza meg, kifejezve a *comunék* vezetőrétegének azt az igényét, hogy szellemileg, a kulturális minták formálásában, a régi arisztokrácia helyére lépjen. Ahogyan a bolognai költő is mondja, a nemesség belülről fakad, s nem kívülről táplálkozik:

Tüzelhet sárra napsugár egész nap:
az sár marad – s a nap heve se csökken.
Mondhatja dölyf: családfám lombja szép nagy –
nem nemesül a sár sugárözönben.

Guinizelli szerepét ebben a folyamatban jól mutatja, hogy Dante – akit rendkívüli kultúrpolitikai tudatosság jellemzett – közvetlenül kamatoztatta elődjének a szerelem mibenlétééről szóló szavait és gondolatait.

Az új élet XX. szonettjének első két sorában egyértelműen órá hivatkozik:

Szerelem és nemes szív mindig egyik,
amint a bölcs ezt már megírta régen⁹

A Guinizelli-canzone egyik sorát pedig, melyet főntebb már idéztünk („szerelmi tűz nemes szívben támad”; „foco d’amore in gentil cor s’apprende”) Francesca szájába adja:

Amor, ch’al cor gentil ratto s’apprende
(*Pokol, V, 100*)

A szerelem, mely tiszta szívben ébred¹⁰

Ennek a sornak, pontosabban a beléje foglalt idézetnek, nagy jelentősége van, amire még vissza kell térnünk. Előbb azonban essék néhány szó a capellanus elmélet tovább fejlesztésének másik irányáról is, vagyis a Cavalcanti-féle szerelem-felfogásról.

Cavalcanti-ról Boccaccio a *Dekameron*ban úgy emlékezik meg, mint „a világ legkitűnőbb logikusainak és természettudósainak egyikéről”, aki „néha az epikureisták véleményét hangoztatta, s az volt a híre, hogy „csupán arra akar bizonyosságot találni, hogy nincs isten” (*Dekameron*, Hatodik nap. Kilen-cedik novella.).¹¹ A költő *Donna me prega (Egy hölgy arra kér)* kezdetű filozófiai költeményében, mely egyfajta tudományos értekezés formáját ölti, valóban a lélekről szóló averroista koncepció szellemében, természettudományos fogalmakban fejti ki a szerelem mibenlétére vonatkozó koncepcióját. Kiemeli, hogy a hozzáértőkhöz fordul, nem remélhetvén, hogy „alacsonyrendű szív / felfogja okoskodását, / s természetfilozófiai vizsgálódás nélkül / meg

⁹ Amore e ’l cor gentil sono una cosa,
sì come il saggio in suo dittare pone (Baranyi Ferenc fordítása).

In. *Új élet, új stílus. Középkori olasz költők művei Baranyi Ferenc fordításában*, 86-87.

¹⁰ Baranyi Ferenc fordítása. Babits, aki ezt a sort így fordítja: „Szerelem, gyenge szívnek könnyű méreg”, elszakad az eredetitől. A sor szó szerint így hangozna: „Szerelem, mely a nemes szívben gyorsan gyökeret ver”.

¹¹ Boccaccio: *Dekameron* (Révay József fordítása). In. *Boccaccio Művei* (Szerk. Kardos Tibor és Rózsa Zoltán), Európa, Budapest, 1975. II. 116.

tudná világítani” a témát (*Donne me prega*, 5-9).¹² Kérdései pedig a következők: hol lakozik a szerelem, mi készíti cselekvésre, mi az erénye, mi a hatalma, mi a lényege, milyen hatásokat és módosulásokat okoz, és mi az a vonzerő, ami miatt szerelemnek hívjuk, s vajon megmutatkozik-e látható formában?

A költő válasza abban foglalható össze, hogy a szerelem – arisztotelész-averroesi fogalmakat használva – *akcidencia*, tehát nem saját léttel és erővel bíró lelki képesség vagy erény, hanem rajta kívüli okoktól függő, teljesen esetleges minőség. Helye a szenzitív és nem az értelmi lélekrészben van. Az váltja ki, hogy megpillantunk egy szép alakot, melynek képe a fantázia közvetítésével az *intellectus possibilis*-be kerül. De mivel az utóbbi minden anyagságtól és egyediségtől el van választva, a beléje kerülő kép is anyagtalan, képtelen arra, hogy gyönyört váltson ki, s csak az elmélkedésnek a tárgya. Ami szenvedélyt kelt, és gyönyört okoz, az mindenestül hátra marad a szenzitív lélekrészben, mely a test formája (ellentétben az arisztotelészi lélekfilozófiának azzal a tanításával, hogy a lélek, az individuumok száma szerint numerikusan megsokszorozódva, a maga egészében, az *intellectus possibilis*-t is magában foglalva, formája a testnek).

Ezek után arra a kérdésre, hogy élet-e a szerelem vagy inkább halál, azt a választ kapjuk, hogy „hatalma gyakran halált okoz” („di sua potenza segue spesso morte”; *Donna me prega*, 35). A szerelem halálhoz vezet olyankor, amikor „az életerő akadályba ütközik, / mégpedig nem azért, mert a szerelem ellentétben lenne a természet törvényeivel, / hanem azért, mert minél jobban eltávolodunk a tökéletes boldogságtól, / annál kevésbé mondható, hogy valóban élünk, / hiszen nincs uralmunk önmagunk fölött” (*Donna me prega*, 36-41).¹³

„Szerelem és nemes szív”, „szerelem és halál”: ebben a két fogalompárban foglalható össze az a két alternatíva, mellyel a szerelemről filozofáló

¹² A részletet nyersfordításban közlöm. Vö.:

Ed a presente – conoscente – chero,
perch'io non spero – ch'om di basso core
a tal ragione porti canoscenza:
ché senza – natural dimostramento
non ho talento – di voler provare
là dove posa [...]

Guido Cavalcanti, *Donna me prega*. In: Guido Cavalcanti: *Poesie* (a cura di D. De Robertis). Torino, Einaudi, 1986.

¹³ Di sua potenza spesso segue morte,
se forte – la virtù fosse impedita,
la quale aita – la contraria via:
non perché oppost' a naturale sia;
ma quanto che da buon perfetto tort'è
per sorte, - non pò dire om ch'aggia vita,
ché stabilita – non ha signoria.

gondolkodóknak és költőknek Itália kommunális korszakában szembe kellett nézniük. Francesca és Paolo történetében Dante a meghaladás reményében szintetizálja a két szerelemfilozófiát.

Francesca ugyanis nemcsak elbeszéli szerelmének tragikus történetét, hanem (némelyek szerint az első értelmiségi nőként, legalábbis az első modern nőként) kifejti egy elméletet, mellyel igazolni szeretné, hogy miért esett rabul a szerelmi szenvedélynek, s melynek gyökerei az édes új stílus teoretikusainak (köztük a fiatal Danténak) a műveiben találhatók. Az elméletet a „szerelem” szóval kezdődő három híres terzina tartalmazza:

*Szerelem, gyenge szívnek könnyü méreg,
társamat vágyra bujtá testemért, mely
oly csúf halált halt – rágondolni félek.
Szerelem, szeretettnek szörnyű métely,¹⁴
szívemet is nyilával úgy találta,
hogyan látod, itt se hágy keserve még el.
Szerelem vitt kettőnket egy halálba,
ki vérünk ontá, azt Kaina várja.”
(*Pokol*, 100-108)¹⁵*

Francesca tételei a következők:

- 1) a szerelem a nemes szívek képessége („Amor, ch'al cor gentil ratto s'apprende”, „Szerelem, mely nemes szívben gyorsan gyökeret ver”; *Pokol*, V, 100);
- 2) a szerelem ereje olyan nagy, hogy nem maradhat viszonzatlanul („Amor, ch'a nullo amato amar perdona”, „Szerelem, mely nem engedi, hogy a szeretett személy viszont ne szeressen”; 103);
- 3) a szerelem szenvedélye halálos („Amor condusse noi ad una morte”, „Szerelem vitt kettőnket egy halálba”, 106).

¹⁴ Babits itt félreérti a szöveget. Helyesen: „Szerelem, mely nem engedi, hogy a szeretett személy viszont ne szeressen”. Nádasy Ádám fordításában: „A szerelem, mely mindig kölcsönös”.

¹⁵ *Amor, ch'al cor gentil ratto s'apprende,
prese costui de la bella persona
che mi fu tolta; e 'l modo ancor m'offende.
Amor, ch'a nullo amato amar perdona,
mi prese del costui piacer sì forte,
che, come vedi, ancor non m'abbandona.
Amor condusse noi ad una morte.
Caina attende chi a vita ci spense».*

Mint látható, az első tétel Guinizellitől származik. A másodiknak a forrását Capellanus értekezésében szokták megjelölni (bár bibliai hangok is visszacsendülnek benne). Minden esetre mindkét tétel valamilyen szükségszerűséget fejez ki: azt, hogy egyszerűen lehetetlen, hogy a nemes szív ne szeressen (és ne szeressen viszont). Még akkor is így van, ha különben a szerelem, pontosabban a szeretés képessége keveseknek az előjoga: az intellektuális értelemben vett nemességhez való tartozás privilégiuma. Francesca tehát az édes új stílus ideológiáját hozza fel öngazolásul, egyben azt is érzékeltetve, hogy olvasottságánál és kultúrájánál, nem különben magas társadalmi helyzeténél fogva, a legmagasabb szellemi elit tagja. Végül vegyük észre, hogy a harmadik tétel világosan a szerelem irracionális, fékevesztett erejének, *halállal fenyegető* hatalmának a teoretikusára, Cavalcantira utal.

A három tétel a fenti érvelésben egymást erősíti, vagyis Francesca egy kalap alá veszi a Guinizelli- és a Cavalcanti-féle szerelemfilozófiát. De nem egészen alaptalanul. Védekezésének (öngazolásának) egyszerre alapja a nemességre és a szerelem legyőzhetetlenségére (az „omnia vincit amor”-ra) való hivatkozás. S ha a szerelmi szenvedély ellenállhatatlanul tör a nemes szívre, akkor hol a bűn?

A bűn, mondhatnánk, a házastársi hűtlenségben rejlik. Ám ha Dante a szerelem bűnét éppen Francesca történetével kívánta illusztrálni, s ha Francescát, nagy formátumú hősnőjét, a szerelem bűnöseként a pokolban helyezte el, akkor ennek nyilván kevésbé hétköznapi, koncepcionális oka van. Nehéz másként értelmezni az epizódot, mint úgy, hogy Dante nem Francesca *tettét* ítéli el, hanem *ideológiáját*. Más szóval szakít mind az édes új stílus Guinizelli által (és korábban saját maga által is) képviselt szerelemfilozófiájával, mind pedig Cavalcanti averroista szerelemfelfogásával.

Az utóbbival való szakítás hangsúlyosabbnak tűnik. (Ez formálisan abban jut kifejezésre, hogy számos más korabeli költővel és értelmiségivel ellentétben Dante épp Cavalcantit, azaz legjobb ifjúkori barátját és példaképét nem szerepelteti a *Komédiában*.) A szakítás filozófiai okát nem nehéz felfedeznünk. A szerelmet a szenzitív lélekrészből eredeztetni, és kizárni a magasabb, intellektuális lélekrészből: azt jelenti, hogy megfosztjuk magunkat attól a lehetőségtől, hogy valamit érdemüül vagy bűnéüül rójunk fel a szerelmesnek. Éppen ez Francesca érve. De éppen ez a bűne is! Hiszen pontosan arról van szó, hogy vágyát „nem tudta legyőzni az elme”, ezt pedig lehetetlennek is kell tartanunk, ha Averroest követve az *intellectus possibilis*-t kívüül helyezzük a lelken. Dante a lélek egységes felfogását követeli, ahogyan ezt éppen Averroesnek címzett *Purgatórium*-beli bírálatában¹⁶ látjuk:

¹⁶ Ugyanakkor Danténak az averroeszi tanokkal való szakítása és szembenállása nem teljes: *Az egyeduralomban* kifejtett politikai filozófiájában nagy mértékben

De eszes lényé hogyan lesz az állat,
 azt még nem látod; oly pont ez, amelyben
 bölcsebb ember is tévedett tenálad,
mert nem a valót tanította, mert nem
 gondolta egynek az ész¹⁷ és a lelket,
 mert az ész¹⁷ nem látta alkotni szervben
 (*Purgatórium*, XXV, 61-66)¹⁸

A konklúzió Dante számára az, hogy nem tartható a szerelem olyan elmélete, mely nem tekinti egységnek a lelket, s kivonja a szerelmi szenvedélyt az etikai megítélés hatóköréből. Más szóval olyan szerelemfilozófiát tartott szükségesnek, mely a szerelemmel kapcsolatos kérdéseket az akarat-szabadság összefüggésében világítja meg. Ennek a feltételnek kívánt eleget tenni a *Purgatórium* XVII. és XVIII. énekében, ahol kifejtette a maga alternatív elméletét a szeretetről és a szerelemről. De erről már egy másik előadásnak kell szólnia.

támaszkodik az arab filozófusra, akit egyébként a *Komédiában* sem számúz a pokolba.

¹⁷ Fontos, hogy Danténál itt „possibile intelletto” van.

¹⁸ Ma com d'animal divenga fate,
 non vedi tu ancor: quest'è tal punto,
 che più savio di te fe' già errante
sì, che, per sua dottrina, fe' disgiunto
 dall'anima il possibile intelletto
 perché da lui non vide organo assunto.

OVIDIUS: VÁGYTAN VAGY A SZERELEM MŰVÉSZETE?

NAGYILLÉS JÁNOS

A szerelem művészete: így hangzik Ovidius erotikus tankölteményének, *Ars amatoriájának* a címe a mű mindkét modern magyar fordításában. A kalandos életutat bejárta Gáspár Endre (1897–1955) először 1943-ban adta ki fordítását, mely 2008-ban újra megjelent.¹ Negyven év sem telt el, Bede Anna (1926–2009), nemrég elhunyt kiváló műfordítónk 1982-ben újra elkészítette a költemény metrikus fordítását.² Már magában az sem lényegtelen kérdés, hogy az előző teljes fordítás óta eltelt, műfordítás-irodalmi léptékkal mérve nem túl hosszú idő ellenére miért érezte szükségét Bede Anna annak, hogy újrafordítsa a munkát, e tanulmány témája azonban nem ez. A magyar fordításokat pusztán azért hoztam szóba, mert a klasszikus, ún. „holt” nyelvek ismeretének háttérbe szorulásával egyre inkább a műfordításoknak kell magukra vállalniuk azt a szerepet, hogy az ókori kultúra szellemi kincseit újra és újra a modern kulturális diskurzus részévé tegyék, e szerep pedig – érthető módon – nagy felelősséget ró a fordítókra.

A műfordító feladata – látszólag – rendkívül egyszerű: fordítás. Anélkül, hogy sorra vennénk e munka minden nehézségét tulajdonképpen tárgyunk kifejtése előtt, fel kell hívnunk a figyelmet néhány fontos tényezőre. Közülük az első és legfontosabb az a nem eleget hangsúlyozott probléma, hogy milyen buktatókat rejt a fordítás egy indoeurópai nyelvről az uráli nyelvcsaládba tartozó magyar nyelvre. Ez azonban önmagában, mint már magában a görög-latin irodalmi kincs magyar recepciójának története is mutatja, nem megoldhatatlan feladat. Ott van azonban egy másik, a magyar műfordítás történetében meggyökeresedett hagyomány, mely a metrikus szövegek átültetésére vonatkozik: mi, magyarok csak akkor tekintünk autentikusnak egy fordítást, ha az formahű, vagyis az eredeti metrikus formában készült. Teljesen autentikusnak azonban a metrikus fordítás sem tekinthető, ha figyelembe vesszük, hogy a görög és latin hexameter felépítésének milyen bonyolult szabályrendszere volt, mennyire tudatosan adagolta az antik költő a verssorban a rövid és hosszú szótagokat, helyezte el a sormetszeteket, vagy – éppen ellenkezőleg – mennyire tudatosan tért el időnként ugyanezekről a szabályoktól.

¹ Ovidius: *A szerelem művészete*. Ford. Gáspár Endre. Debrecen, Grünmann 1943., Budapest, K. u. K. Kiadó 2008.

² Publius Ovidius Naso: *A szerelem művészete*. Ford. Bede Anna; *A szerelem orvosságai*. Ford. Szathmáry Lajos. Budapest, Európa /Helikon Könyvkiadó, 1982.

Mindezt azért tette, mert a forma által hordozott üzenetet elválaszthatatlannak tekintette a tartalométól.³

Mai metrikus fordításainkkal kapcsolatban az olvasói recepció hasonló formában aligha történhet meg. Egyrészt azért, mert a metrikai kényszer olykor a mégoly ötletes és tehetséges fordítót is térdre kényszeríti, másrészt mert az antik időmértékes forma aligha nyújthatja ugyanazt az élményt a mai, mint a kortárs olvasónak. Ez lehet az oka annak, hogy újabban újra kísérleteznek a formahűség elvének elvetésével, vagy legalábbis lazításával, mint az legutóbb, hogy csak két példát említsek ókori szövegek köréből, a Térey János és Karsai György által jegyzett Sophoklés *Oidipus*⁴ és az új magyar teljes Seneca dráma-kötetében Ferenczi Attila és Kőrizs Imre együttműködésében a *Hercules Oetaeus* című tragédiával történt.⁵ Az előbbi az eredeti görög metrikus drámaszöveg modernizált ritmikus, az utóbbi a verses Seneca-szöveg prózafordítása, melyben csak a kardalokat adták vissza az autentikus metrikus formában.

Nem csoda tehát, ha műfordítóként személyesen is átélt kétségek gyötörték a metrikus fordítás lehetőségeivel kapcsolatban, és magam is próza-fordításokkal kezdtem kísérletezni. Számos változatos műfajú, hosszabb-

³ A hexameteres fordítás helyzetéről a modern magyar műfordítás-irodalomban újabban: Hajdu Péter: *A XIX. századi Lucanus-fordítások értékelőinek szempontjai*. In. *A klasszikusok magyarul*. Budapest, Balassi Kiadó, 2009. 118–129., Hajdu Péter: *Baksay Sándor Lucanus-fordítása. Egy díjnyertes pályamű, amellyel mindenki elégedetlen (volt?)*. In. *A klasszikusok magyarul*. Budapest, Balassi Kiadó, 2009. 168–177., Nagyillés János: *Laky Demeter Pharsalia-fordítása*. In. *A klasszikusok magyarul*. Budapest, Balassi Kiadó, 2009. 130–167., Ritoók Zsigmond: *A magyar Homérosz-fordítások. XX. század*. In. *A klasszikusok magyarul*. Budapest, Balassi Kiadó, 2009. 70–117., Takács László: *Az akadémiai Lucanus-pályázat*. In. Krähling Edit (szerk.): *A klasszikus görög-római ókor a magyar művelődésben és tudományban. Tanulmányok*. Budapest, Szénár Kiadó, 2003. 175–230.

⁴ Megjelent a *Színház* folyóirat drámamellékleteként: 2010. november 43/11. Az első *epeisodion* fordítása a *Holmiban* is megjelent: *Szophoklész: Oidipusz király*. Részlet. Karsai György és Térey János fordítása. *Jön Oidipusz a palotából. Első epeiszodion* (216–462). <http://www.holmi.org/2010/12/szophoklesz-oidipusz-kiraly-reszlet-karsai-gyorgy-es-terey-janos-forditasa> (letöltés: 2012. december 27). A fordítás kritikáját ld. Kőrizs Imre: *Oidipusz-komplexum. Szophoklész: Oidipusz király. Fordította Karsai György és Térey János*; <http://www.holmi.org/2011/05/korizs-imre-oidipusz-komplexum-szophoklesz-oidipusz-kiraly> (letöltés: 2012. december 27). Karsai és Térey korábbi közös Szophoklész-fordítása volt az alapja (*Trakhiszi nők, Színház*, drámamelléklet, 2007. április 40/4) a Katona József Színház előadásának: (<http://katonajozsefszinhaz.hu/a-katona/18173-trakhiszi-nk>, letöltés: 2012. december 27).

⁵ Seneca: *Hercules az Oeta hegyén*. Ford. Ferenczi Attila, Kőrizs Imre. In. *Seneca drámái*. Harmadik kötet. Szerk. Ferenczi Attila, Takács László. A fordításokat a latin szöveggel egybevetette Ferenczi Attila, Kurcz Ágnes, Szepessy Tibor. Budapest 2006. 363–421.

rövidebb időmértékes szöveg prózafordítását készítettem el, és teszteltem fogadtatásukat irodalomban jártas ismerőseim körében. A konzervatívabbak lelkesedésemet némiképp lelohasztva a metrikus formát tartották volna célszerűbbnek, azok viszont, akik nem az ókortudomány felől közelítettek szövegeimhez, úgy érezték, végre jobban boldogulnak az amúgy is nehezen följelethető utalásoktól terhelt, de legalább a metrum formai sémái közé nem gyömöszölt szövegekkel.

Eredetileg e kísérlet részeként láttam neki az *Ars amatoria* fordításának. Az első megkerülhetetlen fordítási problémát mindjárt a cím veti föl: *A szerelem művészete*. Csakhogy mit értett Ovidius, és mit ért mai olvasója a 'szerelem', és mit a 'művészet' szón? Tartalmi szempontból Ovidius munkája a tanköltemény műfajához tartozik, azonban a műfaji határokat minden egyes munkájában feszegető költő ezúttal sem hazudtolja meg önmagát: megújítja a tanköltemény addigi versformáját, szakít a hexameterrel, s helyette az addig az elégia- és epigramma-költészetre jellemző disztichont kezdi használni.⁶ Költeményét a munka szöveghagyományából igazolható módon *ars*nak, 'művészet'-nek, illetve 'mesterség'-nek nevezi és tekinti. A modern ókortudományban leggyakrabban hivatkozott *Oxford Latin Dictionary* 'ars' szócikke e jelentéseket így adja meg: „*Professional, artistic, or technical skill as something acquired and exercised in practice, skilled work, craftsmanship, art.*”⁷ A 'művészet' szó e jelentése azonban a modern magyarban csak egy fordulatban, a *septem artes liberales*, a 'hét szabad művészet' ókori oktatási hagyományra visszavezethető elnevezésének magyarításában használatos.

Amiről azonban Ovidius tanít, korántsem művészet a szó ma magyarul legáltalánosabban használt értelmében. Az *ars* szó a cím szövegkörnyezetében inkább a korabeli elméleti szónoklattani munkák megjelölésére használt görög *terminus technicus*ra, a *techné*re emlékeztet, mely egy-egy tudás-terület (szintén *ars*⁸) többé-kevésbé szisztematikus kifejtése. Ezt a jelentést természetesen az *Oxford Latin Dictionary*⁹ is elkülöníti: „*the rules or principles of an art in written form, a text-book, treatise.*”¹⁰ A jelenlegi magyar fordítások címe tehát nem helytelen, de érdemes a következő lábjegyzetet kapcsolnunk hozzájuk: a 'művészet' szó speciális, régies jelentéséről van szó.

⁶ S. J. Green: *Lessons in Love: Fifty Years of Scholarship on the Ars Amatoria and Remedia Amoris 1*. In: *The Art Of Love. Bimillennial Essays On Ovid's Ars Amatoria And Remedia Amoris*. Ed. by R. Gibson, S. Green, A. Sharrock. Oxford, 2006. 3 sk.

⁷ OLD s. v. *ars* 1. *Oxford Latin Dictionary*, Oxford 1968.

⁸ OLD s. v. *ars* 5: „*A systematic body of knowledge and practical techniques, an art or science.*” Uo. 6b: „*one of the fine or liberal arts, liberal culture.*”

⁹ Rövidítése a továbbiakban a klasszika-filológiai szakirodalomban szokásos „OLD”.

¹⁰ OLD s. v. *ars* 9b.

Megítélésem szerint azonban még ennél is sokkal célszerűbb, ha a magyarban kissé patetikus és bizonyos esztétizáló jelentészöngéket is megpendítő *'művészet'* helyett a szót annak fordítjuk, aminek a szó technikai, antik műfajelméleti és didaktikai értelmében Ovidius minden bizonnyal szánta: *'tankönyv'*, *'tan'* vagy *'tanok'*, *'tudomány'*, *'tanítás'* – egyszóval „*Szerelemtan*”.

Csakhogy még a cím e frappánsabbnak szánt fordítása sem teljesen megfelelő, mégpedig az *amor* szó jelentése miatt. Itt kell visszautalnom a nyelvcsaládok, valamint kultúrák közötti fordítás buktatóira, számos fontos latin szó jelentésköre ugyanis vagy nem fedi a fordítására használható magyar megfelelőét, vagy olyannyira a korabeli kultúrához kötött,¹¹ hogy fordítására csak jobb híján használhatjuk egyik vagy másik magyar szavunkat. Az utóbbi csoporthoz sorolható a magyar anyanyelvű számára is ismertebbek közül a *virtus* vagy *pietas* szó, az előbbihez többek között az *amare* ige (jelentése *'szeretni'*,¹² elvontan *'vágyakozni'*¹³ és konkrétan, szemuális értelemben *'vágyini, kívánni'*¹⁴) és főnévi megfelelője, az *amor* szó, mely az ige jelentésénél felsoroltak igefogalmait jelenti.¹⁵

A cím fordításához hasonló problémák a szövegben sorról sorra előfordulnak, s a költői szöveg fordításának nehézségét még tetézi, hogy a műfordítónak szigorú ritmikai képletbe kell a jelentésükben nem föltétlenül legalkalmasabb, de legalább metrikailag odaillő szavakat elhelyeznie. A következőkben az *Ars amatoria* 1. könyvét nyitó tárgymegjelölés prózai fordításával és interpretációjával mutatjuk be, hogy teszi félreérthetővé a metrikai kényszer a magyar fordításokban a költői célkitűzés fordítását. Ennek pontossága sorsdöntő: tájékoztatja az olvasót a költői tanítás

¹¹ Green röviden összegzi az *amor* korabeli római társadalmi kontextusával kapcsolatos kutatásokat: S. J. Green: *Lessons in Love: Fifty Years of Scholarship on the Ars Amatoria and Remedia Amoris* 1. In: *The Art Of Love. Bimillennial Essays On Ovid's Ars Amatoria And Remedia Amoris*. Ed. by R. Gibson, S. Green, A. Sharrock. Oxford, 2006. 6–8.

¹² OLD s. v. *amo* 1; 2.

¹³ OLD s. v. *amo* 5.

¹⁴ OLD s. v. *amo* 3.

¹⁵ OLD s. v. *amor* 1: sexual passion, love; 2: a love affair, amour; sexual intercourse; 3: love for one's relations, friends, etc., affection; 4: The god of love, Love; 5: love-song, love-story; 6: love, liking, or fondness for; 7: strong desire, yearning. Aligha véletlen, hogy a gigantikus *Thesaurus Linguae Latinae* mellett tudományos körökben legtöbbször használt *Oxford Latin Dictionary* *amor* és *amo* szócikke az egyes jelentések illusztrációiként felsorolt ókori szöveghelyek között mindössze egyetlen *Ars amatoria*-helyet hoz (ez azonban az *amo* ige egy a szempontunkból nem fontos átvitt értelmű jelentésének illusztrációja): az *amo* és *amor* szövegbeli előfordulásai a költő jelentéstani játéka részeként sokszor nem annyira konkrét jelentéskörökben, mint inkább azok határain helyezkednek el.

tárgyáról, megnevezi a vele kapcsolatos szerzői szándékot – s ez utóbbi korántsem mellékes az oktatni kívánt téma, az *amor* mibenlétét illetően.

Az eredeti latin szöveget, a két műfordítást, valamint saját, prózai fordításomat a könnyebb összehasonlítás végett soronként, párhuzamosan közlöm: a latin eredeti után a Gáspár Endre- (dőlt szedés) majd Bede Anna-féle fordítás (félkövér és dőlt szedés) következik, végül a prózai fordítás, melyben a latin szövegben is jelzett kulcsszavakat, kulcsfogalmakat kapitálissal emeltem ki. Ha több fordítás is lehetséges, ezeket „ / “ jellel elválasztva egymás mellett közlöm – a „ // “ jel az egész sor illetve mondat másféle fordítását jelzi. A sorokat a latin szöveg sorainak végén zárójelbe tett arab számokkal számozom.

Siquis in hoc ARTEM populo non novit AMANDI. (1)

Van mifelénk, kinek a szerelem művészete újság?

Hogyha akad mifelénk, aki kezdő még szerelemben,

Ha van, ki nemzetünkben nem járatos még a SZERELEM / VÁGYAKOZÁS (=AMANDI < AMANDUM) TANÁBAN (ARTEM < ARS),

Hoc legat et lecto CARMINE DOCTUS AMET. (2)

Versemből okulást nyerve, kövesse tanom.

nyomban jó szerető lesz, ha dalomra ügyel.

olvassa e VERSEt (CARMINE < CARMEN), s ha elolvasta, művelje TUDÓSAN / SZAKÉRTŐ MÓDON / TUDOMÁNYOSAN a SZERELMET / VÁGYAT (AMET).

ARTE citae veloque rates remoque moventur. (3)

Fürge hajón vásznat s evezőt művészet igazgat,

Művészet viszi fürge hajónk, s szaladó fogatunkat,

A hajók is A HOZZÁÉRTÉS / SZAKÉRTELEM / TUDOMÁNY JÓVOLTÁBÓL (ARTE < ARS) röpködnek vitorlájuk és evezőjük segítségével,

ARTE leves currus: ARTE REGENDUS AMOR. (4)

Gyors kocsit ez gördít, Amor is erre hajol.

művészettel kell megzaboláznai Amort.

s A HOZZÁÉRTÉS / SZAKÉRTELEM / TUDOMÁNY JÓVOLTÁBÓL (ARTE < ARS) futnak a kocsik is: a SZERELEM / VÁGY (AMOR) SZABÁLYAIT IS A HOZZÁÉRTÉSNEK / SZAKÉRTELEMNEK / TUDOMÁNYNAK KELL TEHÁT MEGSZABNIA // A VÁGYAT / SZERELMET (AMOR) IS HOZZÁÉRTÉSSEL (ARTE < ARS) KELL IRÁNYÍTANI (REGENDUS).

Curribus Automedon lentisque erat aptus habenis. (5)

Automedon lovait szekerén ügyesen zabolázta,

Automedón urasan kocszított, markolta a gyeplőt,

Automedon¹⁶ értett a kocsikhoz s szívós gyeplőkhöz,

¹⁶ Automedon Achilles kocsihajtója, aki bensőséges baráti viszonyban volt Patroklosszal is. Ritkán említik Trója ostromával kapcsolatban, de mindig bátor hősként.

Tiphys in Haemonia puppe magister erat: (6)

Tiphys a haemoni tat mestere volt a habon:

Tiphys a haemoni tat mestere volt a vizen;

Tiphys¹⁷ a haemoniai hajón [= Argo] volt kormányos // Tiphys a haemoniai hajó {irányításának} mestere¹⁸ volt,

ME Venus ARTIFICEM TENERO prae fecit AMORI: (7)

Engem Venus a csöpp Ámorhoz adott nevelőül,

engem a zsenge Amorhoz adott Venus, őt okosítom,

ENGEM viszont, MINTHOGY HOZZÉRTÓ VAGYOK / RENDELKEZEM SZAKÉRTELEMMELE, Venus az érzéki AMOR / SZERELEM / VÁGY tanárává tett:

Tiphys et Automedon DICAR AMORIS ego. (8)

Automedonja legyek s Tiphysé néki magam.

hogy neki Tiphysé és Automedónja legyek.

az utókor ÚGY EMLEGET MAJD / EMLEGESSEN ÚGY, hogy AMOR / A SZERELEM / VÁGY Tiphysé és Automedonja voltam.¹⁹

A fordítások értékelésében a témánk szempontjából fontos kulcsfogalmak fordítására szorítokozom: ezek Ovidius aktuális költői programjának tartóoszlopai. Az 1. sor *ars* szavával Ovidius tartalma, a 2. sor *carmen* szavával műfaja és az ezzel szoros kapcsolatban álló forma szempontjából minősíti előre költeményét. Az *ars* szó jelentésére fentebb utaltunk. Ha maradt kétség

Vö. W. H. Roscher (szerk.): *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*. Band 1, Leipzig 1890. 737, 23–38. s. v. Automedon (H. W. Stoll).

¹⁷ Tiphys az Argo kormányosa, aki a Fekete-tengerig vett részt Iason küldetésében. Itt megbetegedett és meghalt. Pausanias szerint Boiótia egy tengerparti városában, Tiphában, ahol különösen sok jó hajós termett, helyi hősként tisztelték. Vö. W. H. Roscher (szerk.): *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*. Band 5, Leipzig 1924. 974, 27–980. 11. s. v. Tiphys I (J. Schmidt).

¹⁸ Ebben az értelmezésben Ovidius az Argóra, mint olyan hajóra hivatkozik, mellyel a mitikus szemlélet szerint először tettek meg sikeresen kontinensek közötti utat, a hajó kormányosa (*magister*) tehát egyúttal különleges tudással rendelkező mester (szintén *magister*) és egyben eme, az emberiség történetében elsőként birtokolt tudás lehetséges oktatója (szintén *magister*) is.

¹⁹ Ez esetben a fordítások legalábbis félreérthetőek: Tiphys és Automedon történetében nem szerepel a párhuzamba bevonható isteni alak, akiket e saját területükön úttörő jelentőségű férfiak taníthattak volna. Ovidius alighanem inkább erre gondolt: az istenség hatóterületén (amit az isten neve fejez ki: Amor = *amor*) szeretne az lenni, aki a hajózás tudományában Tiphys, a kocsihajtásában pedig Automedon, s ha ez tán bárki a szerelem, ill. vágy tudományáról nyilatkozik, említse meg az ő nevét is (*dicar*). Nyilvánvaló, hogy mind Gáspár, mind Bede pentameterre szükségmegoldás: a pentameter fordítása a sok kötöttség miatt különösen problematikus, főleg ha az amúgy is rövid sor magyar változatába két olyan görög tulajdonnevet kell beilleszteni, melyek közül már csak az egyik igényli a fordító rendelkezésére álló szótagszám csaknem felét.

afelől, hogy a fordításban nem szerencsés a *'művészet'* szó avitt jelentését alkalmazni, elég a 3. és 4. sorbeli előfordulás fordításaira tekinteni, nem beszélve a 7. sor *artifex* szaváról. Az utóbbit, tán mert úgy gondolták, elég volt a sok *'művészet'*-ből, a két modern magyar fordítás alkotói el is mellőzték, annak ellenére, hogy Ovidius nagyon hangsúlyosan *appositio praedicativaként*, állítmányi értelmezőként alkalmazza önmagára: saját hozzáértésében látja az okát, hogy Venus éppen őt szemelte ki a kis Amor megrendszabályozására.

A *carmen* a játékos költő tréfája: a didaktikus költészetben várt és elvárt forma azonos a hősköltészetével, mely stilisztikailag, formailag és tematikailag a tragédiához hasonló magasságokba emeli olvasóját. A *carmen* etimológiája szerint olyan kötött formájú szöveg, melynek igazságát a Múzsák, az ógörög név etimológiája szerint *Montják*, az *'elgondolás'* ('valaminek az elgondolása, felidézése') istennői²⁰ garantálják – a *carmen* lehetséges utalás a Múzsák latin megfelelőire, a *Camenákra*,²¹ akik nevében alighanem a *carmen* szó gyöke rejtőzik.²² A költő tehát a didaktikus költészet legnemesebb hagyományához, Hésiodoshoz, az archaikus filozófiai tankölteményhez, Xenophanészhoz és Parmenidészhez kapcsolja művét, hogy végül aztán a hellénisztikus költészet innovatív hagyománykezelésének jegyében római tartalommal töltsse fel az eredetileg görög formát.²³ Nem mellékesen ugyanis jó évtizeddel később ugyanő száműzetése helyéről, Tomiból írt költői levelei, a *Tristia*, azaz *Keservek / Bánatok* egyikében kifejezetten az *Ars amatoriát*, mely, mint mondja, balsorsa oka lett, a római tanköltészet genuin, görögtől független hagyományába illeszti. Hosszas irodalomtörténeti áttekintésében,

²⁰ W. Prellwitz: *Etymologisches Wörterbuch der Griechischen Sprache*. Göttingen, 1905², s. v. *μοῦσα* helybenhagyja a platóni etimológiát: vö. Platón: *Kratülosz* 406a [Szókratész]: *A múzsákat és a muzsikát pedig valószínűleg a gondolkodásról (mószthai) és a filozófus kutatásról nevezék el.* (Szabó Árpád fordítása.)

²¹ Vö. s. v. *Camēnae*. In. *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*. A. Walde, Heidelberg 1910², 118. Walde állásfoglalása szerint a *carmen* és *Camena* szó között etimológiai kapcsolat valószínűleg nem áll fenn, Ovidius azonban a *Fasti* egy utalása szerint a *Caménát* a *carmen*nel szorosán összefüggőnek tartotta: *talibus Aoniae facunda voce Camenae | reddita quaesiti causa furoris erat*, *Ov. F.* 4, 245 sq.

²² Vö. s. v. *carmen* „Gedicht, Lied”. In. *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*. A. Walde, Heidelberg 1910², 132–3.

²³ Vö. Ch. F. Ahern, Jr.: *Ovid as vates in the Proem to the Ars amatoria*. In. CPH 85 (1990) 44–8. Kallimachos *Aitiájának* Ovidius didaktikus költészetére tett hatásáról: J. F. Miller: *Callimachus and the Ars amatoria*. In. CPh 78 (1983) 26–34. Az *Ars amatoria* sok szállal kötődik ugyanakkor az Augustus restaurációs politikáját támogató vergíliusi *Georgiá*hoz is: E. Winsor Leach: *Georgic Imagery in the Ars amatoria*. In. TAPA 95 (1964) 142–54. Az *amor* / *erős* filozófiai kontextusához vö. C. M. C. Green: *Terms of Venerly: Ars Amatoria I*. In. TAPA 126 (1996) 221–63; J. Dillon: *A Platonist Ars Amatoria*. In. CQ NS (1994) 387–92.

melyben annak bizonyítékait sorolja, hogy bármilyen, erkölcsileg kifogásolható témáról írtak is eddig római költők, egyikük sem bűnhődött hozzá hasonlóan, megvallja (*Tr.* 2, 471–92), ő sem szánta komolyabbnak művét, mint azok, akik december végén a karneváli hangulatú *Saturnalia* ünnepén, a mai szilveszter római megfelelőjén a legkülönbözőbb témákról: kockázásról, *talus-* és *tessera-*játékról, labdázásról, úszásról, karikázásról, lakomázásról, fazekasságról és hasonlókról írt bohókás tankölteményekkel mulattatják az ünneplő közönséget – s lám, mégis ő lett az egyetlen, akinek bűnhődnie kellett a költemény pajzán tartalmáért.

Az *ars* és *carmen* kifejtése után térjünk az *Amor / amor, amare* – ill. *amandum* kulcsszavak magyarázatára. Először is fontos, hogy az 1. sor végének igéből képzett cselekvésfogalma, *gerundiuma*, az *amandi* mit jelent a főnévi alakhoz, az *amoris*-hoz képest. A szövegben álló szó az utóbbival törtenetesen az adott verstani helyzetben ritmikailag ekvivalens, joggal vehető tehát föl a kérdés: miért használta a költő inkább ezt a formát? Óvatos válaszom erre a kérdésre, hogy az *amandum* az *amor*hoz képest kevésbé statikus, közelebb áll az ige dinamizmusához: körülírással adható vissza, jelentése 'a vágy, az érzékiség folyamatos érvényesítése, kielégítése', az egyszerű vágy helyett – a magyar kéjlegés szóhoz hasonlóan, amelynek azonban nem ideillő konnotációi is vannak. Másfelől a *gerundiummal* kifejezett cselekvés utóidejű, ami érzékelteti, hogy a jövőbeli vágy beteljesítésének módjairól lesz szó. Ovidius jelzi: az *amor*, amit tanítani fog, nem átmeneti vagy hirtelen beálló állapot, hanem folyamatos, és bizonyos dinamikától sem mentes érzés egy az emberi lényeggel egy, s éppen ezért nem szűnő késztetés kielégítésére. Ezzel az értelmezéssel teljesen egybecseng a 2. sor végének *imperfectum* igealakja: akit a *carmen*, a tudást adó dal *doctusszá*, azaz szakértővé, hozzáértővé tett, e tudás birtokában érvényt szerezhet a benne lévő *amornak*, vágnak, érzéki késztetésnek. Ezzel egybehangzóan kell magyarátni a 4. sor *arte regendus* fordulatát. Ezt teszi a hozzáértő költő, amikor tanait átadja: a beteljesülést elősegítő szabályokat ad az *amornak*. A 7. sor allegóriájában hozzáértése, *artifex* mivolta miatt lesz a költő a fiáról gondoskodó édesanya, Venus megbízásából a csintalan Amor nevelésének vezetője (*tenero prae fecit amorē*), s végül a 8. sor szerint, csakúgy, mint a kocsihajtás és hajózás tudományának mitológiai *inventorai*, feltalálói, legkorábbi képviselői, maga is e szaktudás, szakterület *inventorává*, a jövőből, akár a 21. század elejéről visszatekintve legendás képviselőjévé válik. Ezt a *dicar* szó jövő ideje jelzi. Jelezzük azonban, hogy ez a *futurum*-alak a latinban homonim a lehetőséget, óhaj, célt vagy következményt kifejező *coniunctivus*-sokkal is, s nem lehetetlen, hogy Ovidius ezzel az alaktani játékkal óvatosan, tán szerényen rögtön el is távolítja, magától óhajjára „fokozza le” e lehetőséget.

Ovidius nem alaptalanul követeli magának az elsőség dicsőségét a szerelem tanának területén. Erre utal *Tristia*ja 2. könyvének ama szakaszában, ahol kifejti: nem érdemelt frivol verseiért száműzetést, ezek is csak olyanok, mint az évbúcsúztató *Saturnalia* ünnep alkalmából írt, barátoknak küldött tréfás versezetek, közöttük tanköltemények.²⁴ Az *amor* mint téma interpretá-

²⁴ Ov. Tr. 2, 471–96.

*sunt aliis scriptae, quibus alea luditur, artes –
haec erat ad nostros non leve crimen avos –
quid valeant tali, quo possis plurima iactu
figere, damnosos effugasve canes;
tessera quos habeat numeros, distante vocato 475
mittere quo deceat, quo dare missa modo;
discolor ut recto grassetur limite miles,
cum medius gemino calculus hoste perit,
ut dare bella sequens sciat et revocare priorem,
nec tuto fugiens incommitatus eat; 480
parva sit ut ternis instructa tabella lapillis,
in qua vicisse est continuasse suos;
quique alii lusus – neque enim nunc persequar omnes –
perdere rem caram, tempora nostra, solent.
ecce canit formas alius iactusque pilarum, 485
hic artem nandi praecipit, ille trochi.
composita est aliis fucandi cura coloris;
hic epulis leges hospitioque dedit;
alter humum, de qua fingantur pocula, monstrat,
quaeque, docet, liquido testa sit apta mero. 490
talia luduntur fumoso mense Decembri,
quae damno nulli composuisse fuit.
His ego deceptus non tristia carmina feci,
sed tristis nostros poena secuta iocos.
Denique nec uideo tot de scribentibus unum, 495
quem sua perdiderit Musa, repertus ego.*

A szakasz prózai fordításban így hangzik: „[471] Mások meg szakkönyveket írnak arról, hogy hogy kell talus-kockázni [ez a talusszal játszott kockajáték nem azonos a mindjárt említendő tessera-val], pedig ez a játék nagyapáinknál még nem csekély bűnnek számított; hogy melyik kockakombináció mennyit ér a kockavetésben, hogy vess kockát, hogy a legtöbbet dobj, s elkerüld a veszedelmes «kutya»-dobást; [475] hányféle szám van a tessera-kockában, ha kihúttad az ellenfeledet, hogy kell dobni, hogy kell lépkedni; hogy haladjon a jobb térfélen tarka bábud, amikor a középső kövecske a két ellenség között elvész; hogy támadjon üldözés közben, és hogy bírhatja visszalépésre az előtte lévőt, [480] hogy ne menekülhessen futva biztonságban üldöző nélkül, hogy kell a kis táblán a játékosoknak három-három követ elhelyezni, amelyben a győzelmet az jelenti, ha tudod folytatni a tied sorát, s amilyen játékkal csak szoktuk még vesztegetni legdrágább tulajdonukat, az időt – de ezeket most nem fogom mind felsorolni. [485] A másik a labdák és dobásuk fajtáit énekli meg, emez az úszás, amaz a karikázás tudományára tanít. Mások az arcfestés szabályait írták meg, emez meg a lakoma és vendéglátás tudnivalóit foglalta írásba, amaz felvilágosít, hogy milyen földből kell kupát formázni, [490] s

ciója szempontjából aligha lényegtelen, milyen más tárgykörökkel kerül egy sorba a vágyról szóló tanköltemény. A tárgyak egy részében alig van tanítani való, ezért mulatságos, ha tankölteménybe foglalják őket: ilyen a labdázás, úszás, agyagedény-készítés. A másik csoportjukban viszont nemigen van értelme bármilyen tanításnak: a 475–6-ik sorban a *tessera* dobásánál biztosan nem sajátítható el, hogy kell dobni, hogy a kockák a kívánt számkombinációt mutassák. Ovidius ezen tárgyak közé helyezi az *amort*, s ezzel jelzi: az *amorra* vonatkozó tanítás csakis szórakoztató költői játék lehet, mert – s ez már kevésbé mulattató – az *amor*, az érzéki vágy az emberi lényeket átható princípium, érvényesülésének gátat szabni úgysem lehet, legföljebb meg lehet kísérni *regere* [=irányítani] (ld. az imént említett *arte regendus* értelmezését) azaz bizonyos módszerekkel kordában tartani vagy épp hatékonyabbá tenni beteljesítését.

Ennyit *arrsól*, *amorról*, költői játékról, s arról, hogy mit veszíthetünk, és mit nyerhetünk, ha nem az időmértékes formától várjuk az autentikus szövegményt. Csakhogy – látszólag – mit sem mondtam még arról, hogy mit jelenthet az *amor* (szerelem? – érzéki vágy?) ovidiusi aspektusa az Augustus-kor társadalmi, politikai kontextusában.²⁵ Az *Ars amatoria* eredeti két, férfiaknak írt könyvét a 3., nőknek szóló könyvvel kiegészítve Ovidius legkésőbb Kr.u. 2-ben²⁶ jelentette meg. Az *Ars amatoria* a kor politikai diszkurzusának beszédes tanúja, s az akkor zajló társadalmi változások és politikai folyamatok semmi jót nem tartogattak az emberi lény lényegétől elidegeníthetetlen *amor* megéneklőjének. A *res publica libera*, a hatalom gyakorlásának korábbi, s Rómában addig kizárólag üdvöztetőnek tekintett, ortodox modellje a Kr.e. 1. század utolsó harmadára hosszas és gyötrelmes kínok közepette kiszenvedett. Az új hatalmi struktúra élén principátusa megszilárdításán dolgozó Augustus a világbirodalommá vált Róma megerősíté-

azt oktatja, melyik cserépfajta felel meg a tiszta színbornak. Effélélkel játszadozunk december füstös havában, s hogy ilyesmiről írt, soha nem hozott bajt még senkire. Ez volt tévedésem oka, s ezért nem írtam én sem szomorú verseket, de költői tréfámat sanyarú büntetés követte. [495] Egyszóval egyetlenegy sem látok, pedig annyian írtak már, akit saját Múzsája veszejtett volna el: csak saját magamról tudok.”

²⁵ A probléma összefoglaló áttekintése: S. J. Green: *Lessons in Love: Fifty Years of Scholarship on the Ars Amatoria and Remedia Amoris 1*. In: *The Art Of Love. Bimillennial Essays On Ovid's Ars Amatoria And Remedia Amoris*. Ed. by R. Gibson, S. Green, A. Sharrock. Oxford, 2006. 8–11.

²⁶ Ovid: *Ars Amatoria Book I*. Ed. with Intr. and Comm. by A. S. Hollis. Oxford 1992³. xiii. S. J. Green: *Lessons in Love: Fifty Years of Scholarship on the Ars Amatoria and Remedia Amoris 1*. In: *The Art Of Love. Bimillennial Essays On Ovid's Ars Amatoria And Remedia Amoris*. Ed. by R. Gibson, S. Green, A. Sharrock. Oxford, 2006. 2.

sének zálogát a hagyományos római erényekhez, a *mores maiorum*hoz, az ősök elfogadott szokásaihoz való visszatérésben látta. A társadalom ennek jegyében való újjászervezésének alapsejtje a család volt, mely a házasság, *conubium* jogi intézményén alapult. Igen hiányosak, s ha vannak is, meglehetősen egyoldalúan szűrték információink arról, hogy a korabeli házasság mennyire pusztán gazdasági közösség, vagy mennyire jelenthetett egyben érzelmi közösséget is. Mindkettő mellett és ellen is sorolhatnók számos példát. Csak hogy egyet-egyet említsek mindkettőből: a világirodalom legszebb hitvesi levelei között tartják számon Cicero feleségének, Terentiának írt sorait, melyben megindítóan fogalmazza meg atyai aggodalmait gyermekeik sorsával kapcsolatosan, akiknek jövőjét veszélyeztette, hogy apjuk politikai okokból bajba került²⁷ – s elfeledkeznek róla, hogy az ekkor ráadásul már nem is fiatal szónok nem sokkal később elvállik Terentiától.

Másfelől az 1. század római politikatörténetének nagyon fontos pontjait politikai házasságok határozzák meg, melyekben aligha beszélhetünk érzelmi közösségről – hogy csak Nagy Pompeius öt feleségét említsük, akik közül a negyedik, Caesar Pompeiusnál huszonhárom évvel fiatalabb lánya, Iulia, akinek rendeltetése az volt, hogy a bomladozó *res publica* két legnagyobb hatalmú emberének, apjának s majdani férjének hatalmi szövetségét megpecsételje, s a kortárs történeti narratívák koncepciója szerint a lány korai halála jelentette az utolsó dőfést a köztársaságnak.²⁸ Ne is beszéljünk az ősi

²⁷ Cic. *Fam.* 14, 1.

²⁸ Lucanus, a Nero-korabeli költő a Caesar és Pompeius közötti polgárháborúról szóló eposzában, a *Pharsaliában* vagy *Bellum civilében* utal rá, hogy a két férfi között nem tört volna meg a béke, ha Iulia halálával meg nem billen a kényes hatalmi egyensúly (Luc. 1, 111–4; vö. V. Max. 4, 6, 4; Vell. 2, 47, 2; Sen. *cons. ad Marc.* 14, 3; Flor. *epit.* 2, 13, 13; Serv. *A.* 6, 83). Iulia Kr.e. 54-ben halt meg (Th. Mommsen: *Römische Geschichte.* 3. Bd. 18664, 338 s k.; Münzer s. v. „Iulia”, In. PWRE 19 894, 36–895, 56, Stuttgart 1917). Vö. H. P. Collins: *Decline and Fall of Pompey the Great.* In. Greece & Rome 22 (1953) 98–106, 103; R. Astbury: *Varro and Pompey.* In. CQ NS. 17 (1967) 403–7, 405; Chr. Meier: *Caesar.* München, 1986. 296 s k. 396–8; M. Jehne: *Caesar.* München, 1997. 65; R. M. Aguilar: *Matrimonios políticos en Roma.* In. L. de Blois, J. Bons, T. Kessels, D. M. Schenkeveld: *The Statesman in Plutarch's Works.* Volume II: *The Statesman in Plutarch's Greek and Roman Lives.* Mnemosyne Suppl. 250/II. Leiden: Brill, 2005. 337–50, 342. A. Goldsworthy: *Caesar. Life of a Colossus.* New Haven, London, 2006. 372 s k. A. Kamm: *Julius Caesar.* New York, 2006. 84.

Iulia és Pompeius egybekelésének körülményeiről viszonylag keveset tudunk: az eljegyzés dátuma Kr.e. 59. Vö. Münzer s. v. „Iulia”, In. PWRE 19 894, 36–895, 56, Stuttgart 1917. Pompeiusnak a házasság megkötésekor felnőtt fia voltak és egy eladósorban lévő lánya. Vö. M. Lightman – B. Lightman: *A to Z of Ancient Greek and Roman Women.* New York, 2000. 162.

Bármennyire gyöngéd szálak fűzték is Iuliához, Pompeius nem sokáig gyászol: 52-ben egyedül (*sine collega*) lett consul, később lett konzultársa Metellus Scipio, s Scipio

római erényt annak sztoicizmussal átítatott formájában személyében megtestesítő ifjabb Cato már akkoriban is némi megütközést kiváltó tetteről, aki feleségét, Marciát, aki neki már eleget szült, de még termékeny volt, átadta az élete delén már túl lévő híres szónoknak, Hortensiusnak, akinek felnőtt fiúgyermeké volt ugyan, de még gyermekekre vágyott, mert valószínűleg tartott tőle, hogy fia méltatlan lesz az örökségre – s az erényes Marcia Hortensius halála után visszatér előző férjéhez.²⁹

lánya, Cornelia lett Pompeius ötödik, utolsó felesége. Cornelia, mint Plutarchos mondja, nem hétköznapi római hölgy: járatos az irodalomban, matematikában és filozófiában, és meglehetősen zenei tehetséggel rendelkezik (Plut. Pomp. 55; H. P. Collins: *Decline and Fall of Pompey the Great*. In. *Greece & Rome* 22 [1953] 98–106, 104). Pompeius kapcsolata Corneliával éppoly bensőséges, mint előző feleségével, Iuliával. A nő Pompeius halála után a polgárháború végén Caesar engedélyével hazatérhetett Itáliába albai birtokára, ahová később elvitték neki Pompeius hamvait (Plut. Pomp. 81). Plutarchos szerint élete hátralévő részét egyedül élte le, s kizárólag férje emlékének szentelte magát (Lightman i. m. 97 – Münzer s. v. „Cornelia”, In. PWRE 4 1596,58–1597,47).

²⁹ M. Porcius Cato (más néven a híres uticai Cato – vö. F. Miltner s. v. „M. Porcius Cato Uticensis”, In. PWRE XXII 168,47–211,57) első feleségétől, Atiliától elvált (Plut. *Cat. min.* 24 – E. Klebs s. v. Atilia [Atilius 79], In. PWRE II 2100,35–39). A nő egy fiút és egy leányt is szült Catónak, de míg férje államügyekben hosszasan (Kr.e. 67-től 65-ig) távol volt Rómától, valami foltot ejtett jó híren. A gyerekek apjuknál nevelkedtek tovább, aki újraházasodott. Ebben politikai szempontok is mozgathatták: L. Marcius Philippus (Münzer s. v. L. Marcius Philippus, In. PWRE XIV 1568,29–1571,48) lányát, Marciát (Münzer s. v. Marcus, 115, PWRE 1602,13–68.) szemelte ki, akinek híre makulátlan, ő maga pedig fiatal volt (bár nem adták férjhez, mihelyt a törvények szerint lehetséges volt). Marciáról talán nem is tudnánk többet, ha Cato egyébként kiegensúlyozott és termékeny házasságuk ellenére egyszer csak el nem válik tőle, éppen mikor az asszony harmadik gyermeküket (vö. Luc. 2, 331; Plut. *Cat. min.* 52; App. *BC.* 2, 99) hordja a szíve alatt. A válásra oka ezúttal nem az asszony kifogásolható életmódja, hanem egy különös baráti kérés. Cato barátja és politikai kifogásolható életmódja, hanem egy különös baráti kérés. Cato barátja és politikai szövetségese, Q. Hortensius Hortalus, bár felnőtt korú örököse volt, közelebbi illetve vérrokonai kapcsolatba akart kerülni az általa nagyra tartott Catóval, ezért megkérte Cato lányát, Porciát. A dolog szépséghibája, hogy Porcia már M. Calpurnius Bibulus (cos. 59) neje, s házasságukkal a jelek szerint nincs is probléma. Cato szívesen fogadja a kérést, s bár jogi lehetőség (és precedens) lett volna ilyesmire, lánya és Bibulus jó kapcsolatára hivatkozva Porciát nem választja el Bibulustól (nyilván a Bibulusszal való jó viszony fenntartása politikai szempontból szintén kifizetődő volt számára). Ehelyett engedélyt kér és kap Marcia apjától, Philippustól, hogy elváljon és Marciát átengedje Hortensiusnak. Az ara ekkor huszonöt körül lehet, Hortensius pedig ötvenes éveit közepe jár. Rövid házasságuk alatt két gyermekük születik, majd Kr. e. 50 júniusában Hortensius meghal, és gazdag örökséget hagy neje. A történet bizonyos, Hortensiuszal kapcsolatos elemei problematikusak. Cato vonakodik odaadni Hortensiusnak a lányát, amit apai minőségében megtehetett volna, helyette apósa engedélyével átengedi feleségét, akit Marcia apjának kell férjhez adnia. Hortensius első feleségének sorsáról alig valamit tudunk: akár elváltak, akár megözvegyült, törvényes örököse volt tőle, s Hortensius valamilyen okból alternatív örököszt akart e fiú helyett. Marciától az örököszt meg is

Hol van hát az érzelmi kapcsolat, a szerelem helye ebben a társadalomban, melynek megújításán az erkölcsi restauráció programja segítségével Augustus fáradozik? Csak a római elégiában, vagy az epikus költészetben időnként megörökített jobb kimenetelű mitikus házasságok ritka példáiban létezik – csakhogy e kapcsolatok időbeli folyamatát, működését, amit ma szilárd érzelmi viszonynak, szerelemnek tartunk és nevezünk, ugyanezek a műfajok egyáltalán nem tematizálják.

Igaza lehet az ovidiusi *amor* politikai-társadalmi kontextusát evolucionista alapon megközelítő kutatóknak, akik végső soron az érzelmi antropológia alapján azt állítják: az, amit ma szerelemnek nevezünk, akkor éppúgy létezett, mint most.³⁰ Az is valószínű, hogy széles társadalmi rétegekben, melyekben a vagyon szerepe pontosan azért, mert oly csekély, annyira elhanyagolható, hogy nem jelentett a házasságkötésre vonatkozó kategorikus imperatívuszt, a gazdasági érdeket valóban felválthatta az érzelmi kapcsolat, e nyilván számottevő réteg életéről azonban alig vannak információink – legföljebb aligha helytelen analógiáink, ha abba a nem is oly távoli múltba tekintünk vissza, amikor érzelmi kapcsolat és házasság még nálunk sem egymást feltételező fogalmak voltak.

Egy biztos: a házasság Augustus programjának alappillére volt, a Kr.e. 18-ban hozott *Lex Iulia* egyfelől nyomást gyakorol a házasságról, mint állampolgári kötelességről megfelelkezni látszó rómaiakra, másfelől a politikai nyomásgyakorlással kierőszakolt házasságokban szigorúan bünteti a házasságtörést. Ha vannak is hatásai e rendelkezéseknek, a siker még elég gyöngye lábakon állhat, ha Ovidius költői játékát a princeps, aki igen művelt, sőt irodalommal aktívan is foglalkozó ember lévén bizonyára tájékozott volt a kortárs római irodalomban, akkora veszélynek érzi, hogy a költőt *relegatió*ba küldi – bár a kettő között közvetlen ok-okozati viszonyt felállítani nehézkes, mert a

kapta. További kérdés: ha Hortensius vérrokonai kapcsolatot akart Catóval, miért fogadta el lányáé helyett felesége kezét, aki nem tette Cato vérrokonává? A különös történet azonban itt nem ér véget. Hortensius halála (vsz. Kr.e. 50 júniusa) után Marcia a gyász szokásos tíz hónapját sem várja ki, 49 januárjában, nem sokkal Ariminium elfoglalása után felkeresi Catót, és megkéri, hogy feleségeként fejezhesse be életét – szól Lucanus verziója (Luc. 2, 326–80). A történetírók másképp tudják: Cato a polgárháború miatt gondoskodni akart családjáról, s ezért vette újra feleségül Marciát. Nagyobbik fiát magával vitte a háborúba, a kisebbiket barátjához (és későbbi életrajzírójához), Munatius Rufushoz küldte Bruttiumba, Marciát (ekkor már nejét) megbizta háza és leányai felügyeletével, aki Hortensiustól való gyermekeit is neveli ekkor. A frignél kizárólag Brutus van jelen. Cato 49. január 20-án, legkésőbb 22-én útnak indul Capuába, s Marcia ekkor már ismét a felesége. Eddig a Cato-Marcia-történet: Marciára vonatkozó későbbi adatok nincsenek.

³⁰ M. Myerowitz Levine: *Ovid's Evolution*. In: *The Art Of Love. Bimillennial Essays On Ovid's Ars Amatoria And Remedia Amoris*. Ed. by R. Gibson, S. Green, A. Sharrock. Oxford, 2006. 252–78.

relegatio túl késői s ilyenformán szinte fölösleges, különben miért hagyta volna Augustus további hat évig Rómában működni a költőt, és miért nincs nyoma annak, hogy megkísérelte volna megsemmisíteni a társadalmat az irodalomtörténeti konstrukció szerint megmetelyező, sokak szerint egészen ellenzéki költeményt?³¹ Ezt egyszerűen megtehetette volna. A költemény közvetlen erkölcsromboló hatásával tehát éppoly kevésbé számolhatunk, mint a *Lex Iulia* erkölcsnemesítő érvényével, annak ellenére, hogy Ovidius rendkívül népszerű és olvasott költő. Az igazi probléma inkább az lehetett, hogy problematizálja ugyanazt a súlyos társadalmi gondot, amit Augustus házassági törvényei, nevezetesen azt, hogy a házasság és a hol lehetőségét kizáró, hol tartósságát veszélyeztető érzékiség jelentékeny mértékben független egymástól. Az ebből adódó problémák ellenére a társadalom működik, ha nem is abban a koordinátarendszerben, amelyben azt a császárkor első uralkodója elképzelte, de az érzékiség kiélését annak lehetséges társadalmi mellékhatásaira való tekintet nélkül tematizáló Ovidius rámutat: az adott körülmények között a vágyteljesítő ösztönnek való engedelmesség úgyszólván elkerülhetetlen. Hogy ez az üzenet erkölcsös vagy erkölcstelen, ugyan ezen körülmények között aligha dönthető el egyértelműen: mindenesetre Ovidius az *Ars amatoria* eme olvasata szerint az állítása szerint könnyed tárgyú és hangvételi tanköltemény olvasóinak ezt a tanulságot kínálja.

³¹ Ovidius erotodidaktikus költeményéről Augustus családpolitikai rendelkezéseinek kontextusában: R. K. Gibson: *Ovid, Augustus, and the Politics of Moderation in Ars Amatoria* 3. In. *The Art Of Love. Bimillennial Essays On Ovid's Ars Amatoria And Remedia Amoris*. Ed. by R. Gibson, S. Green, A. Sharrock. Oxford, 2006. 121–42, kül. 136–42.

SCHILLER SZERETET-/SZERELEMFILOZÓFIÁJA

LOBOCZKY JÁNOS

Jól tudjuk, hogy a német nyelvben a szerelem és a szeretet kifejezésére ugyanaz a szó használatos (die Liebe). Előadásom címében ezért is használtam a kétféle magyar fogalmat. Schiller írásaiban egyébként is jól érzékelhető a 'die Liebe' kettős értelme.

„A költészet az lehet az embernek, ami a hősnek a szerelem. Nem adhat neki tanácsot, nem segítheti a harcban, sem egyéb tennivalót nem végezhet számára; de hőssé nevelheti őt, tettekre buzdíthatja, s erőt adhat neki mindahhoz, amivé lennie kell.”¹

„A tiszteletről azt mondhatjuk, hogy *meghajol* tárgya előtt; a szeretetről azt, hogy *hajlik* tárgya felé; a vágyról azt, hogy *ráveti magát* tárgyára. A tiszteletnek az ész a tárgya, s az érzéki természet az alanya. A szeretetnek érzéki a tárgya, alanya pedig a morális természet. A vágynak tárgya is, alanya is érzéki. Egyedül a szeretet szabad érzés tehát, mert tiszta forrása onnan fakad, ahol a szabadság honol: isteni természetünkből.”² Mindkét idézett megfogalmazás abba az irányba mutat, hogy a szeretet az ember morális, illetve isteni természetéből indul ki, s éppen ezért *szabad érzés*. Ráadásul olyan érzés, ami nem valamilyen romantikus, vagy inkább szentimentális érzelem, hanem tettekre buzdító erő.

Mielőtt a német költő bizonyos filozófiai és irodalmi műveinek szeretet-felfogását részletesebben elemezném, érdemes legalább röviden jelezni a filozófiához való viszonyát. Közismert, hogy Schiller nagyobb lélegzetű filozófiai tanulmányai, elsősorban esztétikai írásai (pl. a *Levelek az ember esztétikai neveléséről*, *Kallias*) főként a *Kant*-olvasmányaihoz kötődnek, döntően a harmadik kritikájához. Schillert egyébként is általában a *Kant*, *Fichte* és *Schelling* nevéhez köthető transzcendentálfilozófiai vonalhoz sorolják³. Így viszont többnyire árnyékban marad az a filozófiai alap, amiből kinőtt Schiller filozofálása. Ezenkívül, amennyiben Schiller gondolatainak értelmezésében egyoldalúan csak *Kant* a mérce, akkor a drámaköltő csupán egy másod-

¹ F. Schiller: A patetikusról. Ford. Papp Zoltán. In. uő. *Művészet- és történelem-filozófiai írások*. Atlantisz, Budapest, 2005. 152.

² F. Schiller: *A kellemről és a méltóságról*. Ford. Papp Zoltán. In. i. m. 122.

³ Schiller filozófiai jellegű munkáiról, illetve szemléletének alakulásáról kiváló összefoglalás olvasható a Helmut Koopmann által szerkesztett *Schiller-Handbuch*-ban. Alfred Kröner Verlag, Stuttgart, 2011. 582-694. (W. Riedel).

osztályú kantianus filozófus. Holott valami másról van szó. Egyfelől nála filozófia és költészet szoros „együttjátszásáról” van szó, ahogy azt pl. egyik, Körnerhez írott levelében is megfogalmazta: „A filozófiai írásokból mindig csak azt fogadtam be, ami *költőileg átérezhető és feldolgozható* (kiemelés L. J.). Ezért ez a matéria, mint az ész és a fantázia leghálásabb anyaga, csakhamar kedvenc tárgyam lett.”⁴ Schiller, aki maga igazából nem „szakfilozófiát” művelt, szorosan kapcsolódott az ún. „populárfilozófiai” hagyományhoz, amely a wolffiánus metafizika és Kant kritikai filozófiája közötti időszak (kb. 1750-1780/90) elterjedt irányzata volt. A populárfilozófia kifejezést eredetileg nem leértékelő értelemben használták, ez a Kant utáni generáció számára jelenik meg így. Kezdetben a szigorú akadémiai kereteken kívüli filozófálást értették alatta, s alapvetően felvilágosító attitűdje volt, tudniillik a filozófia szélesebb körű megismertetését, „népszerűsítését” szorgalmazta. Ezzel összefüggésben négy fő jellemzője volt. Az első, hogy bizonyos értelemben szembefordul a „szakfilozófiával”, a „professzorok filozófiája a professzorok számára” irányultsággal. Nem véletlen, hogy olyan előképekre hivatkoznak, mint Szókratész vagy Cicero, s az is fontos jelzés, hogy A. Ernesti, az irányzat egyik első képviselője a 'philosophia populari' mellett a 'philosophia vitae' kifejezést is használja. Egy másik vonása a populárfilozófiának az eklektikus módszer, pontosabban a szigorú módszertan alóli felszabadulás, valamint az egymásnak ellentmondó elméletek egymás mellett élése. A harmadik jellemző az empirizmus, amely a metafizikát, mint filozófiai alaptudományt kezdi ki. Végül egyfajta antropológiai szemlélet hatja át a populárfilozófiát a racionális pszichológiával szemben.

Míndez a rövid bemutatás témánk szempontjából azért érdekes, mert Schiller a tanulmányai során, mindenekelőtt a Karlschuleban ezzel a sajátos filozófiával találkozott. A rá legnagyobb hatást gyakorló J. F. Abel ebben a szellemben oktatta a növendékeket, s önálló munkái is ezt tükrözték. Az orvosi tanulmányokat is folytató Schiller tehát nem véletlenül kerül közel a filozófia ilyen felfogásához, amit az is mutat, hogy a „Lebensphilosophie” kifejezés is előfordul nála.

Az említett Karlschuleban egyébként 1779-ben *Philosophie der Pysiologie*⁵ (*A fiziológia filozófiája*) címmel nyújtotta be disszertációját, amelyben a filozófia és a neurofiziológia által egyaránt élénken tárgyalt és az empirikus vizsgálatok nyomán is vitatott test-lélek problémát tárgyalja. A felvilágosodás századában filozófia és orvostudomány nem ritkán kapcsolódott egymáshoz.

⁴ Idézi R. Safranski: *Friedrich Schiller avagy a német idealizmus felfedezése*. Ford. Györfly Miklós. Európa, Budapest, 2007. 79.

⁵ Lásd *Schillers Werke*. Nationalausgabe. (A továbbiakban NA.) 20. k. Hrsg. Helmut Koopmann, Benno Wiese. Hermann Böhlhaus Nachfolger. Weimar, 1962. 10-29.

Test és lélek, test és szellem viszonyát mindkét oldalról kutatták. A filozófusok inkább a szellemiben keresték a testit (mint pl. Voltaire), az orvosok viszont a testi folyamatokban igyekeztek megragadni a szellemit (pl. A. von Haller és E. Platner). Az utóbbiakat azért is tekintették „filozófus orvosoknak”, mivel a fizikai és metafizikai megközelítést egyáltalán nem tartották egymással összeegyeztethetetlennek. Másfelől a filozófusok egy része is (pl. Diderot) azt hangoztatta, hogy „anatómia és fiziológia nélkül aligha lehet jól művelni a metafizikát és a morált.”⁶ Mindenesetre a kor egyik vezető orvosi tekintélyének, Boerhaave-nek a testnedvekkkel és idegpályákkal kapcsolatos felfedezései az anatómia mechanikus, „gépszerű”, materialista determinisztikus felfogását erősítette, amellyel G. E. Stahl és követői álltak szemben, akik azt hangsúlyozták, hogy a testet a lélek irányítja, s ezért még a testi betegségeket is lelki okokra kell visszavezetni. Schiller orvostanárai (a legjelentősebb J. F. Conbruch volt) inkább a materialista nézeteket követték, Stahl felfogását spekulatív jellege miatt bírálták. Az idegeket anyagi lélekként értelmezték, amelyek a materiális és a szellemi szféra határán helyezkednek el. A fő kérdés itt az volt, hogy milyen konkrét közvetítő folyamatokon keresztül megy végbe a test és a lélek, illetve szellem kölcsönhatása, hogyan megy át az anyagi létezés a szellemibe. Schiller értekezése ebbe a vitába akart bekapcsolódni. Írásában a tudományos következtetések is döntően retorikus, szóképekben bővelkedő stílusban jelentkeznek, s a gyakori sommás ítéletek szintén hozzájárultak ahhoz, hogy a kijelölt opponensek elutasították a dolgozatot. Végül csak a harmadik – *Versuch über den Zusammenhang der thierischen Natur des Menschen mit seiner geistigen*⁷ (*Vázlat az ember állati és szellemi természetének összefüggéséről*) – disszertációját fogadják el a szigorú ítések.

Az első disszertáció öt fejezetből állt, amelyek egy egész átfogó antropológiát vázolnak fel a szellemi élettől kiindulva egészen a „természetes halálig”.⁸ A szerkezet Ferguson *A morál filozófiájának*⁹ a felépítését idézi, azzal a nem elhanyagolható különbséggel, hogy Ferguson az animális funkciókkal (táplálkozás, nemi élet, alvás) kezdi, míg Schiller először a szellemi életet vizsgálja. Munkájának csak az első fejezete maradt fenn, s ez a rész a fiziológiai folyamatok lelki szférába való átmenetét vizsgálja. Ennek során, egyfajta lelki-szellemi védekezésként is az egyoldalú fiziológiai materializmussal szemben, sajátos szeretetfilozófiát fogalmaz meg. Ez a szeretet-

⁶ Safranski: i. m. 75.

⁷ Lásd NA 20. k. 37-75.

⁸ A disszertáció vezérfonalának áttekintéséhez lásd Safranski: i. m. 70-85.

⁹ A. Ferguson: *Grundsätze der Moralphilosophie*. Ford. németre Christian Garve. Frankfurt, Lipcse, 1787. Lásd Safranski: i. m. 68-70.

filozófia egyszerre ontológia és életfilozófia Schiller értelmezésében, amely a szeretethez, mint kozmikus erőhöz fordul. Így személyes hitvallásként (részben Shaftesbury és Herder hatására) és a tudományos érvelés döntő szereplőjeként is megjelenik a szeretet. Az utóbbi szempontból háromféle módon értelmezi a szeretetet. Az első, hogy a materiális világ mechanizmusának átlekesítő princípiuma. Másfelől olyan elv, amely biztosítja az anyag és a szellem közötti törés nélküli átmenetet. Itt tulajdonképpen ahhoz a leibnizi tanításhoz kapcsolódik Schiller, mely szerint a természetben nincs ugrás. A szeretet így a két szféra kontinuum átmenetét biztosító elv. A harmadik, episztemológiai szempontból pedig a szeretet az igazság elve, amely a megismerő és a megismert dualizmusát oldja fel: „A szeretet tehát, az emberi lélek legszebb, legnemesebb ösztöne, az érző természet nagy láncolata, nem más, mint saját életem felcserélése embertársaméval. És ez a felcserélés a gyönyör (kéj)”¹⁰ (Györffy Miklós ford.). A megismerés ebben az értelmezésben a szeretet aktusa, a szeretés az igazság felismerését teszi lehetővé.

Az egyetemes szeretet ugyanakkor ontológiailag azt a szerepet is betölti, hogy a természeti lények kozmikus láncolatát mintegy egybefűzi. Schiller többeknél, pl. Shaftesburynél, Leibniznél és a már említett Ferguson *Morál-filozófiájában* fedezhette fel a „kozmosz láncolat” motívumát, de utalhatunk Platón *Timaioszára* is, ahol a világ a demiurgosz kiadásaként jön létre, mint adomány. A világ végtelen sokrétűsége – a biológiai diverzitása, mondanánk ma – a bőség értékét hordozza. Disszertációjában Schiller „szép és bölcs törvény”-nek nevezi ezt a princípiumot, amely „az egyetemes szeretet kötelekeivel fűzte össze a teljesség tökélyét és az egyes ember boldogságát, embert és embert, sőt embert és állatot.”¹¹ (Györffy Miklós ford.) A *Die Tugend in ihren folgen betrachtet*¹² (*Az erény a következményei felől nézve*) című beszédében pedig egyenesen párhuzamba állítja a szeretet kozmikus princípiumát Newton gravitációs törvényével. Ha megszűnne a szeretet, akkor elszakadna a lényeket összefűző kötelék, minden összezavarodna a szellem birodalmában, mint ahogyan a természet „fogaskereke” állna meg, ha a tömegvonzás megszűnne.¹³ Mintha Empedoklész tanítása elevedne itt

¹⁰ „Liebe also, der schönste, edelste Trieb in der Menschlichen Seele, die grose Kette der empfindenden Natur, ist nichts anders, als die Verwechslung meiner Selbst mit dem Weesen des Neben menschen. Und diese Verwechslung ist Wollust.” NA 20. k. 11.

¹¹ „...hat die Vollkommenheit des Ganzen mit der Glückseligkeit des Einzelnen, Menschen mit Menschen, ja Menschen mit Thieren durch die Bande der allgemeinen Liebe verbunden.” NA 20. k. Uo.

¹² Lásd NA 20. k. 30-36.

¹³ „Würde die Liebe im Umkreis der Schöpfung ersterben, – wie bald – wie bald würde das Band der Weesen zerrissen seyn, wie bald das unermessliche Geisterreich in anarchischem Aufruhr dahintoben, eben so als die ganze Grundlage der Körperwelt

meg a szeretetről és a gyűlöletről, mint a vonzás és taszítás által egyesítő és szétválasztó erőkről.

Az orvosi-filozófiai disszertáció „empirikus szeretetfilozófiája” után nem sokkal, 1780-ban keletkezett a *Julius teozófiája* című lírai-filozófiai szöveg, amely az 1786-ban megjelent *Philosophische Briefe*¹⁴ (*Filozófiai beszélgetések*) részeként jelent meg. A kiindulópont itt még inkább a szellem, hiszen azt hangsúlyozza, hogy a tökéletesség a természetben nem az anyag tulajdonsága, hanem a szellemé. A szeretet patetikus magasztalásának itt is centrális gondolata, hogy a szeretet a szellemi világ „mindenható mágnes”, az áhítat és a legmagasztosabb erény forrása. Lényegében a személyiség, valamint a lények felcserélődése, valamiféle kozmikus önátadás, a lelkek harmonikus találkozása, amelyben önszeretet és a másik szeretete ugyanannak a viszonynak két pólusa. Ebből a perspektívából „az embergyűlölet meghosszabbított öngyilkosság; az egoizmus a teremtet lény legnagyobb szegénysége / szűkölködése.”¹⁵ (Saját ford.) Az egész teremtet világ, a mindenség is a személyiségben oldódik fel, ha minden ember szereti a másik embert, akkor minden egyes birtokolja a világot. Ugyanakkor Schiller azt fájlatja, hogy a kor filozófiája ellentétben áll ezzel a tanítással. Az emberi lélekből származó „égi ösztönt” – ezt a sajátosan kettős eredetű közvetítő erőt tagadják, „isteni bélyegét” elvitatják, a nemes entuziazmust a közömbösség „hideg, halálos leheletében” oldják fel, a jóakarát helyére a rideg haszonlesés elvét állítják. Az egyoldalú mechanikus, illetve fiziológiai materializmus ilyen szenvedélyes, költői képekben gazdag bírálata – a filozófiai gondolatmeneteket egyébként is egy-egy lírai betét, vers dúsítja – mellett azt is érezhetjük, hogy Schiller isten-képe, illetve vallásossága egyáltalán nem dogmatikus. Egyfajta panteizmusról beszélhetünk itt, amelynek szellemi gyökerei egészen Spinózáig vezethetők vissza. Természet és isten lényegében azonosak, a természet a végtelenül megosztott isten¹⁶. A mindenség teljességét a megismerő és tevékeny szeretet princípiuma fonja egybe, s ebben a láncolatban nincs helye a pusztán önmagában nyugvó, evilágon túli istennek. Bizonyos értelemben a szeretet mint egyetemes vonzerő hozza létre Istent, amely maga is a természet és az ember közötti egyesítő hatalom, nem pedig túlvilági hatalomként működő abszolútum. Schiller szemszögéből végső soron az ateizmus lényege a csupán önmagát szerető ember, illetve szellem önállítása, amely

zusammenstürzen, als Räder der Natur einen ewigen Stillstand halten würden, wenn das mächtige Gesez der Anziehung aufgehoben worden wäre.” NA 20. k. 32.

¹⁴ Lásd NA 20. k. 107-129.

¹⁵ „Menschenhaß ein verlängter Selbstmord; Egoismus die höchste Armut eines erschaffenen Wesens”. NA 20. k. 120.

¹⁶ „Gott und Natur sind zwo Größen die sich vollkommen gleich sind... die Natur ist ein unendlich getheilte Gott”. NA 20. k. 123-124.

megszakítja a „lények kozmikus láncolatát”: „Az egyedül önmagát szerető szellem lebegő atom a mérhetetlenül üres térben”.¹⁷ (Saját ford.) Isten is csak a teremtés által, a teremtett lények láncolatában szemlélhette a szeretet princípiumát, kezdetben társtalan volt. Nem véletlen, hogy Hegel a *Julius teozófiájának* e versbetétével zárta *A szellem fenomenológiáját*: „Kelyhéből a nagy lélekvilágnak/ Forr felé a végtelen.” (Kardos László ford.) Hegel számára e kép a fogalmilag felfogott történelmet – „az abszolút szellem emlékezetét és golgotáját, trónjának valóságát, igazságát és bizonyosságát, amely nélkül élettelen és magányos volna”¹⁸ – idézi fel.

A *Julius teozófiája* kapcsán talán még érdemes röviden utalni a másik emberért hozott áldozat (Aufopferung) shilleri értelmezésére. Azt hangsúlyozza, hogy a szeretetnek úgy kellene működni, hogy a személyes halhatatlanság, a jutalmazó jövő ígérete nélkül is képes legyen áldozatot hozni a másik emberért. Az egoizmussal szemben, amelynek középpontja önmagában van, a szeretet az örök egész tengelyébe ülteti át saját középpontját¹⁹. Végso soron úgy is fogalmazhatnánk, hogy Schiller szeretetfilozófiája költőileg is átélte (lásd pl. a Laura-verseket vagy az Örömhöz c. ódát) személyes életfilozófia: „E filozófia megneemesítette a szívemet, és megszépítette életem perspektíváját.”²⁰ (Saját ford.)

Schiller szeretetfilozófiájának rekonstruálása során természetesen érdemes közelebről is szemügyre venni drámáinak világát, hiszen ez a motívum a *Haramiáktól* kezdve a *Demetriusig* szinte minden művének fontos rétege. Itt most csak két alkotásának (*Ármány és szerelem*, *Don Carlos* bizonyos aspektusait vizsgálom.

Az 1783-ban keletkezett *Ármány és szerelem* (polgári szomorújáték) már témájában is mintegy a szeretetfilozófia eleven példázata. Egyfelől a képlet nagyon is egyértelműnek látszik. Ferdinánd és Lujza, a rendi korlátok és a polgári konvenciók ellenére is szenvedélyesen szeretik egymást. Ferdinánd, a miniszter fia Lady Milforddal, apja szeretőjével folytatott beszélgetése során lényegében az elemzett filozófiai tanulmányokhoz hasonlóan szól a szeretet/ szerelem univerzális hatalmáról: „Reményem annál magasabbra száll, mennél mélyebb ellentétbe kerül a természet az illendőséggel, elhatározásom az előítélettel! Meglátjuk, mi az erősebb, a szokás vagy az örök emberiség

¹⁷ „Ein Geist, der sich allein liebt, ist ein schwimmender Atom im unermeßlichen leeren Raume”. NA 20. k. 122.

¹⁸ Hegel: *A szellem fenomenológiája*. Ford. Szemere Samu. Akadémiai, Budapest, 1979. 415.

¹⁹ „Egoismus errichtet seinem Mittelpunkt in sich selber; Liebe pflanzt ihn außerhalb ihrer in die Achse des ewigen Ganzen.” NA 20. k. 123.

²⁰ „Diese Philosophie hat mein Herz geadelt, und die Perspektive meines Lebens verschönert.” NA 20. k. 126.

törvénye.”²¹ A szerelem számára, számukra „bevehetetlen erősség”, amely befogadja és védi az egymástól elválaszthatatlannak tűnő szerelmeket. A szerelem szenvedélye a kezdetben naivnak látszó polgárlányt, Lujzát olyan öntudatos lelki nemességgel ruházza fel, hogy még Lady Milford is kénytelen meghátrálni, és a nagylelkű lemondást választani a csupán önmagára tekintettel lévő szerelem helyett („Nagylelkűség, most rajtad a sor!... Hozzád menekülök, tiszta erkölcs!”²²). A szeretet kozmikus princípiuma „a lények láncolatát” örök törvényként összetartja, de vajon ez a láthatatlan kapocs nem válhat-e végzetes béklyóvá, nem fordulhat-e önmaga ellentétébe a lelkeket egybefűző szeretet, illetve szerelem? Miért is vált az udvari ármány végzetessé a két fiatal számára? Az előítéletek falát viszonylag könnyen lerombolhatták, de a Ferdinánd lelkét teljesen betöltő, bizonyos értelemben tiszta látását is elvakító szenvedély hatalmával már nem bírhattak el. Ferdinánd szereleme ugyanis a másíknak való odaadás gesztusa mellett a másik birtoklásának valahol önző igényét is jelenti. Ezért érhet célt Wurm titkár ördögi terve, hogy Lujza kikényszerített levelével tegyék féltékennyé Ferdinándot. Számára ugyanis a szerelem egyfajta abszolút metafizikai elv. Nem véletlen, hogy ilyen patetikusan fejezi ki a kettőjük közötti viszonyt: „Add a kezedet... Amelyik óra elválasztja ezt a két kezet, az szakítsa el a fonalat köztem és a teremtés között.”²³ Ferdinánd számára tehát a Lujzához fűződő szerelem a mindenség egészét jelenti, ugyanakkor két ember szinte teljes lelki és érzelmi összeolvadását is. Kettejük között mindennek tökéletesen átlátszónak kell lenni, a „Te”-nek „Én”-né kell válnia, ez a szerelem abszolútum-igénye. Ebben a világban nincs helye semmiféle töprengésnek (vajon sikerül-e áthágni a rendi korlátokat?), egyéb világi erkölcsi kötelezettségnek (pl. Lujza aggodásának apja sorsa iránt), amelyek miatt Lujza nem szánja rá magát arra, hogy szerelmével elszökjön. A jó pszichológiai érzékkel megáldott drámaköltő érzelmi szimpátiája nem véletlenül áll Lujza oldalán, hiszen a lány tulajdonképpen saját belső világát is védelmezi Ferdinánd zsarnoki természetű szerelmével szemben. „A szeretet rettenetesebb kényszer, mint a zsarnok dühe”²⁴ – mondja apjának Lujza. Ez nyilván nem az a szeretet, amelyet Schiller a *Julius teozófiájában* vagy a disszertációjában oly lelkesült szavakkal jellemzett, s amely összefűzi ugyan a mindenség teremtményeit, de nem szünteti meg egyéniségüket, máságukat, hiszen az emberi világban szabad individuumok közösségéről van szó. Itt viszont minden

²¹ F. Schiller: Ármány és szerelem. Ford. Vas István. In. uő. *Összes drámái*. Magyar Helikon, Budapest, 1970. 241.

²² I. m. 277.

²³ I. m. 245.

²⁴ I. m. 284.

szereplő valamilyen kényszernek engedelmessé válik, senki sem szabad. A miniszter saját hatalmi játszmáinak, Millerné nagyravágásának, Lujza a kötelesség-érzetnek, Ferdinánd pedig a mindent birtokolni, totalizálni akaró szerelem zsarnoki természetének. Így fordul azután a kezdetben fennkölt, égi magasságokba emelő, rajongó szerelem önmaga, vagyis az élet ellentétébe. Ferdinánd és Lujza erőszakos halálával, azzal, hogy Ferdinánd egyszerre lesz gyilkos és öngyilkos, valóságosan is megszakad a „lények láncolata”. A szerelmeseket nem egyszerűen a hatalmi önkény pusztítja el, hanem elsősorban Ferdinánd abszolútum-igénye, a szeretett lény másságának figyelembe nem vétele. Ezért hatalmasodhat el rajta a gyanakvás és a bizalmatlanság szelleme. Ő az, aki az elején még így szaval szerelmesének: „Az én karomra támaszkodj, úgy lebegj át az életemen, Lujzám! Az ég, ahonnan földre szálltál, megszépülten nyer majd vissza, és ámulva látja, hogy egyedül a szerelem hatalma formálja tökéletessé a lelkeket.”²⁵A darab végén pedig, miután már megittarta szerelmét a mérgezett vízzel, kegyetlen szavakkal ítélkezik: „És csak a lelkét hibázta el Isten? Lehetséges, hogy a természet nem lázad fel ez ellen a felháborító torzszülött ellen? Vagy talán látta, hogy angyal került ki vésője alól, és siettében túl rossz szívet adott neki, hogy helyrehozza tévedését?”²⁶ Úgy látszik, a drámaköltő józanabb volt a szerelem sokszor pusztító hatalmának ábrázolásában, mint a rajongó filozófus Julius a szeretetfilozófia kinyilvánításában. Véleményem szerint ebben a különbségben az is megnyilvánul, hogy a filozófiai esszé író Schiller a szeretetről, mint metafizikai princípiumról beszél, amely a szeretet olyan aktusában nyilvánul meg, mely nem uralkodni akar a másikon, hanem létezni engedni, a drámában pedig hús-vér emberek szenvedélyes szerelméről van szó.

A *Don Carlos* kapcsán témánk szempontjából most csak a következő összefüggésre hívnám fel a figyelmet. Don Carlos és Posa márki „szótárában” a szeretet más-más aspektusa szerepel. Don Carlos alig titkolt szenvedéllyel szereti az ifjú királynőt, aki eredetileg az ő jegyese volt. Ugyanakkor benne is él egyfajta ösztönös emberszeretet, az elesettek, valamint a szabadságukért küzdők iránti szimpátia. Posa márkit kifejezetten valamiféle egyetemes emberszeretet vezérli, az emberiség boldogságát akarja elősegíteni, most konkrétan a németalföldi szabadságharc ügyének kívánja megnyerni Carlost. Még barátja szerelmét is ennek eszközéül akarja felhasználni. Arra büszke, hogy „... egy királyfit/ Szerettem én. – Csak egyvalakinek/ Szenteltem szívemet, de az egész/ Világot vele együtt átöleltem./ Én Carlosom lelkében millióknak/ Ültettem Édent.”²⁷ Számára az egyén csak a nagy egész része, s

²⁵ I. m. 223.

²⁶ I. m. 295.

²⁷ F. Schiller: *Don Carlos*. Ford. Vas István. In. i. m. 478.

ezért is áldozza fel önkéntelenül. A *Briefe über Don Karlos*²⁸ (*Levelek a Don Carlosról*) című írásában Schiller éppen azt hangsúlyozza, hogy Posa márki az emberboldogító eszméit mennyire ellentmondásosan akarja megvalósítani: a szabadságot akarja elhozni, ugyanakkor az egyes ember szabadságát, jogait nem tiszteli eléggé, így azután maga is önkényúr módjára viselkedik. Elvont eszmék és gyakorlati morál ellentétét szintén plasztikusan fogalmazza meg. „... morális dolgokban nem távolodhat el az ember veszélytelenül a természetes gyakorlati érzéktől, általános absztrakciók magasába emelkedve, hogy sokkal biztonságosabban rábízhatja magát szíve sugallataira vagy igazság és igazságtalanság már meglévő és individuális érzéseire, mint az egyetemes ész mesterségesen teremtett eszméinek veszedelmes irányítására – mert semmi nem vezet jóra, ami nem természetes.”²⁹ (Györffy Miklós ford.)

Befejezésül a *Phantasie an Laura* (*Ábrándképek Laurához*) című Schiller-vers egy részét idézem, amely a szeretet már jelzett kozmikus erejét példázza: „Napszemecske napszemecske-párhoz/ Boldog összhang talál,/ A szerelem szférákat köt össze,/ Mindahány naprendszer, rajta áll. – Töröld a Világ óraművéből – S tüstént szerterobban az Egész,/ Világaid Káoszban roboznak,/ S, Newtonok, zuhantuk sírni kész. – Vesd ki csak a szellemek karából/ Ezt az Istent – és a test kihül;/ Szerelem nekül tavasz se jön meg,/ S nincs imádság szerelem nekül!”³⁰ (Jékely Zoltán ford.)

²⁸ Lásd NA 22. k. Hrsg. Herbert Meyer. Weimar, 1958. 137-177.

²⁹ „Diese meine ich, daß man sich in moralischen Dingen nicht ohne Gefahr von dem natürlichen praktischen Gefühl entfernt, um sich zu allgemeinen Abstraktionen zu erheben, daß sich der Mensch weit sicherer den Eingebungen seines Herzens oder dem schon gegenwärtigen und individuellen Gefühle von Recht und Unrecht vertraut als der gefährlichen Leitung universeller Vernunftideen, die er sich künstlich erschaffen hat – denn nicht führt zum Guten, was nicht natürlich ist.” NA 22. k. 172.

³⁰ F. Schiller: *Az örömhöz. Válogatott versek*. Vál. Gergely Erzsébet. Európa, Budapest 1960. 180-181.

TITKOS FORDULÓPONT
(A SZERELEM TRANSZCENDENCIÁJA
NABOKOV ELSŐ REGÉNYÉBEN)

MIKOLA GYÖNGYI

Nabokov regényeiben többször él a szerelmi/szexuális tabuk témamotívumaival, illetve ezek szokatlan kombinációival, az életvitel és a gondolkodás egymást kizárni látszó tartalmainak, értékválasztásainak társításával. John Shade, a *Gyér világ* egyik főszereplője például ateista, liberális, heteroszexuális, házasságtörő költő, Kinbote, a másik főhős pedig az ő hívó, arisztokrata és homoszexuális kommentátora. Nabokovnak az 1926-ban, a berlini emigráció éveiben írt első regénye, mely a *Másenyka* címet viseli, és az emigráns Szlovo kiadó adta ki, látszólag még semmilyen társadalmi és szexuális tabut nem sért, sőt több értelmezője és kritikusa szerint is sok szempontból tradicionális. Azonban ha alaposan végigelemezzük a művet, és tekintetbe vesszük azokat az eredményeket is, melyeket a Nabokov-kutatás az első regény kapcsán elért, megtekinthetjük mindazoknak a jellegzetes írói eljárásoknak és filozófiai-tudományos eredetű problémafelvetéseknek a kezdeményeit és körvonalait (mintegy „lárvaállapotban”), melyek majd a többi nagy regényben bontakoznak ki, tovább variálódva és kombinálódva egymással.

A *Másenykát* az emigráció regényének is szokták nevezni, egy sorozatba állítva két másik, szintén a berlini emigráció idején oroszul írt művel, a *Luzsin-védelemmel* és az *Adománnnyal*. A *Másenyka* főhőse egy berlini panzióban élő fiatal orosz emigráns, aki a panzió új lakójának, Alfjorovnak élettörténetét hallgatva, fényképeit nézve hirtelen rádöbben, hogy a múltja ennek az ismeretlen sorstársának a fiókjába került: a lakótárs egyik fényképén, annak feleségében saját első szerelmét, Másenykát ismeri föl. Az idő 1924 áprilisának hat napja: elseje és hatodika között. A regény különleges technikai-metaforikus megoldása, hogy a panziót egyetlen téridő-kapszula-ként mutatja be: az orosz tulajdonosnő ugyanis, aki német férje halála után a házukat alakítja vendégfogadóvá, és nagyrészt a családi bútorok „ökonómikus” elosztása révén rendezi be a szobákat, a legminimálisabb módon egészítve ki néhány újabb darabbal, az előző évi naptár kitépett lapjait ragasztja ki az ajtókra szobaszámok gyanánt. A lakók ily módon az április elseje szobától az április hatodikáig lakják a panziót, a végé pedig két vasárnap nulláját kapja.

A zárt téridő-kapszula képzete rögtön a regény nyitányában megjelenik: a főhős, a fiatal Ganyin, aki már néhány hónapja a panzióban lakik, beszorul a gyakran meghibásodó liftbe, az újonnan érkezett, és első pillantásra is meglehetősen ellenszenves lakóval, Alfjorovval együtt. A lift mint mozgó, de zárt tér, amely időnként megreked a mozgásban, hogy aztán valamilyen külső erő hatására mégis mozgásba lendüljön, metaforikus értelmet is kap, és e metaforikus jelentés magára a panzióra is ráillik: ugyanis az épület egy vasúti híd közelében helyezkedik el, az elhaladó vonatok zaja által keltett rezgések szinte képlékennyé teszik, azt a benyomást keltve, mintha a falak átjárhatóak lennének. A panzió épülete kísérteties jelleget ölt, „szellemházként”, bizonytalan státusú térként különböző vonatkozásban és intenzitással, de mind-egyik lakóban az ideiglenesség, az instabilitás érzetét kelti. A panzió tér- és időmetaforái sajátos érzelmű térképpé, az emigráns lét tudatállapotának lenyomataivá válnak. A szereplők, akik véletlenszerűen, esetlegesen sodródtak egymás mellé, és előéletükről, hányattatásaiokról keveset lehet tudni, sőt olyan is akad köztük, akinek jó oka van titkolni a múltját, hasonlóvá válnak azokhoz a valaha összetartozó, egységes berendezést képező bútorokhoz, melyek a tulajdonos halála után elveszítik eredeti rendeltetésüket, összefüggéseiket. A hányatott sorsú menekültek kevés ingóságáa, a ruházatuk, az őket körbelengő szagok mind-mind a „kitépett lap”, a talajvesztettség egyszerűen konkrét és szimbolikus jelzéseivé válnak. Mindenki vár valamire, az új lakó, Alfjorov a felesége érkezésére, Podtyagin, az idős, szívbeteg költő vízumra, hogy Párizsba utazhasson az unokahúgához, a homoszexuális táncospár állásra, Klara Ganyin szerelmére, Ganyin pedig kezdetben maga se tudja, hogy mire: „Olyan hangulatba került, amit ő maga «akaratsztéthullásnak» nevezett. Mozdulatlanul ült az asztalnál, képtelenül arra, hogy eldöntse, mihez is kezdjen, vajon testhelyzetet változtasson, fölálljon és megmossa a kezét, vagy kinyissa az ablakot, ami mögött kint a borús nap már szürkülletbe színtelenedett. (...) Azért volt erőtlén, mert nem vágyott semmire, és éppen az kínoztá, hogy mindhiába keres valamit, amire vágyhatna.”¹

Az emigráns léthelyzetnek ez a megjelenítése több ponton összecseng Nabokov *Szólj, emlékezet!* című autobiografikus memoárjának leírásaival, ahol saját emigrációjának berlini és párizsi éveit Nabokov egyfajta „törékeny irrealitásként” jellemzi, melyet „zaklatott, bizonytalan, enyhén törvénytelen hangulat” lengett be a menekülteket befogadó „illuzórikus városok” „kísértetvilágaiban”: „Tökéletes fizikai alárendeltségünk egy nemzettel szemben, amely hűvösen politikai menedékjogot biztosított nekünk, fájdalmasan nyilvánvalóvá lett, valahányszor egy hitvány »vízumot« vagy valami ördögi

¹ Vladimir Nabokov: *Másenyka*, Európa Kiadó, Budapest, 2011. 32. o. Hetényi Zsuzsa fordítása.

»személyi igazolványt« kellett beszerezni vagy meghosszabbítani: a mohó bürokratikus pokol megpróbálta elnyelni a kérelmezőt, aki folyton sorvadt, míg dossziéja egyre csak dagadt a patkánybajszú konzulok és rendőrök íróasztalán. (...) A Nemzetek Szövetsége az orosz állampolgárságtól megfosztott emigránsokat ellátta az úgynevezett »Nansen«-útlevéllel, egy másodosztályú, beteges-zöld irattal. A birtokosát alig tekintették jobbnak egy feltételesen szabadlábba helyezett bűnözőnél; a legundorítóbb megpróbáltatások vártak rá minden alkalommal, amikor egyik országból egy másikban kívánt utazni.”²

A dezorientálódás, a perspektívák elvesztése mélyen összefügg azzal, hogy a szereplők nem tudják integrálni a velük történeteket. Emlékezetük traumatikus: az elvesztett otthont fájdalmasan idézik fel a rendszertelenül és önkéntelenül jelentkező emlékevillanások (a karbid szaga, az elolvadó kockacukor látványa, egy részeg ember testtartása). Oroszország elhagyásának nincs a tudatukban világos története, ahogy az irodalmi nyelvben sem alakulhatott ki ennek narratívája, a szereplők emlékezetében ezt a folyamatot diffúz, ködös, gomolygó emlékképek jellemzik. A panzió lakói, a „hét orosz elveszett árnya”, a múlt traumatikus törlődése miatt nehezen tud integrálódni az új közegben, csak statiszták egy számukra ismeretlen történetben, ahogy Ganyin is statisztá-szerepet vállal egy filmben, melyben aztán később döbbenet és szégyenkezve látja viszont magát.

A személyes múlt megszakadása, a sorstörés következménye az intimitás elviselhetetlen, már-már végzetes hiánya is a szereplők életének jelen idejében. Ganyin beleszeret egy Ljudmila nevű nőbe, Klara barátnőjébe, ám a beteljesülés pillanata egyúttal a kiábrándulás pillanata is. Jellemző és a regény tér-mintázataiba szervesen illeszkedő motívum, hogy a Ljudmila-szerelem is egy mozgó, de zárt térben zajlik: egy berlini taxi hátsó ülésén: „Nagyon rövidke ideig volt tényleg szerelmes, és érezte azt a lelkiállapotot, azt a kereső, egzaltált, szinte földöntúli izgalmat, amely Ljudmilát csábos ködbe burkolta; mintha szólna a zene, miközben valami egészen hétköznapi dolgot csinál az ember, mondjuk, odasétál az asztaltól a pultig, hogy fizessen, és a zene belső táncá változtatja az egyszerű mozdulatokat, jelentőségteljes és halhatatlan gesztussá bővölve őket.

Az a zene elhallgatott abban a pillanatban, amikor egy éjszaka egy sötét taxi rázkódó padlóján magáévá tette Ljudmilát, és hirtelen minden visszavonhatatlanul banális lett”³. S bár ez a fellángolás ahogy jött, el is múlt, Ganyinnak az „akaratszéthullás” miatt „örökre folytatnia kellett azt az

² Vladimir Nabokov: *Szólj, emlékezet!* Európa Kiadó, Budapest, 2006. 293. o. Pap Vera-Ágnes fordítása.

³ Vladimir Nabokov: *Másenyka*, 34. o.

éjszakát”, a „nyomasztó szerelmet”, erőltlenül az igazmondásra és a szakítás kényelmetlenségére. Klara is szerelmes Ganyinba, de képtelen kifejezni, kimutatni érzéseit, a szerelmet azonosítja a testetlen „álmódózással”, kommunikációképtelensége a regény végén tragikomikus színezetet ölt.

A kiszámíthatatlanul mozgó börtöncellát, útvesztőt idéző tér-képzetekhez a regényben az idő numerikus elgondolása járul: a történet vasárnap kezdődik, ekkor reked a liftbe Ganyin és Alfjorov, és szombaton végződik, amikor közös szerelmüknek, Másenykának meg kell érkeznie Oroszországból Berlinbe. A hat nap április elsejétől hatodikáig megfelel a naptár kitépelt lapjainak. A lakók életében a történet kezdetén egyik nap olyan, mint a másik; a mozgó, folyton átalakulásban lévő térformákkal ellentétben az idő mintha nem „folyna”, hanem megállt volna, homogén egységekre töredezve. Az álló, folyásában megrekedt idő a főhős számára akkor lendül újra mozgásba, amikor megpillantja Másenykát Alfjorov fényképén. Amikor pedig Másenyka nevét suttogja a hajnali homályban, a tér visszanyerni látszik stabilitását: „Hajnali három lehetett, nem jártak a vonatok, ezért úgy tűnt, hogy a ház végre megállt.”⁴

A regény tér-idő játéka több ponton is erős párhuzamokat, analógiákat mutatnak a bergsoni filozófiával. Jóllehet a Nabokov-szakirodalomban megszokott vélemények arról, mennyiben integrálta Bergson Nabokov, tény, hogy a regény írásának idején, a húszas évek közepén érte el Bergson népszerűsége a csúcspontját Európában, és jelentős hatást gyakorolt a századelő orosz értelmiségére is. Oszip Mandelstam például az 1922-ben írt, *A szó természetrajzáról* című esszéjében, mely az akmeista költészeti irányzat esztétikai megalapozását is jelentette, a következőképpen hivatkozik Bergsonra: „Az egység elvét megmentendő, a jelenségek változásának és megállíthatatlan áradatának viharában a modern filozófia Bergson személyében (...) a jelenségek rendszerének újfajta tanítását ajánlja. Bergson a jelenségeket nem az időbeli egymásutániság törvénye alapján szemléli, hanem térbeli kiterjedésük szerint. Őt kizárólag azok belső kapcsolata érdekli. Ezt a kapcsolatot megszabadítja az időtől és külön vizsgálat tárgyává teszi. Ily módon az egymással összefüggő jelenségek olyan legyezőt alkotnak, melynek szárnyait az időben ki lehet teríteni, de amely ugyanakkor alkalmas az ésszél-fölfogható, racionális összezárrásra is.”⁵

A legyező e bergsoni-mandelstami motívuma kétszer jelenik meg a *Másenykában*, először akkor, amikor Ganyin visszaemlékezve első szerelmének történetére felidézi azokat az alkonyi órákat, amikor ez a szerelem

⁴ im. 66. o.

⁵ Oszip Mandelstam: *Árnyak tánca. Esztétikai írások*. Széphalom Könyvműhely, Budapest, 1992. 11-12. o. Erdődi Gábor fordítása.

még csak „sugárzó sóvárgásként” létezett a számára: „Kerékpárjára támaszkodva elnézett a mezők fölött egy távoli, csipkés peremű, fekete erdei tisztás felé, amilyenek csak Oroszországban vannak – fölötte a nyugat aranyát csak egy magányos, elnyúló, lila felhő törte meg, amely alól *lángoló legyezőként terültek szét a napsugarak.*”⁶ (kiemelés tőlem: M. Gy.) Másodjára pedig akkor jelentkezik a motívum, miután Ganyin a Másenykával való utolsó, vonaton történt találkozását is visszajátssza emlékezete filmjében, és ezt követően megpillantja panzióbéli szobájának ablakából a Stadtbahn síneit: „A vonat elment, és most *az üres vágányok végtelene terült szét legyezőként az ablakban.*”⁷ (kiemelés tőlem M. Gy.) Mindkét esetben a múlt összeszedődik a jelen pillanatban és a jövő végtelen lehetőségeként mutatkozik az idő legyező-szerűen fölfogott képzetében. A Másenyka-szerelem, amely felidézhető és megalkotható lineáris történetként is, Nabokov prózájában úgy is jelentkezik, mint állandó keletkezés és elmúlás, mint spirálszerűen kifejlődő boldog hozzáadódás és fájdalmas veszteség, mely minden pillanatban magában hordozza egyszersmind az eljövendők előérzetét, intuícióját. A Másenykától való elszakadás utolsó emléke a tudatban a jelenre másolódik, és egyúttal megsejteti a jövőt is: „Volt valami furcsa és kísérteties ebben, ahogy a szürke füst áramlatai között utazott az üres, zakatoló vasúti kocsiban, érdekes gondolatok suhantak át agyán, mintha már mindez megtörtént volna azelőtt is, mintha akkor is ugyanígy feküdt volna, kezét a nyaka alá téve párnának, és ugyanez a füstös naplemente söpörte volna végig az ablakokat dúsan és süvítvé.”⁸

Akár Bergsonnak az *Idő és szabadság* című műve is előre vetíthette volna, megalapozhatta e regényírói technikát: „Maga az érzelem élő, fejlődő, tehát szakadatlanul változó lény; ... a tartam, amelyben kibontakozik, oly tartam, melynek pillanatai egymásba hatolnak; mikor e pillanatokot elválasztottuk egymástól, mikor az időt a térben gördítettük le, akkor megfosztottuk ezt az érzelmet színétől és elevenségétől. Ime hát itt vagyunk saját árnyékunkkal szemben; azt hisszük, elemeztük érzésünket, pedig valójában szavakba foglalható tehetetlen állapotok sorát tettük helyébe, melyek mindenike azon benyomások közös elemét, tehát személytelen maradékát teszi, melyeket adott esetben az egész társadalom érezett. (...) Ha most egynemely merész regényíró széttépve konvencionális éniünk ügyesen szőtt fátyolát, e látszólagos logika alatt gyökeres képtelenséget, az egyszerű állapotok sorozatai alatt ezer különféle benyomás végtelen összehatolását mutatja, melyek már megszüntek abban a pillanatban, amikor megneveztük őket, akkor dicsérjük,

⁶ *Másenyka* i.m. 65. o.

⁷ *Másenyka* i.m. 98. o.

⁸ *Másenyka* i.m. 97. o.

hogy jobban ismert bennünket, mint magunk ismertük önmagunkat. Pedig szó sincs róla, s már azzal, hogy érzésünket homogén időben gördíti le, s elemeiket szavakban fejezi ki, ő is csak árnyékukat teszi élénk; csak hogy ezt az árnyékot úgy állította be, hogy meggyanítottassa velünk annak a tárgyának rendkívüli és illogikus természetét, mely vetette; elmélkedésre bírt bennünket, a külső kifejezésbe téve valamit abból az ellentmondásból, abból a kölcsönös egymásbahatolásból, mely a kifejezett elemeknek lényege.”⁹ (Az idézetben szereplő árnyék-metaphora a legyezőhöz hasonlóan szintén a Nabokov-próza egyik „öntükröző”, önértelemző képévé, költői kategóriává válik majd a továbbiakban. Többek között a bevezetőben említett regényhős, az író John Shade neve is egyik megjelenése e szimbólumnak.)

Másenyka közeli Berlinbe érkezésével a fiatalság, a boldog szerelem és Oroszország tér vissza a főhős számára. A fiatalasszony fényképének megpillantásával veszi kezdetét Ganyin négy napon át tartó „kettős élete”: az emlékek a valóság terepünként tűnnek föl, míg a jelen, a berlini hétköznapiok valamifajta árnyék-létként hatnak. Másenyka emléke, a közeli viszontlátás reménye segít Ganyinnak visszatalálni önmagához, visszanyerni fizikai és lelki erejét, küzdőképességét, találékonyságát és vidámságát. Segíti kiszabadulni a múlt béklyóiból, megóvjá az egy helyben vesztegléstől, visszaadja szabadságát és autonómiáját. A szerelem itt nem csak, sőt nem is elsősorban személyes elköteleződés, sokkal inkább személyesen megélt természeti erő, amely valami módon megszentelődik. Jellemző módon a Másenyka-szerelem emlékéhez a vertikális irányok és a tüzes fényesség szemantikai mezői társulnak. Ez a szerelem, miközben nem független tértől és időtől, kívül is kerül azon. A rá való várakozás is részét képezi. Először a Ganyin tizenhat éves korában elszenvedett súlyos betegsége utáni lábadozás, az életerő lassú visszatérésének folyamatában jelentkezik előérzetként. A tűz képzetkőre megjelenik a naplemente izzásában az Orogveys-parti réteken nyáron, amikor a fiatal fiú szerelmét keresi az ösvényeken, és ez a tűz újra felizzik Berlinben az éjszakai égen, amikor Ganyin a fénykép megpillantása után kirohan a panzióból az utcára: „ egy hullócsillag esett le, gyorsabban, mint a gondolat, és halkabban, mint a könny. A csillagoknál vidámabban és elevebben ragyogtak egy fekete háztetőn az egymás után előugró tűzfényű betűk (...) Egyébként ki tudja, mi is villogott ott fönt a házak fölött a sötétben – egy áru neve fénylett, vagy az emberi gondolat izzott, egy égre kiáltott jel, felszólítás, kérdés kapott hirtelen ékkő ragyogású, elragadtatott választ?”¹⁰

⁹ Henri Bergson: *Idő és szabadság*, Universum Reprint, Szeged, 1990. 130-132. o., Dr. Dienes Valéria fordítása.

¹⁰ *Másenyka*, i.m. 41. o.

A boldog és tiszta első szerelem erősen ellentételeződik a „tisztátalan”, áruvá tett szerelemmel, és az olyan könnyed flörtökkel is, mint Ganyin kapcsolata még otthon az elegáns, szőke asszonnyal, akinek a férje a fronton harcolt, vagy a banális Ljudmilla-afférral. Olyan ismeretlen és titokzatos erő, melynek jelentőségével a fiatal, szinte még gyermekkorú pár egyik tagja sincs tisztában a szerelem valóságának jelenében. Az emlékezet rakja ki újra a múlt mintázatát, és adja meg a választ Ganyin nietzsche-i dilemmájára. („Olvastam egyszer az örök visszatérésről. De mi van akkor, ha ez a bonyolult pasziánsz soha többé nem jön ki még egyszer?”¹¹) Az emlék az, amely biztosítja ugyanannak az „örök visszatérését”, azáltal, hogy megteremti az „új előérzetek” lehetőségét, az újrakezdést, az újjászületést. Ugyanakkor az emlékek végigélése során kiderül: ez a szerelem már Oroszországban véget ért, lezárult. A szakadások, az elválások okozta elidegenedés még Oroszországban végbement, mint ahogy Oroszország sorsa is megpecsételődött, a politikai fordulatnak és a visszatérés lehetőségének a főhős számára nincs esélye többé. A szerelem emléke, újraélése révén viszont Ganyin képes újra-rendezi „múltjának kaleidoszkópját”, múltként gondolni rá és elengedni.

Az emlékezetnek ez a konstrukciója teszi érthetővé a regény meglepő zárlatát. Ganyin négy napon át Másenykára gondol, és ügyesen kitervel, hogyan tegye el az útból a férjet: bejelenti távozását a panzióból, és a részben éppen az ő búcsúztatására rendezett összejövetelt kihasználva leitatja Alfjorovot, de még az ébresztőóráját is jócskán későbbre állítja, nehogy riválisa ki tudjon menni a felesége elé az állomásra. Ám az utolsó pillanatban, amikor már látja érkezni Másenyka vonatát a vasúti hídon, Ganyin meggondolja magát, taxit rendel, és egy másik pályaudvarra hajt, ahol fölszáll a délnyugatra, a francia tengerpart felé tartó vonatra. Nabokov monográfusa, Brian Boyd morális tettként értelmezi ezt a váratlan fordulatot: a magának való, különc hős föladva önzését, birtoklási vágyát, végül mégsem ragadja el másvalakinek a feleségét, még ha riválisa nagyon ellenszenves is.¹² Ennek ellentmond, hogy a részeg Alfjorov bevallja Ganyinnak: nem volt hűséges a feleségéhez, és bár egész idő alatt őt dicsérte, és fennen hangoztatta, mennyire várja, valójában fél az érkezésétől, katasztrófa-ként éli meg, erre utal a korábbiakban az is, hogy matematikatanár létére folyton hibásan számítja az időt Másenyka érkezéséig. Ganyin mindenkivel jót tenne, ha kiszabadítaná első szerelmét ebből a boldogtalanságra ítélt házasságból. Feltéve, ha mindent ott lehetne folytatni, ahol a legboldogabb pillanatokban abbahagyták. Ganyin döntése azonban nem morális természetű, sokkal inkább intellektuális felismerésen alapul, a visszatérés magasabb szintű értelme-

¹¹ *Másenyka* i. m. 50. o.

¹² Brian Boyd: *Vladimir Nabokov: The Russian Years*. Princeton University Press, 1990.

zésén, azon a belátáson, hogy „Másenyka alakja az öreg, haldokló költőével együtt ott maradt a kísértetházban, amely már maga is emlék csupán.”¹³ A felismerést közvetlenül megelőzi egy kép: egy épülő ház tetőszerkezetén dolgoznak a munkások az állomás közelében: „A faácsolat aranyszínben ragyogott a napsütésben, és két munkás cserepeket adogatott egy harmadiknak. A hátukon feküdtek egyenesen, egyik a másik fölött, mintha lépcsőfokokon pihentek volna. Az alsó feladta a piros táblát, mintha *egy nagy könyvet emelt volna a feje fölé*, (kiemelés tőle M. Gy.) a középső átvette a cserepet, és ugyanazzal a mozdulattal, hátrahajolva és karját kinyújtva feladta a legfelső munkásnak.”¹⁴ Az épülő, sárgán ragyogó tetőszerkezet az élet képe lesz Ganyin számára: „élőbb volt, mint a múlt legéletszerűbb álma”. Az élet maga az alkotás, a „teremtő fejlődés” bergsoni terminussal szólva, amely egyre magasabb és magasabb szinteken teremti magát újra. A múlt és az emlékezet elválaszthatatlan része a folyamatnak, de nem azonos vele.

A könyvre hasonlító felemelt cserép, (amely Mózes kőtábláira, az írásbeliség kezdeteire is utal), a munkások folyamatos, ritmikus tevékenysége, mely egyre magasabb szinten ismétli és teremti újra az elődök munkáját, szintén öntükröző motívumnak tekinthető. Irodalmi kódjai (többek között Puskin-, Fet-, Andrej Belij-allúziók és idézetek) révén a Másenyka egyúttal az orosz irodalom emlékezetét is magában hordozza és továbbbírja. A Másenyka zárása, amikor Ganyin álomba merül a Provance felé tartó vonaton, egyúttal a regény születésének, az alkotásnak a téridő koordinátákon túli dimenzióba vezet át: abba a „haláltalan valóságba”, mely az emlékezet terrénuma is egyszerismind. Akito Nakata az első regény zárásának álom-jelenetét párhuzamba állítja Nabokov *Nézd a harlekint!* című utolsó regényének befejezésével, ahol a Vagyim nevű főhős idegösszeomlását követően mély, gyógyító álomba merül, és az ébredés egyúttal a Valóság afirmatív elfogadásának képességét hozza meg számára.¹⁵

A Bergson filozófiáját elemző Gilles Deleuze nagyon hasonlóan értelmezi, hosszabbítja meg, írja újra a maga nyelvén az érzélem, emlékezet és alkotás viszonyát, mint ahogy azzal a Nabokov-regényekben találkozunk. Deleuze tiszta elemként létező „teremtő érzelmről” beszél értekezése zárlatában, és ez egyúttal összefoglalóul szolgálhat Nabokov első regényének értelmezéséhez is:

„Csak az érzélem különbözik természetében mind az értelemtől, mind az ösztöntől; mind az egyén értelmes egoizmusától, mind a szinte ösztönszerű

¹³ *Másenyka* i.m. 139. o.

¹⁴ *Másenyka* i.m. 139. o.

¹⁵ Akito Nakata: *Repetition and Ambiguity: Reconsidering Mary*
www.libraries.psu.edu/nabokov/nakata

társadalmi nyomástól. (...) És mi ez a teremtő érzelem, ha nem éppen kozmikus emlékezet, amely egyszerre aktualizálja az összes szintet, amely megszabadítja az embert a neki rendelt tervtől, illetve szintről, hogy belőle is a teremtés egész mozgásának megfelelő teremtőt csináljon? Ez a felszabadulás, a kozmikus emlékezet e teremtő érzelmekben való megtestesülése kétségkívül a kivételes lelkekben játszódik le. Egyik lélektől a másikig szökken, »mindig egyre messzebb«, zárt sivatagokon kelve át. De egy zárt társadalom minden olyan tagjában, aki megnyílik rá, egyfajta emléket hagy hátra: megindítja őt, és ezzel lehetővé teszi, hogy kövesse őt. És lélekről lélekre haladva egy nyitott társadalom képét rajzolja fel, a teremtők társadalmát, ahol az egyik zsenitől a másikig jutunk, tanítványok, nézők, hallgatók közvetítésével.¹⁶

¹⁶ Gilles Deleuze: *A bergsoni filozófia*. Atlantisz Kiadó, Budapest, 2010. 121. o. John Éva fordítása.

IRODALOM VAGY FILOZÓFIA?^{*}
MAGYAR SZERELEMFILOZÓFIÁK A KILENCVENES ÉVEKBŐL:
NÁDAS PÉTER ÉS MÉSZÁROS ANDRÁS

PERECZ LÁSZLÓ

„Valóban elveszíti a filozófia (és a filozófus) az arculatát, ha érdeklődését a szerelem felé fordítja? Vagy a szerelem esszenciája párolog el, ha a fogalmak ketrecébe akarjuk szorítani, és fúriarácát mutatja felénk?”

(Mészáros András)

„Amikor a szerelmet fogalomként akarjuk meghatározni, akkor más fogalmi tárgyakkal kell összefüggésbe hoznunk, és ki kell jelölnünk a helyét a fogalmak hierarchikusan elrendezett birodalmában. [...] A fogalmak világában a szerelem működésképtelen.”

(Nádas Péter)

Akét idézet, egymáshoz bármennyire hasonlatosnak tűnő gondolatokat fogalmaz is meg, nem egyetlen, hanem két különböző munkából való. Két szerző elmélkedik így a maga szerelemfilozófiai művében a saját problémájáról: hogy vajon miként is lehet szilárd fogalmakkal megragadni a szerelem tűnékeny jelenségét? Hogyan is lehetséges tehát a bölcséleti beszéd nyelvén szólni a szerelemről, hogy közben ne „párologjon el” úgymond az „esszenciája”, s hogy ne váljon „működésképtelenné” szegény? Gyaníthatóan nem csak kettejük problémája ez: kérdéseikben alighanem minden szerelemfilozófia alapvető nehézsége fogalmazódik meg. A filozófia hagyományosan az iránt érdeklődik, ami „örök” és „szükségszerű”. A szerelem viszont, ugye, inkább „mulandónak” és „kontingensnek” látszik. Ha a filozófia fogalmi nyelven próbálunk hát beszélni róla, féltő lesz, hogy immár nem róla beszélünk.

^{*} Az összevetett két szerelemfilozófia pontos adatai: Nádas Péter: *Az égi és a földi szerelemről*, Budapest, Szépirodalmi Könyvkiadó, 1991., Mészáros András: *Arisztotelész esete Phyllisszel: Előadások a szerelemfilozófia köréből*, Dunaszerdahely, Nap Kiadó, 1993. A mottóként kiemelt idézet Mészáros esszéjének 5., Nádas esszéjének 69. oldaláról való. Megemlítendő, hogy mindkét műnek létezik újabb kiadása is – Mészáros némiképp kibővített művének egyébként *A transzcendencia lehetete: A szerelem időiségéről* címmel –, az elemzés során magam azonban az első kiadásokat használtam.

Figyelemre méltó ugyanakkor, hogy a két szövegrészlet – a kilencvenes évek két magyar szerelemfilozófiai nagyesszéjének egy-egy részlete – egymástól mennyire eltérő kontextusba illeszkedik. Az egyik munka, a filozófusé, voltaképp csak retorikai szerepet szán a maga kérdésének. A „fogalmak ketrecébe” zárt szerelem „esszenciájának” esetleges „elpárolgása” fölött érzett aggodalom itt mintha nem is lenne valóságos. A retorikai kérdés afféle ugrópontként szolgál csupán: innen elrugaszkodva a filozófus határozottan formált és részletezően megrajzolt szerelemfilozófiai képet terjeszt elő. A másik mű, az íróé, ellenben valódi kérdéssel birkózik. A „fogalmak hierarchikus birodalmába” kényszerített, ám a „fogalmak világában” szükségképp „működésképtelenné” váló szerelem problémája itt nagyon is valóságos dilemmát fogalmaz meg. A valódi kérdés pedig nem csupán a bölcséleti reflexió komolyságát hivatott jelezni: az író szerelemfilozófiai töprengéseinek is mindvégig irányt szab.

A filozófus, lehet mondani, szerelemfilozófiát dolgoz ki, az író a szerelem filozófiai megragadásának lehetőségén gondolkodik el. Még egyszerűbben, Mészáros András a szerelemről, Nadas Péter a szerelemről való beszédről beszél.

I.

Hogy Nadas így dönt – a szerelem helyett magát a szerelemről való beszédet választja tárgyául –, két, egymással szorosan összefüggő tényező is közrejátszik benne. Az egyik a beszédhelyzet, amelyben megszólal, a másik a szerelemfölfogás, amelyet vall. A beszédhelyzet nyilvános beszédre kényszeríti, miközben a tárgyról lehetetlennek gondolja a nyilvános beszédet. A szerelemfölfogás korábbi világekorszakból származó jelenségeként tartja számon, így a modern-mentális világekorszakban kommunikálhatatlannak érzi a szerelmet.

A beszédhelyzetet, egyrészt, az esszé születésének alkalmá teremti. *Az égi és a földi szerelemről* ugyanis, ismeretesen, egy fölkérés nyomán születik meg: Nádast az akkor induló Fidesz Akadémia szervezői kérik föl, tartson előadást a nemi szerepekről és a nemek princípiumairól. Nadas elfogadja ugyan a fölkérést – a kérdés, meséli, régóta foglalkoztatja –, a tárgyról való nyilvános beszédet mégis aggályosnak érzi. Előadásában ellentéppárokat állít föl: a szerelemről szóló beszéd lehetőségei között megkülönbözteti egymástól a „személyes vallomás” és a „tudomány”, illetve az „önismeret” és a „tudományos világismeret” nyelvét, valamint a köznyelv „éjszakai” – a „szerelmi cselekmény” úgymond „mágikus” – és „nappali” – a szerelmi cselekményben résztvevő személyek „szociális” – nyelvét. Az egymást részben átfedő meg-

különböztetések bevezetésének célja, hogy a szerelemről való beszéd nyelveként – a „tudomány”, a „tudományos világismeret” és a „nappali-szociális” nyelv mellett – legitimálni igyekezzon a „személyes vallomás” és az „önismeret” nyelvé: az „éjszakai-mágikus” nyelvet. Vállalkozásának egészét belső ellentmondás feszíti tehát: hogy tudniillik nyilvános megszólalásához olyan nyelvvel kísérletezik, amely épp a nyilvános megszólalásra alkalmatlan.

A szerelemfölfogás, másrészt, a szerelmet olyan jelenségként azonosítja, mint amely éppen a modernitás korára vált végképp kommunikálhatatlanná. A szerelem lényegét a „kölcönösségben” fölismerő esszé előbb fölvillantja, majd – mintegy dinamizálva az állóképet – történetfilozófiai perspektívába állítja Narcissus és Echo archetipikus pillanatát. Határozott utalásokkal fölvázolt, de részleteiben ki nem fejtett történetfilozófiai elmélete négy korszakfogalommal dolgozik: archaikus, mágikus, mitikus és mentális korszakot különít el egymástól. A szerelemről való modern beszéd lehetetlenségét, vagyis a szerelem gyakorlati kommunikálhatatlanságát a történetfilozófiai elmélet beállításában a szerelem genetikusan ősi volta magyarázza: a szerelemről szóló mai mentális beszédet a szerelem archaikus/mágikus státusza teszi tehát lehetetlenné. Aki ma, a fogalmakkal operáló mentális korszakban a szerelemről akar megszólalni, annak az esszé szerint afféle időutazást kell megtennie: úgymond „vissza kell lépnie” az emberi öntudat történetének mágikus rétegébe, azaz több tízezer évet „vissza kell hátrálnia” az emberi öntudat történetében. A mágikus világkorszakba vezető időutazás nyilvánvalóan lehetetlen, a mai szerelemfilozófusnak így a mentális világkorszak nyelvén kell megszólalnia: azon a nyelven tehát, amelyen viszont nem lehet érdemít mondani a szerelemről.

A szerelem jelensége Nádasnál átfogó kultúrkritikai beállítás tárgya lesz tehát: a mindent a fogalmi tudás egyszerű tárgyává alakító modernitás bírálatának példájává alakul.

II.

Hogy viszont Mészárosnak ne a beszédről kelljen beszélnie, hanem közvetlenül magáról a szerelemről tudjon értekezni, azt hasonlóképpen a maga könyvének születési körülményei és tartalmi előfeltévesei teszik érthetővé. Egyrészt, Mészáros nem alkalmi fölkérést kap, mint Nádas: ő a saját egyetemi és főiskolai kurzusán már módszeresen kidolgozott szerelemfilozófiáját formálja esszévé. Másrészt, megint csak Nádasról eltérően, neki nem kiterjedt, ám mégsem tárgyasított tudást kell megkísérelni átadnia olvasóinak: filozófiatudományi kutatási program során szisztematikusan kimunkált ismereteket képes nyújtani.

Az *Arisztotelész esete Phyllisszel* magyarázóelmélete – Nádas történet-filozófiai kísérletétől eltérően – időfenomenológiai: a szerelem jelensége az ember időiségének példajaként kerül benne elő. Az előterjesztett időfenomenológia beállításában az ember időisége háromsíkú: „időbeniséget”, „időbeliséget” és „transzcendált”/„transzcendálódott” „egyediséget”/ „esemény-szerűséget” különíthetünk el benne. Egyszerűen szólva: a magunk társadalmi idejének az „időbeniségben” a tárgyai vagyunk, az „időbeliségben” az aktorai leszünk, a „transzcendált”/„transzcendálódott” „egyediségben”/ „esemény-szerűségben” pedig végül példázatává válunk. Az „időbeniség” az időben való benne-lét hétköznapi tapasztalatában nyilvánul meg. Az idő a létezés feltételeként mutatkozik itt: azt a tapasztalatot fejezi ki, hogy társadalmi időnk alatt szélesebben a biológiai és a fizikai idő húzódik meg, illetve hogy egyéni létünket – életidőnkét – a társadalom időelrendezése – az élethez való idő – határolja be. Az „időbeliséget”, ellenkezőleg, saját életidőnk megalkotása jellemzi. Az idő itt magunk formálta idő lesz: az időnek való kiszolgáltatottság tapasztalatával szemben az időnek az a síkja, amelyet a magunk képére formálunk, ilyenformán individualizálunk. Az egyedi „transzcendálódásában” végül az individualizált értékek individuum fölötti érvényesítésének folyamata megy végbe. A megformált élet itt általánosan érvényes szimbólummá emelkedik: a benne megnyilvánuló érték időtlenné válik, ezzel képes részesülni a halhatatlanságban.

A szerelemben, magyarázza Mészáros, időiségünk mindhárom síkja szerephez jut. Az „időbeniség” fölhalmozódott társadalmi múltként – hagyományként – és a kialakulását megelőző tapasztalatként – előtörténetként – jelenik meg benne. Az „időbeliség” saját történetének folyamatában mutatkozik meg: ahogy létrejön, kiteljesedik, majd megszűnik. Az egyedi „transzcendálódása” végül szimbólummá és példázatos típusná emelkedett – ezzel az egyetemes emberi sorsot kifejező – változataiban nyilvánul meg.

A kategóriák az esszé szerkezetének is alapjául szolgálnak. A tudatosan formált esszékönyv három fejezetre oszlik: az első a szerelemfilozófiák történeti összefoglalását nyújtja, a második a szerelem folyamatának szociálpszichológiai leírásával szolgál, a harmadik a szerelem szimbolikus alakjainak kultúrtörténeti áttekintését vállalja magára. A három fejezet – mutatis mutandis – az időiség vázolt elméletét vonatkoztatja a szerelem jelenségére: a szerelemtől mint tradícióról, mint fejlődésfolyamatról és mint szimbólumról beszél tehát.

III.

Nádas és Mészáros könyvesszéje – noha a gondolat kézenfekvő lenne – nehezen adja meg magát az összehasonlításnak. Ugyanarról, ugyanakkor és ugyanúgy – tudniillik a bölseleti esszé műfajában – próbálnak megszólalni, mégis alig-alig lehet akár motívumot találni, amely egyáltalán összevethetővé tenné őket. Előadásomat az egyetlen ilyen motívum föl villantásával fejezem be: a szerelem irodalmi megformálásának kétféle tipológiájára utalok.

Nádas tipológiája vázlatosabb és kritikusabb: a „szociális feltételek által meghatározott” és az „egyéni létfeltételektől meghatározott” ábrázolást állítja szembe egymással. Azt mondja tehát, hogy az irodalomban kétféleképp szokás megjeleníteni a szerelmet: vagy szociális konfliktusok tárgyaként, vagy alkatok konfliktusának tárgyaként. A szerelmet mindkét ábrázolás afféle „akadályhárítási tevékenységként” fogja föl. Hogy szerelmük beteljesedhessék, a szerelmeseknek akadályt kell legyőzniök: ez az akadály az előbbi esetben a körülményekből, az utóbbi esetben viszont önnön egyéniségükből származik – kudarcuk így vagy tragikus, vagy komikus lesz. Akár így, akár úgy azonban, magyarázza Nádas, az irodalom szükségképp kudarcot vall. Nem a szerelemről, még csak nem is a szerelmi érzésről beszél: a szerelem közegéről csupán.

Mészáros tipológiája kidolgozottabb és afirmatívabb: az irodalomnak a szerelem határértékű pillanatai ábrázolását tulajdonítva, a „szolipszista pillanatot”, az „örök pillanatot” és a „lázadó pillanatot” megörökítő műveket különíti el egymástól. Az irodalom, mint az egyedi eseményt transzcendáló, a szerelem konkrét eseményét szimbólummá formáló médium, ilyenformán képes megjeleníteni a „szerelem időcsapdáját”: hogy a szerelmesek mindennapi ideje fölfüggesztődik, és megérinti őket a „transzcendencia lehelete”. A művek aszerint különíthetők el egymástól, hogy az „időcsapda” melyik változatát jelenítik meg: a szerelmet a gyönyör testiségére szűkítő „szolipszista pillanatot”, a szerelmet alaktalan sóvárgásban elszellemiesítő „örök pillanatot” vagy a csupasz érzékiség és az üres szellem ellen egyként „lázadó pillanatot”. Az irodalom, fejtegeti Mészáros, igenis képes a szerelemről szólni.

Nem csupán a filozófiai-fogalmi beszéd teszi „működésképtelenné” a szerelmet: valójában az irodalmi beszéd sem tud szólni róla, állítja tehát Nádas. A szerelem „esszenciája” nem csak a filozófiai fogalmak ketrecében nem „párolog el”: az irodalom is képes érintetlenül megőrizni, sőt szimbólummá sűríteni, feleli viszont Mészáros.

Irodalom vagy filozófia? Sem-sem, jelenti ki az író. Is-is, válaszolja a filozófus.

A SZERELEM ARCAI

KISSNÉ NOVÁK ÉVA

„A görögységben az érzékiségen a szép egyéniség uralkodott, helyesebben nem is uralkodott rajta..., hanem szabadon élt és örült a szép egyéniségben. Így az érzékiség nem princípiumként volt tételezve; a szép egyéniséget alkotó lelkiség elképzelhetetlen az érzéki nélkül.” – írja Kierkegaard a Semmitmondó bevezetésben.¹ Értelmezése szerint bár a görögök ismerték a boldog és boldogtalan szerelem hatalmát – ennek mind az istenek körében, mind halandók között számos példáját ismerjük –, de ez csak pillanatonként volt jelen, és nem princípiumként.

„Az érzékiséget a kereszténység tételezte először, mint princípiumot éppen azáltal, hogy kizárta a világból.”² – folytatja érvelését Kierkegaard.

Tegyük fel a kérdést: mennyire sikerült a kereszténységnek kizárnia az érzéket a szellem birodalmából? Ha az *Ószövetség* néhány fejezetére gondolunk pl. az Énekek énekére, Salome fátyoltáncára, Zsuzsanna és a vének történetére, akkor azt mondhatjuk, hogy az érzékiség bizony ott van a szent könyvnek tekintett *Bibliában*. De ott van pl. Hieronymus Bosch pokoli vízióiban, a reneszánsz korában keletkezett vallási tárgyú művek jelentős részében. A természettől belénk plántált ösztönszerű érzést, leküzdhetetlen vonzódást az aszkézis semmilyen gyakorlata nem tudta kizárni, legfeljebb szégyellni való titokká silányította, vagy megpróbálta éteri tisztaságúvá finomítani. Az utóbbira példa a lovagi költészetben megnyilvánuló légies, minden testiségtől megtisztított szerelem. A kor uralkodó felfogása tilthatja az érzéki szenvedély megvallását, nyílt kifejezését, de az érzéki erotikus mégis megjelenik a zenében, a táncban, a szobák homályában kibomló kapcsolatokban, a műalkotásokban, talán leggyakrabban a drámákban, zeneművekben. Nem véletlen, hogy Kierkegaard is a zenét tekinti az érzéki zsenialitás kifejezésére legalkalmasabb közegnek. A szerelem különböző megjelenési módjait, azaz a szerelem metamorfózisát három Mozart mű szereplőin keresztül mutatja be: a *Figaró* apródján, a *Varázsfuvola* Papagenóján és a *Don Giovanni* címszereplőjén. Ez a csodálatos elemzés inspirált arra, hogy – főként szépirodalmi alkotásokon keresztül – megmutassam a szerelem arcait, vagy talán pontosabban a szerelem néhány arcát.

¹ Kierkegaard: *Vagy vagy*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1978. 83. o.

² Uo. 85. o.

Ki tudná megmondani hány éves korban kezdődik a szerelem? Mikor lesz a csokoládé édességénél, a mama dicséreténél, a legkedvesebb játéknál is fontosabb, kívánatosabb valakinek a látása, az illata, a hangjának a zenéje, lépteinek finom kopogása, azaz mindaz, ami kötődik egy személyhez, aki a szerelmet jelenti számunkra.

Kierkegaard az apród figurájában véli megtestesülni ezt az állapotot. „Az érzéki felébred, de nem mozgásra, hanem csendes nyugalomra, nem öröme és gyönyörré, hanem mély melankóliára. A kívánás még nem ébredt fel, csupán bánatosan felsejlik”³ Az apród magába a nőiességbe szerelmes, s ezért a szerelemnek mélyebb értelemben nincsen tárgya. Az apród „szerelemittas”⁴ – írja Kierkegaard, s ez az állapot vagy felfokozott örömet, vagy mély szomorúságot eredményez. Egy ilyen fiatalkori, mondhatni gyerekszerelmről vall Ambrus Zoltán novellájának hőse Ida is: „... Tasziló bácsi volt az első ideálom. Nem, ezzel keveset mondok... én olyan szerelmes voltam magába, Tasziló bácsi, hogy ekkora szerelemre csak egy gyerek képes. Volt idő, amikor egyszerűen maga volt minden gondolatom... és azt hiszem nemcsak úgy, egyetlen embert szerettem magában, hanem a világ valamennyi költőjét, magát az irodalmat, az egész férfinenemet, a nagy mindenséget. Istenem mennyire fájt a szívem amiatt, hogy maga az én nagy szerelmemet sehogy se akarja észrevenni, és egyre csak a mamának udvarolt!... mennyit sírtam éjszakánként, milyen sokszor álmodtam magáról, hogyan dobogott a szívem, ha egyszer – egyszer rám nézett, hány ezerszer néztem le az utcára, hogy jön-e már, micsoda pillantásokat vetettem magára lopva, ha senki se láthatta!... Hát azt nem mondom, hogy az ilyen gyerekszerelem valami nagyon tartós volna.. hogy amit maga iránt éreztem ez volt az igazi... de szóról szóra így volt.”⁴

A gyerekszerelem érzését azok a változások sodorják el, amelyek a serdülőkorral bekövetkeznek. Anélkül, hogy ezeknek a változásoknak biológiai, testi vagy lelki folyamatait elemeznénk, csak az érzékiség ébredésére koncentráljunk. Az az ifjú, akit Kierkegaard Papagenóban lát megtestesülve, már tudatára ébred a maga vágyainak. Ez az ébredés egy megrázkódtatás, amely „elválasztja a kívánást és a tárgyat, a kívánásnak tárgyat ad.”⁵ „A kívánás a tárgy felé fordul, egyúttal önmagában izgalomba jön, a szív frissen és vidáman dobog; hol eltűnnek, hol pedig megjelennek a fürge tárgyak, ám minden eltűnés előtt egy élvezet, egy pillanatnyi érintkezés van, mely rövid, de boldogító..”⁶

³ uo. 100. o.

⁴ Ambrus Zoltán: A házibarát In. *A szerelem lexikona*, Noran libro Kiadó, 2009. 124-125. o.

⁵ Kierkegaard id. mű 105. o.

⁶ Uo. 106. old.

Az ifjú felfedezi nemcsak a maga izgalmas érzéseit, eddig nem tapasztalt vágyait, de azt az örömet is, amit a kiválasztott lény látása, hangjának kellemessége, mozgása okoz, amely ezer ígéret hordoz. Mindent, ami a megtalált kedvest jellemzi kivételesnek érez, beleértve magát is, amennyiben érzelmei viszonzásra találnak. Papagenót Kierkegaard keresőnek, felfedezőnek nevezi, ahol a felfedezés azonos a győzelemmel.

Úgy vélem nem találhatunk nagyszerűbb példát erre a stádiumra, mint Rómeo és Júlia történetét. Következzék itt egy-két kiragadott idézet, amely feltehetőleg mindenki szívét megdobogtatja: Lőrinc barát és Rómeo várakozik az esketésre érkező Júliára.

Lőrinc: Ragyogjon úgy az ég e szent kötésre,
Hogy sose férjen hozzá bánat árnya.

Rómeo: Ámen! De jöjjön bármiféle bánat,
Nem éri fel a végtelen gyönyört,
Mít egy perc ad, ha órá nézhetek.
Csak kulcsold össze áldással kezünket:
S szerelmeken tipró halál dühét
Nem rettegem: elég, hogy ő enyém!

Rómeo: Én Júliám! Ha szíved úgy repes,
Miként enyém, de szebben szól az ajkad:
Búvöld a levegőt leheleteddel.
Hogy illatozva kapja szárnyra szód,
Míg üdvözültek nyelvén zenged el,
Hogy mindkettőnknek mit jelent e perc.

Júlia: A mély érzés, mely szót alig talál,
Önnön –magára, nem díszére büszke,
Csak koldus tudja megszámolni kincsét
Az én szívem szerelme oly temérdek,
Felényiről sem tudnék számot adni.⁷

A két fiatal szerelemes lángoló szenvedélyét aligha lehetne jobban szavakba önteni miként Shakespaere tette. Ebben az életkorban a szerelem olyan végletekben tud megjelenni, oly halálosan komoly és mély, s oly mértékben áthatja az egyén egész érzésvilágát, gondolkodását, hogy szemernyi helyet sem hagy a racionalitásnak, az un. józan észnek. Ezt nemcsak Rómeo és Júlia legendás szerelme példázza. Aki megélt hasonló élményt, talán emlékszik rá,

⁷ Shakespeare: *Rómeo és Júlia*. In. Shakespeare Tragédiák, II. kötet, Magyar Helikon, 1972. 121-122. o.

hogy ebben a végtelen lelki állapotban egy tőről fakad a szenvedélyes és mindenre képes szerelem, és a gyűlölet mindazokkal szemben, akik ennek útjában állnak. Romeo és Júlia szerelmét a két család közötti viszály teszi végzetessé. A hasonló szenvedélyes ifjúkori szerelmek általában nem vezetnek tragédiához – szerencsére. A fellángoló és gyakran elmúló szerelem új tárgyat keres a megélt tapasztalatok birtokában. Az érzékiség mellé fokozatosan felzárkózik a ráció, az emberismeret, amely elsősorban az individuum önismeretén keresztül gazdagodik és mélyül. Jelentős szerepe van ebben a látott példának (szülők, testvérek, barátok stb.), a megszerzett ismereteknek, mindannak, amit röviden a személyiség érési folyamatának nevezünk. Ennek során válik a serdült ifjú ember lassan érett fiatal nővé, férfivé.

Miként nincs két egyforma személyiség, úgy természetesen nincs két egyforma szerelem sem. Érzéseink még mennyiségileg sem hasonlíthatók. Bár mondjuk, hogy ez szenvedélyesebb, ez nagyobb, ez az igazi szerelem, de mindenki tudja, hogy ezek a mondatok nem hordoznak igazi tartalmat, jelentést. Érzéseink abszolút módon egyéniek, egyediek. A megjelölésükre, minősítésükre használt szavaink viszont egy közösségi konvenció aktuális eredményei. Mindenki a maga bánatát, örömét, szeretetét, gyűlöletét, szerelmét érzi igaznak, nagynak, olyanak, amit senki más még nem élt át. Az érzés az emberi lélek olyan mélyrétegeiben képződik, változik, fejt ki hatását, hogy erre csak következtetni tudunk az egyén viselkedéséből, tetteiből, gesztusaiból, de pontosan leírni – úgy vélem – senki sem tudja. Így csak válogatni tudunk azokból a szavakban is megjelenített érzésekből, melyeket a szavak nagy mesterei – írók, költők – megalkottak. Nem értek teljesen egyet Kierkegaarddal, aki szerint mivel a nyelv „az eszme tulajdonképpeni közege”, ezért „a nyelvben... az érzéki, mint közeg pusztán eszközzé degradálódott, és állandóan tagadva van.”⁸ Azt azonban el kell ismerni, hogy az érzékiség kifejezésére, s így a szerelem minőségének jelzésére a zene sokkal alkalmasabb, mint a nyelv. De sajnos olyan zenei tehetséggel kevesen vannak megáldva, mint a Kierkegaard által rajongva tisztelt Mozart, s így mégis kénytelenek vagyunk a nyelv közegében megragadni a szerelem megrendítő gyönyörűségét.

Bizonyára sokak kedvelt szerzője Hemingway. Az *Akiért a harang szól* című regénye a spanyol polgárháború, és az egyik szereplő Robert Jordan életének mindössze 3 napját meséli el. Azt a három napot, amikor a szakadatlan harc közepette találkozik a szerelemmel. E találkozásnak nemcsak a helyszíne rendhagyó (hasonló ehhez pl. a *Légy hű önmagadhoz* című regény is), de a szerelem másik résztvevőjének az eddigi élettörténete is. Mariát a szembenálló fél katonái megerőszakolták, s megszegyenítésként a haját is levágták. Szerelmük két fiatal test váratlan, ám sokat ígérő találkozásával

⁸ Kierkegaard id. mű 89. o.

kezdődik. A kezdeményező Maria, aki az első látásra megszereti az idegent (Inglés), és ő vár többet ettől az érzéstől: Maria a múlt rettenetes emlékétől való megszabadulást reméli. Robert is őszinte vonzódást érez. Szerelmük minden elsöprő erejét írja le a következő részlet:

Robert és Maria a hangás hegyi réten mennek. „...kezében a lány kemény kezét érezte, amelynek ujjai összefonódtak az ujjaival. S a lány tenyeréből, mely az ő tenyeréhez tapadt, a lány csuklójából, mely az ő csuklójára szorult, átáradt valami belé ebből a kézből, tenyérből, csuklóból – valami, ami a könnyű hajnali szélre emlékeztetett, amely alig borzolja fel a vizek sima, üveges tükrét; oly könnyű volt ez az érzés, hogy csak az ujjai hegyével bírta kitapintani, de kezük összetapadásától oly erős, oly sürgető, oly fájdalmas, oly követelőző is, hogy valóságos áramként emelkedett a karjában, s egész testét a kívánás ürességével tágitotta ki. ...hátrahajlította a lány fejét, magához ölelte és megcsókolta. Érezte, hogy Maria megremege a csóktól... Aztán Robert Jordan már csak az összetört hanga illatát érezte, s feje alatt a szúrós szálat; a lány lehunyt szemhéján látta a nap fényét, s úgy érezte, soha többé nem felejtí el a nyaka ívelését, amint hátravetett fejjel fekszik a hangában, s nem felejtí el az ajkát, amely öntudatlanul mozog; a mindig emlékezni fog rebbenő szemhéjára, amely kizárta a napot és az egész világot; mindig emlékezni fog a szempillája mögött lángoló vörösségre, narancsszínre, aranyos ragyogásra, mert ez lett a birtoklás, az odaadás színe, s ebben a tündöklő vakságban minden földi kép felolvadt. Aztán úgy érezte, hogy fekete folyosó nyílik meg előtte – nem vezet sehová most sem és később sem sehová, és megint csak sehová mindörökké sehová kibírhatatlanul sehová gyorsan tépőn szorító sehová s mindig egyformán gyötrelmes sötétben a fejük fölé dermedt időben; s úgy érezte, megindul alatta a föld, kiszalad alóluk”⁹

Az érzéki erotikus egyik legszebb írott megfogalmazása – véleményem szerint. **De talán nem ez a szerelem teljessége.** Robert és Maria között nem kevésbé súlyos akadály áll, mint Romeo és Júlia között. Őket nem családjaik ellenséges viszonya, de egy világ szemléletmódja, gondolkodása, kultúrája választja el. Ez gyönyörű szerelemük kiteljesedését feltehetőleg lehetetlenné tenné, de biztosan akadályozná még akkor is, ha ezt a polgárháborút mindketten túlélnék.

Az érzéki erotikus az egymásra találáshoz, egy ellenállhatatlan vágy beteljesüléséhez – mint Robert és Maria esete mutatja – elegendő. Don Juan története azt igazolja, hogy az érzéki zsenialitásban, ami az ő sajátja, és a mi a hódításban jelenik meg „a kívánás abszolút módon, mint kívánás van meghatározva.”¹⁰

⁹ Hemingway: *Akiért a harang szól*. Magyar Helikon, Budapest, 1970. 200-201. o.

¹⁰ Kierkagaard: Id. mű 112. o.

Az igazi szerelem azonban – véleményem szerint – több, mint az érzéki erotikus vonzás. Ezt a többletet nagyon nehéz szavakba önteni. (Itt valóban érzékelhető, hogy Kierkegaard mondataiban milyen sok az igazság.) De megkísérlem. Az igazi szerelem túl az érzéki vonzáson egy lelki, szellemi összeolvadás. A gondolatok, az elképzelések, az ízlés, az élmények összecsengése, találkozása. Azoknak a vágyaknak a harmóniája, melyek nem csupán az érzékiségre vonatkoznak. Erről az egységről beszél Platón *A lakoma* című dialógusban, amikor az androgünokat írja le.¹¹ Ők képviselték ezt a tökéletes egységet, s ez veszett el, amikor az istenek bosszúból kettéhasították őket. Valószínűleg ezért érzik úgy az igazi szerelmesek, hogy elválva a valódi társtól énük egyik felét veszítették el. Tudjuk ritka ez a tökéletes megvalósulás, de lehetséges.

Most hadd emlékeztessenem a hallgatóságot Mikszáth Kálmán és Mauks Ilonka regénybe illő történetére. Házasságuk a szülők ellenzése dacára titokban kötött, majd 3 évi házasság után a feleség súlyos betegen költözött vissza a szülői házba. Mikszáth, hogy a szegénység terheitől megmentsen azt, akit a legjobban szeret, szerelemből hűtlenséget hazudik, és elválnak. Képzelnék csak el: egy jómódú lány, aki a szerelem ígézetével mond igent, és most egyszerre az elvált asszony szégyenletes sorsát kell vállalnia – ne feledjük a XIX. században vagyunk – a kisvárosban, ahová való. 7 év különélés után, amikor Mikszáth már az irodalmi hírnév csúcsán van, s nemcsak dicsőség veszi körül, de tisztes megélhetést biztosító vagyona is van, ismét feleségül kéri a nőt, akit még mindig szeret, s aki viszont szereti. Az ismételt házasságkötést megelőző levélváltásból idézek. „Nem az volt a baj, hogy elváltunk, hanem az, hogy összekeltünk – írja Mikszáth – mert pénz nélkül nem lehet élni, a szerelem vitt rá bennünket, ez okozta minden szerencsétlenségünket ez előttről.

És mégis a szerelem volt az, amely túlélte mindent, mely a haragot, a gyűlölséget túlélte, mely a süllyedésből fel a magasba vitt, és mikor már elmosódott, hogy én mennyit nélkülöztem és szenvedtem, a halhatatlan szerelemből akkor is maradt annyi, hogy beválik vonzalomnak.”¹²

Az ismételt feleségül kért Ilonkát aggodalommal tölti el, hogy 7 év alatt – ennyi idő óta nem látták egymást – megöregedett, talán meg is csúnyult, és csalódást fog okozni az imádott férfinak, de van bátorsága személyes látogatásra hívni, hogy tisztázzák érzéseiket. Ilonka izgalmában megbetegedett, de így is kiderült, hogy érzelmeik változatlanok. Ilonka emlékiratában szűkszavúan jelzi a maga érzéseit, de talán a szavaknál is többet mond, hogy megőrizte Kálmánjának kedvenc fotelját, hogy megszerezte azt a kávé-

¹¹ *Platon összes művei*. Európa Kiadó, Budapest, 1984. I. kötet 969-971. o.

¹² Mikszáth Kálmán: *Visszaemlékezései*. Mikszát Kiadó, Horpács, 159. o.

készletet, ami még Mikszáth édesanyjáé volt, s aminek egy darabját az író még gyermekkorában eltörte...

A szerelemvallásnak különös, de feledhetetlen formái ezek. A sokféle asszociációból, melyeket ez a történet támaszt bennem egyet hadd idézzek. Képes Géza néhány sorát:¹³

„Minden parázs hideg hamu
Minden szó néma tátogás
Nem kellene szavak
elég egy összevillanás.
Még az sem kell.
Elég, hogy vagy.”

Még egy kérdés vár feltétlen tisztázásra: létezik-e idős korban szerelem? A választ Gabriel Garcia Márquez adja meg a *Szerelem kolera idején* című regénye utolsó oldalain. Florentina Ariza és Fermina Daza életük vége felé találkoznak egymásra, akkor alakul úgy történetük, hogy Fermina végre meghallgatja és megéri annak a férfinak a vallomását, aki ifjú kora óta belé volt szerelmes. „Már nem úgy érezték magukat, mint egy újdonsült jegyespár... de nem is úgy, mint két megkéssett szerető. Hanem úgy, mint akik átugrották a házaseset gyötrelmes kálváriáját, és azon túl már egyenest a szerelem magjáig hatoltak. Csönd borult rájuk, mint egy öreg házaspárra, melyet már megpróbált az élet, túl a szenvedély csapdáin, túl az ábrándok gonosz tréfáin és a csalódások délibábjain: a szerelmen is túl. Mert már elég időt éltek le együtt ahhoz, hogy tudják: a szerelem mindig és mindenütt szerelem, de minél közelebb van a halálhoz, annál töményebb.”¹⁴

S amikor Florentino kiadja a parancsot a kapitánynak, hogy forduljanak vissza ugyanarra az útra, ahonnan ép megérkeztek, „A kapitány Fermina Dazára nézett, és látta, hogy szempilláin itt-ott már dér csillog. Aztán Florentino Arizára nézett, látta ezt a törhetetlen akaratot, ezt a rendíthetetlen szerelmet, és átfutott az agyán az a késői és döbbenetes felismerés, hogy nem annyira a halál, inkább az élet határtalan.”¹⁵

¹³ Képes Géza:

¹⁴ Gabriel Garcia Márquez: *Szerelem kolera idején*. Magvető Kiadó, Budapest, 1985. 418. o

¹⁵ uo. 421. o.

***„A szeretet hosszútűró, kegyes: a szeretet
nem irigykedik, nem kérkedik, nem
fuvalkodik fel. ... Mindent elfedez, mindent
hiszen, mindent remél, mindent eltűr.”***

A VÁGY ÉS A TUDAT

EGYED PÉTER

A szerelemről beszélni, erről általános megállapításokat tenni látványosan vezet a legerőteljesebb és gyakran használatos közhelyek közé: a szerelem örök, csoda, „legtisztább”... és a többi. Rendkívül erős szemantikai kontextusban jelenít meg egy konvencionális, köznapi gondolkodásmódot, amelynek azonban nem kis szemléleti és így normatív ereje van. A szerelemmel kapcsolatos nyelvi vélekedések eredete kulturális, a szerelem gyakorlásának a módja közismerten egyfajta érzelmi iskolát jelent a gyakorló szerelmes számára. A szerelmi érzés tanulható is ... és ebben a perspektívában megjelennek azok a vélemények, amelyek szerint a szerelem egy sajátos emberi fikció, nem a természet, hanem a kultúra az eredete, és ez utóbbi is erkölcstelen helyzetet teremt azáltal, hogy eleve csalásra készíteti a szerelmezt. Egy szimulakrum megtanulhatóságával elrejtheti előnytelen tulajdonságait, gyarlóságait, fogyatékoságait, ami később emberileg nagyon előnytelen helyzetbe hozhatja őt.

A szerelemmel kapcsolatos nyelvi közhelyek elemzése azonban meglepő eredményekre vezet (amint azt tanulmányunkban a későbbiekben megpróbáljuk bemutatni). A mindennapi nyelv nem reflektált formulái valami létező problémára utalnak: az örök szerelem ideálja megvalósíthatatlan a kivitelezhetetlen a szeretők természeti változékonysága miatt, de a valóság odaadás és a képviselt elvárások megteremthetik a szerelem fenntartható valóságát és a lehetőségét. A szerelem kulturális meghatározottsága¹ pedig például az erotikus/érzelmi összetevők *arányban tartására* figyelmeztet. És ezt az arányt szintén csak jelentős odafigyeléssel, nyitottsággal, gyakorlattal lehet fenntartani.

A szerelemről általában beszélni, filozófus módjára valamilyen „szubsztanciát” látni benne kockázatos dolog, és ez ellen a megközelítésmód ellen akár joggal lehet azzal érvelni, hogy amit szerelemnek nevezünk az a tiszta individualitások abszolút egyedi közös története, amelyben egymás és a maguk számára revelálódnak a szerelmesek és ebben a feltárultságban maradnak (mert szerelmük lényegét éppenséggel az teszi, ami teljességgel kimondhatatlan és így titok – akár későbbi önmaguk számára is). Tehát a

¹ Az *ifjú Werther szenvedései* éppenséggel a szenvedésben, az elszenvető átélésben mutatják meg a szerelem kulturálisan nehezen meghatározható anyagát. A szenvedés (a szerelem meglétében, avagy éppenséggel hiányában) megmutatja, felmutatja az amúgy testetlen érzéskomplexumot.

tisztán egyedi, közös történetek egymástól elválasztott empiriáiban van az a tartalom, amit szerellemnek nevezünk, és amiről a leginkább a művészet mondhat valamit. Vagy a tiszta narratíva, ahogyan például Goethe tudomásul vette a szerelmeit és közismerten egy könyvelő pontosságával rögzítette a szeretett hölgygel kapcsolatos nem habituális érzelmeit (és abszolút biztonsággal levezényelt elválásait, szakításait). Avagy emblematikus képekbe foglalta azokat, és ezzel is exponálta a képnek, mint a szerelem absztrakt fenntartójának a szerepét. A következőképpen rögzítette egyik ifjúkori szerelmének, Friederike Brionnak a képét: „Vannak nők, akik a szobában tetszenek, s mások, akik a szabadban festenek jobban; Friedrike az utóbbiakhoz tartozott. Lénye alakja sosem érvényesült jobban, mint hogyha gyalogösvényen sétálgatott; megjelenésének bája a virágos réttel, orcájának felhőtlen derűje a kék éggel látszott versenyre kelni. Údító légkörét otthonába is bevitte, s csakhamar észrevettem, hogy könnyen tisztázza a családja körében adódó félreértéseket, elsimítja az apró-cseprő kellemetlenségeket.”² Ebben a részletben az egyik legfontosabb összetevő a szeretett lány természetbeli és természeti megjelenítése. 'A természet nagyságában és szépségében van.' Szerethetőségéhez nem férhet kétség, ez végeredményben még csak nem is attól jön, aki szereti; bizonyos értelemben attól csak a *rátalálás* jön. (A szeretett lényt kifejező nyelvi megfogalmazás sajátosságaira a későbbiekben még visszatérünk.) Másodsorban, Goethe ebben az esetben is, mint mindig, nagy hangsúlyt fektetett szerelmesének társasági-kommunikatív adottságaira, ezeket a tulajdonságokat kereste és soha nem tudta eléggé túlbecsülni. „Szerelmesünkben akkor telik a leginkább örömünk, ha látjuk, hogy másokat is megörvendeztet. Friderike jótékonyan hatott a társaságra. Séta közben élénkítő tündérként lebegett ide-oda, kitöltötte a néha-néha támadó hézagokat.” A társasági dimenzió jellemzése után a költő Friderike legfontosabb tulajdonságait természeti képben foglalja össze: „Könnyed mozgását már megdicsértük; a legkecsesebb akkor volt, amikor szaladt. Mint ahogy az őz akkor tölti be természetes rendeltetését, ha könnyedén szökell a sarjadó vetések fölött, úgy Friederike lénye is akkor mutatkozott meg a legtökéletesebben, ha lebegve futott réten, pázsiton át, hogy otthon feledett holmit elhozzon, elveszettet megkeressen, egy-egy elcsavargó párocskát visszahívjon, sürgős üzenetet átadjon. Futás közben soha nem fulladt ki, megtartotta egyensúlyát...” Természetesen itt nemcsak a képi szintézisről van szó, illetve ennek a megéltségben, a megélt szerelemben, a jelenvalóság fenntartásában, az érzelmi háztartás folyamatosságában játszott szerepéről, hanem a szerethetőségre is adott válaszról, a szeretett lény emberi értékességének a kötelező

² Johann Wolfgang Goethe: *Életemből. Költészet és valóság*. Magyar Helikon, 1965. 419.

megválaszolásáról, ami a kérdéskört a nem kockázatmentes kognitív összefüggésekből az etikai dimenzióba is átviszi.

A szeretett lényvel kapcsolatos mentális képek, a vele kapcsolatos események képszerűen rögzített formái, a fantázia által tovább épített jövőbeli megeshetőségek egy partikuláris szerelmi saját időt hoznak létre és alkalmasint a szerelmesek jobban félnek ennek az időnek és a vele kapcsolatos világnak az elvesztésétől, mint magának a szeretett lénynek az elvesztésétől. De ugyanez vonatkozik a közös nyelv világára, amelyet a partnerek felépítenek, és amely a többnyire csak általuk érthető hivatkozások és vonatkozások partikuláris nyelvjátékban rögzített szemantikájára épül. Itt kell megemlékeznünk azokról a tárgyi elemekről, amelyek az ajándékozás szerelmi szimboliztikájában (tehát hordható tárgyakban és szimbólumokban) realizálják a működő kommunikációnak és a szerelem közös világának a tényét. Ezekben a dimenziókban az ide kapcsolódó elemzések leginkább a fenomenológia-, kommunikáció- és társadalomtörténeti elemzések felé mozdulhatnak el.

1. A SZERELEM-KÉRDÉS VISSZAVEZETHETŐSÉGE A FILOZÓFIÁBAN MEGHONOSODOTT VÁGY-KOMPLEXUSRA

Az embernek (éthosának, habitusának, lelkeségének) van egy szabályos vágy-struktúrája. Az ezzel kapcsolatos felismerések és főleg állásfoglalások elsősorban a sztoikus filozófiáktól kezdve szabályszerűek, és amikor erre utalunk, egyáltalán nem zárkózunk el mindattól a tudástól, amely a vágyat a vágyó lélekrészhez kötötte (Arisztotelész). A vágnak ezek az anatómo-fiziológiai alapjai és kiindulópontjai fontosakká válnak azoknak a testi folyamatoknak az utólagos megértésében, amelyek a vágy-esemény során elhatalmasodnak a vágyó emberen, olyan mértékben, hogy akár idegenül, más-ként tekint önmagára. Annak, hogy a vágy elhatalmasodjon rajtunk és megfosszon lelkiismereti és cselekvési szabadságunktól, voltaképpen csak egyetlen efficiens módja van, a korlátozásé, önkorlátozásé, végső formáiban ez drasztikus is lehet – ezért olyan fajsúlyos a vágy-irodalom éppen a sztoikus nézetrendszerekben. A különböző civilizációk mind ismerik az erre vonatkozó eljárásokat, elégséges, ha itt és most csak a nemi vágyat korlátozó ki- és lementszéseket említsem. De ugyanide sorolható az a jogszerű csonkítás is, ami a szenvedélyes tolvajt érheti akkor, amikor végül is levágják a kezét: tudniillik, hogy ne maradjon neki eszköze, amellyel szenvedéllyé vált vágyát ki tudná elégíteni.

A korlátozásnak azonban vannak racionális modalitásai és eljárásmódjai. *Elmélkedései* VIII. könyvének 29. feljegyzésében Marcus Aurelius a következőképpen fogalmazza meg a korlátozási összefüggést, illetve annak lehetőségét

gét: „Szorítsd vissza felbukkanó képzeteidet, s szüntelenül így szólj magadhoz: most csak tőlem függ, hogy lelkemben semmiféle hitványság, semmiféle vágy, általában semmiféle zavar ne legyen, hanem mindent a maga igaz mivoltában szemügyre véve, minden dologgal értéke szerint éljek. Ne feledkezz meg a természet adta szabadságról.”³ (Az eredeti latin szövegben nem természet adta szabadságról, hanem erőről (*potestas*) van szó.⁴) Nyilván a vágyat tudomásul kell venni, a vágy-tudatot meghatározni-definiálni, elhatárolni (de nem feltétlenül karanténba tenni)-determinálni kell. Csupa, a vágyra vonatkozó imperatívikus eljárás, szinte már azt mondanánk, vágy-munka szükséges ahhoz, hogy valóban sikerüljön elérnünk azt, amit itt Marcus Aurelius meghatároz: a racionális vágykorlátozást, racionális önkorlátozást, amelyhez nekünk a természet adja meg a szükséges erőt. Az evvel az erővel való élés jelentheti majd a szabadságunk lehetőségét. A racionális vágy- és önkorlátozást elvárja és megteremti a közösség, és a társadalom etikai és jogi eszközökkel szerez neki érvényt, valamint kulturális és civilizatorikus formát ad neki.

(Meg kell jegyeznünk, hogy a klasszikus görög filozófia és a dráma jóval szkeptikusabb volt a vágy/vágyak racionális megfékezhetőségének a tekintetében. A *Nikomachoszi etika* VII. könyvének 7. paragrafusában Arisztotelész megállapította, hogy „... a harag még csak hallgat valamelyest az értelem szavára, a vágy azonban nem.” A vágy egyáltalán nem vethető alá az értelemnek és olyan antropológiai adottságunk (közös), amelynek éppen a közössége eredményezi azt, hogy megértjük a vágycselekvéseknek és eljárásoknak alkalmasint rettenetesen agresszív és brutális voltát – azon az alapon, hogy értjük, mert mindannyiunkban közös. „Szóval a harag még csak hallgat valamelyest az értelem szavára, a vágy azonban nem. Ezért aztán szégyenletesebb is, mert aki haragjában nem tudja magát türtöztetni, az valamiképpen mégiscsak az értelemnek veti alá magát, a másik ellenben nem az értelemnek, hanem a vágynak.” Tehát Arisztotelész a teljes ellentmondás viszonyát érvényesíti értelem és vágy viszonylatában, vagy-vagy. „Másodszor – írja –, az sokkal inkább megbocsátható, ha valaki a természetes hajlamoknak enged, mert hiszen még a vágyakkal szemben is sokkal elnézőbbek vagyunk, ha azok mindnyájunkban egyformán megvannak.” A vágy alattomos, mint ahogy Aphroditéről mondják, hogy »cselszövő Küpros szülötte« s ahogy Homérosz beszél arról a bizonyos hímezett övről, »csábító beszéd, túljárt már

³ Marcus Aurelius: *Elmélkedései*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1975. 110.

⁴ 29. *Exstingue visa, saepe tecum loquens: Nunc in potestate mea situm est, ut nulla in hoc animo improbitas insit, nulla cupiditas, nulla omnino perturbatio, sed ut, omnibus, qualia sint, perspectis, singulis pro dignitate utar. Memor esto hujus potestatis a natura tibi tributae.*

az a nagyon okos ember eszén is«. A vágyból eredő cselekvés – már csak azért is, mert elvileg nem vethető alá az értelemnek – általában is fegyelmezetlenségnek és lelki rosszaságnak tekinthető, szégyenletes és igazságtalan. Igazolva látja a gondolatmenetének az elején megfogalmazott *hüpothéziszt* „... a vágy, ha az értelem vagy az érzékelés csupán annyit mond is, hogy valami kellemes, máris annak élvezetére veti magát.”⁵

Itt Arisztotelész valami nagyon lényeges dologra figyelmeztet: a vágyak általában kikerülnek az értelmi összefüggés alól, ami egy felfogásbeli paradoxonhoz vezet. Amikor megéljük a vágyainkat, így a nemi, erotikus vagy szerelmi vágyat, akkor nem a megértésével foglalkozunk, amikor pedig megérteni akarjuk, már nincs meg (a megélés), tehát emléknymokat érthetünk meg, de az *epithumiat*, *cupiditast* már nem. De mégis van valami, amit meg lehet ragadni: a megélt tapasztalat egvedisége, partikularitása.

A vágygal kapcsolatos definíciós- és determinációs-, elsősorban tudatos eljárásaink eredménye a vágytudatosság, a vágy ismerete annak értékén és erején, hatásképességén, azaz annak elhelyezése az önismeret és a belső szabadság teljes dimenziójában, amolyan tartalomelemzés és élés a dinamikus fékező és felszabadító eljárásokkal. A vágy munka komplex tudat, mai kifejezésekkel tudatmanipulációs eljárásokat kér. Ezek azonban hamar kialakulnak és mintegy szokásokká válnak (akik minden este televíziót néznek azért, hogy el tudjanak aludni, arról számolnak be, hogy az erotikus vágyaik mintegy kialszanak).

A filozófiában általában beszélnek a vágyról, mint egy sajátos késztetésről és tudatformáról. De szintén a filozófiában alakult ki a vágyak (így többes számban) megkülönböztetése és az ezzel kapcsolatos spontán hierarchia is. Vágyak többes számban: az antik hagyományban több ilyen partikuláris vágy meghatározással találkozunk: ilyen a Platónnál jól ismert tudásvágy, amelyben az ismeretlen vonzása erotikusan megmintázott dinamikus jellemvonásokkal rendelkezik. Vagy ilyen, a görög éthoszra kiváltképpen jellemző partikuláris vágy a vetélkedés vágya. Egyszóval vágyak hierarchiája és struktúrája jellemzi az emberi alkatot, amit azért szükséges összefoglalni, mert ebben a nemi vágyat, az általános erotikus vágyat, a szerelmi vágyat részben elkülönödve és elkülöníthetően, de egymásban is szemlélni lehet – post festa, amint erre már utaltam.

⁵ Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika*. Magyar Helikon, 1971. 186.

2. A SZERELMI VÁGY SZÜLETÉSE

Az irodalomtörténet tanúsága szerint nagyjából Marcus Aurelius *Elméledéseivel* egy időben jöhetett létre az antikvitás egyik méltán elhíresült szépirodalmi alkotása, Longosz *Dáphnisz és Khloé* című bukolikus pásztor-elbeszélése, amely újabb kori elterjedtségét Goethének és körének köszönhetette. Ennek a műnek a kiemelt fontossága a szerelmi vágy és szerelem ábrázolásában abból származik, hogy a szereplők valóban nem tudják, mert nem tudhatják, hogy mi a szerelem⁶. Daphné 15 éves és Khloé 12, amikor találkoznak a testi vágygal és a test megváltozott állapotával. Első szerelem ez, gyermek- és kamasz-szerelem, amelyben mintegy eredőjét, természetadta mivoltát látjuk a szerelemnek. Az eredetben megvan a fenomén kibomlásának, bimbózásának a teljes jelenségrajza, a tudomásul vétel abszurditása a megélés forróházának az összefüggésében. A test mintegy elhagyja magát és elszöved egy végletes hatást. Longosz analitikus megjelenítésében. Daphnisz és Khloé a nimfák barlangjánál fürödöznek, és Khloé hirtelen szembesül Daphnisz szépségével (Platón *Lakomájának* a szépségkánont később a szövegbe expliciten be is fogalmazza Longosz). Előbb Khloé azt hiszi, hogy a fürdő szépíti meg Daphniszt. A lány megérzi, hogy milyen bársonyos a fiú bőre, miközben a saját bőrén próbálja ki, hogy melyik a bársonyosabb. Az összevetés megvan az összemérés, a szimmetria és tranzitivitás kezdeti pillanata, amely előrevetíti az elfogadásnak és felcserélhetőségnek a szerelmi viszonyokban oly fontos mozzanatát. Ezek után parancsoló érzésként megjelenik az atemporális vágy, a folyamatos együttlét parancsa, a másik általi reális kitöltöttségnek a vágya. Egyelőre a látványképben. Khloé nem gondolt most már semmire, ha csak arra nem, hogy Daphniszt újra láthassa fürödni.

⁶ A görög nyelv nagyon világosan megkülönböztet kétféle szerelmi modalitást, az *erant* és a *phileint*. A két pólus számára tehát két igét és egy egész terminológiai összefüggést használ, amelyet a modern nyelvek többsége csak hozzátételi szerkezetekkel differenciál. *Eran*, azaz „szerelemből szeretni” úgy jelentkezik, mint egy kívülről jövő szenvedély, mint amikor Ámor nyíla talál el, és amely a vágyhoz (*epithumia*, [epiqumi/a]), az öröms tetszésből-kellemességből (*hêdonê* [h(donh/)]) vagy valamely tárgy birtoklásából (*kharis* [ca/rij]), lényegében egy diszimmetrikus viszonyt jelent egy „erast” között, aki érzi a szerelmet és csinálja (ez leginkább az a cornelle-i „hösszerelmes”, akinek szerelmét soha nem viszonzák), és egy „eromen” között, aki aláveti őt (ez a „szeretett”). A *philein* ezzel szemben azt jelenti, hogy „barátságból” szeretünk, „megszeretünk”, „valamiért szeretünk”, ez egy olyan (akár kölcsönös egyetértés alapján végzett) tevékenység, amely belül zajlik, ez egy erkölcsi alkatból vagy politikai helyzetből indul ki, és egy olyan viszonyt határoz meg, amely ha nem is mindig szimmetrikus, mégis mindig kölcsönös és hallgatólagos megegyezésen alapul, és amely a hasonlóságról, egyenlőségről és összemérhetőségről szól.

Dolgozatomban nyilván a szerelmi vágyakozásról beszélek, az *epithumia* alapú *eran* értelmében.

És meg akarja érteni a szépségnek az okát – engedjük meg ezt a szép természetére vonatkozó filozofémát – a fontos az, hogy a csodálat közben Khloé szerelemre *lobban*. A falusi kislány nem tudja, hogy mit érez, hisz a szerelemnek még hírére sem hallotta. De a megélésben benne van a centrifugális erők sokasága, az elveszettség, az oktalanság, a szétesés. „Bánat ülte meg a szívét, tekintetének nem volt ura többet, nyelve meg csak egyre Daphnisz nevét dalolta. Ételre sem vágyott, éjszaka virrasztott, még a nyájáról is megfélekedett. Kacagott ok nélkül, s ok nélkül eleredt a könnye, aztán hol elszunnyadt, hol megint felriadt, arca sápadozott, vagy ismét tűzben lángolt. Annyi nyugtot sem lelt, mint a bögöly csípte borjacska.” Ennek az idegláznak és tér-idői szétesésnek okát kívánja találni, és elbeszéli, a megélt tapasztalatát leírja és szemantikai dimenziókat keres: beteg, de nem tudja, mi a baja, fájdalom gyöttri, de nincs sebe, kínozza a forróság, jóllehet hűvös árnyékba húzódik. A szerelemben esésnek, és az azzal kapcsolatos testállapothozak nincs oka és a baj kezelésének egyetlen lehetősége van csupán, ha szerelmese mellé kerülne, annak furulyája vagy kecskéje lehetne, a vízben fürödhetne. A Másik összetart, a szétesés-összetartás játéka megkezdődik, az én a semmi, a másik a minden, megéljük, hogy semmivé válunk és csak a másik képes összetartani.

(Hasonlóképpen fogalmazott Rousseau is *Egy magányos sétáló álmodozásai* c. időskori visszaemlékezésében, amikor a IX. Sétában leírta, hogy az elbűvölő Madame Warens eltávolította önmagától, és mivel hogy minden rá emlékeztette, mindig hozzá kellett visszatérnie. Ez a visszatérés határozta meg a sorsát, és még mielőtt az övé lett volna, sokkal inkább benne és őerte élt.⁷ A továbbiakban Rousseau hozzátette, hogy azokban az években, Françoise Louise de Warens megértő és édes szerelmében azt tette, amit tenni akart, az volt, aki lenni akart és szerelmének a példája és útmutatásai nyomán nyerte el még bizonytalan lelke az előnyére szolgáló formáját – szemben más évekkel, amikor a mások szenvedélyei által őt érő hatások annyira szétszedték, felajzották, hogy alig tudott énjének jobbik részéhez visszatalálni.)

Ha Khloé esetében a bőr-érintkezés volt a test felajzásának a pillanata, Daphnisznál már a csók, a szerelem kapuja. Khloé ügyetlenül csókol, mégis felgyújtja a fiút, aki elkomorodik, hiszen úgy érzi, „mintha nem is csókolták, hanem megmarták volna. Borzongott és alig tudta nyugtatni bolondul kalapáló szívét. Minduntalan Khloét nézte volna, de ha rápillantott, el is pirult nyomban.”⁸ Voltaképpen most veszi szemügyre, látja meg a szó szellemi értelmében, és egyenesen fel is növeli, magasztalja, kiveszi a természetbe

⁷ Rousseau: *Les rêveries du promeneur solitaire*. Garnier-Flammarion, 1964. 170.

⁸ Longosz: I.m. 24. sk.

amúgy mindennaposan beletartozó lények világából. „Most ámult először, haja milyen szőke, nagy kerek szeme, mint a kisborjúé, arca fehérebb talán még a kecskék tejénél is.” Ugyanúgy, mint a Khloé esetében, itt is bekövetkezik a szétesés-önelveszejtés, a csók nyomán Daphnisz lélegzete zihál, a szíve majd kiugrik, lelke olvadozik. A gyötremnek még a nevét sem tudja megmondani, amint először érzi kínjait a szerelemnek. A két ifjú szerelmi szenvedése teljesen szimmetrikus, felgyúlnak, elveszejtik természetességüket, kiválnak a természetből és addigi természetükből és keresik a szavakat arra, amire nehéz megtalálni, arra tudniillik, hogy szerelmesükkkel, de leginkább benne akarnak élni, akár annak egy kis részeként. A világ természet adta homogeneitása, a részek egyenértékűsége megszűnik és megjelenik benn egy Másik Centrum, testi és egyben imaginárius centrum, amely mintegy magába vonzza az ént és új megélési modalításokat és feltételeket teremt a számára. A Daphnisz és Khloé esetében az a rendkívüli, hogy mintegy az egész szerelmi testiség is megszületik a szemünk láttára, az érzéki és érzelmi felületek egybenőnek és kirajzolják a szerelem világát és szubsztanciáját, amely minden más és később megéleendő szerelemnek is valamiképpen etalonjává, mintájává változik. Az első szerelem ilyen értelemben kitüntetett, és ha korai életkorban éri el az embert, akkor nem kapcsolódik össze a nemi szerelemmel, ami egészen különleges státust biztosít neki.

Longosz nem is engedi a nemi szerelem közelébe Daphniszt és Khloét, és ezzel eléri, hogy a testiség teljes valóságában kibontakozzon, a nemi szerelem dimenziója és dinamikája nélkül. A szerelmesek gyöttrődnek és vágnak valamire, de maguk sem tudják, mire is. Amit tudnak, az, hogy egyiket a csók, másikat a fürdő sodorta veszedelembe. A közöttük kibomlott abszolút testi vágy és gyöttrő szerelem megváltoztatja környezetüket, átdimenzionálja a világot. Más világpillantást és világrézékeltést tesz lehetővé. „Az almák is szerelmesen hullottak a föld ölére, a nap is szépségre éhesen vetkőztette le az embereket meztelenre.”⁹ Kettőjük között a transzgresszív viszonyok egész rendszere jön létre. „... mindkettő egymáson veszítette a szemét. Khloé, hogy meztlenül látta Daphniszt, egyre csak őt nézte, míg egészen elmerült varázsában, és olvadozott a minden ízében hibátlan test láttán.” Itt valami egészen lényeges dolgot mond ki Longosz: „a varázslatban elmerülni” ez csak részben fedi át annak a kijelentésnek a tartalmát: a Másik varázslatában elmerülni. Mart valóban, végső soron *a szerelmet az teszi, hogy elmerülünk a varázslatban, ami tulajdonképpen a szerelem csak a hatása felől nézve. A varázslatnak pedig az a lényege, hogy ineffábilis, kimondhatatlan. Minden egyes szerelemnek az a lényege, hogy kimondhatatlan, hogy abban a varázslatban partikuláris, amelyről lehet ugyan egy diffúz emlékün, de*

⁹ I.m. 28.

amely nem kényszeríthető determinációk szemantikus rendszerébe. Ennek a varázsnak köszönhetően van az előtt és után élménye, amelyet a személyiségben létrejött különbséget határként valamilyen módon meg tudunk nevezni, és amelyről emberfordító élményként meg szoktak emlékezni.

Longosz regényében a be nem teljesülhető nemi szerelem helyét a játék foglalja el, a szerelmesek egymással foglalkoznak és koszorúkkal díszítik egymást, miközben csókokkal borítják el egyik a másikat. A sürgés-forgás során Khloé kebelébe kabóca hull, és Daphnisz utána nyúl, de nem a kebelt találja el akkor sem, hanem a kabócát és így tovább. Végül Lükainiön, egy fiatal, csinos, kényes menyecske elárulja a titkot Khloének, elveszi a fiú szüzességét, de arra is figyelmezteti, hogy amennyiben Khloével vívja meg majd a szerelem viadalát, sír is, jajgat is, és vérében hever majd, mint akit megöltek.” Erre azonban nem kerül sor, egyrészt, mert Khloé fél az agresszió következményeitől, másrészt a bonyodalmak elsodorják majd a házasság révébe vezetik a szerelmeseket. A nászéjszakán Daphnisz azt is megteszi, amire Lükainion tanította. „Khloé pedig csak most tudta meg, hogy amit addig az erdőn csináltak, pásztorgyerekek játéka volt csupán.”¹⁰

Ez a végtelenül semmitmondó epikus befejezés, végül is hatalmas hiányérzetet hagy bennünk. Hiszen a tulajdonképpeni szerelem a testi szerelem kiteljesedésében is meg kellene, hogy mutakozzon. De ha arra gondolunk, hogy a nemi szerelem testi aktsaiban létrejön a legkonkrétabb közös világ, ami a kívánásnak mindig megragadható formát ad, mégis csak azt mondhatjuk, hogy a gyermekszerelem, a gyermekek szerelme minden máséhoz képest hasonlíthatatlanul nagyobb erővel képzi meg, hozza létre a másik vágyott jelenlétét. Ez a legmisztikusabb és legfilozofikusabb szerelem, nincs szekvencialitása, azaz belső időisége, idői tagoltsága, csak magas intenzitása. Mindannyian úgy emlékszünk vissza rá, mint valami olvasztó forrásra, amely igen gyakran könnyekkel jár, de mindig megmaradunk benne, akár egy zárványban.

3. RACIONÁLIS REND A VÁGY-STRUKTÚRÁVAL KAPCSOLATBAN. A MODERNITÁS ÁLLÁSPONTJÁNAK NÉHÁNY JELLEGZETESSÉGE

Ha más esetekben egy eleve adott konceptusból kiindulni jelenthet dogmatikus apriorizmust, a vágy esetében talán mégis érdemes felhasználni a filozófiai hagyomány vonatkozó elemeit. A vágy ugyanis tapasztalati tény, vagy lehet tapasztalás tárgya, bekerülhet és be is kerül a filozófiai kutatás spektrumába. Ezzel kapcsolatosan nem nehéz kiterjeszteni a vágy tapasztal-

¹⁰ U.o. 124.

hatóságának a kérdését a nemi vágy, erotikus vágy, illetve a szerelmi vágy tapasztalatára, vagy tapasztalhatóságára. A modernitás filozófiai – a ráció rendteremtő hajlamából kiindulva – sok esetben megfogalmazták az átesapás, az inflexió lehetőségét. Pascal a következőképpen vélekedett a *Gondolatok*ban (95.): „Az emlékezet, az öröm; az érzelmek; még a geometriai tételek is érzelmekké válnak, mert az értelem természetünkbe tudja tenni az érzelmeket, és el tudja törölni a természetes érzelmeket”.¹¹ A természetes érzelmek befolyásolhatóak, és a szerelem, mint alapvető nyelvi és kulturális összefüggésekben és szemantikákban jelentkező érzelmi komplexus nagyon is befolyásolt kulturális-nyelvi meghatározottságai által. Abban, hogy valahogyan szeretünk, benne van a korszakban elismert, tanított és tanult forma is, amelyet a már említett kulturális-nyelvi összetevők közvetítenek. A dolgozatunk elején említett közhelyek – amelyeket ugyan nem lehet a reális viselkedésben követni – éppenséggel arra irányítják a figyelmünket, hogy például a szerelem sem *örök*, nincs *örök szerelem*.¹² Viszont a szerethetőséget folyamatosan meg lehet teremteni és fenn is lehet tartani, jóllehet nem feltétlenül azon a módon, ahogyan a nagy kurtizán- és csábító-történetek azt eszközszerűen leírják: folyamatos hódítás és csábítás, a szerelem művészeti eszközei révén. A szerelem és a szeretet sem lehet azonos a változó emberek között, de azt mégis lehet *változtatni* valahogyan a változó minőségeink rendjében, kell lennie egy erre irányuló tevékenységnek, amelyet a pszichoanalitikus szóhasználat rendjében lehet szerelmi munkának nevezni. A szerelem munkája képes felfedni a szerelem alkati elemeit, összetevőinek a rendjét, revelálhatja ezt a különös dimenziót – tehát valamilyen szubsztanciális tartalmat ad neki. Nem vonatkoztatható el attól a reflexiótól, hogy „éppen szerelmesek vagyunk”, ettől a konstataált tényt kifejező konstatatív ítélettől, mégis az érzelmekre utal vissza, a Másikkal kapcsolatban érzett szerelmi vágyra, és az azzal kapcsolatos testi készletésekre. Ha ezek nincsenek meg – kontakt módon, vagy akár a szerelem Másikjának a hiányában –, akkor el kell ismernünk, hogy a szerelem a földről az égi dimenzióba távozott. És nyilván ezt is meg kell becsülni. A legfontosabb azonban az, hogy – amint talán a fenti gondolatok igazolhatják –, a szerelem igenis lehet a filozófiai reflexió tárgya, amennyiben tapasztalati tényként és a reflexiók összefüggésekbe kerülő személyes tapasztalatként beszélünk róla. Itt a legtöbbször viszont már tényleges zavart okozhat az, hogy a szerelemről szóló

¹¹ Blaise Pascal: *Gondolatok*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 1982. 87.

¹² Evvel kapcsolatban a következőképpen vélekedik Pascal (123. gondolat): „Ez a férfi már nem szereti azt, akit tíz évvel ezelőtt szeretett. Meghiszem: sem a nő, sem ő maga nem ugyanaz. Akkor még fiatalok voltak mind a ketten, most azonban egészen más az asszony. Talán még mindig szeretné, ha olyan volna, amilyen akkor volt.” Blaise Pascal: *Gondolatok*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 1982. 98.

beszédben az én és a másik tapasztalata vagy a kettő összefüggő tapasztalata, *ipseitás* és *alteritás* változó formái elfedik a végeredményben és alapvetően mégis érzelmi/kontakt tartalmát.

Itt ismét csak vissza kell utalnunk az alapvető besorolási kérdéshez: a szerelmi vágyhoz, mint vágyhoz. Azaz a vágyhoz. A modernitás alapjában véve megőrizte a klasszikus sémát. Descartes némiképpen átminősítette a vágyat és a szenvedélyek alá sorolta. Ebben most nem is azt tartjuk a legfontosabbnak, hogy a szenvedélyeket alapvetően az agyban lakozó életszellemekek által kiváltott mozgásnak (hasznos cselekvési késztetésnek) nevezte, hanem hogy ezt egy idői összefüggést konstituáló lelki mozgásnak tartotta és a vágyval kapcsolta össze. Ugyan a vágy a hat elsődleges szenvedély egyike, mégis kitiüntetett szerepe van. A lélek szenvedélyeiről szóló munkája 578-ában a következőképpen fogalmazott: „A jónak és a rossznak ugyanebből a megfontolásából¹³ születik az összes többi szenvedély. Ámde hogy rendezetten mutassam be őket, különbséget tesztek az idők között, s figyelembe véve, [395.], hogy a szenvedélyek inkább arra ösztönöznek bennünket, hogy a jövőre legyünk tekintettel, semmint a jelenre vagy a múltra, ezért a vágyval kezdem. Mert nem csupán akkor, amikor olyan jó megszerzésére vágyunk, amelyet még nem birtokolunk, vagy olyan rossz elkerülésére, melynek bekövetkeztét lehetségesnek tartjuk, hanem akkor is, amikor csupán valamilyen jó megmaradását, vagy rossz dolog távollétét kívánjuk; tehát mindezek alkotják e szenvedélyek kiterjedését, s nyilvánvaló, hogy mindig a jövőre van tekintettel”.¹⁴ A vágy itt kiemelt szerepet kapott az érzelmek összefüggésrendszerében, jóllehet már az arisztotelészi lélekfilozófiában is találkozunk a vágy jövő-dimenziójának a megjelenítésével. A szerelmi vágy a jelenben tapasztalható, de a szerelmet a jövőben is fenn kívánja tartani, – itt már megint közel kerülhetünk az *örök szerelem* közhelyéhez. Hiszen ha a vágy folyamatos, akkor egy folyamatos jövővel van kapcsolatban. A valóságot a szerelemnek az biztosítja, hogy azt a vágy időben szituálja, de ez természetesen nem lehetséges a vágyfenntartó alany (a szerelmes, a szerető) folyamatos „szeretése”, szerelem-munkája nélkül, ami egy sajátos személyiségi *involvement*et jelent. Ennek a *fenntartás*nak természetes ellenségei vannak az önszeretet, az unalom és a kényelem formájában és ez a *fenntartás* alighanem csak kölcsönösségi alapon valósulhat meg. Ezek szerint a szerelem folyamatában nagyon nehéz, vagy nagyon nehezen fenntartható

¹³ Előzetesen Descartes a szeretetet úgy határozta meg, hogy azt egy nekünk megfelelő, avagy jó dolog váltja ki, s ezzel ellentétben a gyűlöletet valami olyan dolognak tekintette, amelyet egy nekünk meg nem felelő, avagy rossz dolog vált ki.

¹⁴ René Descartes: *A lélek szenvedélyei és más írások*. L'Harmattan Kiadó - Szegedi Tudományegyetem BTK Filozófia Tanszék, Budapest, 2012. 97.

érzelmi és kapcsolati valóság, nagyon sok elemet kell totalizálnia¹⁵, a látzattal szemben nem egyszerű, hanem nagyon is komplex valóság. Természetesen itt nem egy lehetetlen filozófiai feladat megoldásáról van szó, hanem a vágykielégülésről, illetve a vágykielégülések folyamatáról, amely maximalizálja az örömet és az öröms formában szépnek is tünteti fel az embert a maga számára is. Ebből a szempontból még inkább megérthető a szeretetgyűlölet összefüggésébe elhelyezett szerelem átalakulása tiszta gyűlöletté: az a szerető, akitől a legmagasabb vágykielégülés lehetőséget, a saját szépségét is biztosító örömet teljes mértékben elvették és ezzel az önmaga számára legfontosabb dimenzióban (a szerelmes helyzetében) megszüntették. A Másik lett a legfőbb rossz, amelyre abszolút gyűlölete irányul. A szerelmet felváltó gyűlöletben megfogant gyilkosságnak a leginkább a fenti értelemben vett ontológiai magyarázata van, és a kriminológiai másodlagos, az eseti körülményekre vonatkozik.

A fenti értelmezések mind amellet érvelnek – a vágy kétségbe nem vonható valóságából kiindulva –, hogy a szerelem lehetséges. Az európai filozófiában sok olyan véleményt, demonstrációt találunk, amely szerint *nem lehetséges*. Ezeknek a véleményeknek az egyik típusa az önszeretet kétségbe nem vonható primordialitásával érvel, amelyhez képest a másik szeretete csak másodlagos lehet. Klasszikus érv a Pascalé: „*Önszeretet*. – Az önszeretnek és az emberi érnnek az a természete, hogy csak magunkat szeretjük és csak magunkra vagyunk tekintettel.”¹⁶ Pascal gondolatmenete ezek után az ember önszemlélete felé vesz irányt, az ember ugyanis kénytelen-kelletlen tudomásul veszi gyarlóságát és igyekszik, minden áron, elrejteni azt. És természetesen a másik elől is el kívánja rejteni fogyatékoságait, hibáit és bűneit, szimulakrumot hoz létre. Ugyanezt az érvet használja egy igen divatos és helyel-közzel filozófiai érvelést is használó, a szerelemről szóló irodalomban sokat idézett szerző, Robert Poulet is. Szerinte az a folyamat, amely tulajdonképpen lehetetlenné teszi a szerelmet, már a vágy eltérítésével megkezdődik. A vágy tulajdonképpen és önmagában ártalmatlan dolog lenne, ha az illedelmesség kedvéért, meg hogy a kielégülést még kellemesebbé tegyük, nem vennénk kölcsön a konvencionális szerelem kelléktárát, azt ígérvén a szerelmünknek, hogy örökké szeretni fogjuk őt, jóllehet csak tíz percig volnánk hajlandók őt szeretni.¹⁷ Robert Poulet és nyomában más

¹⁵ Amikor mindennek ellenére a szerelem *csodájáról* beszélnek, alighanem éppen arról a képességről van szó, amelynek értelmében a személyiség teljességét, minden komponensében és összességében képes afficiálni, megszólítani, és valamilyen – jó vagy rossz irányba (az úgynevezett elkárhozott szerelem esetében) – elmozdítani.

¹⁶ Blaise Pascal: *Gondolatok*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 1982. 89.

¹⁷ Robert Poulet: *Contre l'amour*. Éditions Denoël, 1961. 7.

kortárs szerzők megfelelnek azonban arról, hogy itt nemcsak egy illúzióvalóság felépítéséről van szó, amelyben eleve benne van a rosszhiszemű megtévesztés lehetősége, hanem arról az időteremtésről is, amelynek értelmében a szerelmesek egy közös időre játszanak, idősitik érzelmeiket és kapcsolatukat. És amikor befejeződik a kapcsolat, valóban úgy érzik, hogy kiestek valamilyen időből és visszatértek egy másikban. Amikor Kierkegaard a romantikus szerelem közvetlenségével kapcsolatban megjegyezte, hogy az a természeti szükségszerűsége és az érzéken mindig átszellőzni tudó szépségen nyugszik, ugyanakkor megállapította: „Bár e szerelem lényegileg az érzéken alapul, mégis az örökkévalóság ama tudata nemesíti meg, hogy az örökkévalóság bélyegét viseli magán. A szerelmesek meg vannak győződve arról, hogy viszonyuk önmagában véve teljes egész, mely soha nem változhat meg. De mivel ez a meggyőződés csupán természeti¹⁸ meghatározáson alapul, ezért az örökkévaló jelleg az időbelire támaszkodik¹⁹ és ezzel megszűnteti önmagát. Mivel ez a meggyőződés semmiféle próbát nem állt ki, semmiféle magasabb alapot nem talált magának, így csak illúzióként jelenik meg, s ezért oly könnyű nevetségessé tenni.”²⁰ Nem szabad nevetségessé tenni, teszi hozzá Kierkegaard, mert a romantikus szerelem „analóg az erkölccsel az állítólagos örökkévalóságban”, abban az értelemben, hogy megvannak az eszközei a pusztá érzékiség leküzdésére. „Az érzéken ugyanis a pillanatnyi. A pillanatnyi kielégülést keresi, és minél kifinomultabb, annál jobban ért ahhoz, hogy az élvezet pillanatát kis örökkévalósággá tegye. Ezért a szerelemben levő igazi örökkévalóság, mely az igazi erkölccsösséget jelenti, menti ki tulajdonképpen az érzékiből. Ám az igazi örökkévalóság megvalósulásához akarati meghatározásra van szükség...”²¹ Kierkegaardnak erre a distinkcióra azért is szüksége volt, hogy a szerelmet átépíthesse a házasságba (a reflektáltság lehetőségeire alapozva). A későbbi korok gondolkodói maradéktalanul átvették ennek az érvelésnek a formáját, de mivel jóval szkeptikusabbak voltak a szerelem lehetőségét illetően, az örökkévalóság illúziójához eleve ennek a kijátszhatóságát (azaz a rosszhiszeműséget) kapcsolták.

E sorok írója szerint, Kierkegaard klasszikus veretű gondolatmenetében van egy problematikus rész: ez pedig a reflektáltság *automatizmusáé*, amely az ész ítélőszéke előtt megjelenített szerelemre vonatkozik. Pontosan az automatizmussal van a baj: a szerelemhez ugyanis egy erős hit- és meggyőződés-

¹⁸ Itt a természetit a «nem-reflexív» értelemben használja Kierkegaard.

¹⁹ Azaz hogy dialektikus értelemben az örökkévaló idő sem más, mint a mindennapok konvencionálisan megélt ideje, mert ahhoz képest tartja önmagát örökkévalónak, nem dialektikus tagadás, nem jött létre reálisan más időként.

²⁰ Søren Kierkegaard: *Vagy-vagy*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1978. 589-590.

²¹ U.o. 590.

beli összetevő kapcsolódik: hogy tehát valami, mint *ez szerelem* (a különböző komponensek diffúz összeszerveződéséből végül is *ez lett- szerelem*). A szerelem meglétével kapcsolatos hit-állapotból pedig nem egyszerű és nem automatikus dolog a reflexióban megjelent szerelemhez eljutni. Ehhez valami zökkenés, vagy legalábbis kijózanodás szerű dolog kell, amelynek a folyamán valóban elkezdjük *tudomásul venni* a másikat. És ezzel kapcsolatban elemezni szerelmi állapotunkat, viszonyunkat. Kierkegaard hisz a szerelem lehetőségében, a különböző korok ehhez a kérdéshez másként viszonyulnak. Feltételezésem szerint a poszt-posztmodern kor a legkiábrándultabb és ez a párkapcsolatokkal kapcsolatos tanított modelljeiben is tükröződik.

A szerelem eltéríthetőségének a kérdéséhez visszatérve: a vágyat pedig kétféleképpen lehet eltéríteni: a szenvedély valamint a széptevés révén. A szenvedély – Bernard Poulet szerint – a természet megszabta követelmények határain túl viszi a vágyat, olyannyira, hogy mindig hozzárendeli a kielégülést. A másik eltérítés azt jelenti, hogy a természet követelményeit helyettesíti egy tetszetős szimulakrummal, amelyből mindig hiányozni fog az erőszaknak az a mozzanata, amelyben a nemek összekapcsolódása megtörténik. Mindkettőnek az az eredménye, hogy az élvezetet meghosszabbítja, mégpedig úgy, hogy az egyik az elszenvedést kapja, a másik pedig a játék kiterjesztését.

4. A SZERELEM NYELVÉNEK A KÉRDÉSEI

A szerelmi nyelvezettel kapcsolatos irodalom általában egyetért abban, hogy a nyelvvel kapcsolatos kérdéseket a testiséggel kapcsolatban és annak alárendelve kell elemezni. A testiség összefoglaló konceptus, amelynek alá kell rendelni az erotikus testiséget (annak a szélsőségeivel), a testbeszédet (gesztikulációt és mimikát). A szerelmi viszonyban minden a testi-erotikus kapcsolattal – vagy az azokra való diszkrét utalásokkal – kezdődik, itt a folyamatos kontaktus vagy annak a lehetősége a lényeges (amin csak a testi másállapotok vagy a betegség változtatnak). Az elidegenedés a kontaktus visszautasításával kezdődik. Az, hogy a másik testének a birtoklása milyen mértékű, az kulturálisan is meghatározott kérdés – itt és most természetesen csak azzal az összefüggéssel foglalkozunk, amely a reális szerelmi viszonyban a kölcsönösség alapján elfogadott és megengedett, tehát mindenképpen korlátolt és határos. És ez alapvetően abban a dimenzióban gyökerezik, amely a másik testének a szeretetét jelenti, elismeri annak autonómiáját és méltóságát.

A dilemma abból fakad, hogy a szubsztanciális testi viszonyt a nyelvi dimenzióknak mintegy le kell képeznie. Ez a leképezés nem lehetséges a

mindennapok nyelvi eszközeivel, amelyek az átlagos kommunikáció céljait szolgálják, ehhez egy sajátos nyelvezetet kell létrehozni. E tanulmányban már utaltunk a Longosz regény egyik igen fontos, revelatív helyére, amelyben a Dáphniszt érő varázslat (Khloé testének a látványa) a *kimondhatatlan* tartományába kerül. Ezt azonban mégis ki kell mondani, a szerelmesek egymás tudomására kell, hogy hozzák: varázslatosak egymás számára. És ezt meg is teszik, még hozzá több szinten és több módon. Verseket írhatnak egymásnak, ismert verseket mondhatnak egymásnak és akkor az esztétikai szféra lehetőségeivel élnek, mintegy közvetett módon, de kikerülnek a köznyelvi csapdát. A többség azonban mégis a mindennapi nyelvre van utalva, és akkor például azt mondja ki, hogy „te vagy a legszebb” és nyilvánvalóan valótlan-ságot állít. Tehát a nyelvhasználat logika feltételein kívül kerül, azaz kijelentéseinek igazságtartalmát nem az igaz/hamis értékek szerint fogalmazza meg. Lehet azt a nyelvi változatot is alkalmazni, amelynek értelmében „számomra te vagy a legszebb” – ez azonban nem hatásos, márpedig a szerelmi beszédben a hatásnak, a meggyőzésnek fontos szerepe van. Nyilvánvaló tehát, hogy olyan fajta nyelvjátékot kell felépíteni, amelyben a nem-szabályszerűség érvényes. Amennyiben nem szabályos világról van szó, hanem egy olyanról, amelyben a (szerelmi) „betegség”, „bolondság”, „gúzsba vertség”, „titokzatosság” és „felfoghatatlanság” érvényesül, akkor az ezt megszólaltató és kifejező nyelvnek is másnak kell lennie. A szerelmi nyelvezet jellemzőit a következőképpen gyűjti össze Umberto Galimberti: „Mivelhogy mindez minden nyelvi ellenőrzésen túla téríti el a szerelmi diskurzust, ennek a szabálytalanságnak köszönhetően lehet kifejezni a kimondhatatlant, megerősíteni a hazugságot, meggyöngíteni az igazságot, minimalizálni az árulást, ellentmondani a már egyszer kijelentettnek, elsimítani a kétértelműséget, bátorítani a hamis lépést – mindezt a kommunikációs szint ama megváltoztatásával, amelyen az ellentmondások eltűnnek, még akkor is, ha a koherencia hiánya szembe-tűnő.”²² Vajon azért volna ez, mert a szerelmesek szeretnének valamiféle szemléleti és ezzel kapcsolatban nyelvi káoszban élni? Nem, Galimberti válasza szerint a szerelmesek igenis szeretik az igazságot, de együtt kell élniük illúzióikkal, amikor pedig az illúziók összeomlanak, a szerelem örületté válik, még mindig menthetjük önmagunkat, amennyiben irracionalitásunkra hivatkozunk, megtéveszthető hiúságunkra, valamint a szenvedély támasztotta állhatatlanságunkra. Voltaképpen a szerelemben rejlő „rosszhiszeműség” arra a paradoxonra vezethető vissza, amely egyrészt „a szerelem örök”, másrészt „a szerelem a pillanatban van” kijelentések ellentmondásából adódik, ráadásul a megélés szempontjából az örök a pillanatban élhető csak meg. Ha azt is kimondjuk, hogy a szerelem pillanata más, mint a mindennapi élet

²² Umberto Galimberti: *Le cose dell'amore*. Feltrinelli, 2004. 141.

pillanatai, amelyek mégiscsak pillanatszerűek, azaz mulandóak, akkor joggal juthatunk el ahhoz a következtetéshez, hogy legalábbis módszertani szempontból „a szerelem örök” állításról nem lehet lemondani. Ennek a tartalma az, hogy egzisztenciális értelemben a szerelem pillanatában éljük meg magunkat, a másikat, a kettő egymásra utaltságát el egészen a végső odaadásig, valamint a megélés megélését is. (Még az egyedülvalóság állapotában levő ember tudatát is kitölti az, hogy szerelmes, megéli azt, valamint, ennek a fókuszában, az individualitására vonatkozó egyéb helyzeteit és állapotait – reménytelenséget, boldogtalanságot. Az egzisztencialista irodalom gyakran ennek az analízisével foglalkozik.)

Ha tehát elfogadjuk, hogy a szerelem nem a mindennapokhoz tartozó életesemény, amelyben a résztvevők ezt az eseményt excesszusként (kivétel, túlzás, mértéktelenség, vagy legalábbis nem-mindennapiság) minősítik, ha megengedjük, hogy észveszejtő, felzaklató eseményként, valamint abszolút (a mindennapok szűrke átlagától messzemenően eltérő, abszolút egyedi) eseményként élük meg, akkor azt is el kell fogadnunk, hogy minden nyelvi megnyilvánulás ennek minden részletét, minden – jó és rossz vonatkozásában – valamiképpen magyarázza, illetve összefoglalja, *totalizálja*. (Ez megfelel ama ontológiai totalizációnak, amelyről az előbbiekben már írtunk.) A már idézett Umberto Galimberti a következőképpen jellemzi ezt a szükség-szerű nyelvi perspektívát: „A szélsőséges és paradoxális nyelvi kifejezéseknek az a funkciója, hogy a mindennapos megszokott nyelvjátékokon kívül más nyelvjátékokat hozzon létre, mert a szélsőségeken és a normális nyelvjátékokon kívül semmi sem indokolhatja a szeretők *elhagyását*. A minden mértéket átlépő excesszív szemantika egy új szabadság terét nyitja meg, amelyre a szerelemnek szüksége van, mert akkor születik meg, amikor *totalizál*, amikor a viszony negatív aspektusait is pozitíve tudja értékelni, amikor azt a magyarázatot állítja fel az én számára, hogy bűvös körben van, amelyben az összes elemek és mozzanatok fatálisan megerősítik egymást, anélkül, hogy ebből kiutat lehetne találni.”²³ A továbbiakban Galimberti rámutat arra, hogy a totalizáló szemléleti és nyelvi perspektíva teszi végül is kimondhatatlanná a szerelmet: „A totalitás követelménye az excesszív nyelvezetből származik, ebben a szerelem és a gyűlölet könnyen átmennek egyik a másikba, mint egyugyanazon érzés különböző kifejezésformái és ebből származik, hogy amikor az egyik fél a gyűlölet szavait használja, az a másik számára a szereleméinek tűnnek. Minden alap nélkül, a totalizáció követelménye teszi a szerelmet kimondhatatlanná (ineffabilitás), és a kimondhatatlanság miatt a szerelem próbája nem lehet a szavakban, hanem csak a testiségben. Ehhez azonban hozzá kell tenni, hogy azért a testiség mégsem döntő próba,

²³ Umberto Galimberti: I.m. 144. sk.

mivelhogy szexualitás és érzelem szempontjából az asszony és a férfi nem szimmetrikusak.” Ezeket helytálló érveknek tartjuk, mert legalábbis rendet lehet teremteni velük a szerelmi viselkedés és a nyelviség kapcsolatának a területén, illetve az ezt körülvevő zűrzavarba.

(Meg kell azonban jegyeznünk, hogy az olasz filozófus tizennégy kiadást megélt sikerkönyvében nagyon is sajtóságos álláspontra helyezkedik, amelyet nem feltétlenül kell elfogadnunk. Úgy véli ugyanis, könyvének bevezető fejezetében, hogy korunk abszolút technikai környezetbe, technikai feltételek közé, technikai világba került, teljesen individualizálódott emberének éppenséggel a radikális individualizáció miatt mélyrehatóan meg kell ismernie és meg kell élnie önmagát, amit csak a szerelem tesz lehetővé. Tehát a szerelem nem annyira a másikkal kapcsolatos érzés- és kontakt-komplexus, mint sokkal inkább az én mélystruktúrái megélésének az eszköze lett. Ezért aztán a szerelem egyrészt *nélkülözhetetlenné*-, másrészt pedig éppenséggel *lehetetlenné* vált. Ez az álláspont eléggé radikálisan eltekint a (szerelmi) vágyaink természetességétől egyfelől, másfelől pedig abszolút módszertani helyzetbe hozza (az analitikus nézőpontoknak megfelelően) a pszichikus énnel a mélypszichológiai aspektusait.)

5. FENOMENOLÓGIAI ASPEKTUSOK

E tanulmányban nem egyszer utaltunk arra, hogy a szerelem kérdéseinek a tárgyalásakor az interszubjektivitás, az ipszeitás-alteritás viszonyai megkerülhetetlenek. Radikális állásponton azt is mondhatnánk, hogy a szerelem tulajdonképpen ez a viszony, avagy – témánknak megfelelőbb módon kifejezve – egy ebben a viszonyban realizálódott sajátos lényegtapasztalat és annak a folyamata. Ez azonban valóban nem lehet más, mint egy partikuláris más-tapasztalat, amely egy ugyancsak partikuláris én-tapasztalat relevanciájában jön létre. E tapasztalati immanenciának a tartalma azonban éppen a másikat tekintve sajátos, ugyanis a másikat mindig az énhez kapcsolt legszorosabb létviszonyban, a (szerelmi együttésben) tartalmazhatja, a vágyott együtt-lét formájában. Az együtt-lét az, ami a maga során elfedi a külön-léteket, végeredményben tehát egy együttesség-tapasztalatról beszélhetünk, amely be- és kitölti a mindennapokat, lényeges tartalmat ad azoknak. Ez a lényeg az *együttlét*, és csak az számíthat megélt időnek, amelyben ez az együttesség realizálódik. Az együttlét vágyott, ugyanakkor a tartalma is a (szerelmi) vágy, amely létrehozza. (És ennek érdekében hallatlanul erős akarati komponenseket is meg tud mozgatni – amint azt Kierkegaard is jelezte elemzésében). Folyamatosan *együtt-lenni* azonban a partikuláris én és másikat olyan fokú igénybe vételét jelenti (merthogy a *közös-lét a külön-léteket*

nyilvánvaló tagadása), hogy egy adott pillanatban mintegy visszakéri a saját én tapasztalatát. A szerelmesek néha abszolút szükségét érzik annak, hogy ismét magukra maradjanak és valamivel foglalkozzanak. Egy más, a mindennapok értelmi struktúráiban megtalálható összefüggésbe mennek vissza, más jelenben, más instrumentációkban veszik tudomásul hallgatag magukat. Az idézett Rousseau-vallomás azonban nem arról szól, hogy mindketten visszatérnének (mármint ő és Madame Warins ugyanabba a közös időbe), hanem hogy ő tér vissza mindig az asszonyhoz, mert minden rá emlékezteti, és itt komolyan kell venni a közhelyes értelmet: az asszony valóban a világ közepe. Ez a közép visszahat Rousseaura és mintegy folyamatosan és célirányosan szervezi (mármint az énelegességét). Döntő kérdés, hogy mikor és milyen erővel tér vissza az együttesség vágya (és ebben az én megint vágyóként tapasztalja meg önmagát, vágy nélkül nincs értelme visszatérni – ennyiben igazolódik a filozófia alapsémájának az érvényessége is). A visszatérés élménye megerősítés és ezt követi az újra-rátalálás, majd az új (megújult) együttesség élmény-tapasztalata. De ez nem szükségyszerű, mert az együtt-létben a másik már idegenként jelenhetik meg, vagy az én változott meg, vagy a másik. Mindezt összevéve itt egy intenzív tapasztalatisággal találkozunk, amely folyamatosan új értelmezési felületeket és értelmezési lehetőségeket hoz létre (ennyiben itt átmenet kínálkozik a hermeneutikai megközelítések felé). A vágy-tapasztalat azonban nem önmagába zárt. Tautologikus értelme az, hogy az egyén továbbra is *alkalmas* az együttlétre – hogy ezt a nagyon görög kifejezést használjuk. Másfelől meg kell jeleníteni azokat az eseteket is itt, amikor valaki nem akar kiválni az együttesből, fél az újabb önmegaság-tapasztalattól. Vagy azért fél, mert voltaképpen mindig is félt és a szerelemben egy menekülési lehetőséget talált, vagy mert a szerelemben feleslegessé lett az önmegaság-tapasztalata²⁴.

Amikor elemzéseinket az interszubsztantívitás hagyományos *Én-Másik* dualitásába helyezzük, természetesen nem feledkezhetünk meg a társadalmi környezetről, a szerelmi viszony közösségi-társadalmi beágyazottságáról és részben feltételezettségéről. Ez azonban más társadalomtudományi szakágak feladata. A mi szempontunkból ott kínálnak más tapasztalat-elemzési felületek, ahol az én vagy a másik eleve kettőst, párt jelent: ha például az egyik szerelmi partner egy kisgyermekes anya vagy éppen apa. Ebből a szem-

²⁴ Lev Tolsztoj ezt a következőképpen fogalmazta meg Vronszkij gróffal kapcsolatban: „Vronszkij nézetei sokat változtak. Akaratlanul is átragadt rá Anna gyengesége, aki teljesen átadta magát neki, s csak tőle várta, előre belenyugodva mindenbe, sorsa eldöntését. Ő sem hitte már, hogy ez a viszony véget érhet, ahogy akkor gondolta. Becsvágyó tervei megint a háttérbe szorultak; kilépett, érezte, abból a tevékenységi körből, amelyben minden meg volt szabva, s egészen átadta magát érzéseinek. Ez az érzés pedig mind erősebben és erősebben fűzte őt Annához.” IV. rész 2.

pontból válik fontossá az a megoldás, amelyet Tolsztoj ad az *Anna Kareninában*. Annát kisiához, Szerjozsához – amint Anna megfogalmazza a regény egyik nagy jelenetében – az utóbbi időkben „a szeretet áradása” kapcsolta. Az eltervezett halál árnyékában ugyanúgy szakítania kellett vele, mint Vronszkijjal. Az utóbbival kapcsolatban – lenyűgöző monológjában – azt fogalmazza meg, hogy amíg a másik egyre távolodik, ő egyre közeledik.

A tapasztalatiság dimenziójában a szerelemmel kapcsolatban is megjelenik a másik értékességének a tapasztalata. Hume szenvedélyelméletében oka van annak, hogy valakit szeretünk: a jó tulajdonságai. Nyilván ezeket valamilyen módon meg is kell tapasztalni. Tolsztoj regényében is megjelennek Anna Karenina (legmagasabb rendű) értelmi és fizikális tulajdonságai, Vronszkij számára a szó szoros értelmében lenyűgöző tapasztalat-folyamként, Levin számára emblematisztrikus portréban összefoglalva. A népszerű irodalomban el szoktak játszadózni azzal, hogy a szeretett lény rossz tulajdonságai (annak a tapasztalata) végül is eltávolítanak tőle, vagy – azokat is el kell fogadnunk, sőt megszeretnünk. Ez az elválasztás azonban túlságosan leegyszerűsítő séma, az ember egységében, látható és nem látható (elrejtett) tulajdonságainak konszenzusában nyilvánul meg. Ezzel kapcsolatban a szerelem vakságát éppen annyiszor szokták idézni, mint a szerelem különös megértő intuícióját (a szív éleslátását), ami alighanem az idézett együttesben létrejött közös intelligenciából is származik. (Megtanulunk a másik szerint is érzékelni, érezni és értékelni.)

A kiválás-visszatérés az együttes-létbe időbeli szekvenciákat, időbeli folyamatokat képvisel, amelyben az együtt-lét nyilván a központi, referenciá-idő, amelyhez képest nevezhetőek meg az elő-, illetve utóidők: a szerelem ideje, amelyet történeti narratíva képvisel. A szeretők erre a narratívára hivatkoznak mindig, amikor vissza akarnak térni a közös, központi, referencia-időbe. Mivel azonban minden szerelem egyedi események sorozata is, a további elemzésnek az eseménytörténeti szekvencialitásban kell felmutatni a közös időkonstitúció sajátosságait.

Elemzésünkben a szerelmi belső tartalmi összefüggésrendszerei meg tudnak mutatkozni a klasszikus filozófia vágy-perspektívája felől, főleg annak az alapján, hogy a szerelmi vágnak minden emberre nézve van lehetősége és egyesek számára valósága is. (Szerettek, szerelemként ismerték fel- és el kontakt-érzelmeiket *in situ* majd reflexíve is szembenéztek tapasztalataikkal.) Sikerrel használhatjuk a szerelmi nyelvezet mindmennyi kulturális-irodalmi toposzát, a közhelyek virágnyelvét is ideértve: olyasvalamire utalnak, aminek a megragadására mindennapi nyelvezet nem alkalmas. A szerelmet a leginkább *a szerelem a tudatban* befolyásolja. A személyes öntudat átfogja saját szélsőségeit, extremitásait és mintegy átszervezi magát

egy sajátos a *másikkal* kapcsolatos teljes kitettséggel kapcsolatban. (a kulturálisan konvencionális szerelem esetét a mi elemzésünk szempontjából nem tartottuk mérvadónak). Végül a személyes tudathoz adódik a civilizatorikus tudat, mint elszenvedés – amely szintén kialakítja a szerelem viselkedés- és magatartás-kódjait. Abban bizonyára igaza van Umberto Galimbertinek, hogy a technikai társadalom és ami ebből következik, az emberi viszonyok eltechnicizáltsága mélyrehatóan átalakítja akár vágyainkat és szerelmi dimenzióinkat is, ám bár kételkedem abbéli perspektívájában, hogy ez az átalakulás kizárólag az individuum önátélésének, egyféle menekülő szabadságkeresésnek az irányába visz. Ugyanakkor az is túlzás lenne, hogy már csak a szerelemben lehet „komolyan venni” a Másikat mint embertársunkat. Az is hiteltelen lenne, ha valamilyen nyilatkozatot tennénk egy természetelvű álláspont mentén, vagy felszólítanánk embertársainkat arra, hogy szeressenek. Egész vallásos-ezoterikus-kulturális iparág foglalkozik ezzel is. Sok esetben sikerrel fedik el, vonják okkult ködökbe az egyéni utakat és kezdeményezést.

KÉT SZERELEM MARGÓJÁRA LUKÁCS – SEIDLER VERSUS KIERKEGAARD – REGINE

GYENGE ZOLTÁN

A Kierkegaard és Regine élmény számos értelmezést kapott a kommentárirodalomban, nálunk leginkább – talán a *Seidler Irma* miatti szorongása miatt – *Lukács György* ifjúkori interpretációja a legismertebb. Mint tudjuk, Seidler Irma valóban öngyilkos lett, Regine-t ez tudomásunk szerint nem foglalkoztatta. Bár Seidler valószínűleg nem (csak) Lukács miatt lett öngyilkos, a *Lélek és formák* esszéjének alapját mégis ez jelenthette.

Miért nem merjük vállalni a szerelmet, miért maradunk benne a megszokottban, miért nem vállaljuk a veszélyt – mind-mind olyan kérdés, amely az eset kapcsán, és nem csupán ennek a függvényében, felmerül. Számos kérdés, még több magyarázat azzal kapcsolatban, hogy miért szakít a látzólag sikerei kapujában álló nagy dán a jegyesével. Vagy Lukács élete talán egyetlen igazi szerelmével.

Kierkegaard és Regine kapcsán nézzük előbb a tényeket. 1837 májusában találkozik az akkor még tizennégy éves ifjú hölgygel, Regine Olsennel, a nála éppen tíz évvel idősebb filozófus. Az első találkozást követő harmadik évben, 1840. szeptember 10-én jegyességet kötnek, majd erre csaknem pontosan egy évvel Kierkegaard minden magyarázat nélkül visszaküldi a lánynak a jegyűrűt és az eljegyzést 1841 októberében, a kopenhágai társaság felzúdulására, végleg felbontja.

A kérdés, amelyre egyre keresik a választ, miért tette ezt Kierkegaard? Miért jegyezte el Regine-t, majd miért bontotta fel a jegyességet? Szerette-e egyáltalán a lányt, vagy csak „kísérlet” volt számára ez a viszony, ahogy azt a csábító köntösébe bújva leírja?¹ Egy biztos: mind az eljegyzés, mind annak felbontása meghatározó élményt jelent számára, élete végéig képtelen szabadulni tőle. Komolyan gondolta-e Kierkegaard ezt a viszonyt, vagy csak annak analógiájára játszott el a házasság gondolatával, ami szerint el kell mennünk a pokolba ahhoz, hogy meglássuk, milyen az ördög?

Arra a kérdésre, miszerint szerette-e Kierkegaard a lányt, viszonylag könnyű válaszolni. *Hayo Gerdes* megjegyzi, hogy Kierkegaard, aki egész

¹ A csábító alakja több művében is visszatér, illetve a „csábítás” lényege folyamatosan foglalkoztatja, főként persze első alkotói korszakában. (Abban az esetben, ha a *Lezáró tudománytalan utóiratot* az első korszak határáként fogadjuk el.)

életében teljesen egyedül és visszavonultan élt, távol tartotta magától az embereket, a női nemmel gyakorlatilag nem érintkezett, az első nő, de talán egyáltalán: az első ember, akit igazán közel engedett magához, Regine Olsen.² Vagy nem is így volt? Ha valakit érdekel Kierkegaard (talán nem is létező) szexuális élete, olvassa *Joakim Garff*-ot. Garff szerint Kierkegaard rendkívül sokat költött egyetemista éveiben, ebbe talán a „Peder Madsens utcai lányok” is beletartoznak, akik – mint köztudomású – nem igazán adnak szolgáltatásaikról számlát. Szexuális életéről mit sem tudhatunk. Hogyan is fogalmaz Garff? „De nem is vallana Kierkegaard-ra, hogy naplójában egy éjszaka eseményeiről számoljon be, hiszen szexuális életéről nemcsak fiatalon, hanem egész életében szemérmesen hallgatott. Álmában sem merete volna érzékeny (*vajon ezt honnan tudja Garff? – Gy.Z.*) heréivel terhelni az utókort, vagy önkielégítésének napjait keresztel jelölni naptárában, mint H.C.Andersen³, vagy Strinderghez hasonlóan azzal fáradozni, hogy vonalzóval megmérje merev nemi szervét, és kikérdezze orvosát, hogy a 16 cm az átlagosnál rövidebb vagy hosszabb-e.”⁴ Azt is tudja, hogy Kierkegaard az egyetem alatt szinte habzsolta az életet, de hogy ez meddig terjed, a drága ruhákig, vagy esetleg tovább, egyéb drága szolgáltatásokig, senki nem tudhatja. „Habzsolja a színházi előadásokat, a filozófiai és esztétikai irodalmat, kávéházakba jár. Csinos kabátok (a vöröskáposzta színűt citromsárgára cseréli), kalapok, kocsik, ételek, borok, ládászámra a Las tres Coronas és La Paloma márkájú szivarok a hozzájuk tartozó szivartartóval, továbbá havonta 500 gramm pipadohány, venezuelai Varinas, hamisítatlan, tiszta áru, melyet hatos csomagokban, nádkosárban árulnak. Ahogy a számlák tanúsítják, sétapálcák, selyemsálak, kesztyűk és még sok egyéb, ami szükséges az élethez, például több üveg Eau de Cologne.” Majd Garff hozzátézi: „Apja keze nemcsak az öregségtől reszket, amikor felírja 'Søren' nevét egy spirál-fűzetre, melyben a következő évben a visszafizetett adóságot vezet. Megsemmissülve áll, ami teljesen érthető, hiszen az 1262 birodalmi tallér, amit fia egyszerűen eldorbézolt, több, mint egy professzor éves fizetése.”⁵

Teljesen mindegy. *A szorongás fogalma* elárulja, hogy a szexualitást bűnnek tekintette. Ehhez képest másodlagos, olcsó dolog az „érezékeny herékel” foglalkozni, filozófiai paparazzóknak való. De ebből a szempontból bűnnek felfogott szexualitás is másodlagos kérdés. Álláspontom szerint tévedés

² Hayo Gerdes: *Søren Kierkegaard / Leben und Werk*. Berlin, Walter de Gruyter & Co. 1966. 40. sk. o.

³ Állítólag Andersen egyszer azt mondta, hogy ha még egyszer „azt” teszi, öngyilkos lesz. Másnap három keresztest írt a naplójába.

⁴ J. Garff: SAK, Pécs, Jelenkor 2004. 84. o.

⁵ SAK. 83. o.

minden olyan vélemény, mely arra épít, hogy Kierkegaard számára ez az egész viszony csak egy előre eltervezett és véghezvitt történet volt, amelyben minden kiszámítottan ment végbe, akár csak egy tudatos csábítás esetén.⁶ Kierkegaard leveleiből kiderül igenis komolyan és mélyen szerette Reginé-t, és tette, az eljegyzés felbontása, azaz a lány elutasítása, ettől lesz igazán tragikus.

Eligazítást adhatnak a lányhoz írt levelek. Bár Kierkegaard levelezése igen csekély, a Reginéhez írott sorainak hangvétele inkább hasonlít egy szerelmes, rajongó lelkületű ifjú kamaszos érzelemkitöréseihez, mint egy később hideg fejvel gondolkodó csábítóéhoz. Ezeket a forró szerelemről tanúskodó leveleket valami egészen különös hangulatban írhatta, amit jól mutat, hogy néha órára pontosan megadja keletkezésük idejét, sokszor viszont dátum egyáltalán nem szerepel rajtuk. Az 1840. október 24-én, szerdán délután négy órakor keltezett levelében például ezt írja:

„Reginám!

... és eljött a tél, a virágok elhervadtak. De ő megmentett néhányat a hidegtől. Ott ült az ablak előtt, vágyakozva a virágért nyúlt, de az élet már csak pislákoltt abban, ezért hogy életben tartsa, keményen szoritotta, mire a virág meghalt, ám egy cseppje megmaradt, s miként a fájdalomban született halhatatlanság, ahogyan a virág illata is, magába zárta az elmúlt dallamokat.

Gyűrű szelleme vidd levelem gyorsan időn és téren át! Az örökké

Tied S.K.”⁷

Ilyen levelet csak az őszinte és szerelmükben mélyen hívó emberek írnak. A levél nem sokkal az eljegyzés után keletkezett, ami némileg ellentmondani látszik Garff azon vélekedésének, hogy ti. Kierkegaard már az eljegyzés másnapján megértette, hogy tévedést követett el.⁸ Egy másik levelében pedig – a közelgő házasság reményében – már-már extatikusan írja magukról: sem a jelen, sem a jövő, sem semmilyen teremtmény nem választhatja el őket egymástól.⁹ 1841 új évének első napjaiban, akárcsak egy szerelmes kamasz, ezt veti papírra:

⁶ A. Pieper: *Søren Kierkegaard*. München, Beck, 2000. 17. o.

⁷ *Briefe*. In: Kierkegaard: *Gesammelte Werke*. München, Gütersloh, 1996. G.W. 35. 31. sk. o. 22. o.

⁸ SAK 134. o.

⁹ G.W. 35. 29. o.

„Reginám!

*Isten adjon Neked boldog új évet. Sok nevetést és kevés könnyet. Küldök Neked egy zsebkendőt, tedd a párnád alá. Ha hirtelen valamikor szörnyű álmom zavar fel, ha könnyeidet nem tudod visszatartani, akkor szárítsa fel őket ez a kendő. Akkor majd arra gondolsz, hogy én küldtem ezt Neked ...*¹⁰

Kierkegaard úgy gondolta, ha véglegesen szakít kedvesével, azt végérvényesen és határozottan kell megtennie. Neki ez olyan jól sikerült, hogy az eljegyzés felbontásához képest másfél évre Regine ismét jegyben járt: egy *Frederik Schlegel* (1817-1896) nevű illetővel. Igen sokatmondó Kierkegaard immár férjes asszonynak írt levele: A „Ideje van a hallgatásnak, ideje van a beszédnek is.”¹¹ A levélben egy helyen ezt írja: „Te voltál az egyetlen, akit valaha is szerettem, s leginkább akkor szerettelek, amikor el kellett hagynom Téged.”¹²

El kellett hagynom Téged. Természetesen nem egy külső kényszerről, hanem sokkal inkább egy belső, kényszerű elhatározásról van szó. Cordelia Olsen, aki talán még hűgánál, Reginénál is jobban ismerte Kierkegaard-t, valamit megérezett ebből a kényszerből: „sohasem értettem meg a tettét – írja Kierkegaard-ról – de hiszem, hogy jó és igaz ember”, aki talán ennek az empátiának is köszönheti, hogy Kierkegaard a Vagy-vagy révén, igaz nem túl hízog szerepben, a világirodalom részévé teszi.¹³

Mi itt az alaphelyzet? Egy 17 éves, az élet igenlését megtestesítő fiatal hölgy áll az egyik oldalon, míg a másikon egy 27 éves „aggastyán”, akinek már úgy van végleg elege az életből, hogy soha nem is élt igazán. Kierkegaard azt írja a naplójában, hogy már eljegyzése másnapján megértette, hibát követett el, ami több, mint kétséges. De az feltétlenül igaz, amit a következőképpen fogalmaz meg: „búskomorságom elég társ nekem.”¹⁴ Ez viszont így van. Egy ember, aki az életet inkább nyűgnek és szenvedésnek látja, aki – ahogy Brandes ír róla – már örege született: öreg szülők öreg gyereke. Ő az, aki minden, még meglévő életerejével az élettől szabadulni igyekszik, és közben minden írói energiájával igenli azt. Sajátos kettősség, sajátos skizofrénia. De hát lehet egyáltalán más a filozófia, mint a skizofrénia egy formája? Kierkegaard esetében biztosan nem. Meg van például győződve arról, hogy 34. születésnapját nem éli túl. Mikor mégis megtörténik, azt a véletlen csalfa játéknak tartja csupán. „Milyen érdekes – írja – harmincnégy éves lettem. Teljesen felfoghatatlan számomra, ugyanis meg voltam győződve

¹⁰ *G.W.* 35. 49. o.

¹¹ *G.W.* 35. 224. o. Viszonyát Regine-hez több módon is megpróbálja tisztázni. *Vö. Pap.* X.5. A148. skk. o.

¹² *G.W.* 35. 226. o.

¹³ Kierkegaard: *Vagy-vagy.* (VV) Budapest, Gondolat, 1978. 388. o.

¹⁴ *Uo.* 41. o.

arról, hogy eddig a születésnapomig, vagy legalábbis ezen a születésnapomon meghalok.”¹⁵ Ez a meggyőződése – maradjunk stílszerűek – halálosan komoly.

Csak figyelmesen el kell olvasni A szorongás fogalmának a szexualitásról mint bűnről szóló részeit, ahol Kierkegaard számtalanszor, szinte mániákusan le-leírja: a nemiség, az érzékiség bűn.¹⁶ Ugyanakkor semmiképp sem igaz, hogy Kierkegaard a közte és Regine közti viszonyt soha nem gondolta komolyan, hogy számára mindez csak ugyanolyan kísérlet volt, mint a csábító Johannes számára Cordélia megszerzése és eldobása.¹⁷ Garff állítása pedig óriási ostobaság, hogy ti. az ok: „Kierkegaard már eleve Isten jegyese volt.”¹⁸ Túl azon, hogy elég bizarr ez a gondolat, vaskos leegyszerűsítés. Sokkal inkább arról lehet szó – és valóban ez adja tettének mélyebb, tragikus értelmét –, hogy ez az igazán komolyan vett viszony döbentti rá, hogy teljességgel alkalmatlan mindenféle kötöttségre, s főként mindenféle polgári értelemben vett olyan szörnyszerűségei elkötelezettségére, amilyen a *házasság*, mert képtelen arra, hogy bárkihez hozzáláncolja az életét. Talán azt is érzi, legalábbis sejti, hogy a szerelem legtisztább formájában csak úgy őrizhető meg, ha a valóságban nem hagyjuk beteljesedni. Persze ez is egy furcsa paradoxon: hisz az igazi választ az ember akkor tudná meg, ha az alternatíva mindkét oldala (mind a beteljesülés, mind annak hiánya) ismert lenne, ám ha ismert lenne, az beteljesült, így az érzelmekben be nem teljesült szerelem realitására rákérdezni értelmetlenség. Az ember így csak tévelygő vándor, aki ha utat lel, az a baj, ha nem, akkor meg az. Kierkegaard ezért eljátszik a házasság gondolatával, de ez a játék számára véresen komoly, hisz tétje a saját életének alakulása, boldogsága vagy boldogtalansága – csakúgy mint a másiké, aki ennek a játéknak a másik, részben szenvedő alanya: „Soha ne menjünk bele a *házasságba*. A házások örök szerelmet ígérnek egymásnak. Ez persze nagyon kényelmes dolog, de nem is jelent sokat; mert ha végére járunk az időnek, akkor elbánunk az örökkévalósággal is. Ezért ha az illetők az „örökké” helyett azt mondanák: „húsvétig” vagy a „következő május elsejéig”, akkor mégiscsak lenne értelme szavaiknak; mert mindkettővel olyat mondanának, amit talán be is tudnának tartani.”¹⁹

Magát bünteti, de legalább a másikat megkíméli, hiszen szereti. Szereti, és ezért eltaszítja magától. Örület ez? Minden bizonnyal. Örültség az örökkévalóságban, azaz időtlen örültség, melyben nyugalmat lelni lehetetlen. Örök vágyakozás a beteljesülésre: egyszerre fájdalmas és reményteljes, hisz

¹⁵ *Pap*. VIII.I.A. 93., 100.

¹⁶ *Vö. S.V. IV. II. Fejezet*.

¹⁷ *VV*. 555. o.

¹⁸ *SAK*. 143. o.

¹⁹ *VV*. 377. o.

Kierkegaard később is valami elszánt akarással bízik abban, hogy nem közömbös azon személy számára, akit eltaszított, de aki oly sok gondolatra ihlette. Gondoljunk csak bele: 1843. április 16-án a templomban történt véletlen találkozón a leány – Kierkegaard számára legalábbis úgy tűnik – barátságosan felé biccent. Egy pillanat, amely talán meg sem történt, egy pillanat, mely ha így is volt, túlzottan vérmes reményekre épesztű embert nem készíten, legfeljebb egy „tudatos örültet”. Ám ez az értelmezés esztétikai alapon áll, ezért a konklúzió is tisztán esztétikai érvényű.

Nem hisz abban, hogy a szerelem érzése újra éleszthet egy olyan evilági köteléket, amit házasságnak szokás nevezni. Ha szakít Reginé-nel, de az érzést megőrzi, illetve megismétli, azaz szerelmét, érzéseit mint költő megénekli (Kierkegaard voltaképp ezt tette), nem csupán az érzést őriz meg a maga tisztaságában, de egyben autentikus létformát is választ: *költővé lesz*. A költő pedig olyan, mint Prométheusz, akit számtalan baj mardos, miként Kierkegaard írja az ifjúról (önmagáról), mégis egyre szebb lesz éneke.

Kierkegaard is fájdalomtól vezérelt tollal ír, a fájdalomtól ő is felkiált, de a gyarló világ e fájdalmas kiáltást gyönyörű énekek hallja. Leszámol e való világ minden csodájával, kedvesét mint valós személyt elveszti, de mint eszmét, az érzést megőrzi. Alkalmatlan mindenféle társas kapcsolatra, alkalmatlan a házasságra. De hát komolyan vehetjük-e ép ésszel azokat az érveket, amelyeket a házasság mellett fel szoktak hozni? Időbelivé lehetne-e tenni azt a pillanatot, amikor Érosz megragadja a lelket? Vagy akár örökké? Az „örökké”-ről vallott ironikus fejtegetéseit már ismerjük. Boldog házasság egyébként sem létezik. „Volt már ugyan példa arra, hogy egy cigányasszony egész életén át a hátán hordta a férjét, ám ez részben ritkaság, részben pedig – ha sokáig tart – fárasztó – a férfi számára.” Majd így folytatja: „A nő először büszke, aztán gyenge, aztán elájul, aztán a férfi is elájul, aztán elájul az egész család.”²⁰ Kierkegaard tehát ugyanúgy döntött, mint *Az ismétlés* reményteli ifjú embere. Életében hozzásegítették ehhez a Reginéhez fűződő ambivalens érzelmei. Szakít vele, de reménykedik, majd kétségbeesik, majd a remény azzal a bizonyos templombeli pillanattal újraéledni látszik. Mialatt talán abban reménykedik, hogy ismét közel kerülhet a lányhoz, át kell élnie életének újabb traumáját, mely egyben a Reginéhez fűződő viszony utolsó felvonása is: mialatt ő reménykedik, 1843. júliusában meg kell tudnia, hogy a lány valaki mással jegyben jár. Ez az a *vihar* (amit *Az ismétlés*ben így aposztrofál), mely totálisan átrendezi életét, s bár új létlehetőséget is teremt számára, biztos tudhatjuk, hogy széttöri szívét, szertefoszlatja titkos reményeit; a legszentebb reményeket, amit csak a halál old majd fel, miként azt *Az ismétlés*ben idézett Herder verssel szinte megjósol:

20 VV. 378. o.

„A lány apácaként jött vissza,
Haja tövig levágva;
Halálfehér köntösében,
Halálfehér az ajka.

Az ifjú, ki lent ült,
Őt várva, lent a mélyen;
Látva őt könnyeket ontott,
S meghasadt szívében.”²¹

De vissza Lukácshoz. Ő nem volt egy poétikus alkat. Nagyon nem. Az irodalomhoz volt némi érzéke, a költészethez jóval kevesebb, a zenéhez semmi. Seidler Irma szerelme nem hatotta meg a filozófust. Annyira legalábbis nem, hogy kockázatot vállaljon érte. Ez a szakítás korántsem azért történt, mert vállalta volna a kierkegaard-i attitűdöt. Talán inkább a gyáva-ság miatt. Vagy mert nagyon is számított valamilyen egyetemi állásra, ahogy arra Bendl Júlia²² utal, aminek elnyerését egy házasság, ami meglehetősen nagy gondokat varrt volna a nyakába, megakadályozta volna. Talán ezért nem vállalta, talán másért.

Ki tudja? Azt viszont nem állíthatjuk, hogy hatás nélkül hagyta volna a szerelem. Még akkor is, ha meglehetősen lakonikusan nyilatkozik erről időskori interjújában: „Seidler Irma a Polányi család rokoni körébe tartozott s énnekem volt vele 1907-ben egy rendkívül jelentős találkozásom. Hogy most ezt szerelemnek nyilvánítják-e vagy nem, az egy későbbi probléma, de őneki az én 1907 és 1911 közötti fejlődésemre rendkívül mély befolyása volt. tizenegyben öngyilkos lett, azután jelent meg *A lelki szegénységről* című tanulmányom. Ez az ő halálának a leírása és az én büntudatomnak a kifejezése.”

Mindenképpen érezhető, hogy ez egészen más, mint a Regine – Kierkegaard viszony. Abba a dán filozófus belepusztult. Lukács esete – bár nem ítélnék róla – nem ezt mutatja. Nagyon nem. Mindez azonban semmit nem ront le abból, hogy egy igen szép esszét szentelt Kierkegaard-nak – és persze saját magának.

²¹ Herders *Volklied*. (ford. Gyenge Zoltán) hrsg. von Falk, Bd.I. Leipzig 1825. 57. o.
A verset Kierkegaard – ugyancsak németül – idézi. In. Kierkegaard: *Az ismétlés*.
Budapest, L'Harmattan 2008. (ford. Soós Anita és Gyenge Zoltán)

²² Bendl Júlia: *Válaszúton az »élet« és a »mű« között*. MTA Filozófiai Szabadegyetem.
<http://nyitottegyetem.phil-inst.hu/Tarsfil/ktar/Bendl/Lukacs7.htm>

HOGYAN LESZ AZ EGYBŐL KETTŐ?

LOSONCZ ALPÁR

Az Egy fogalma a filozófiatörténet egyik legrégebbi, és hadd tegyem hozzá, legkidolgozottabb fogalmai közé tartozik. Érvényt kell szerezni az Egynek: Hegel azt mondja, egyenesen, hogy a filozófiatörténet nem is egyéb, mint egy hosszabb elmerülés az Egy stúdióházában, az Egyhez kapcsolható filozófiai összefüggésszervezetekben.¹ Hogy gondolkodásunkra óriási hatást gyakorolt e fogalom, aligha kell bizonyítanunk, elvégre most sem szakadtunk el tőle. Korai gondolkodók egyenesen úgy fogalmaztak, hogy az Egyre vonatkozó vakság lehetetlenné teszi a gondolkodást: aki vak az Egy kapcsán, az a mindenség vonatkozásában is vak.² Végül is, az Egy fogalma egységesülést ígér a szétdarabolt világban. A filozófiának, tehát, mindenképpen szüksége van a *Hen-re*, mondja Heidegger ismert szemináriumai egyikében. Közben, aligha szabad lebecsülni azokat a törekvéseket, amelyek arra irányultak, hogy megragadják az „egy” multidimenzionális mivoltát. Mert szó sincs arról, hogy a sokaságot rendező, irányító Egy a közvetlen adottság jegyében állna, hogy közvetlenül adott volna számunkra, ellenkezőleg, meggondolások és erőfeszítések szükségeltetnek tolmácsolásához. Véget nem érő feladatról van szó.

Ehelyütt azonban csupán egy vonatkozásra fogunk összpontosítani. Azt a gondolkodást tartjuk szem előtt, amely a világ jellegzetességei mögött a Lét egységét pillantja meg, vagyis, a Léthez, mint Egyhez való visszatérés lehetőségét szorgalmazza, *ám az Érosz kapcsán*. Hadd válogassak néhány példát, még hozzá szándékosan különféle korokból. Bataille különös jelentőséget tulajdonított az Egy fogalmának az erotizmus értelmezésében: „Minden létező lényegében egy. A létezők taszítják egymást, és mégis egyek. Ebben a mozgásban rejlik lényegük. Az erotikus eksztázisban, amelyben az ember kívül van önmagán, a szakrális kopulációban a szubjektum önmaga eltűnését játssza el, amely a folyamatos, örökkévaló Egyben történik. A testek egységesülésében az önmagát a másikban elvesztő alany önnön diszkontinuitását is átadja a kontinuitásnak. A bennünk levő erőtelítettség kiömlése lendít túl egzisztenciánk földhöz ragadottságán, az érdekek és a célok gravitációs

¹ Hager, F. P.: *Das Geist und das Eine, Untersuchungen zum Problem der Wesensbestimmung des höchsten Prinzip als Geist oder als Eines in der griechischen Philosophie*, Noctes Romanae, 12, Bern/Stuttgart, 1970. 17.

² M. Heidegger: *Die Anfänge des abendländischen Denkens*, Bd. 55, (GA), 1979.

terén”.³ Másutt, Bataille ugyanazon kérdést teszi fel a parthenogenezis kapcsán, mint Arisztotelész: „fennáll ama kritikus pillanat, amikor az elsődleges egyből kettő lesz”.⁴ Mindenesetre, az erotikus szerelem egységesülésében megnyilvánuló Egy-re tapasztalat bontakozik ki itt.

Aztán, hadd utaljak itt, de csupán futólagos példa gyanánt, Empedoklész gondolataira, aki az Egy és a sokaság között különféle mozgásokat különbözteti meg, de számunkra itt az a legfontosabb, hogy ezek egyike az *unifikáló szeretet*. Nem más, mint Arisztotelész elemzi kritikailag a *Metafizikában* (Met. 1000a14-32) Empedoklész ez irányú gondolatait, és arra irányítja a figyelmünket, hogy a szeretet az Egy efficiens oka, és a viszályal egyetemben vet fényt az „egy” és a „sok” viszonylataira. Ha nem létezne viszály, úgy minden az „Egy” lenne: Arisztotelész értelmezése szerint az általa értelmezett filozófus tolmácsolásában az Egy és a szeretet voltaképpen kiegyenlítődik, hiszen a szeretet okán a különböző a különbözővel való különféle kapcsolatokat hoz létre. A szeretet mindent a „szférában egyesít”, hovatovább, Empedoklész a szeretetet fizikai vonatkozások kapcsán is értelmezi, amivel gazdagítja az Egy diadalát. Ráadásul itt nem valamilyen differenciálatlan Egyre kell gondolni, maga Empedoklész nem valamilyen közvetítetlen, purifikált Egyről beszél, hanem a különmemű részek egységéről, amelyek esetében nem valamilyen pusztá összegről, hanem éppenséggel egy minőségileg új vonatkozás létrejöttéről van szó. A nyugalom az Egyhez kapcsolódik, és csak a szeretet uralmának időszakában lehet tetten érni.

Messzire vezetne bennünket az elemzés tolmácsolása, és legalább egy mondat erejéig jelezzük, hogy az *Érosz jelentései mindig önmagán kívüli mozzanatokra is utalnak*: ezzel magyarázható, hogy az „érosz” jelentései allegorikus kapcsolatban állnak a kozmosszal, ami magával vonja szükség-szerűen a tényt, hogy a szeretetet/szerelmet nem lehet sohasem valamilyen leegyszerűsített szociológiai interszubjektivitássá változtatni. (Nem véletlen, hogy még a XVII. században is szóhoz jut a szerelem kozmikus titkáról szóló tanítás⁵) Ezenkívül, ebben a kontextusban kell elhelyezni az Egy, már ahogy mi fogalmazunk, *politikai ontológiáját*, a szeretet, ugyanis, az egybetömörülés, a viszályon való túlmutatás erejét testesíti meg: maga Arisztotelész soraiából is egyfajta diagnózis tetszik ki, akkor amikor az Empedoklész által szóba hozott fázisokat elemzi: azt mondja, hogy jelenleg olyan fázis jut érvényre, amelyben az Egy és a sokaság váltakoznak, és egyik távlatnak sem tudunk előnyt adni.

³ G. Bataille: *Sur Nietzsche, Ouvres complètes* VI, La somme athéologique, II, Paris, 1973. 45., 57., 89.

⁴ G. Bataille: *Ouvres complètes* X, L`érotisme, II, Paris, 1987. 78., 23., 43.

⁵ N. Luhmann: *Szerelem-szenuvedély*, Budapest, 1997. 35.

Természetesen helyütt különös erővel vetődnek fel a viszály és a szeretet viszonylatának a kérdései, és nem tarthatjuk véletlennek, hogy olyan filozófusok mint Patočka, akik a *metafizika és a politika erős összefüggésrendszerét vallják*, úgy gondolják, hogy a viszály, a polemoszban hangolt élet révén lehet eljutni az Egyhez, íme: „összefűzi az egymással vetélkedő feleket, s nem csupán felettük áll, de bennük a kettő egy. Benne alakul ki, az egyetlen, egységes hatalom és akarat, belőle nő ki minden törvény és alkotmány, legyenek bármilyen különbözőek is... A polemosz nem vad harcosok pusztító szenvedélye, hanem az egység szülőatyja”.⁶ Vagyis, a szeretetnek a viszályból kell kinőnie, általa válik lehetségessé, hogy a világot és az életet egészben látjuk, egész-perspektívának: és ha egy pillanatban visszatekintünk Empedoklészre (Patočka nem rá támaszkodik, így, az ötvözet a mi gondolatunk), pontosabban az Arisztotelész által értelmezett Empedoklészre, akkor azt látjuk, hogy a szeretet és a viszály együttes létezése ad magyarázatot a világban lévő jóra és rosszra. Ebbe az összefüggésrendszerbe illeszthetjük egyébiránt a szeretet politikájának⁷ lehetőségére utaló állásfoglalásokat is, amelyeket itt csupán csak érintünk: mert ha az egység vonatkozásában a szeretet legalábbis konstitutív, úgy a szeretet politikájának magában kell foglalnia az a lehetőséget, hogy a világot egészben kell látni, mint közös világot. Nem véletlen, hogy léteznek olyan filozófiai elképzelések is, amelyek a férfi és a nő szeretetközösségét, az elkülönöződés nemi formáját a társadalmiság alapképletének tartják (Eugen Fink, pl.)

Álljunk meg az Egy asszociatív és kopulatív vonatkozásrendszerénél. Erre a szálra ugyanis felfűzhetjük a szerelem megannyi általunk ismert jelentését. Így ott van a tény, hogy a szerelem kiiktathatatlan aspektusa a nemek kettősége, az emberi nem kettéhasadtsága. Igaz, a szerelmi egységesülés nem semmíti a különbséget, hanem valójában kiteljesíti a különbségeket, amelyek akár erőszakban is megmutatkozhatnak. De a kettészakítottság felülmúlható az egymást kiegészítő nemi differenciák segítségével. Van e beállítottságnak mitológiai környezete is: vagy az Egy meghasonlott önmagával, vagy az isteni büntetés okán az Egyből Kettő alakult ki, miközben a szétszakítottak kétségbeesetten keresik elveszett párjukat. Eszerint, mindenesetre, erőt vett rajtunk az Egytől való elidegenülés: *a szerelmi együttlét ezért nemcsak koegzisztencia, amely felfénylik a nemek viszonylatában, hanem a komplementer vonatkozások unifikációja*. Különbféle változatban, de azt olvassuk, hogy eltávolodtunk az eredettől, származásunk helyétől, a szétszóródásban léteünk, amit a nemiségük által meghatározott emberek úgy transzcendál-

⁶ J. Patočka: *Mi a cseh?* Pozsony, 1996. 287.

⁷ S. Chiba: H. Arendt on Love and the Political: Love, Friendship, and Citizenship, *The Review of Politics*, Vol. 57, No. 3. (Summer, 1995), 505-535.

nak, hogy a Másikban keresik az elveszített létszegmentumot. A önfelszámolás igazi megvalósulása a Másik révén, a másikban történik meg, ahogy egy régi könyv állítja, a Másikban való újjászületés révén. Aztán az unifikációhoz olyan műveletek szükségesek, mint a dialektikus szintézis, az eredet visszaperlése, vagy éppenséggel a transzregresszió, és a kihágás gyakorlata (Bataille, pl.), amely feltűnik szintén megannyi gondolati irányulásban.

A szerelem, fejtegetik, radikális módon az antropológia csillagzatában áll, hiszen csupán az ember kapcsán mutathatjuk ki a hasadtságot, mert az istenek nem jellemezhetőek a kettészakitottsággal. Végül is a nemi szerelem, megint csak különféle filozófiákban, *minden szeretetforma archeológiáját adja*, ezért a szeretettel kapcsolatos tudásunkat csak a nemi közvetítettségű szerelem segítségével tudjuk artikulálni. Ugyanis, sehol sem tudjuk ily egyértelműen kimutatni a komplementer egzisztenciák jelenlétét. Még azt a tényt is hozzá lehet adni, hogy az Éroszt sok gondolatrendszerben integratív mintaként kínálják, noha az Érosz bináris formáiban megannyi hierarchikus jelentést találunk, különösen a nők vonatkozásában. A szerelemfilozófia régi irányulása, hogy ellenidő-horizontokat bont ki az egymásutániségben rekedt idő, és a mennyiségi időfelfogással szemben, hovatovább, a szerelemfilozófia büszkén hirdeti, hogy a természettudományos módszerek egzakt eljárásai nem tudnak hozzáférközni a szerelem tapasztalatához. Valamint azt a tényt is tudjuk, mondjuk éppen Platóntól, hogy az Érosz mély kapcsolatban áll a halhatatlansággal, hogy a szeretők vágymegnyilvánulásaiban a halhatatlanságra való irányulás mutatkozik meg. Hogy Nietzsche a *Zarathusztra* megfelelő helyén az örökkévalóságot az asszonyival hozza összefüggésbe, amellyel szívesen teremtene gyermeket, több mint figyelemreméltó. Lírai részletek tanúskodnak arról, hogy a végességgel terhelt emberek, hogyan haladják meg, erőfeszítések révén, a szerelemben az idő kereteit. De az itt felrajzolt filozófia fényében, mindez az Egy perspektívájában történik.

Összegezve: az Egy fogalma és a szerelem tolmácsolása között mindig erős összefüggések rejlettek.

*

Miért szeretnénk elmozdulni az Egy által uralt területekről? Amint tudjuk, az Egy uralmával szemben éles polémiát jelentettek be különféle gondolkodók. Az ez irányú gondolkodás amúgy régi keletű, noha persze a posztmodernnek nevezett korban különösen felizzott a henológiával, annak diktatórikus aspektusaival szembeni ellenérzés.⁸ Azonban a Kettő tapasztá-

⁸ Kritikusan erről a modernség befejezetlen projektumának védelmezője, J. Habermas: *Die Einheit der Vernunft in der Vielfalt ihrer Stimmen*, In. *Philosophische Texte 05. Kritik der Vernunft*, Suhrkamp Verlag GmbH, 2009.

latát mégsem lehet vezetni ebből, legalábbis ha ez alatt csupán a sokaság jogainak vindikálását értjük az Eggyel szemben. A Kettő tapasztalata először is, rokonítható azzal a gondolattal, hogy a szerelem sohasem egyszerűsíthető le a társadalmilag közvetített interszubjektivitás áramköreire, amelynek lényege az lenne, hogy a szubjektumok között lejátszódó események végső fokon determináló erejűek, maga a közöttiség, a között-lét vagy ontológiailag, vagy egyfajta szociologizálás alapján feloldja az interakcióba kerülő alanyokat a társadalmi történésekben. Sőt, mi több a szerelem ebben az értelemben a *legmagasabbrendű interszubjektív* forma lehetne, amely a szubjektumokat magasabb szintre helyezi előző állapotukhoz képest. A Kettő tapasztalata viszont először is olyan konstitutív önvonatkozást épít bele a gondolkodásba, amely túlmutat a szubjektumok egységesülésén, pontosabban *többletet* jelent, méghozzá minden unifikációhoz képest. (Ilyen példát lehet említeni például a kései Foucault kapcsán, aki az „önmagaságra” irányuló spirituális hermeneutikát előlegezte.) Ugyancsak említhető a pszichoanalízis ama gondolata, hogy minden szerelmi együttlétben ott van a kiiktathatlan narcissizmus, azaz a narcisszisztikus önvonatkozás. Mi sem könnyebb, mint ezt félreérteni, méghozzá egyfajta moralizáció perspektívája felől, azaz arra gondolni, hogy ezen önvonatkozásban az önmagába belefeledkező egoizmus munkál.⁹ Az egoizmus valóban megakadályozza a szerelem megnyilvánulását. De erről azonban itt nincs szó: a narcisszizmus egyébként sem egyenlíthető ki a képzetek sajátos formáit létrehozó egoizmussal, azaz a narcisszisztikus önvonatkozás nem tekinthető az egoizmus ego-eszményének.

Ha már a moralizáció szóba került kénytelen vagyunk megjegyezni, hogy a szerelemfilozófiát nem az etika, hanem az egzisztenciális vonatkozások felől szeretnénk értelmezni. Ez nem azt jelenti, hogy a szerelemnek/szeretetnek nincsenek etikai vonatkozásai, ellenkezőleg, megannyi esetben találkozunk az etikailag szigorúan körülövezett szabályok létezésével: voltaképpen társadalmi életünk különféle formáiban számunkra az előírt szeretet formái léteznek, aminek lényege, hogy szeretnünk kell, ellenkező esetben szankciók sújtanak bennünket. (Még a szerető elhagyása is különféle esetekben etikai szabályokkal körülcövekelt). Magát a szerelem faktumát, azonban ahogy láttuk korábban, elsősorban egzisztenciális-ontológiai vonatkozás-rendszerként értelmezem itt. A szerelem gondolata, különösen a modern ember számára, valójában hasonló problémát jelent, mint a *predesztináció*, számára szinte analogikus módon jelenik meg a szükségszerűség és a kontingencia para-

⁹ Az egoizmus és a narcisszizmus közötti finom különbségeket lásd, J. Copjec, Gai Savoir Sera: The Science of Love and the Insolence of Chance', In. Gabriel Riera (ed.), *Alain Badiou: Philosophy and Its Conditions*, Albany, State University of New York, 2005. 119-35.

doxális viszonya. Mert a szerelem először is a véletlenszerű találkozás eseménye, az aleatorikus világsodródás kontingens esete: de a kontingensből a szükségszerűség nő ki a visszatekintő szükségszerűség képlete nő ki: *mindig téged akartalak*, egész életem eme visszatekintő módon megteremtett szükségszerűség fényéből nő ki... *Nincs szerelem a találkozás kontingenciája nélkül, de nincs szerelem a visszatekintő szükségszerűség távollata nélkül sem.*

A szeretők azt mondják: „ez” csak így történhetett. Már a romantikusok is így nyilatkoztak: „Az igazi szerelemnek eredete szerint, egyszerre kellene teljességgel önkény által akartnak és teljességgel véletlenszerűnek lennie, ugyanakkor szükségszerűnek és szabadnak látszania: jellege szerint viszont egyszerre kellene elrendeltetésnek és erénynek lennie, titoknak és csodának látszania.”¹⁰ Jean-Paul Sartre pedig szól arról, hogy a szeretetet „behatárolja a szeretett fél és saját fakticitása, s találkozásuk (mármint, a szeretők, L. A.) esetleges volta: *világban lévő szeretetté válik...*”¹¹ Teljesen világos, hogy Sartre a tényt, hogy a szeretet „világban lévő szeretetté válik” összefüggésben látja a „találkozás esetleges voltával”. Ezért nem helyes lerögzülni annál az állításnál, amely a szerelmi találkozás, a „szerelem első látásra” ominózus szituációját (ami a vágy fellobbanását jelzi) a tagolatlan és kaotikus spontaneitás mércéjével méri. Sartre részletesen beszél arról, hogy milyen súlyos vonatkozások merülnek fel a véletlenszerűen kibomló szerelmi találkozás kapcsán: a szeretett lény mindig *választott*, de e választás nem lehet esetleges a szerető számára, hiszen ha azt mondjuk, hogy a szeretett lényt esetlegesen választottuk ki a többi közül, úgy ő leértékelve érzi magát, mert szeretete nem lehet csupán egy, még ha kimetszett is, a sok közül. A szeretők *abszolút*, nem-relatív választást követelnek, mert túl kívánnak lépni a választás kontingens mivoltán. Az esetlegesség így mindig értelmezést igényel, amellyel a szükségszerűség formáját előlegezik a szerelmesek: „egymásnak lettünk rendelve”, ezt mondják: nincs, tehát, kontingencia a szükségszerűség értelmezése nélkül. De ez fordítva is érvényes, nincs szükségszerűség, sorszerű kibomlás, a kontingens vonatkozás felszínre jutása nélkül.

Hogy az ember a szerelem tömlőcébe zuhan, ez nem pontatlan állítás, csak rögtön hozzá kell tennünk, hogy a szükségszerűség mindig gyenge, tehát most is, *a kontingencia nélkül*, azaz, nem tudna lélegzetet venni a kontingencia kibomlása nélkül. És pontosan ez az a mozzanat amely túlvezet bennünket az etikai kereteken: a szerelem a szükségszerűség, a tőlünk függő determináció afirmációja, de a kontingencia révén. E kontingenciát termé-

¹⁰ A. W. és Friedrich Schlegel: Atheneum töredékek, In. *Válogatott esztétikai írások*, Budapest, 1980. 269.

¹¹ J. P. Sartre: *A lét és a semmi*, Budapest, 2007. 443.

szetesen a modern irodalom bőségesen kiaknázza: apró részletek, triviális vonatkozások, egy szempillantás, a tekintetek találkozása, a haj megvillanása, a test formájának percepciója, a figyelem fenomenológiája, a látáskerekben való fénylés, a szerelmi beszéd megnyilvánulása: ez a kontingencia forrásvidéke. Mögötte azonban a *meta-kontingencia* csillog. *A szerelem autonómiája ezért a modern ember beállítottságát mélyen sértő módon mindig valamilyen sajátos determinációtartomány része.*

A találkozás (kockázatokat magában foglaló) eseményét hozza szóba Alain Badiou is, akinek gondolatmeneteit nem szabad kihagyni amennyiben a Kettő dimenzióit kívánjuk taglalni (és akinek gondolatmeneteit az elkövetkezőkben megannyi esetben fogom segítségül hívni): „A szerelmet a találkozás hívja létre. És e találkozásnak olyan metafizikai nevet kell adományoznunk, mint az *esemény*, azaz egy olyan dologról van szó, amely nem lép bele a dolgok közvetlen törvényeibe... Két különbség találkozás és eseményt képez, valamit, ami kontingens, meglepetésszerű... Kiindulva ebből a találkozásból beszélhetünk egyáltalán szerelemről...”¹² Badiou ezt példa gyanánt Beckett szövegei kapcsán demonstrálja: a találkozás eseménye előtt csak a magány létezik, semmilyen Kettő, valamint a nemek dualitása nem létezik a találkozás előtt. Vagyis, a találkozás alapot nyújt a Kettő létrejötté számára: „A Kettő átmenetet jelöl, a szolipszizmusban kirajzolódó Egy és a lét végtelensége, valamint a tapasztalat között”.¹³

Badiou alapján azonban meggondolandó, hogy *nem* a találkozás túlfeszített fogalmát kell érvényre juttatnunk, az ugyanis, a romantika sajátja. A találkozás véletlenszerűségét értelmezni kell, a véletlenszerűség ugyanis nem marad fenn a világ sodródásában. Hogyan bírhat egy abszolút kontingens vonatkozás akár minimális stabilitással?

Az esemény eltűnik a múlttá váló jelenben. A francia filozófus számára ez vérbő metafizikai kérdés, egyenesen a *misztérium*: hogyan válhat egy véletlenszerű, akár banális találkozás egy világ szubsztrátumává? A véletlenszerűséget a szerelmi deklaráció rögzíti a világban, a megnevezés *performatív* ereje stabilizálja: *szeretlek téged*. A deklaráció megtartja a diszjunkciót a szeretők között, voltaképpen fixálja aényt, hogy a Kettő megroppantja az Egyet. Mármost, a szerelem az említett deklarációhoz való hűséget jelenti, ami nem egyéb, mint egy poszt-eseményeszerű vonatkozódás a „szeretlek téged” deklarációjára nézvést. Badiou eme deklarációhoz (amelyet egyébként szentimentálisnak szoktak tartani) konstitutív szerepet rendel: *a deklaráció teszi lehetővé, hogy a véletlen a szükségyszerűség formáját öltse magára*. A hűség egyébként is lényeges szerepet tölt be filozófiájában, és nemcsak a

¹² A. Badiou avec Nicolas Truong, *Éloge de `amour*, Paris, 2009. 32.

¹³ A. Badiou: L`écriture du générique: Samuel Beckett, In. *Conditions*, Paris, 1992. 358.

szerelem kapcsán jelenik meg: axiomatikus szubjektumelméletének támasztékáról van szó. A szubjektum (Badiou ragaszkodik a fogalomhoz, az inkriminált „demokratikus materializmus” csak individuumokat és közösségeket ismer) mindig *eseményutáni*, csak az eseménnyel kapcsolatban lehetséges kirajzolni teljesítményeit: mármint a hűséggel jellemezhető szubjektum sajátja, hogy levonja az eseményből adódó következményeket. Másutt úgy fogalmaz, hogy a hűséges alany a szerelem kapcsán a Kettő tényleges hatalmát erősíti: általa a Kettő a végtelenre vonatkozik, és az individuum képessé válik arra, hogy meghaladja önmagát, és „transzindividuális egyetemességet hozzon létre”. Vele ellentétben a reakcionárius alany veszélyesnek minősíti a szerelmi találkozásban rejlő véletlenszerűséget, csillapítani kíván, garanciákat keres, amelyeket szerződésbe önti (Badiou politikafilozófiáját idézi, amikor úgy fogalmaz, hogy a család úgy viszonyul a szerelemhez, mint az állam a politikához: utóbbi esetben eljutunk a „politika nélküli politikához”, előbbi esetben a „szerelem nélküli szerelemhez”).

Az obskúrus alany¹⁴ szintén gyürkőzik a szerelmi találkozásban rejlő véletlenszerűséggel: meg van győződve arról, hogy a véletlenszerűség ténye félrevezet bennünket, a találkozás predeterminált, és az Egy előírt fúziója irányítja. El kell tüntetni a kontingencia nyomait. Minden ami zavarja az Egy tökéletesedését: zavaró. Badiou, hadd tegyem hozzá: következetesen, rendkívül kritikus a féltékenységgel kapcsolatban, mint állandósult gyanúra annak kapcsán, hogy az Egy nem valósul meg. A szerelem így rendőri történetekké egyszerűsül, ami mögött nem moralizálást kell sejtenünk, hiszen annak hajtásait Badiou gyökerestül kitepte gondolkodásának földjéből. Ezzel magyarázható az a tény is, hogy oly hevesen reagál Proust ama fejtegetéseire, hogy a szerelem voltaképpen lényege a féltékenység.

Badiou nem átaljja használni a kifejezést: a deklaráció révén a szerelem túllép az időkereteken, és az *örökkévalóság* terepére lép. („élni az örökkévalóságban”, ezen arisztotelészi mondatot sokszor ismétli) Hovatovább, megfordítja a kérdést, amely most így szól: hogyan lehetséges beírni az örökkévalóságot az idő könyvébe? Merthogy, a szerelem ebből a szempontból valójában az örökkévalóság horizontján mozog, ám deklarációját úgy kell felszínre juttatni, mintha az időn belül íródott volna (lásd, egyébiránt Paul Claudel munkásságát). Itt az „örökkévaló igazság” didaktikáját ír Badiou¹⁵ ontológiájának fontos gondolata visszhangzik: a világban megjelenő igazság csak a véletlen és az örökkévalóság nászából születhet.

Sartre elkerülhetetlen ellentmondásokat lát a szerelemben, amely végül is nem egyéb, mint a mindenkori szabadság paradoxona. Badiou platóni

¹⁴ A. Badiou: *Logiques des mondes*, Paris, 2006. 58.

¹⁵ *Ibid.* 17.

színezetű,¹⁶ roppant sajátos, korunkban határozottan időszerűtlennek tűnő, szerelem-apoteózis, Sartre-hoz hasonlóan, messzemenően figyelembe veszi a találkozás eseményét, de arra figyelmeztet, hogy itt nem állhatunk meg, mert megrekedünk a mámoros találkozás romantikus abszolutizációjánál. A szerelem számára, láttuk, *nem tapasztalat, hanem esemény*, tétje pedig egy világ megkonstruálása, vagyis, egy új világ születése. Ő a lehető legerőteljesebben elutasítja a gondolatot, hogy a szerelem az eredendő differenciák tapasztalata lenne, az effajta gondolat Lévinas közelébe vezetne bennünket (Badiou gyakran kijelenti: filozófiája, nem ismeri az alteritást, mint problémát) amely a Másik elsődlegességét vallja, de a végtelen alteritás gondolata nem tud szabadulni az Egy szorításából. Badiou radikálisan megfordítja a korpézetet, amely a különbség rendjét hangsúlyozza, azaz az Azonost kívánja leleplezni, mint diktatórikust az elnyomott Különbség kidomborításával: az Azonos nála valójában nem adott, hanem *el-jövendő* (Badiou elmarasztalja a szerelemmel foglalkozó modern irodalmat, az egységesülő eksztázison, vagy a halál által történő szerelmi unifikációt: ezek többekévé az Egy változatait sorjazzák, ama Egy hegemoniáját támasztják alá, amely alárendeli a multiplicitást, márpedig a szerelem nem az eksztatikusan *megnyíló* Egy, amely az előre adott Kettő alávételéből sarjad, tehát, Lévinas „végtelen alteritása” csak az Egy végtelensége. Hovatovább, itt nincs különbség a mindennapi tapasztalatrendszer és a teória között: a közös nevező, hogy a Kettő nem létezik).

Badiou azonban a szerelem *világteremtő* lehetőségét fontolgatja, csak arról beszélhetünk, hogy a szerelem egy világ konstrukciója – a megteremtett különbségekből kiindulva. „A szerelem nem a Másik tapasztalata... hanem a világ tapasztalata...” Sartre is szól a szerelem kapcsán a világról, de a világban-való *benne*-létről beszél, ő azt mondja, hogy a szerető feltételezi a világot, Badiou azonban új világ *születéséről* beszél.¹⁷ Ehhez azonban hozzá kell adni a gondolatot, hogy Badiou polemizál a kortárs beállítottsággal: ő axiomatikus elveken nyugvó filozófiai rendszert kíván felépíteni, ami szinte

¹⁶ „A filozófia végső motívuma az Eszme, mégpedig abban az értelemben, hogy taglalja a szubjektíváció jelentéseit... a filozófia azt mondja, hogy élni azt jelenti, hogy nincs különbség az élet és az Eszme között”, A. Badiou: *Second manifeste pour la philosophie*, Paris, 2009. 21., „...affirmatívabb platonista vagyok, mint Platon”, *La philosophie et l'événement*, avec Fabien Tardy, Paris, 2010. 141., Másutt Badiou „materialista platonizmusról beszél”, A. Badiou: *Second manifeste pour la philosophie*, Paris, 2009. 35. Badiou a létet és a fenoméneket illetően mégis eltér Platontól, Q. Meillassoux, *Destinations des corps subjectivés*, In. *Autour Logiques des mondes*, Sous la direction, D. Rabouin, O. Feltham, L. Lincoln, Paris, 2011. 18.

¹⁷ Sartre sok vonatkozásban befolyásolta Badiou-t, íme egy mondat, „egyetértve ... Sartre intuíciójával, az „egzisztálni” csak a világgal kapcsolatban értelmezhető”, *Second...*, *ibid*, 69.

elképzелhetetlen vállalkozásnak tűnik a jelen körülmények közepette. Ennek része, hogy számára a filozófia nem egyéb, mint az „igazság folyamatainak” széleskörű elemzése, miközben négy ilyen igazságprocedúrát különböztet meg: tudomány, politika, művészet, szerelem.

Egyszóval, a szerelem: *igazságfolyamat*. Mögötte Badiou hatalmas igazság-filozófiája, a filozófia és a demokrácia között bevészt robosztus határvonal: a filozófia a *kivétel* tapasztalatát keresi az igazság révén¹⁸ (*l'exception des vérités*) méghozzá a demokratikusan burjánzó vélelmekkel szemben. Következésképpen, a szerelem által megnyilatkozó igazság is ilyen kivétel... csak az igazságok tömörítik egybe a világot. A Badiou által demokratikus materializmusnak nevezett beállítottság (későkapitalizmus, posztmodern, ahogy tesszik) csak a nyelvet és a testeket ismeri: a filozófia pedig (a szerelemben is) az igazság kivételét, és másságát keresi a testekhez és a nyelvhez képest.

Nem történik sűrűn, hogy egy filozófus ekkora jelentőséggel ruházza fel a szerelmet, minthogy gondolkodók ma ritkán kezdenek szerelemmel érvelést. A diagnózis messzire vezethetne bennünket, van ebben kritikai magatartás a későkapitalizmusnak nevezett korról kapcsolatban. Itt elegendő lesz csak arra utalni, hogy Badiou tudatosan mentési lépésrendbe bonyolódik. Úgy gondolja, hogy elengedhetetlen a szerelem *axiomatikus* érvényre juttatása, a „cinizmus örvénylésében kavargó” francia moralistákkal, vagy az általa liberális észjárásnak nevezett orientációkkal ellentétben, amelyek vagy szükségtelen kockázatként érik tetten, vagy a burjánzó vágy aleseteként tartják számon a szerelmet. A szerelem az ember létmódjára vet fényt, a szerelem nyílásaiban a lét csillog: távoli visszfénye ez egy régebbi álláspontnak. Amikor Aquinói Tamás a *Summa Theologiae*t írta, úgy ragadta meg a szeretet, mint létigényt: a szeretet azt a kívánalmat jelenti: *legyél!*, azaz a szeretet magában foglalja az affirmatív *igen*-t a lét vonatkozásában: Aquinói e gondolatot egyébként az isteni teremtsébből hámozta ki, és tette gondolata alappillérvé. Badiou számára a szerelem értelmezése egész filozófiájáért kezeskedik, pontosabban, ontológiájának központi gondolatát dúcolja alá: csak multiplicitások léteznek, méghozzá az *Egy nélküli multiplicitások*...

*

Mit jelent az a kitétel, hogy az Egy elvakít bennünket? A Kettő fogalma többrétű: szembeszökő, hogy valamikor, nevezetesen a hatvanas években még politikai csatakiáltásként is értelmezték a maoizmusban, hovatovább, része volt egy erőszakciklusnak, és magasrendű politikai tételt bírt.¹⁹ Badiou

¹⁸ Second, *ibid.* 33.

¹⁹ Egyből kettő lesz, In: A. Badiou: *A század*, Budapest, 2010. 108. Itt egy olyan érvelést követhetünk, amely a Kettőben nem-dialektikus szintézist lát. Bele kellene

nagyszabású szerepet szán a Kettő fogalmának, voltaképpen a XX. század egész természetrajzát kívánja általa elkészíteni. Ugyanakkor, hadd hangsúlyozzam, hogy Badiou világossá teszi, miszerint a fogalom, sokrétűsége ellenére, nem kényszerít bennünket arra, hogy netalán osszemoszuk a politikát és a szerelmet. Ellenkezőleg, noha Badiou, ahogy mondtam, nagy súlyt helyez a Kettő fogalmára, azt állítja, hogy a szerelem ott kezdődik ahol a politika abbamarad, azaz a szerelem leválik a politikáról és a saját terébe burkolózik bele. „A politika a különbségből magából indul ki, ezzel szemben a szerelem egy különbség konstrukciója... a politika a különbségből indul, hogy eljusson az azonoshoz, a szerelem bevezeti a különbséget az azonosba”.²⁰ Ha a Kettő fogalma meg is jelenik a politikában (vagy a matematikában ahol a számlálás nagyon is lényeges fogalomkörébe tartozik), magától értetődő ezek után, hogy a szerelem tárgyalása közben magunk mögé utasítjuk a politikai jellegű értelmezéseket. Nem mintha nem lennének elképzelhetőek a politika és a szerelem közötti interferenciák, elvégre Badiou is egy helyütt elválasztóvonalakat húz az általa elutasítandó álláspontok között: a jobboldal a társadalmi konvenciók közé szorított házasság intézményét isteníti, a (szélső) baloldal pedig úgy tekint a szerelemre, hogy az minden megváltoztatva összeolvast, és a halál felé mutat. De, a politikai és a szerelem szférái *ontológiai-lag* különböznek, ami különböző jelentéseket teremt a Kettő kapcsán...

Mielőtt folytatnám Badiou elméletének további boncolását, hadd nézzek még körül, hogy támpontokra találjak! Eugen Fink, Husserl néhai asszisztense, maga is híve, és értelmezője a henológiának az érosz aspektusait illetően: ő úgy írja le a szerelmet, mint a kölcsönössé váló áldozathozatalt, egyfajta *közös áldozathozatalt*, amely a lehető legintenzívebb kapcsolatban áll a halhatatlanság intenciójával.²¹ Ugyanakkor egy pillanatban azt a gondolatot rögzíti, hogy a szerelmesek esetében nem szabad úgy gondolkodnunk, hogy a Másik a velünk azonos tapasztalatot hordozza, hanem a szerelem a *különbségek létrejövő tapasztalatát jelenti*. Ez nagyon egyszerűen hangzik, mégis elgázító, nem utolsósorban egybecseng Badiou feljebbi gondolatával.

Ebből először is azt olvashatjuk ki, hogy a Kettő az *összemérhetetlenség*, a heterogenitás (a „diszjunkció”) tapasztalatát hordozza, aztán pedig azt a tényt is, hogy a szerelem nem az eleve létező, *preegzisztens* különbségek megerősítését, tehát nem a már-mindig is létező különbségeket affirmálja. Hanem a szerelem *folyamatszerűségben* hozza létre a különbségeket.

merülünk Badiou gondolkodásába ahhoz, hogy megmutassuk: nem mindenütt van ez így gondolkodásában.

²⁰ A. Badiou: L' amour, In. *La philosophie et l'événement*, avec Fabien Tardy, Paris, 2010, 51. V. ö. Amour et politique, In. *Éloge de l' amour*, ibidem, 49.

²¹ Lásd, E. Fink: *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, München, 1979. 78.

Nagyon is szembeszökő, hogy Badiou platóni ihletettséggel, de *processzuális* szerelemfogalmat elemez: többek között ezért veti el Sartre érvelését, amely a szerelmi *tudaton* alapul, és állandóan oszcillál a szadizmus és a mazochizmus között.²² Badiou számára ez nem egyéb, mint az Egy különféle változata, íme: Egyszerre megtartani a diszjunkciót (a „nemek között”, L. A.) és megmutatni, hogy itt igazságfolyamatról van szó, ehhez az szükséges, hogy a *szerelemből, mint folyamatból* induljunk ki, és nem a szerelmi tudatból.

Badiou vállalkozásának lényege: nem a szeretők tudata alapján, és nem a szenvedélyek alapján megragadni a szerelmet Azt mondhatjuk, hogy a szerelem pontosan ez: „a Kettő el-jövele (*l'avènement*), mindközönségesen a Kettő színtere”.²³ Csak a szerelmesek láthatják egymást, Badiou ezért nem reprezentálni, hanem prezentálni akar az axiomatikusan formalizálható szerelmi aktus kontextusában. Határvonalak választják el a szeretőket, és a „párt” (a kettő értelmében, „egy házaspár”, stb.). Az utóbbiak a harmadik személy távlatából válnak láthatóvá. Ha párokról beszélünk (házasság, népesedés stb.), akkor kalkulálunk egy állapot kapcsán, azaz kalkuláljuk a Kettő viszonylatrendszerét a külső, indifferens Harmadik szemszögéből. A Harmadik szemszöge: a társadalom perspektívája, amely csak a „párt”, de nem a szerelmet látja.

A radikális heterogenitás tapasztalata eltérít bennünket az egységesítéstől, az Egyben megpillantható közöstől, és a heterogén különbségek *nem-komplementer* együttlétét eredményezi, amelyet, ahogy Fink mondja, a számolás művelete, tehát az *egyről a kettőre vonatkozó átmenet nem képes megragadni*. E problémát a filozófia az Egy és a Másik kategóriapárjának segítségével értelmezi, elvégre a szerelem kapcsán is elmélkedhetünk úgy, hogy a szerelem a Másiktól érkezik. De a Kettő aspektusrendszere akkor is határt szabó a radikális heterogenitás, az irreducibilis különbség kontextusában, és azt bontja ki, hogy mégha (Lévinas módjára) a Másikat is tekintjük elsőbbséggel bírónak hozzánk képest, akkor is fennáll az uniformizálás lehetősége: *magát a Másikat sem lehet megragadni az Egy kategória-rendszerének segítségével*. A Másik helyébe sem állíthatjuk az Egyet, a Másik nem az Egy helye. *Másképpen szólva, a Másik primátusának vállalása szemmel láthatóan még nem törli el az Egy uralmát*. Nietzsche gondolata, hogy a Kettő logikája megkérdőjelez minden olyan számítást és méricskélést, amelynek az alapja az Egy logikája, nos, e gondolatot próbáltuk itt végigvinni. Az Egy elveszíti nemcsak kezdő-, de végpont jellegét is, a Kettő pedig megszűnik átmeneti állapot kifejeződése lenni: az Egy Kettővé válik.

²² A. Badiou: Qu`est-ce que l`amour, In. *Conditions*, Paris, 1992. 263. What is Love, *UMBR (a)*, 1996. 44.

²³ *Ibid.*

A szerelem sok értelmezésben vagy az azonosság megtalálása (akkor nem egyéb, mint az autentikusság fedőneve), vagy az azonosság elvesztése az Egyben való önfelszámolás révén. A levezethetetlen, kiiktathatatlan Kettő dimenzióköre ellentmond mindkét irányulásnak. Magában foglalja a központ-talanítás tapasztalatát, mert ez nélkül egyszerűen nincs szerelem. De vajon a Kettő érvényesítésével azt sugalljuk, hogy a szerelem nem egyéb, mint a hangolt polemosz a nemek között, avagy a népszerű kultúrában a nemek harca? Hogy a viszály a szerelmi vonatkozásrendszer része lehet, ezt aligha lehet tagadni, hiszen a szerelem, amely sohasem meríthető ki a találkozás eseményében, hanem konstitutív folytatást, és a társadalom normarendszerébe való beilleszkedést is jelenti, nincs konfliktusok híján. De ez közel sem jelenti a szerelem és a viszály kiegyenlítését. Vajon az iménti érveléssel azt állítjuk, hogy az unifikációban beteljesülő szerelem, amely a henológia meg-gondolásait tükrözte vissza, semmis, jelesül elvetendő? Nem azt gondoljuk, hogy a szerelembe beékelődik az a tapasztalat, miszerint a szubjektum nem képes felszámolni saját magát, azaz nem tud beletűnni a nyelv irtatlan játékába, a diskurzus végtelen hömpölygésébe, és az erotikus unió szférájába. A szerető önvonatkozása nem iktatható ki, és a szerelem ezt mindig magában foglalja.

Csak ne felejtsük, hiszen mondtuk már: ez nem egoizmust jelent. Ennél-fogva a szerelmet aligha ragadhatjuk meg egy dichotóm módon kielezett ellentéttel, vagy éppen a mennyiségtani értelemben vett „kettő” segítségével, amely, közvetett módon, de mégis az Egy logikáját érvényesíti. Márpedig ezt nem lehet kifejezni a bináris oppozíció, vagy a mennyiségi értelemben vett Kettő segítségével, amit nagyon is lehet hajlítani azon gondolat felé, hogy az Egy és a Másik között ott az irreducibilis hiátus, a levezethetetlen kettő, amely nem olvad egybe.

Hadd keressek azonban még további filozófiai példát is a Kettő filozófiájá-hoz. Nietzsche mondja, hogy „délben”, amely nála sajátos súlyt hordoz, az Egy Kettővé válik, azaz, az Egy hasad. Ráadásul, ahogy a filozófiatörténet részletesen kimutatta, a német filozófus gondolkodásában a Kettő szerepe különleges, egy pillanatig erejéig sem állíthatjuk, tehát, hogy a *Túl a jón és rosszon* írója véletlenül bukkan rá a Kettő ontológiai dimenzióira.

Mit jelent, tehát, az állítás, hogy a szerelem nem az Egy, hanem az Egy uralmától megszabadított Kettő tapasztalata? *Lehetséges-e parafrázálni Nietzsche gondolatát, miszerint meg kell találnunk a „szerelem delét”, hogy megmutassuk azt a pillanatot, amikor az Egyből Kettő lesz? Azaz, amikor a Kettő kihívja az Egyet akkor kettéhasítja azt, egyúttal sajátos ontológiai tapasztalatot közvetítve?* Világossá kell tennünk rögtön, hogy Nietzsche nem azért hozza szóba a transzformáció aktusát, hogy a Kettőből később Egyet

hozzon létre, azaz nem az elodázott egységesülés, avagy a megkettőzött Egy gondolatát szorgalmazza. Ellenkezőleg, úgy gondolkodik, hogy a Kettőt *alapvető tapasztalatként* mutatja be, vagyis végérvényesen nem tudunk visszatérni az Egyhez. Azt meg aligha kell megemlítenem, hogy az Egy és a Kettő között nem egyszerű mennyiségi különbség áll fenn, ahogy ezt különféle szerzők bizonyítják, hiszen ily módon a Kettő nem lenne egyéb, mint az Egy megismétlése, az összegzés által létrehozott kiterjesztés, azaz az Egy kiterjesztése egy másik szinten, elmozdulása egy másik szintre.

*

Kitérőt tettem. Badiou-ból indultam ki, aztán Finkhez és Nietzsche-hez fordultam, hogy segítséget kapjak érvelésem alátámasztásához. De remélhetőleg világossá válik, hogy mire gondol Badiou akkor, amikor a szerelmet a *Kettő színterének* nevezi. A szerelem a világ tapasztalata, igen, de mindig a Kettő távlatából: nem az történik tehát, hogy a szerelem folytán a Kettő az Egyre egyszerűsül, hogy nyugalomba kerüljön. Az Egy és a Kettő különböző rendeket jelentenek. Viszont, amennyiben a Kettő megszűnik egy tranzitorikus állapot részemévé válni, úgy távol kerülünk a halálban egységesülő szerelem romantikus gondolatától is, lásd Trisztán és Izolda nevezetes szerelmi történetét. Ezzel újabb fények derülnek az igazság és a szerelem viszonylatára: „ez az igazság egyszerűen a Kettőre vonatkozó igazság. A különbség igazsága. Azt hiszem, hogy a szerelem, amit én a Kettő színterének nevezek, pontosan ez a tapasztalat.”²⁴ Amúgy, valószínűleg nem lesz nehéz párhuzamokat felfedezni a freudi „*ein anderer Schauplatz*”-féle fordulattal: ott is a számolás problematikumába bonyolódunk bele. Ha a szerelem kapcsán rögzítettük, hogy valami kihív bennünket, amennyiben az Egy alapján megvalósuló számolási műveletet kívánjuk lebonyolítani, úgy a pszichoanalízis arra figyelmeztet, hogy bajba kerülünk, amennyiben a számolást a *tudat* segítségével óhajtjuk elvégezni. A tudat számol, de mindig létezik egy olyan horizont, amit a tudat nem számolhat, *amiről nem számolhat be...* A számítás régi kérdéskört jelent, és aki bele kíván merülni a hagyományba ott kell, hogy kezdje (vagy folytassa) az atomizmusnál, aztán ott vannak azok az irtózatossá számítások később, amelyeket csak az Isten tud elvégezni, aki kapcsolatot teremt a mikro- és makrokozmosz elemei között, stb... Csak-hogy Badiou ontológiája a következőt fontolgatja: minthogy a lét a végtelenbe nyúló multiplicitás („tisztá multiplicitás”), ezért nem számolhatjuk a „létet” az Egy alapján, nincs egy kezdeti Egy, amelyhez minden visszatér, nincs a lét és az Egy koincidenziája, de nincsenek utolsó egységként felszínre kerülő atomok sem. A létet valóban elemek alkotják, de e multiplicitás nem

²⁴ *Éloge de `amour*, ibidem, 39.

az atomokból áll össze... A szerelem ezért nem jelenti ama egységet amely megelőzi a részeket, de nem jelenti ennek az ellentettjét sem: az „egy” itt voltaképpen a hasadással egyenlő, azzal a folyamattal, amely hasadásként határozza meg őt...

Mindenesetre, a Kettő nem az 1+1 szituációja, nem a számolás kontinuumá által elért „kettő”, amely voltaképpen nem egyéb, mint a kétszeres „egy”, a megismételt „egy”, az Egy és a Kettő folyamatossága. A Kettő nem rendelődik alá a számoló Egynek, amely a Kettő a maga uralma alá hajtja. A szerelem nem az 1+1, azaz a megkettőződött egoizmusok kiegyezése, hanem, ahogy Badiou fáradhatatlanul ismételgeti, a Kettő konstrukciója, a Kettő által létrejövő *diszjunkció* megteremtése. Egy szinguláris, szerelmi aktusban tetten érhető, immanens differencia konstruálása. Badiou félreérthető módon beszél arról, hogy a szerelem mindig heteroszexuális jellegű. Félreérthető módon, mondom, mert elég lenne a rosszakarat szikrája, máris fellobbanhatna a vád tüze: itt kiszorul a homoszexualitás. De a Kettő ontológiai diszjunkciója éppúgy magában foglalja a homoszexualitást is: a lényeg, hogy ott van a két elválasztható, és létrejött ontológiai pozíció, amely tagolja a Kettő tapasztalatát. És a homoszexualitásra éppúgy érvényes, hogy nem a mennyiségteni „kettő”, hanem a heterogenitást magában rejtő Kettő szerint strukturálódik. A szerelmi viszonyban kibomló ontológiai pozíciók helyei („feminin” „maszkulin”) váltakozhatnak, de a különbséget magukban foglaló pozíciók megmaradnak.

Különös jelentőséggel vetődik fel itt a szexualitás és a szerelem viszonya, e kérdés legalább Platón óta különféle értelmezéseket nyert. Badiou sem tudja megkerülni a kérdést. Ami mérvadó: továbbra is a szerelem, mint a Kettő „színpada”. Hogy a szexualitás a szerelem titkos igazsága lenne: nem képzelhetünk el állítást, amely távolabb eshetne a francia filozófus észjárásától. Badiou átlendíti a szerelmet a szexualitás kerítésén: ott van a szerelemben mindig az „esemény többlete”. (Az esemény kívül esik a létfilozófián, az ontológia nem adhat számot az eseményről, amely váratlanszerű, csak a poszt-esemény által kibontott szituáció fényében látható) *A szerelem teremti a szexualitást, és nem fordítva*. Csak a szerelem processzusában szilárdul meg a két pozíció a „férfi” és a „nő” között. És eltévednénk, ha itt azt a triviális vádat említenénk, hogy ehelyütt hiányzik a biológiai-tapasztalati szexuális elkülönöződés beemelése az okfejtésbe: hiszen emlékeznünk kell, Badiou filozófiája a platóni eszmefogalmon átszűrte igazság gondolat felől értelmezendő..., jelesül, az empirikus szexualitás fogalom távlatából nem bírálható.

Badiou módfelett tiszteli Lacant, kérdésköreik keresztezik egymást, noha szó nincs kiegyenlítődesről. Mi láttuk feljebb, hogy a szerelem nem merül ki valamilyen bináris kettőségben (plusz és mínusz, stb.), hanem, a felvállalt

ontológia szellemében, a szerelem a multiplicitás létmódja, amelyet az igazságra vonatkozó elköteleződés keretez be. Ezen a ponton kell felidézniünk Lacan sokszor értelmezett, valószínűleg meghökkentő mondatát: *nem létezik szexuális viszony*. Badiou szerint ezt úgy kell értenünk, hogy az élvezetre kihelyezett szexualitás szükségszerűen eltávolító jellegű, még a szexuális populáció pillanataiban is. Badiou gondosan elkülöníti azt ami „valóságos”, és azt ami „képzetszerű”: a „valóságos” a narcisszisztikus élvezet, az önmagunkra való utaltság, vagyis a szexualitás nem-relációs vonatkozása, hogy minél közelebb kerülnek a testek egymáshoz annál távolabbra kerülnek a szeretők egymástól. A szexualitást mindig az üresség réme fenyegeti, ezért kerül az ismétlés hatalma alá. Ráadásul, ott van a tény, hogy a szexuális tűz elapadása után a lemeztelenített, inertté váló test, a másik tekintetének kített test, amely elnyúlik az ágyon a szeretők rángatózása, zihálása után, szinte neveltségessé válik, Badiou pedig komikus falloszról beszél.

Nem jelenti-e ezen fordulat, hogy Badiou a testetlen platonizmus felé viszi el érvelését? Nem a megtestesülés lebecsülését készíti elő gondolkodása? Nem pusztán csak része a platonikus, neoplatonikus hagyománynak amely allegóriákkal, és elvont okfejtésekkel, netalán az *amor intellectualis dei* jelentéseivel vette körül a szerelmet? Nem felejtendő, hogy Badiou *materialista* platonizmus kimunkálásán fáradozik, Platónhoz fűződő erős kapcsolatai ellenére mindig jelzi materialista beállítottságát. Filozófiájának ezért is fontos dimenziója, hogy az általa az örökkévalóság szférájába emelt igazság kapcsán rákérdez arra a tényre, hogy milyen módon *jelenik* meg ezen igazság a világban: ezen objektív *fenomenológia* kései munkásságának elhanyagolhatatlan része. Amennyiben a szerelemről van szó, úgy jelzi azon igényét, hogy firtassa milyen módon nyer helyet a világban a szerelemmel kapcsolatos igazság. És külön észre kell vennünk, hogy itt erős kapcsolatok köti össze a testet és az igazságot: ezt nevezi test-szobjektumnak, azaz szubjektívált testnek (*corps-sujet, corps subjectivé*): „e test azon világban szituálódik, amelyet az esemény befolyásol... az igazság folyamata valójában egy új test létrehozása...”²⁵ Összekapcsolhatjuk mindezt korábbi jelzettekkel: a hűség, amelyről feljebb szóltunk, nem egyéb, mint a test szubjektíválódásának egy módozata. Hogy az igazság nem lehetséges a test, a megtestesülés nélkül: ezek után tárgyaltanná válik minden olyan vád, amely e filozófiára a testetlen címkéjét óhajtja ráragasztani.

Úgy látom, hogy a materialista platonizmus egyfajta válasz arra a kérdéscsoportra is, amely a szerelem kapcsán a testileg közvetített vágy és a szépség racionális kontemplációja viszonylatát faggatja. Milyen relációk fedhetők fel a szerelem és a vágy között? Hegel egyenesen szakadékot lát a kettő között,

²⁵ *Second*, ibidem, 104.

hiszen a szerelem teljes odaadást jelent.²⁶ Badiou szerint különbség választja el a szerelmet és a barátságot, az előbbi számára a test különös materiát jelent, azaz a testi megnyilvánulás a szerelem bizonyítéka. Nincs szerelem vágy nélkül, a szerelem mindig a vágy megtestesülése, Badiou egy pillanatra erejéig sem mondja, hogy a vágy az emberi patológia része, vagy, hogy kínai fal meredezne a vágy és a morálisan tiszta, spirituális szerelem között. Ez nem azt jelenti, hogy a vágnak nincsenek saját útjai a szerelemhez képest, nagyon is jól tudjuk, hogy milyen ösvényekre dobja az embert az ingerelt vágy, csak azt, hogy Badiou nem kívánja elszakítani a szerelem nem-pszichológisztikus eseményét a vágy mozgásától.

Merleau-Ponty-ra hivatkozom befejezésül, aki a *A percepció fenomenológiája* egyik fejezetében a testről, mint szexuálisan meghatározott létről beszélt.²⁷ A háttérben pedig ott van filozófiájának sarkalatos pontja: az ember, mint *megtestesült* lény. *Én* saját testem vagyok, mondja Merleau-Ponty.²⁸ A szerelemben ugyanis nem önazonossággal bíró személyek, hanem megtestesült lények találkoznak: a találkozás úgy esemény, hogy velejéig testi jellegű.

²⁶ R. Scruton: *Sex and the Sacred in Wagner's Tristan and Isolde*, Oxford, 2004.

²⁷ M. Merleau-Ponty: *Phénoménologie de la perception*, Paris, 1945. 191.

²⁸ Merleau-Ponty e gondolatában elutasítja, hogy „én” testtel rendelkezem, ami azt feltételezné, hogy eszközszerű viszonyulást tanúsítok a testem iránt.

A POLIAMÓRIA ÉSSZERŰSÉGE

BALÁZS GÁBOR

Az európai kultúra szerelemfogalmát meghatározó tényezők között az egyik legnagyobb hatású az a mítosz, amelyet Platón Arisztophanész szájába adva fogalmaz meg a *Lakomában*. E mítosz szerint: „először is meg kell értenetek, minő az ember természete, és mi minden baj érte. Egykori természetünk ugyanis egész más volt, mint ez a mostani. Először is az ember akkor háromnemű volt, nem mint most, kettő: hím és nő, hanem harmadikul még e kettő elegye is, amely ma már kiveszett, csak a neve maradt fenn. Ez volt ti. a hímnő, alakja és neve a kettőnek: férfinak és nőnek összetétele. [...] Mindhárom fajta ember gömb alakú volt, háta és oldala körkörös. Négy keze volt, combja ugyanannyi, mint keze; gömbölyű nyakán két arca, egymáshoz teljesen hasonlóak, és a két szemközt néző orcának egyetlen kobakja. Négy fülük volt, szeméremtestük kettő, és így tovább minden más micsodájuk – ahogy mindebből ki-ki elképzeli. Főlegyenesedve jártak, úgy, mint most, s bármely irányban mozogtak. Ám ha száguldani akartak: mint a cigánykereket hányók, akik kezükön-lábukon buckóznak – körbe a nyolc végtagjukra nehezkedve gurultak. Azért volt három fajtájuk, mert a Naptól származtak a férfiak, a Földből a nők, és a Holdtól azok, akiknek részük volt mindkettőből. Gömbölyűek voltak maguk is, a járásuk is, hiszen szüleikre hasonlítottak. Erejük, hatalmuk iszonyatos volt, ádáz felfuvalkodásban feszengetek, az istenekre is kezét emeltek.”¹

A mítosz folytatása szerint, mivel az istenek nem tűrhették az ember pimasz hatalomvágyát, de elpusztítani sem akarták őket, hiszen ezzel elvesztették volna az emberektől kapott ajándékokat és áldozatokat, Zeusz azt a megoldást találta ki, hogy kettévágja őket. E kegyetlen operáció csak részleges eredményt hozott. Az emberek elveszítették ugyan a hatalomvágyukat, de „miután az emberi természet így kettéhasított, ki-ki sóvárgott a másik fele után: egymást átkarolták, és úgy tartották átölelve, mert csak egyesülni áhítoztak, és inkább meghaltak az éhségtől és tétlenségtől, mert egymás nélkül semmit sem akartak csinálni.” Zeusz végül megkönyörült rajtuk és Apollón segítségével kialakította az ember mai formáját: „áttette előre a nemi szervüket, ugyanis az eddig hátul volt, és nem egymással bakzottak, hanem csak

¹ Pusztán kényelmi szempontokból a *Lakoma* elektromos formátumban is elérhető, Jánossy István készítette fordítását idéztem, lásd: <http://mek.oszk.hu/06100/06151/06151.htm#19>

úgy a földbe, mint a kabócák. Szervüket Zeusz áthelyezte előre, s így lehetővé tette, hogy egymásban termékenyüljenek, a férfi a nőben avégből, hogy ha férfi nőre lel; ölelésével anyává tegye, és így szaporodjanak; ha viszont férfi férfival kel egybe, legalább gyönyörüket leljék benne, és kielégülten lássanak a dolgukhoz, és teremtsék elő, ami még az élethez kell. Azóta gerjed az emberekben egymás iránt szerelem – ez varázsolja vissza őket hajdani állapotukba, s megkísérli a kettőből eggyé forrasztásukat és az emberi természet megorvoslását. Tehát mindegyikünk egy egész ember fele, egyből vagyunk kettőbe vágva, mint a félszegűszóhal. Mind csak keressük hiányzó másik felünket.”²

A történelmi idők embere tehát olyan lény, akit brutálisan megcsonkítottak, énjének egyik felét letépték róla és ezért létezésének természetes céljává és legfőbb magánéleti küldetésévé vált, hogy visszaállítsa eredeti állapotát, azaz megtalálja másik felét: „Én mindenkiről állítom, férfiakról, nőkről egyaránt, hogy ez a mi fajtánk csak úgy lel boldogságra, ha szerelmét végcéljához vezérli, és mindenki megleli a maga kedvesét, megtérvén ősi állapotához.”³ Az ember abban az állapotban, ahogy napjainkban születik, valójában önmagának csak a fele, és ahhoz, hogy a teljességet elérhesse, meg kell találni a hiányzó felét egy másik emberben. A platóni mítosz szerint tehát a szerelem nem más, mint amikor két, eredetileg egy teljességet alkotó félemler egymásra talál és ismét egy egészszé válik, úgy, ahogy ezt eredeti természete megköveteli tőle.

E mítosz első hallásra talán kissé naivnak és szentimentálisnak, ám alapvetően ártalmatlannak tűnik. Azonban ha jobban belegondolunk az általa közvetített üzenetbe, akkor az európai kultúra egyik legkárosabb illúziójának forrását lelhetjük fel benne. Azt sugallja ugyanis, hogy önmagunkban nem lehetünk elegendőek önmagunknak, életünk valódi célja és létezésünk természete az, hogy a teljességet egy másik emberben találjuk meg, mégpedig abban, akit az istenek féltékenysége azért szakított el tőlünk, mert ha egymásra találunk, erőnk határtalan lesz. A mítosz szerint mindenkinek van egy, de csakis egy olyan párja, aki egyben boldogságának, teljességének, önmagára találásának záloga. Életünk folyamán lehet természetesen több partnerünk, ám ez csak „szükségmegoldás”, hiszen az ideális állapot akkor lenne, ha megtalálnánk a Természet (teremtés, istenek, stb.) által nekünk rendelt „Igazi Párunkat”.

A nyugati ember különböző formákban és megfogalmazásokban, de lényegében gyerekkorától kezdve az e mítosz által táplált – és a zsidó-keresztény hagyomány által megerősített – ideálon nő fel, így nem csoda, hogy az európai szerelem története jórészt a kudarc és a frusztráció históriája. A mese- (és

² u.o.

³ u.o.

egyházi) irodalomtól eltekintve, ahol a hős és a hősnő egybekelnek és **boldogan** – és nem pedig a másiktól megcsömörlötten, apátiába süllyedve vagy éppen az öngyilkosságot fontolgatva örökös depresszióban – élnek, amíg ásó, kapa, nagyharang el nem választja őket egymástól, alig találunk olyan jelentős irodalmi művet, amely boldog, beteljesült, egészen a sírig tartó szerelemmel érne véget (hacsak a szerelmesek nem jutnak el a sírba egy kellően korai pillanatban, mint például Rómeó és Júlia). A beteljesült szerelmek meseirodalomba történt száműzésének magyarázata talán az, hogy a valóság megcáfolni tűnik a platóni mítosz ideálját. E cáfolat azonban kevés ahhoz, hogy a mítosz eltűnjön, hiszen a mítoszok egyik legjellemzőbb tulajdonsága éppen az, hogy – legalábbis részben – a valóságról szerzett tapasztalatainktól független a létezésük és a hatásuk. Éppen ezért, a tapasztalat akárhányszor is bizonyíthatja az ember életében, hogy A Tökéletes Társ nem létezik, és nemhogy rátalálni, de még fáradságos, közös munkával megteremtteni sem igen lehet – a mítosz és a remény tovább él: hátha egyszer mégiscsak szembe jön „a nagy Ő”. A nagy Ő, akiről első pillanatban tudjuk, hogy Ő a lelki társunk, másik felünk, vele egész életünkre megtaláltuk a boldogságot és a teljességet, ami érthető, hiszen a teremtés Őt, és csakis Őt rendelte társunkul.

A mítosz egyik gyakorlati következménye, hogy bár józan eszünkkel tudjuk, hogy az üzenet nem szó szerint értendő, mégis gyerekkorunktól kezdve kialakul az a lelki diszpozíciónk, hogy újra s újra az „Igazi” keresésére induljunk, ahelyett, hogy létező kapcsolataink fenntartásába, megjavításába vagy élhetőbbé tételébe fektetnénk be energiáinkat, egyszerű tényként elfogadva, hogy a tökéletes társ nem létezik.

A valós tapasztalatok által nem igazolt vélekedések hosszútávú továbbélése nemcsak a szerelemről vallott elképzelések területén figyelhető meg. A jelentős brit konzervatív gondolkodó, Roger Scruton szerint az illúziókhöz való ragaszkodás az emberi természet szerves része:

„A pesszimizmus hasznának tanulmányozása feltárja az emberi természet egyik legérdekesebb vonását, nevezetesen azt, hogy a nyilvánvaló tévedéseket a legnehezebb megcáfolni. [...] az ok az ésnél mélyebben keresendő, olyan érzelmi szükségletekben, amelyek minden eszközzel megvédik magukat, és nem mondanak le a könnyen szerzett illúziók vigaszáról. Ezek sokszor olyan alacsonyabb szintű hiedelmek és érzelmi reakciók, amelyek fajunk számára egykor hasznosak lehettek, de többé már nem azok, viszont huzalozva vannak az emberi agykéregben, nem rendítheti meg őket olyan gyenge valami, mint egy érv.”⁴

⁴ Scruton, Roger: *A pesszimizmus haszna és a hamis remény veszélye*, Noran Libro, Budapest, 2011. 8. o.

A platóni mítosz az egyik forrása tehát két, a szerelemre vonatkozó, a tapasztalat által igazolhatatlannak tűnő, ám mégis nagyon elterjedt elképzelésnek. Az egyik szerint létezik és kellő erőfeszítés megtételével megtalálható a tökéletes társ; a másik szerint pedig mivel mindenkinek csak egy adott társat rendelt a „Teremtés”, ezért kizárólag két partner között elképzelhető mély, őszinte, szenvedélyes, szeretettel teli és tartós szerelmi kapcsolat. Noha valóban elképzelhető természetesen olyan emberek létezése, akik hosszú időn keresztül úgy érzik, hogy a másik felüket találták meg partnerükben, és akik számára a monogámia a boldogságot adó és kielégítő megoldás, azonban viszonylag kis intellektuális erőfeszítéssel belátható, hogy ilyen emberek létezéséből logikailag nem következik, hogy az emberi nem egészére is igaz lenne a következő kijelentések bármelyike: 1. „minden ember számára létezik a tökéletes társ”; 2. „minden ember egyidejűleg csak egy partnerben találhatja meg a szerelmet, és ezzel a boldogságot”. Sőt, ha a tapasztalatot (pl. a válások, a hűtlenségek számát, illetve a házasság intézményének meggyengülését és gyakori felbomlását – például Európában 2009-10-ben 2,2 millió házasságra egy millió válás jutott⁵) tekintjük kiindulási alapnak, akkor az tűnik a valószínűbb feltételezésnek, hogy a modern nyugati világban élők nagy része számára a monogámia nem az ideális megoldás.

Noha a mítosz üzenetétől jelentősen eltér a következő kijelentés, hiszen a monogám kapcsolatokat nem ideálként, csak legkisebb rosszként tünteti fel, de lehet természetesen azt állítani, hogy a napjaink nyugati társadalmában a monogám házasságoknak nincs reális alternatívája. Azonban a tapasztalat azt sugallja, hogy ez a kijelentés sem feltétlenül igaz. Világszerte, de elsősorban az Amerikai Egyesült Államokban léteznek u.n. poliamórikus közösségek, amelyekben a többszerelműség gyakorlati és elméleti alternatívaként jelenik meg a többségi társadalom által elfogadott „mono-amóriával” szemben.

Írásom következő részében a poliamória, e Magyarországon viszonylag kevésbé ismert⁶ kapcsolati forma és szerelemfelfogás néhány fontos elméleti alapfeltevését fogom bemutatni. Az alapfogalmak tisztázása után megpróbálok bemutatni, hogy a szeretet és az őszinteség értékei szempontjából a poli-amória legalább ugyanolyan értékes, mint az egy-szerelműség.

Írásom utolsó részében pedig vallás és erkölcs konfliktusának a poli-amóriához kapcsolódó esetét fogom vizsgálni.

⁵ Lásd a statisztikai adatokat: http://epp.eurostat.ec.europa.eu/statistics_explained/index.php/Marriage_and_divorce_statistics

⁶ Noha magyarországi poliamórista mozgalomról túlzás lenne beszélni, de létezik azért a témához kapcsolódó internetes linkeket gyűjtő magyar oldal: polyamory.lap.hu

ALAPFOGALMAK⁷

Maga a poliamória szó a görög *poli* azaz sok vagy több, és a latin *amor* szavakból képzett hibrid szó, amelynek elsődleges jelentése: többszerelműség. A poliamória elmélete feltételezi, hogy lehetséges érzelmi, intellektuális és szexuális szempontból is mély, őszinte, elkötelezett kapcsolatot fenntartani egyidejűleg több személlyel is, azaz másként fogalmazva: lehetséges egyidejűleg több ember iránt szerelmet érezni. A definíció szempontjából tehát a legfontosabb különbség a monoamória és a poliamória között nem a szerelemnek, mint jelenségnek a leírásában van, hiszen mindkét elképzelés hívei fontosnak tartják a partnerek emocionális, intellektuális és fizikai kötődését és elkötelezettséget egymás iránt. Azonban míg a monoamóristák szerint egyidejűleg pusztán egy ember iránt lehetséges szerelmet érezni, addig a poliamóristák ezt több partnerrel is elképzelhetőnek tartják.

A poliamória nem elvont elméleti kérdés, hanem olyan létforma, amelyet Amerikában több mint félmillió ember gyakorol. A mozgalom rendelkezik szaklapokkal és magazinokkal⁸, levelezőlistákkal, szervezeten működő közösségekkel, és valószínűsíthető, hogy tagjainak előbb-utóbb igénye lesz a csoportházasság jogi elismertetésére is. A poliamórikus csoportok életformája és eszmeisége felfogható a patriarchális társadalmak, a heteroszexualitás kizárólagossága és a genetikai alapú szülő-gyerek viszony elméleti és gyakorlati posztmodern alternatívájának is.

FELTÉTELEK ÉS JELLEMZŐK

A poliamórikus életformát gyakran tévesztik össze azzal az elterjedt életmóddal, hogy valakinek több szeretője van, de erről partnereit nem tájékoztatja, vagy egyenesen tagadja ezt. Ennek nem szükségszerű, de gyakori velejárója, hogy a partnerek egy részének nincs tudomása arról sem, hogy mekkora a valós fontosságuk a másik fél számára. A több szerető életforma tehát az esetek döntő többségében a kapcsolat több szintjén jelentkező

⁷ A poliamória elméletének ismertetésében elsősorban az alábbi művekben kifejtett gondolatokra és adatokra támaszkodtam: Strassberg, Maura I.: „The Challenge of Post-modern Polygamy: Considering Polyamory”, *Capital University Law Review* 31, 2003. 439-563. o., (a továbbiakban: Strassberg), McCullough, Derek; Hall, David S.: „Polyamory - What it is and what it isn't”, *Electronic Journal of Human Sexuality*, Volume 6, February 27, 2003. Lásd továbbá az alábbi részletes bibliográfiát:

<http://www.kinseyinstitute.org/library/Pdf/Polyamory%20Bibliography.pdf>

⁸ Ezek közül a legfontosabb a *Loving More Magazine*.

hazugságokkal és elhallgatásokkal jár, és a partnerek félrevezetését is feltételezi. Ezzel éles ellentétben egy poliamórikus kapcsolat fontos feltétele, hogy minden érintett fél tudomásával és előzetes beleegyezésével jön létre. Ha valaki több szerelmi viszonyt tart fent, de partnerei erről nem tudnak, akkor ez nem poliamórikus kapcsolat, hanem a monogámia illúzióját fenntartó és a másik megtévesztésén alapuló viszonyrendszer. Egy poliamórikus kapcsolatban a többpartnerűség tehát alapvetően különbözik az (elvileg) monogám kapcsolatokban ismert hűtlenkedéstől és megcsalástól, hiszen a poliamóriában a több partnerrel fenntartott szerelmi viszony *per definitio-nem* része a kapcsolatnak. A poliamóristák számára az egyik legfontosabb érték az őszinteség, a másik fél tisztelete és egyenrangúságának elismerése. Az a poliamórikus kapcsolat, amelyben a felek elkezdenek viszonyaikról – vagy másról – hazudni egymásnak, az már nem valódi poliamória. A poliamórikus kapcsolat tehát a résztvevők beleegyezésén alapuló, a nemek közti teljes egyenlőséget elfogadó, a becsületesség, a nyíltság és a felelősségvállalás etikai értékeit hangsúlyozó, nem monogám viszonyok rendszere.

Korunk nyugati társadalmában szinte semmilyen meglepetést nem okoz, ha egy elvileg monogám kapcsolatban élő személyről kiderül, hogy megcsalja a partnerét. A hűséget valószínűleg többek közt éppen azért tekinti a legtöbb elvileg monogám kapcsolatban élő partner különlegesen nagy értéknek, mert tisztában van vele, hogy hosszú ideig tartó kapcsolatok esetében nagyon ritka. A hűtlenség kiderülésekor tapasztalható erkölcsi felháborodás is gyakran tűnik inkább álszentségnek, mintsem valós erkölcsi meggyőződések törvényszerű következményének. (Nem ritka például, amikor egy hűtlen partner őszintén felháborodik társa hűtlenségén.) Úgy tűnik, korunk monogámia-képéhez hozzátartozik annak hallgatólagos tudomásulvétele, hogy a monogámia általában csak névleges. A poliamóriához kapcsolódó paradoxonok egyike, hogy ugyanebben a társadalomban például egy négyfős csoport-házasság nyílt felvállalása hatalmas megdöbbenést és többnyire erkölcsi felháborodást vált ki, holott a résztvevő felek ebben a kapcsolatban őszinték egymáshoz és szabadon választották az együttélésnek ezt a formáját.

A poliamórikus kapcsolatban élők visszautasítják azt a feltételezést, miszerint a szexuális és kapcsolati exkluzivitás nélkülözhetetlen része egy boldog párkapcsolatnak. Ezek a kapcsolatok a bizalom, a lojalitás, a nyíltság és az őszinteség értékeit fogadják el – és egy boldog kapcsolat létrejöttéhez és fenntartásához szükségesnek vélik azt, hogy a felek elutasítsák a féltékenységet és az irigységet, illetve ne próbálják partnerüket kisajátítani és tulajdonként kezelni. A poliamórikus kapcsolatok sok szempontból ugyanazokban az értékekben hisznek, amelyeket a monogám kapcsolatban élők is elismernek. A különbség az, hogy mivel a poliamórikus kapcsolatban a szere-

tetet nem tekintik „fogyóeszköznek”, amelyből az egyik partnernek kevesebb marad, ha a másik több partnert részesít belőle, ezért a kizárólagosság megkövetelése ezekben a kapcsolatokban nem lép fel igényként. A poliamóristák szerint a monogám kapcsolatokban a legtöbb hazugság forrása az, hogy a felek egymásra kizárólagos jogot formálnak. Így tehát, ha a kizárólagosság igényét megszüntetjük, akkor a hazugságok egyik fő forrása szűnik meg, és ezzel az őszinteség és a nyíltság eszményének megvalósítása könnyebbé válik. (Sok, elvileg monogám kapcsolatban élő ember nem hazudna másban partnerének, csak éppen a monogámia tárgyában.)

A poliamóristák szerint a másik kizárólagos birtoklásának igénye nem az emberi természet szükségszerű velejárója. Az erről való lemondás tehát nem egy, az emberi létezéssel járó esszenciális összetevő tagadását jelenti, hanem pusztán annak a racionális felismerésnek az elfogadását, hogy az egyik partnernek nem származik kára abból, ha az általa szeretett személy másokat is szeret. A poliamóristák szerint hosszútávon éppen az teszi megőrizhetővé a partnerek egymás iránti szeretetét, ha belátják, csak nyerhetnek azzal, ha az általuk szeretett személy élvezzi azt a szabadságot, hogy szeretetét megoszthatja másokkal is.

A POLIAMÓRIKUS KAPCSOLATOK SZINTJEI

A poliamória kategóriáján belül a szerelmi viszonyok számos fajtája létezhet, hiszen a hívei abból a feltételezésből indulnak ki, hogy a boldogságérzethez nem minden egyénnek ugyanolyan kapcsolatra van szüksége. Sőt, ugyanaz a személy különböző életszakaszaiban más-más kapcsolati formákat találhat maga számára megfelelőnek. Ha egy párkapcsolatban résztvevő felek felismerik azt, hogy egyikük vagy mindkettőjük számára egy új kapcsolati forma eredményez nagyobb fokú boldogságot, akkor a kapcsolatuknak nem a kudarcát, hanem a sikerét jelenti, ha képesek ennek az új kapcsolati formának megfelelően átalakítani a viszonyukat. A különféle kapcsolatfajták *sine qua non*-ja, hogy minden esetben őszinteségen, nyíltságon és kölcsönös beleegyezésen kell alapulniuk.

Strassberg tanulmányában az elkötelezettségi fokozatok szempontjából a poliamórikus kapcsolatok három szintjét különbözteti meg.⁹

Primernek nevezzük az olyan kapcsolatokat, amelyekben a résztvevő felek életük minden, vagy legtöbb aspektusát megosztják egymással, de a kapcsó-

⁹ Strassberg, 445-446. o. Strassberg felosztása az alábbi részletesebb kifejtésen alapszik: Nearing, Ryam: *Loving More: the Polyfidelity Primer*, Captain Cook, HI, PEP Publishing, 1992.

latban résztvevők száma több kettőnél. Ez jelenthet például három vagy több szereplős csoportházasságot, ahol általában, de nem kötelező jelleggel, minden résztvevő fél primer kapcsolatban áll egymással. E kapcsolati forma leginkább a többszereplős, nyitott házassághoz hasonlít. Ugyanakkor az is lehetséges, hogy két partner között primer kapcsolat van, de egyiküknek vagy mindkettőjüknek – és ezt nem lehet eléggé hangsúlyozni: természetesen a másik tudtával és beleegyezésével – van másik szerelmi viszonya is a primer kapcsolatán kívül.

Szekunder kapcsolatnak nevezhetjük az olyan hosszú távú, szeretettel teli kapcsolatokat, ahol a partnerek folyamatos érzelmi támogatást biztosítanak egymásnak, de a kapcsolat és az egymás iránti elkötelezettség az életnek nem minden, hanem csak egyes, többnyire világosan meghatározott területeire terjed ki.

Tercier kapcsolatoknak nevezzük az olyan viszonyokat, amelyekben a résztvevők között rövid távú, intenzív, intellektuális, érzelmi és/vagy fizikai kötődése alakul ki, de a kapcsolatban résztvevő felek nem válnak egymás életének szerves részévé. A résztvevő partnerek itt általában rövidtávú, fellángolásszerű szerelmet tapasztalnak meg egymással kapcsolatban.

A tercier kapcsolatok nem összekeverendőek az úgy nevezett „swinger” életformával. Egy poliamórista tercier kapcsolataiban rövidebb időre ugyan, de elköteleződik egynél több partnere iránt, megosztja velük érzelmi, intellektuális és/vagy szexuális életét, és szeretettel, szerelemmel teli kapcsolat alakul ki a partnerek között. A tercier kapcsolatokban nem pusztán egy vagy néhány alkalomra korlátozott szexuális viszonyról van szó, mint egy partnereit gyakran váltogató „swinger” esetében, aki nem vagy alig kötődik partnereihez.

A különböző szinteken létrejövő poliamórikus viszonyok keveredhetnek, és a legkülönbözőbb variációik képzelhetőek el. Fontos leszögezni, hogy természetesen a poliamórikus kapcsolatoknak is megvannak a – többnyire a gyakorlati ésszerűség szabta – határai. Három vagy négy együtt élő, gyermekeiket közösen nevelő partner számára valószínűleg a csoportházasság, azaz egy primer szintű kapcsolat a legkézenfekvőbb együttélési forma. Ilyen esetekben is előfordulhat, hogy nem minden résztvevő van az összes többi partnerével primer kapcsolatban. A csoportházasság továbbá lehet zárt vagy nyitott, azaz a felek megállapodásától függ, hogy a csoporton kívüliekre is kiterjesztik-e a szexuális és/vagy érzelmi nyitottságot, vagy nem.

Ezen a ponton érdemes megemlíteni a poliamórikus kapcsolatok egy speciális fajtáját, a polifidelitást feltételező zárt házasságokat vagy házasságszerű viszonyokat. Ez a hagyományos házasságra hasonlító társas életforma feltételezi a szexuális exkluzivitást, és az egymáshoz való hűséget, hiszen a

résztevő felek – akik értelemszerűen kettőnél többen vannak –, csak egymással létesítenek kapcsolatot. A polifidelitáson alapuló csoportházasság tehát tulajdonképpen egy új házassági keretnek tekinthető, amelyben a klasszikus házassággal szembeni különbség elsősorban mennyiségi. Az ezt a kapcsolati formát választók számára a legfontosabb értékek az egyéni választás, az autonóm döntés, családi élet és a romantikus szerelem. Szintén nélkülözhetetlen része a polifidelitásnak a szexuális egyenlőség. A résztvevő felek ebben a kapcsolati formában nem próbálják kisajátítani egymást, de a szerelem erejében bízva a klasszikus házastársi intimitás határait megpróbálják kiszélesíteni két embernél többre.

A polifidelitásban élő heteroszexuálisok közössége például magában foglalhatja a nem szexuális jellegű barátság (azaz a férjek vagy feleségek egymáshoz való kötődése) új szintre emelését is. Az ilyen kapcsolatban élőknek folyamatosan figyelniük kell egymásra, az összes partnerük iránt megértést kell tanúsítaniuk, tudomásul kell venniük, hogy időnként kompromisszumokat kell kötni egy kapcsolatban. Megvan bennük tehát mindaz, ami próbára tesz egy monogám kapcsolatot is, de ezeket az erényeket a polifidelitáson alapuló kapcsolatok esetében a résztvevőknek egynél több partner irányába kell gyakorolniuk.

A fogalmak tisztázása végett fontos leszögezni: a poliamórikus csoportházasságok különböznek a klasszikus poligámiától, amely általában nem a nemek közti egyenlőségre épül és feltételezi a patriarcha vagy a matriarcha magasabbrendűségét a hierarchiában. Egy klasszikus poligámiában élő családban nem feltétel az, hogy a különböző férjek vagy feleségek szeressék egymást. Egy három vagy több személy általi csoportházasság esetében azonban minden fél között szeretetnek kell lennie, noha mint mondtuk, a felek közti szeretet és elköteleződés nem feltétlenül azonos szintű, és határozottan elképzelhető, hogy egy csoportházasságon belül egyes partnerek között primer, de mások között szekunder kötődés alakuljon ki.

A poliamória különféle egyéni választásokat tesz lehetővé. Egy több, egymástól független intim kapcsolatot fenntartó egyén valószínűleg nem lép be primer kapcsolatba, hiszen aki ezt az életformát választja, az valószínűleg többre tartja a függetlenség értékét, mint azokat az előnyöket, amelyet egy primer kapcsolat adhat. Ha azonban mégis kialakul számára egy primer kapcsolat, akkor valószínűleg a nyitott házassághoz hasonló formát fogja választani, amelyben a résztvevőknek több olyan szekunder vagy terciér szintű szeretőjük lesz, ahol a szerető szó nyíltan vállalt, beleegyezésen alapuló, érzelmekben gazdag viszonyt feltételez.

A poliamórikus kapcsolatok közös nevezője tehát csak az, hogy minden szinten feltételezik az egymás iránti őszinteséget, az elkötelezettséget, a nyílt-

ságot, a törődést, a segítőkészséget és az ezekkel járó pozitív attitűdöt a másik iránt, de ugyanakkor a résztvevők nem követelik meg egymástól a szexuális és érzelmi kizárólagosságot.

A poliamória teóriája pozitívan viszonyul a szexualitáshoz, azaz feltételezi, hogy a nemiség az emberi lét kiemelten fontos területe, és a jó szexuális élet hozzásegít, hogy értékekben gazdag és érzelmileg is mély kapcsolatokat alakítsunk ki. A poliamóristák nem szokták elítélni az alkalmi szexuális kapcsolatokat (amennyiben ezek kölcsönös beleegyezéssel és nem a másik fél becsapásával) jönnek létre, de nem is tekintik őket a poliamória kategóriájába tartozónak, hiszen az alkalmi kapcsolatok célja többnyire nem egy kötődésen alapuló, érzelmeket feltételező kapcsolat létrehozása.

VALLÁS ÉS ERKÖLCS ELLENTÉTE

Avi Sagi és Daniel Statman *Vallás és erkölcs* című könyvükben megkülönböztették a vallás és erkölcs közötti ellentét két lehetséges alapesetét.¹⁰ Az első esetben normatív ellentét áll fenn egy (vagy több) vallási parancsolat és egy (vagy több) erkölcsi követelmény között, azaz az ágens nem képes egyszerre eleget tenni a vallási és az erkölcsi elvárásoknak, mert a két rendszer egymásnak ellentmondó, vagy legalábbis egyszerre nem teljesíthető kötelességeket ír elő a számára. Ebben az esetben az ellentét elsősorban gyakorlati, hiszen olyan rendszerek között is elképzelhetőek normatív ellentétek, amelyek megegyeznek egymással az alapkérdésekben. Abból hogy két rendszer között egyetértés van például abban, hogy a rendszer célja a jó védelme és a rossz visszaszorítása, illetve akár olyan részkérdésekben is, hogy a legfőbb rossz az ártatlanok életének elvétele, még korántsem következik, hogy abban is egyetértés lesz a rendszerek között, hogy a mit kell tenni egy konkrét választást igénylő szituációban. Nemcsak vallási és erkölcsi rendszerek között, hanem különböző erkölcsi rendszerek (például az utilitarizmus és a kanti etika) között is lehet például normatív ellentét olyan esetben, amikor el kell dönteni, hogy szabad-e megmenteni több ártatlan életét egy ártatlan ember életének feláldozása árán.

Az ellentétek egy másik fajtájáról beszélhetünk, amikor a vallás és erkölcs közti ellentét nem a konkrét gyakorlat, hanem a rendszer alapvető, lényegi elveit érintő kérdésekben mutatkozik meg. Az ellentét ebben az esetben akkor is fennáll, ha a két rendszer között normatív szinten tökéletes az összhang, hiszen az ellentét nem a normák, hanem az alapok szintjén jelentkezik

¹⁰ Sagi, Avi és Statman, Daniel: *Dát umuszár*, Moszád Bialik, Jeruzsálem, 1993. 173-175. o.

(ilyen alapvető ellentét lehet például bizonyos autonómiaértelmezések és bizonyos istenszolgálat értelmezések között).¹¹

A poliamória bizonyos fokig különleges esetnek tekinthető ebből a szempontból. Etikái értékét elsősorban az erényetika¹² szempontjából lehet bemutatni, hiszen az erkölcsi teóriáknak ez az iránya az ágens jellemére és erényeire helyezi a hangsúlyt, nem pedig a morális köteleességek mibenlétét próbálja meghatározni és elemezni, mint a deontológiai teóriák. Az erényetika a különböző konzekvencialista elméletektől is különbözik, hiszen az egyes cselekedetek erkölcsi értékét nem azok következményeiből próbálja megállapítani.

A poliamórikus kapcsolatok kiindulópontja, hogy minden résztvevőnek bele kell egyeznie, hogy a partnerek nem vagy csak korlátozott mértékben biztosítanak egymásnak érzelmi és szexuális exkluzivitást. Az, hogy felek ennek a ténynek ismeretében is képesek egymást odaadón és önzetlenül szeretni, mindenképpen felnőtt és érett személyiséget feltételez. A poliamória elmélete szerint az őszinteségre, nyílt és becsületes kommunikációra, belátásra, a másik szabadságának következetes elismerésére, önzetlen, odaadó és a kisajátításról lemondó szeretetre épülő életforma csak akkor működhet, ha a résztvevő felek valóban kifejlesztnek magukban és interiorizálnak bizonyos erényeket. Ezzel együtt nem lehet „poliamórikus imperatívuszról” beszélni, hiszen az elmélet legelkötelezettebb hívei sem állítják, hogy a poliamória választása erkölcsi parancs lenne. A legtöbb, amit mondhatunk, hogy mindenkinek erkölcsi joga van arra, hogy a poliamórikus életformát válassza, és választása erkölcsi szempontból legalább olyan értékes lesz, mintha a monogámiát választotta volna.

Amennyiben megvizsgáljuk a poliamória erkölcsi rendszerének és a zsidó-keresztény vallási hagyománynak az egymáshoz való viszonyát, úgy tűnik, hogy az ellentét mindkét szinten létezik. A poliamóriát elfogadó erkölcsi rendszerek felnőtt, egymással őszinte és beleegyezésüket világosan kinyilvánítva-

¹¹ A vallás és erkölcs közötti fennálló szükségszerű és lényegi ellentmondást feltételező elméletek egyik fő problémája, hogy többnyire sem az erkölcsi rendszerekre, sem a vallásokra vonatkozó állításaikban nem kellőképpen differenciált erkölcs, illetve vallásértelmezéssel dolgoznak. Jellegzetes esete ennek James Rachels híres esszéje, amelyben az autonómia és az istenszolgálat fogalmi összeegyeztethetlenségéből kívánta Isten nem-létét bizonyítani. Lásd: Rachels, James: „God and Human Attitudes”, In. Helm, Paul (szerk.): *Divine Commands and Morality*, Oxford University Press: Oxford, 1981. 34-48. o. Sagi és Statman számos érvet hoztak fel Rachels állításával szemben, lásd az érveket Sagi és Statman, 208-214. o., valamint a vallás és erkölcs elvi ellentétének kérdéséről szóló részletes elemzést: u.o. 208-231. o.

¹² Az erényetikához kapcsolódó filozófiai kérdéseket remekül bemutatja az alábbi kötet: Statman, Daniel (szerk.): *Virtue Ethics*, Georgetown University Press, Washington D.C. 1997.

nító partnerek esetében a szexualitást sem a résztvevők nemére, sem a számára vonatkozóan nem tartja szükségesnek korlátozni. A zsidó-keresztény hagyomány viszont a szexualitást gyakorlatilag csak különböző neműek házasságán belül tartja megengedhetőnek, ezért nem nehéz belátni, hogy egy gyakorló poliamórista normatív szinten komoly ellentétbe kerül a vallással. Az ellentét azonban nem pusztán normatív, hiszen a poliamória elméleti alapjainak fontos része éppen annak a hagyományos monogám, patriarchális családdéálnak a megkérdőjelezése, amelyet a zsidó-keresztény tradíció hirdet. Ez az ellentét gyakran nem jelent problémát, hiszen a poliamóristák jelentős része feltehetően nemcsak a zsidó-keresztény szexuális ideált kérdőjelezi meg, hanem elutasítja e hagyományok egészét. Mivel a posztmodern társadalmak polgárai nemcsak szabadon választhatják meg a vallásukat, hanem akár szabadságot is élvezhetnek a vallástól, ez lehetővé teszi számukra, hogy magánéletükben a vallás ne, vagy csak alig legyen jelen, és teljes egészében azt az életformát választhassák, amelyet erkölcsi szempontból a leghelyesebbnek tartanak.

Az ellentét akkor válik igazán érdekessé, ha egy olyan esetet vizsgálunk meg, ahol egy a zsidó-keresztény hagyomány megtartása iránt elkötelezett egyén választja a poliamórikus életformát. Mielőtt rátérnénk erre az esetre, érdemes tisztázni vallás és erkölcs ellentéte kapcsán egy alapvető fogalmi kérdést.

AZ „ISTENI PARANCS ERKÖLCSISÉGE” ÉS AZ ELLENTÉT VALLÁS ÉS ERKÖLCS KÖZÖTT

Annak elismerése, hogy vallás és erkölcs között lehetséges ellentét azt feltételezi, hogy elfogadjuk: az erkölcs létezik a vallástól független, önálló területként. Aki ellenben úgy véli, hogy a vallás meghatározza az erkölcsöt, azaz egy adott cselekedet kizárólag azért válhat erkölcsi kötelességgé, mert Isten parancsolta meg azt, akkor valójában azt állítjuk, hogy a vallási és az erkölcsi kötelességek szükségszerűen ugyanazok¹³ Ezt az elméletet az angolszász irodalom *Divine Command Theory*-nak vagy *Divine Command Morality*-nek nevezi, és magyarra talán „Az Isteni Parancs Erkölcsisége”-ként (a továbbiakban ezt rövidítést használom: IPE) lehet lefordítani.

A vallási kötelességeket nehéz máshogy meghatározni, mint úgy, hogy az ember köteles Isten parancsainak engedelmeskedni, és az IPE alaphipotézise szerint csak az lehet valódi erkölcsi kötelesség, amit Isten parancsolt meg. Az IPE tehát azt állítja, hogy minden erkölcsi kötelesség szükségszerűen vallási

¹³ Lásd Sagi és Statman 173-174. o.

kötelesség is. Az IPE állítása nem összekeverendő azzal az állítással, hogy a végtelenül jó és bölcs Isten csak azt parancsolja meg, ami összhangban áll az erkölcsi törvényekkel. Ez utóbbi állítás azt feltételezi, hogy Isten és ember egy közös, önálló törvényekkel rendelkező erkölcsi univerzum tagjai, amelyben Isten az erkölcsi tökély, szemben az emberrel, aki csak törekszik az erkölcsi tökéletesedésre. Ezzel ellentétben az IPE állítása szerint nincsenek önálló, Istentől függetlenül létező erkölcsi törvények. Isten nem azért az erkölcsi tökéletesség, mert bölcsességének és jóságának köszönhetően megfelel az erkölcsi ideáloknak, hanem azért, mert semmilyen korlátot nem ismerő akaratóból fakadóan meghatározza azokat. Értelemszerűen az IPE azt feltételezi, hogy Isten egészen más parancsokat is adhatott volna, például ha minden elsősülött csecsemő feláldozását parancsolta volna meg, akkor ennek a parancsnak nemcsak vallási, hanem erkölcsi kötelességünk is lenne engedelmeskedni. Az IPE elméletét az a vallási intuíció támasztja alá, hogy a teljesen transzcendens Isten lényegi attribútuma a mindenhatóság és az abszolút szabadság, amelyet semmi, még az erkölcs sem korlátozhat.¹⁴

ABSZOLUTISTA ÉS KONDICIONALISTA MEGKÖZELÍTÉS

Ha azonban abból a feltevésből indulunk ki, hogy vallás és erkölcs egymástól független területként, önállóan is léteznek, akkor nem kizárható az a lehetőség sem, hogy az erkölcsi és vallási kötelességek egymással ellentétbe kerüljenek. Ilyen esetben az ágens választásra kényszerül a két kötelessége, vagy a poliamória esetében erkölcsi joga és vallási kötelessége között.

Az abszolutista megközelítés számára egyértelmű, hogy az ágens minden választásának tükröznie kell általános diszpozícióját, és valójában abban a kérdésben kell döntenie, hogy a vallás vagy az erkölcs iránti elkötelezettsége erősebb-e. E megközelítés szerint csak az az ágens következetes önmagával szemben, aki az egyik területnek abszolút preferenciát biztosít.

Létezik azonban egy kondicionalistának nevezhető megközelítés is, amely szerint nem kell, vagy nem is lehet minden esetre érvényesen eldönteni, hogy a két fontos érték- és normarendszer közül melyiknek biztosítsunk abszolút prioritást. Mivel az ágens identitásának nagyon fontos eleme mind a vallás, mind az erkölcs iránti elkötelezettsége, nem tud mást tenni, mint hogy az összes olyan esetben, amikor két kötelessége között összeütközés alakul ki,

¹⁴ Az IPE elméletét klasszikus és modern források viszonylag bő választékával mutatja be az alábbi kötet: Idziak, Janine Marie (szerk.): *Divine Command and Morality: Historical and Contemporary Readings*, Edwin Mellen Press, New York, 1979. Az IPE és a hozzá kapcsolódó problémák részletes tárgyalását lásd: Sagi és Statman, 15-95. o.

az adott esetre érvényes döntést hoz. Lehetnek tehát olyan dilemmák, amelyekben az erkölcs élvez prioritást, de más esetekben a vallási kötelességét fogja választani.

Amennyiben a kondicionalista megközelítést választjuk, úgy elképzelhető, hogy egy a zsidó-keresztény tradíció iránt elkötelezett ágens a poliamóriát válassza személyes életében.

A zsidó hagyományban elfogadott az isteni parancsok két nagy csoportra osztása. Az egyik csoportba tartoznak azok a parancsolatok, amelyeket racionálisan is meg lehet indokolni; míg a másik csoportba tartozó parancsolatok indoklása kizárólag rituális keretek között lehetséges.¹⁵ Vitatható, hogy a Tóra szexualitásra vonatkozó parancsolatai melyik kategóriába esnek, de súlyos érvek szólnak amellett, hogy legalábbis egyes parancsolatokat a pusztán rituális kötelezettségek közé soroljuk. Valószínűleg a nyugati világban kevesen tudnának például racionális érveket felsorakoztatni amellett, hogy egy férje által rendszeresen bántalmazott, megerőszakolt, megalázott feleség, aki – különböző okokból – nem tud elválni a férjétől, halálos bünt követne el a házasságtöréssel.¹⁶ Ugyancsak lehetetlennek tűnik arra ésszerű indokot találni, hogy miért kell halálra ítélni egy olyan, papi családból származó lányt, aki házassága előtt nemi életet él és teherbe esik.¹⁷ Hasonlóan indokolhatatlannak tűnik, hogy két, egyetértő, felnőtt homoszexuális férfi

¹⁵ A racionálisan is, illetve a pusztán vallási alapokon indokolható isteni parancsolatok közti distinkciót a közép- illetve újkori zsidó vallásbölcselek különböző formákban fejlesztették tovább, de már a talmudi irodalomban megtaláljuk. A következő bibliai vershez „Törvényeimet tegyétek meg, és rendeleteimet tartsátok meg, azok szerint járjatok, én vagyok az Örökkévaló.” (3Móz 18:4) a Babilóniai Talmud Jomá című traktátusában (67b) a következő kommentárt fűzik: „Bölcseink tanították: „törvényeimet tegyétek meg” (3Móz 18:4) – a törvények szó azokra a szabályokra vonatkozik, amelyeket akkor is meg kellene írni, ha nem lennének megírva. Ide tartozik a bálványimádás, a súlyos szexuális tilalmak, a vérontás, a rablás és a blaszfémia. „rendeleteimet tartsátok meg” (u.o.) – a rendelet szó azokra a szabályokra vonatkozik, amelyekbe a Kísértő és a világ népei belekötnek: a disznóhús evés tilalma és a *sátnez* [a gyapjú és a len keverésével készített ruha – B.G.] viselés tilalma. És ha azt találnád mondani, hogy ezek hiábavalóságok, erre írta a Tóra: „én vagyok az Örökkévaló” (u.o.), én rendeltem el mindegyiket, nem szabad megkérdőjelezned ezeket.”

¹⁶ Lásd: 3Móz 20:10. A Tóra minden házasságtörő nőt halálra ítélt - „büntársával” együtt – és nem különbözteti meg a „megérthető” eseteket. Talán felesleges is megjegyezni, hogy a modern olvasó számára nehéz elképzelni olyan esetet, ahol racionálisan, erkölcsileg indokolható lenne bármilyen esetben a házasságtörésért kiszabott halálos ítélet.

¹⁷ Lásd: 3Móz 21:9. Valószínűleg a zsidó vallás bölcsei már a talmudi korszakban érezték a parancsolattal kapcsolatban felvethető súlyos erkölcsi problémákat, és az előírást a bibliai szöveg szó szerinti olvasatától jelentősen eltérően értelmezték. Erről lásd: Halbertal, Mose: *Máhápákhót pársániot báhithávuán*, Magnes, Jeruzsálem, 1999. 84-92. o.

közötti nemi aktust halállal büntessünk¹⁸, és még hosszan lehetne sorolni azokat a szexualitásra vonatkozó parancsolatokat, amelyekre a modern olvasó nehezen, vagy egyáltalán nem tud elfogadható ésszerű érveket találni.

VALLÁS ÉS POLIAMÓRIA

Írásom utolsó részében megpróbálok felsorakoztatni néhány érvet arra, hogy milyen ésszerű indokai lehetnek egy a zsidó-keresztény vallási hagyományt a magáénak valló ágensnek arra, hogy ha vallás és erkölcs ellentéte esetében a kondicionalista megközelítést követi, akkor annak ellenére a poliamórikus életformát válassza, hogy ez ellentétben áll vallási tradíciója normáival és eszményeinek egy részével.

1. ÉRV: ERKÖLCSI INDOKOK ÉS RITUÁLIS PARANCSON

A kondicionalista érvelést elfogadó ágens szabhatja egyik döntési kritériumának azt, hogy a normaütközés olyan eseteiben, ahol az erkölcsi meggyőződésével szemben álló vallási parancsolatok csak rituális, és nem racionális jellegűek, az erkölcsi, racionális meggyőződését fogja követni. (Noha a poliamória választása nem erkölcsi kötelesség, de erkölcsileg indokolt, így illik rá az erkölcsi meggyőződés kifejezés.)

Egy radikális poliamórista állíthatja azt, hogy a monogámia mellett szóló érvek racionálisan épp olyan nehezen megalapozhatóak, mint például a homoszexualitás tilalma. Ez azonban túlzásnak tűnik, hiszen a monogámia mellett szólnak erkölcsi és társadalmi érvek is. Azonban egy parancsolat mellett szóló racionális érvek érvénye nem feltétlenül univerzális, könnyen elképzelhető, hogy indoklásuk egy adott történelmi korban teljesen ésszerű volt, de egy másik korban viszont az eredeti érvek érvényüket veszítik. A zsidó hagyományban ezt az érvet nem kizárólag modern kori tudósok használják, hanem a szakrális irodalomban megkérdőjelezhetetlenül fontos szerepet betöltő személyek is.

Maimonidész például a Szentélyben bemutatott áldozati kultusz elrendelését Isten által azzal indokolta, hogy a Tóra-adás korában a történelmi körülmények szükségessé tették az istenszolgálatnak ezt a formáját. A későbbi korokban azonban az emberiség számára már áldozatok bemutatása

¹⁸ Lásd: 3Móz 20:13. A félreértések elkerülése végett fontos leszögezni, hogy a bibliai idők óta a zsidó hagyomány hozzáállása – mint szinte mindenben – nagyon sokat változott mind a szexuális vétségek, mind a halálbüntetés értelmezésében és megítélésében.

nélkül is érthetővé vált az istenszolgálat fogalma és lehetségessé vált egy absztraktabb istenkultusz kialakulása is.¹⁹

Ha ezt az érvelést vesszük alapul, akkor egy mérsékelt poliamórista nyugodtan állíthatja azt, hogy a monogámia mellett szóló érvek, mind vallási, mind erkölcsi szempontból, meggyőzőek voltak egy adott korszakban, de napjainkban már érvényüket veszítették. Éppen ezért noha igaz, hogy valaha a monogámia racionális, erkölcsi parancsnak számított, mára azonban pusztán rituálisnak minősül. Amennyiben alkalmazzuk az első érv alapszabályát és az erkölcsi és a pusztán rituális vallási parancsok ütközése esetén az erkölcsi érveket preferáljuk, akkor indokolttá válik, hogy egy vallásos és erkölcsös ágens a poliamóriát válassza, annak ellenére, hogy ezzel megszeg egy vagy több vallási előírást.

2. ÉRV: A SZEMÉLYISÉG VÉDELME ÉS A BOLDOGSÁGHOZ VALÓ JOG

A kondicionalista szemléletet követő ágens számára választásában fontos szempont lehet, hogy személyisége szempontjából mekkora áldozatot követel tőle a vallás. Amennyiben úgy ítéli meg, hogy a vallási parancsolat betartása személyiségét alapjaiban károsítaná és a boldogsághoz való jogáról való lemondást jelentené a számára, akkor választhatja az adott vallási kötelesség be nem tartását.

Egy, a szexualitás más területéről vett példa sokat segíthet az érv megértésében. Az ortodox zsidó körökben az utóbbi évtizedekben sokat változott a homoszexualitáshoz való viszony. Az ortodox közösségek egy része napjainkban megértő, toleráns hozzáállást mutat a homoszexuális zsinagógajárók irányába. Ugyanakkor az ortodoxia vezetése változatlanul elutasítja, hogy legitimnek ismerjen el egy nyíltan homoszexuális zsinagógai közösséget. Az elutasítás mellett szóló fő érv az, hogy mivel a Tóra egyértelműen tiltja a homoszexuális aktust, ezért ugyanolyan abszurd és illegitim homoszexuális zsinagógát szervezni, mintha egy zsinagógának az lenne a fő szervezési alapja, hogy az odajárók disznóhúst fogyasztanak. Ezen érv gyenge pontja az, hogy egy étkezési tilalmat ugyanolyan fontossági kategóriába sorol be a személyiség teljessége és a boldogsághoz való jog szempontjából, mint egy szexuális tilalmat. Noha könnyen elképzelhető, hogy egy vallásos ágens egész életében sóvárog a kötözött sonka után, amelyről lemondani kényszerül, az azonban sokkal kevésbé valószínű, hogy ettől idegösszeroppanást kapna, mély depresszióba zuhanna és a személyisége egy fontos részéről való teljes lemondásra kényszerülne. Annál könnyebben elképzelhető az, hogy egy

¹⁹ Lásd például Maimonidész: *A tévelygők útmutatója*, 3:32 és 3:46.

olyan homoszexuális ágens, aki arra kényszerül, hogy lemondjon a szexualitásról és a fizikai intimitásról a számára megfelelő partnerrel, boldogtalanul fogja érezni magát és úgy érzi, hogy a vallása igazságtalanul és indokolatlanul nagy lemondást követel tőle.

A poliamória a lemondás szempontjából nem esik abba a kategóriába, mint a homoszexualitás, hiszen egy poliamórista számára a monogám házasságba kényszerítettsége nem a szexualitásról és az intimitásról való teljes, hanem csak a boldogságról való részleges lemondást jelenti. Ezzel együtt, mivel egy poliamórista számára a monogám életforma követése sokszor személyisége kiteljesítésének súlyos korlátozását jelenti, és ezzel a boldogságra való törekvéshez való jogát nagymértékben korlátozza, ezért komoly érv szól amellett, hogy a poliamórikus életformát válassza annak ellenére, hogy ezzel vallási szempontból vétkeket követ el.

3. ÉRV: A KÖZÖSSÉG ÉS AZ EGYÉN ÉRDEKEINEK ÖSSZEEGYEZTETÉSE

A zsidó hagyományban nagy múltja van a vallási-filozófiai elit és a tömeg közötti distinkciónak. A zsidó ezotéria egyik legnagyobb alakja Maimonidész volt, aki sosem rejtette véka alá véleményét, hogy nem helyes, ha a filozófiailag művelt réteg megosztja komoly előismereteket igénylő tudását a tömeggel és csak azokkal a kevesekkel lenne szabad megismertetni e tudást, akik hajlandóak komoly erőfeszítéseket tenni az igazság megismerésére. Úgy vélte, a tömegek elől elsősorban azt a tudás kell elzárni, amelynek megismerése veszélyeztetné a közösségi, társadalmi struktúrát. Az egyének kiválasztott körében azonban nyugodtan terjeszthetőek a tömegek számára káros és veszélyes tartalmak, mert nem fogják ismereteiket a társadalmi rend felforogatására felhasználni.²⁰

Maimonidész és pre-modern követőinek döntő többsége természetesen a monogám életforma elkötelezett híve volt és minden valószínűség szerint a poliamóriát nemcsak társadalmi, hanem filozófiai szempontból is veszélyesnek ítélte volna, így még a látszatát is kerülni akarom annak, hogy azt állítanám, hogy Maimonidész egyetértene a poliamória védelmével. A maimonidészi ezoterikus módszer azonban akkor is alkalmazható, ha ő maga az érv tartalmával nem értene egyet.

A poliamória értékét elfogadó vallásos ágens elismerheti, a monogámia védelme a hagyományos zsidó társadalom megőrzése szempontjából szükséges és hasznos keret a jelenkorban is. Mivel a modern nagyvárosi életforma

²⁰ Erről lásd: Strauss, Leo: *Az üldöztetés és az írás művészete*, Atlantisz Kiadó, Budapest, 1994.

lehetővé teszi a különböző életmódok diszkrét módon történő választását, ezért az egyének életvitelválasztása napjainkban sokkal kevésbé befolyásolja a közösségi életet, mint a múltban. Egy vallásos ágens titokban tarthatja a közösségében, hogy a poliamória híve és gyakorlója, sőt akár aktívan segítheti is a monogámia hasznos mítoszának fenntartását. Ezzel hozzájárul a hagyományos közösség fennmaradásához, de egyéni szinten nem kényszerül arra, hogy egy olyan életformát válasszon, amelyet inadekvátnak tart önmaga számára és melyben boldogtalan lenne.

Ugyanakkor, amennyiben nem próbál másokat rábírní, hogy döntését kövessék vagy nyilvánosan elismerjék annak legitimitását, akkor a zsidó ezoterikus elitizmus hagyománya alapján elfogadhatónak tűnik, hogy privát életében, személyes integritása és meggyőződése védelmében a poliamórikus életformát válassza, és közben a közösségi térben titokban tartsa a döntését.

4. ÉRV – IMITATIO DEI

A poliamória elméletének egyik fontos tétele, hogy a szeretet végtelen forrás, tehát nem apad el akkor sem, ha egynél több partnerre terjesztjük ki. Noha meglehetősen merész próbálkozásnak tűnik a többszerelműség elméletét és gyakorlatát összekapcsolni a zsidó-keresztény hagyomány Istenfogalmával, de kétségtelen, hogy mindkét vallásban az isteni szeretetet végtelennek tekintik. Az isteni szeretet nem csökken attól, hogy minden arra érdemes lényre kiterjed. Isten tehát annak ellenére, hogy szeretteinek száma egyre gyarapodik, ugyanúgy tudja szeretni minden teremtményét. Az isteni szeretet tételét természetesen nem lehet egy az egyben áttemelni a vallásos-poliamórikus elméletbe, de bizonyos változtatásokkal a hasonlat használhatóvá válik a vallásos miszticizmussal rokonszenvező poliamóristák számára.

Az *imitatio Dei* elv nem azt feltételezi, hogy ember és Isten között valódi hasonlóság áll fenn, hiszen ez durva antropomorfizmus lenne, hanem csak annyit állít, hogy az ember kötelességei közé tartozik, hogy törekedjen utánozni az „isteni jellemvonásokat”. Ha a könnyөрületesség és a végtelen kegyelem utánzásra érdemes tulajdonságok, akkor miért ne lehetne kísérletet tenni a végtelen szeretettel is? Magától értetődik, hogy az isteni és az emberi szeretet esszenciálisan különbözik egymástól, de valamilyen szinten az ember is képes szeretni több másik embert. Barátokkal, családtagokkal, sőt még ismeretlen embertársakkal kapcsolatban is mindenki elismerni tűnik, hogy lehetséges egyszerre egynél többet szeretni közülük. Egyáltalán nem világos, hogy miért éppen a szeretetnek azt a különlegesen értékesnek tartott formáját, amelyet szerelemnek neveznek, kellene leszűkíteni és pusztán egy emberre kiterjeszhetőnek tartani, eltérve ebben a korlátlan isteni szeretet mintájától.

A korábbi érvekben felsorolt indokok elsősorban a vallásgyakorlat és a vallásjog területéről származtak. Az *imitatio Deire* alapozott érv teológiai alapon kísérel meg beilleszteni a poliamóriát a monoteista vallási rendszerbe.

* * *

Ezek a nagyon vázlatosan kifejtett érvek semmiképpen nem foglalják magukba a poliamória vallásos védelmének összes elméleti lehetőségét. Az is világos, hogy a vallásos közösségek vezetői nagy valószínűséggel nem fogják kitörő örömmel fogadni a fenti érvelést, és az itt felhozott érveket legjobb esetben is kézlegyintéssel intézik el. Érveimmel sem őket, sem senki más nem akarok meggyőzni a poliamória elfogadásáról vagy követéséről, céloom pusztán az, hogy bemutassam, egyáltalán nem abszurd és ésszerűtlen az állítás, hogy a zsidó-keresztény hagyomány gyakorló hívői is lehetnek a poliamória elkötelezett hívei. Egy zsidó vagy keresztény vallásos ember számára a poliamória iránti elkötelezettség mindenképpen kompromisszumokat követel, ám bizonyos kompromisszumok megkötése nem kell, hogy a vallásos hagyomány egészéről való lemondással járjon. Mivel a vallásos emberek döntő többsége köt olyan kompromisszumokat, amelyekben lemond bizonyos vallási értékekről a számára fontos életterületeken (lehet ez erkölcs, politika, munka, család vagy akár a kényelem) nem látom okát, hogy miért éppen a személyiségünk és boldogságunk szempontjából oly fontos szerelmi élet területén ne lehetne ilyen kompromisszumot kötni. Különösképpen igaz ez, ha valaki egy, a vallási hagyománnyal ugyan nagyon nehezen összebékíthető, de ugyanakkor az igazmondás, a másik tisztelete és szeretete, a becsületesség és a nyíltság elveit követő erkölcsi értékrend mellett elkötelezett módon keresi a kompromisszumokat.

SZERELMI VÉGLET
A SZENVEDÉLYES SZERELEM KÓROS FÜGGŐSÉGGÉ TORZULÁSA

SZENDI ISTVÁN

„A tudóm, a gyomrom/ a vastag belem / a combom,
a szívem / a nyálmi rigyem /

...
ki tudja, még mennyi / mindenből vagyok
/ ezt felsórolni is / nagyon ne héz dolog /
de azért vidáman / csak arra gondolok / hogy mindez / ...
/ hogy mindez én vagyok (Jajjj) / mindent neked adok (Jajjj)”
(AE Bizottság)

Orvosai lupén keresztül a szerelem jelenségei is éppen olyan ijesztően néznek ki, mint félbevágott nemi szervek a felvilágosító táblákon – ’vagy nyálmi rigyem’. Kedves Olvasó, egy kis viviszekció nem fog megártani, még ha a szerelem istennőjének esszenciája nem annyira a zsigereiben, hanem inkább a pillantásában, leheletének illatában vagy a nevében volna elrejtve is.

Az egyik kérdés, amit a medicina – többek között a pszichoterápiák tapasztalata alapján – az egyik legemberibb, legegészségesebb és legüdítőbb érzelem, a szerelem ügyén feltehet, arra vonatkozik, átfordulhat-e a szerelmi szenvedély kóros függőségbe¹. A szerelmi szenvedély és a szerfüggőség hasonlóságára már Sigmund Freud is rátapintott: „A Soma Elixir (szerelmi bájital) [elképzelése] tökéletesen összhangban van azzal a legfontosabb intuícióval, hogy minden mámorító szeszünk és stimuláló alkaloidánk pusztán csak helyettesítői egyetlen még felfedezésre váró szernek, ami nem más, mint a szerelmi szerzés mérge”² [hózzávetőleges fordítás a szerzőtől]. A szerelmes fő élménye a földöntúli öröm megtapasztalása mellett egy végletes összetartozás érzése az egyetlen másik személlyel. Napjainkban például Thomas Insel, az Egyesült Államok nagyteknintélyű nemzeti mentális egész-

¹ Aron A, Fisher H, Mashek DJ, Strong G, Li H, Brown LL. (2005) Reward, motivation, and emotion systems associated with early-stage intense romantic love. *J Neurophysiol* 94, 327–337.

² Freud S. The Complete Correspondence of Sigmund Freud and Karl Abraham, 1907–1925. Falzeder E (ed.) Karnac, London, 2002.

ségügyi intézetének (NIMH) az igazgatója vetette fel a kérdést, hogy általánosságban véve maga a társas kötődés is nem egyfajta addiktív zavar-e³.

Keveset tudunk arról, hogy létezik-e szerelem-függőség, mindenesetre számosan tartják magukat szerelem-függőnek. Az Egyesült Államokban ezernél (!) is több Névtelen Szex- és Szerelem-függők Klubja (SLAA) létezik, jelentéseik szerint a jelentkező férfiak többsége szex-függőnek, míg a nők nagyobb része kapcsolat-függőnek tartja magát⁴. Az orvosi nevezéktanban és klasszifikációkban mindenesetre ilyen kórisme nem szerepel, önálló kór-képként nem definiálták még. Mivel függetlenül létező alakzatként egyelőre nem tekintünk rá, így empirikus vizsgálatokat sem lehetett építeni, azaz bizonyítékokat sem tudtunk szerezni jellegzetességeivel kapcsolatban. Hogy nem létezőt jelölő eszme csupán, vagy felfedezetlen entitás, egyelőre nyitott kérdés. Ebben a kis dolgozatban sorra vesszük az irodalmi adatokat, hogy megismerkedhessünk a probléma megközelítésével, és egyúttal kis szebtük-röt tartásunk a szerelemfilozófia nagyobb ívű ábrázolatainak szoknyácskái alá.

Akik felfedezetlen jelenségként tekintenek rá, kutatásához munkahipotézist alkotnak. A szerelemfüggőség jelenségének megragadásához, a szenvedélyes szerelem eltorzulásának megrajzolásához a szenvedélybetegségek, szer- és viselkedési függőségek általános struktúráját adaptálják. Maga a szerelem alkalmas 'anyag' függőség kialakításához, hiszen a szerelmi szenvedély az ember legintenzívebb élményeinek, érzéseinek, érzelmeinek és szenvedélyének a forrása⁴, minden kultúrában végig a történelmünk folyamán⁵. Az gyengíti kicsit az analóg modell alkalmazhatóságát, hogy a szerelem a szerfüggőségekkel szemben jellemzően múlandó, és más 'tárggyal' is újra-élhető. Persze, a szer- és viselkedési függőségek is tudnak múlni, és váltani is képesek vagyunk, azaz az évek során képes bennünk a kényszeres szenvedéllyel kötődő szer és viselkedési forma is le- vagy elváltódni.

Két elkülönítést még megteszünk az elején. A szerelem-függőség koncipiált alakzata nem azonos sem a tartós kötődéssé formálódni képes, így egyes jelenségeiben fennmaradó, ám kényszeres aspektusok nélküli, egészséges, tartós szerelmi szenvedéllyel⁶, másik oldalról a szexuális függőséggel sem. A ma hiperszexuális zavarként diagnosztizált⁷ szexuális függőség lényege, hogy

³ Insel TR (2003) Is social attachment an addictive disorder? *Psychol Behav* 79, 351-357.

⁴ Reynaud M, Karila L, Blecha L, Benyamina A. (2010) Is love passion an addictive disorder? *Am J Drug Alcohol Abuse* 36, 261-267.

⁵ Jankowiak W, Fischer E. (1992) A cross cultural perspective on romantic love. *Ethnology* 31, 149-155.

⁶ Acevedo BP, Aron A. (2009) Does a long-term relationship kill romantic love? *Am Psychol Assoc* 13, 59-65.

⁷ American Psychiatric Association. (2000). Diagnostic and statistical manual of mental disorders (4th ed., text rev.). Washington DC, Author.

a motiváció, az öröm és sóvárgás a szexuális együttlétéhez kapcsolódik, nem a partnerhez, itt a Kis Ő potenciálisan lecserélhető⁸. Ezzel szemben a szerelmi függőséget úgy határozzák meg, hogy a szenvedélyes öröm forrása itt az érzelmi kapcsolattal kötődő szeretett személy, a Nagy Ő⁴.

A SZERELMI MÁMOR JELENSÉGEI A 'MÉZESHETEK' IDŐSZAKÁBAN

A függőséghez a mámor extázisán keresztül vezet út. A szerelmi szenvedély a mentális jelenségek terében az érzékek, az érzelmek és a kogníció területén is megtapasztalható⁹. A szenvedély teljes formájában a viszonzott és beteljesült szerelem esetén bontakozik ki, különösen és alapvetően a beteljesülés, a mézeshetek időszakában.

Az érzéki élmények a testi együttlétekkkel, a szexuális örömmel korbácsolódnak fel. Az ismétlődő érzéki aktusok során határtalan örömtöbblet megtapasztalásához jutnak a szerelmesek, ami után uralhatatlan sóvárgás fejlődik ki bennük. Az élményt rendkívülinek élik meg, ez válik örömük és érdeklődésük elsőrendű forrásává⁴. A felfokozott állapot étvágytalansághoz és álmatlansághoz is vezet¹⁰. A szerelmes, különösen viszonzszeretés és beteljesedés esetén, érzelmileg lángol, irracionális vidámság, elragadtatottság, eufória ragadja magával, életszemlélete örömteli, szélsőségesen optimista és rajongó. Lehet azonban rendkívül labilis is, a szeretett személy elérhetőségétől függően szélsőséges, az extázistól a kétségbeesésig¹. A szerelmet magát is a kiváltott érzelmek és érzések intenzitása alapján 'mérjük'¹, minél erőteljesebbek a kiváltott affektusok, annál 'nagyobb' tartjuk a szerelmet.

A vágyakat, gondolatokat kitöltő személy és az iránta megnyilvánuló érzelmek hamarosan a szerelmes életének értelmét is megtestesítik, egzisztenciális szükségletté kezdenek válni. A szeretett személy rendkívüli jelentőségűvé formálódik, figyelmünk tartós fókuszába kerül, fixálódik. A szerelmes gondolkodására a szeretett személlyel kapcsolatos gondolatok kényszeres jellegű betolakodása jellemző⁴. Ehhez kapcsolódik invazív hiperamnézia is, az emlékek inváziója, a szerelmeshez kapcsolódó emlékekhez való ismétlődő visszatérés, azok átható újraélése formájában⁴. A szerelmi érzés intenzitása óriási motivációs forrás, arra sarkallja a szerelmezt, hogy mindent megtegyen érte fizikálisan, érzelmileg, szociálisan és intellektuálisan is, még egy korábbi kapcsolat fészket is képes legyen elhagyni⁴. A szerelmes a párja felé hajtó erő kész-

⁸ Garcia FD, Thibaut F. (2010) Sexual addictions. *Am J Drug Alcohol Abuse* 36, 254-260.

⁹ Esch T, Stefano GB. (2004) The neurobiology of pleasure, reward processes, addiction and their health implications. *Neuro Endocrinol Lett* 25, 235-251.

¹⁰ Fisher HE, Aron A, Brown LL. (2006) Romantic love: A mammalian brain system for mate choice. *Philos Trans R Soc Lond B Biol Sci* 361, 2173-2186.

tetésének hatására folyamatosan ábrándozik, és terveket sző az elcsábításra, a találkozáásra, az együttlét és az egyesülés lehetőségének megteremtésére⁴.

ÁTMENET A SZENVEDÉLYBŐL AZ ADDIKCIÓ FELÉ

A szerelmi mámor és extázis a szerfüggőségekre jellemző mérgező mámor, 'elszállás' felől nézve is mutat hasonlóságokat. Jellemző itt is az eufória, a lehetséges 'mellékhatások' felismerésének hiánya, a tárgynak kiemelkedő jelentőség tulajdonítás és a tartósan eleven emlékezés⁴. A szeretett személy hiánya, különösen az elérhetőség bizonytalanságai (pl. a társadalmi körülmények vagy fizikai távolság miatt), a sóvárgás fokozásával az egyik fő forrását jelentik az érzelmek forrósodásának. Egyesek, akár csak részleges tudatossággal, erősítik is a magukkal kapcsolatos pszichológiai hiányt a szerelmi közelség és távolmaradás, vagy a kényeztetés és kegyetlenség váltogatásával⁴. A távolléttel, hiánnyal kapcsolatban a sóvárgás mellett megjelenhetnek negatív érzések is, melyek további motivációs forrásul szolgálnak a szeretett személlyel való egyesülésre törekvéshez. A negatív hangulat (szorongás, ingerlékenység, depresszió vagy éppen düh) mellett szenvedés, üresség érzet, étvágytalanság és alvászavar léphet fel⁴.

A függőség felé az átmenet fokozatos és észrevétlen. Az átalakulás során, a jelenségek szintjén, a vágy fokozatosan kényszeres szükségletté válhat, a mérhetetlen öröm fakul, üresedik, a helyét fokozatosan a sóvárgás és a hiány okozta negatív változásoknak a szeretett személlyel való együttlét idején történő feloldódása, a negatív affektusok múlása okozta másodlagos, közvetett pozitív élmények veszik át. Feltételezik¹¹, hogy egyéb viselkedési addikciókhoz hasonlóan, ekkor már a sóvárgási állapot mellett a kényszeres foglalkozás, a kontrollálás lazulása, a kedvezőtlen hatások (például megaláztatás és szégyen) tudatosulása ellenére is folytatott viselkedés válik jellemzővé. Nemcsak a szerelmi mámor, de a korábban színekkel, izgalommal és lehetőségekkel oly gazdagon telített élet is fakul, szürkül, a korábban örömet okozó időtöltések (bensőséges kapcsolatok, munka, sport, hobbi) elveszítik vonzerejüket, közömbössé, sablonossá válhatnak. A szerfüggőségekhez hasonlóan az öröme való képesség és érdeklődés általános csökkenése, anhedónia alakulhat ki⁴. Ezzel párhuzamosan a szeretett személlyel kapcsolatos hívóingerek (helyek, illatok, helyzetek, mozdulatok, formák, stb) a kapcsolat emlékeinek erőteljes felidéződését váltják ki⁴. Ismétlődő hiányok és hiányállapotok, hasonlóan, mint a szerfüggőségek esetén az ismétlődő megyonási periódusok, tovább erősíthetik az addikciót.

¹¹ Potenza MN. (2006) Should addictive disorders include non-substance-related conditions? *Addiction* 101, 142–151.

A szerelem-függőség létezését feltételező szerzők a szerfüggőségek azonosítási eljárásának és meghatározásainak adaptálásával javasolják megállapítani a definiáláshoz szükséges kritériumokat. Véleményük szerint⁴ a szerelem-függőség „a szerelmi kapcsolat maladaptatív vagy problematikus mintája, ami klinikailag jelentős károsodáshoz vagy szenvedéshez vezet, ami az alábbiak közül legalább három megnyilvánulásban is kifejeződik”: a szeretett személy hiányában fellépő jellegzetes megvonási szindróma, szignifikáns szenvedéssel és a másik iránti kényszeres szükségérzettel; [az illető] jelentős mennyiségű időt tölt a kapcsolattal (a valóságban vagy gondolatban); fontos társas, munkahelyi és szabadidős aktivitása csökken; a kapcsolat kontrollálására tartósan vágyakozik vagy sikertelen erőfeszítéseket tesz; benne marad a kapcsolatban a kapcsolat által okozott problémák ellenére is, és kötődési nehézségei vannak, melyek vagy tartós kötődési időszak nélküli túlfűtött szerelmi kapcsolatok ismétlődésében, vagy megbízhatatlan, veszélyes kötődéssel járó és ismétlődően fájdalmas kapcsolatok kialakításában nyilvánulnak meg.

AZ ÁTALAKULÁS MECHANIKÁJA

A szerfüggőségekhez hasonlóan szerelmi addikció is egy fogékony személy és a megfelelő jutalmazó tárgy találkozásából születhet⁴. Szerfüggőségeknél magának a szernek a kémiai természete kisebb szerepet játszik az addikció kialakulásában, mint a befogadó pszichobiológiai tényezők. Vélhetően itt is a személyben lévő, dependenciára hajlamosító lélektani és biológiai fogékony-sági tényezők, valamint a kapcsolat kialakulásának gyorsasága és az átélt élmények intenzitása van döntő hatással a függőség kialakulására. Feltételezhető, hogy nagyobb az esély destruktív szenvedélyre, ha a kezdeti kapcsolat különösen heves és főként szexuális örömeiben gazdag volt⁴, valamint egyúttal a személyiség szerkezetben dependens vonások találhatók.

A viselkedési függőségek különféle formáinak (szerencsejáték, internet, vásárlás, stb) háttérben hasonló kockázati tényezőket azonosítottak, melyek egy része az újdonságkeresésen, míg mások a szenvedés enyhítésén keresztül fejtik ki hatásukat. Hasonlóan itt is feltételezhető, hogy a szerelem-függők egy része a rendkívüli izgalmakkal járó csábítás, az extatikus szexuális örömteli állapot és a nárcisztikus kielégülés érzését keresi ismételten, míg mások az egzisztenciális szenvedés és gyötrellem lecsillapításához vonzódnak, ismételten fájdalmas kapcsolatokba kezdenek bizonytalan és kockázatos kötődéseken keresztül. A háttérben mindkét esetben önértékelési zavarok húzódnak meg. A szerfüggőségekhez hasonlóan⁴ a szerelemfüggőségnél is működhet az a regresszív mechanizmus, ami az élmények, érzések és kapcsolatok kezelésének összetett, bonyolult természetes mechanizmusait minden-vagy-semmi módon rövidre zárja.

A szerelmi viselkedést mediáló neurobiológiai mechanizmusok átfedést mutatnak a szexuális (állatoknál a párzási) viselkedés szabályozásával, és a szerfüggőségek hátterében működő patofiziológiai folyamatokkal^{12,13,14,15}. A neurokémiai regulációban legfontosabbak a dopamin^{16, 17}, valamint a szorosan kapcsolt oxitocin és vazopresszin rendszerek¹⁸. Ezek mellett további kisebb jelentőségű, moduláló kémiai utak szerepét ismerték már fel, csak a teljesebb összefoglalás kedvéért, (az önmagában is már vágyfokozó elnevezésű) kortikotropin^{19,20,21}, GABA és glutamát²², noradrenalin²³, szerotonin²⁴, (valamint a tényleg bódítóbbnak tűnő) opioid²⁵ és kannabinoid rendszerek

-
- ¹² Di Chiara G, Imperato A. (1988) Drugs abused by humans preferentially increase synaptic dopamine concentrations in the mesolimbic system of freely moving rats. *Proc Natl Acad Sci USA* 85, 5274–5278.
- ¹³ Pierce RC, Kumaresan V. (2006) The mesolimbic dopamine system: the final common pathway for the reinforcing effect of drugs of abuse? *Neurosci Biobehav Rev* 30, 215–238.
- ¹⁴ Wise RA. (1996) Neurobiology of addiction. *Curr Opin Neurobiol* 6, 243–251.
- ¹⁵ Volkow ND, Fowler JS, Wang GJ, Goldstein RZ. (2002) Role of dopamine, the frontal cortex and memory circuits in drug addiction: Insight from imaging studies. *Neurobiol Learn Mem* 78, 610–624.
- ¹⁶ Kelley AE, Berridge KC. (2002) The neuroscience of natural rewards: Relevance to addictive drugs. *J Neurosci* 22, 3306–3311.
- ¹⁷ Becker JB, Rudick CN, Jenkins WJ. (2001) The role of dopamine in the nucleus accumbens and striatum during sexual behavior in the female rat. *J Neurosci* 21, 3236–3241.
- ¹⁸ McGregor IS, Callaghan PD, Hunt GE. (2008) From ultrasocial to antisocial: A role for oxytocin in the acute reinforcing effects and long-term adverse consequences of drug use? *Br J Pharmacol* 154, 358–368.
- ¹⁹ Goeders NE. (2002) The HPA axis and cocaine reinforcement. *Psychoneuroendocrinology* 27, 13–33.
- ²⁰ Piazza PV, Le Moal M. (1998) The role of stress in drug self-administration. *Trends Pharmacol Sci* 19, 67–74.
- ²¹ Koob G, Kreek MJ. (2007) Stress, dysregulation of drug reward pathways, and the transition to drug dependence. *Am J Psychiatry* 164, 1149–1159.
- ²² Goodman A. (2008) Neurobiology of addiction An integrative review. *Biochem Pharmacol* 75, 266–322.
- ²³ Ventura R, Cabib S, Alcaro A, Orsini C, Puglisi-Allegra S. (2003) Norepinephrine in the prefrontal cortex is critical for amphetamine-induced reward and mesoaccumbens dopamine release. *J Neurosci* 23, 1879–1885.
- ²⁴ Tassin JP. (2008) Uncoupling between noradrenergic and serotonergic neurons as a molecular basis of stable changes in behavior induced by repeated drugs of abuse. *Biochem Pharmacol* 75, 85–97.
- ²⁵ Spanagel R, Herz A, Shippenberg TS. (1992) Opposing tonically active endogenous opioid systems modulate the mesolimbic dopaminergic pathway. *Proc Natl Acad Sci USA* 89, 2046–2050.

jelentőségét. A szexuális vágy hormonjának a tesztoszteron tartható, a szexuális kapcsolat alatt a luliberin aktivitása lényeges, ez váltja ki orgasmus alatt az endorfin felszabadulást is, a szexuális partnerek összeragasztásában, a kötődés kialakításában pedig az oxitocin és a vazopresszin működése meghatározó^{26,27,28}.

A DOPAMIN

kulcsszerepet játszik a szerelmi érzelmek intenzitásának megvalósításáért felelős neurobiológiai változások kialakításában. Legfőképp a szerelmi öröm áthatóságának, átütő erejének kifejlődésében, és ezzel szoros kapcsolatban az érzelmet kiváltó személy iránti elköteleződés, a partnerpreferencia kibontakozásában. Agyi szintjének emelkedése eufóriát, áradó energikusságot, hiperaktivitást, az alvás- és az étvágy-szükséglet csökkenését válthatja ki⁴.

A szexuális motiváció és öröm folyamataiban játszott szerepe állatokban és emberekben is igazolt^{10,29,30}. A dopamint öt fajta receptor típus képes felismerni a célsejteken. Egyiküket, a 4-es típusú dopamin receptort kódoló génnek, a többiekhez hasonlóan, többféle alkati változata is van, mely változatok kapcsolatot mutatnak egyrészt az újdonság- és kockázatkereső viselkedéssel^{31,32,33}, továbbá a szerfüggőségekkel³⁴, valamint a szexuális vágy és viselkedés intenzitásával is. A szexuális vágy intenzitását a 4-es dopamin

²⁶ Esch T, Stefano GB. (2005) The neurobiology of love. *Neuro Endocrinol Lett* 26, 175–192.

²⁷ Carter CS. (1998) Neuroendocrine perspectives on social attachment and love. *Psychoneuroendocrinology* 23, 779–818.

²⁸ Marazziti D, Canale D. (2004) Hormonal changes when falling in love. *Psychoneuroendocrinology* 29, 931–936.

²⁹ Tassin JP. (2008) Uncoupling between noradrenergic and serotonergic neurons as a molecular basis of stable changes in behavior induced by repeated drugs of abuse. *Biochem Pharmacol* 75, 85–97.

³⁰ Spanagel R, Herz A, Shippenberg TS. (1992) Opposing tonically active endogenous opioid systems modulate the mesolimbic dopaminergic pathway. *Proc Natl Acad Sci USA* 89, 2046–2050.

³¹ Hansenne M, Pinto E, Pitchot W, Reggers J, Scantamburlo G, Moor M, Anseau M. (2002) Further evidence on the relationship between dopamine and novelty seeking: A neuroendocrine study. *Pers Individ Dif* 33, 967–977.

³² Suhara T, Yasuno F, Sudo Y, Yamamoto M, Inoue M, Okubo Y, Suzuki K. (2001) Dopamine D2 receptors in the insular cortex and the personality trait of novelty seeking. *NeuroImage* 13, 891–895.

³³ Kluger AN, Siegfried Z, Ebstein RP. (2002) A meta-analysis of the association between DRD4 polymorphism and novelty seeking. *Mol Psychiatry* 7, 712–717.

³⁴ Kotler M, Cohen H, Segman R, Gritsenko I, Nemanov L, Lerer B, Kramer I, Zer-Zion M, Kletz I, Ebstein RP. (1997) Excess dopamine D4 receptor (D4DR) exon III seven repeat allele in opioid-dependent subjects. *Mol Psychiatry* 2, 251–254.

receptor génjének 4-es változatát hordozó személyeknél igen alacsonynak, míg a 7-es változatot hordozóknál igen erősnek találták³⁵. A dopamin működés szabályozásában szereplő egyéb gének változatai kapcsolatba hozhatók az első szexuális aktus életkori bekövetkezésével³⁶, vagy az orgazmusok gyakoriságával is³⁷.

A magas agyi dopamin szint ugyanakkor szerepet játszik az örömeztetést kiváltó személy előnyben részesítését kialakító neurokémiai folyamatokban is, amelyek hozzájárulnak a személlyel kapcsolatos célirányos viselkedés, motiváció és figyelmi összpontosítás biztosításáért³⁸. A préri pocok (Microtus ochrogaster) monogám rácsálók, akik tartós partnerkapcsolatot alakítanak ki, így a társas kötődés neurobiológiai tanulmányozásának hasznos állatmodelljei. Nőstény préri pocokban a párosodás az örömszabályozás szempontjából kitüntetett agyterület, az ún. Nucleus accumbens dopaminszintjének jelentős emelkedését váltja ki³⁹, ami egyértelmű partnerpreferencia viselkedéssel jár együtt a párosodó hím irányában. Ha olyan szert adunk a nőstényeknek, ami önmagában megnöveli a dopaminerg aktivitást, akkor még pázás nélkül is kialakul a preferencia a beadáskor együtt tartózkodó hím egyed iránt. Ugyanakkor a párosodás előtt adott, dopamin-hatást blokkoló szerek képesek megelőzni a párosodás szexuális partnert kiválasztó, előnyben részesítő magatartási következményének kialakulását⁴⁰. Egy vizsgálatban, miután a ketrecükbe hímet helyeztek, a tüzelő nőstények az első negyedórában párosodtak velük, ami náluk a sejten kívüli dopamin koncentrációjának 50%-os emelkedésével járt együtt. A párosodás kiváltotta agyi kémiai változás tartós volt, a dopamin koncentráció emelkedése a következő 3 óra során is fennmaradt. A nem tüzelő nőstények nem engedték a

³⁵ Ben Zion IZ, Tessler R, Cohen L, Lerer E, Raz Y, Bachner-Melman R, Gritsenko I, Nemanov L, Zohar AH, Belmaker RH, Benjamin J, Ebstein RP. (2006) Polymorphisms in the dopamine D4 receptor gene (DRD4) contribute to individual differences in human sexual behavior: Desire, arousal and sexual function. *Mol Psychiatry* 11, 782–786.

³⁶ Miller WB, Pasta DJ, MacMurray J, Chiu C, Wu H, Comings DE. (1999) Dopamine receptor genes are associated with age at first sexual intercourse. *J Biosoc Sci* 31, 43–54.

³⁷ Dunn KM, Cherkas LF, Spector TD. (2005) Genetic influences on variation in female orgasmic function: A twin study. *Biol Lett* 1, 260–263.

³⁸ Pfaus JG. (1999) Revisiting the concept of sexual motivation. *Annu Rev Sex Res* 10, 120–156.

³⁹ Gingrich B, Liu Y, Cascio C, Wang Z, Insel TR. (2000) Dopamine D2 receptors in the nucleus accumbens are important for social attachment in female prairie voles (Microtus ochrogaster). *Behav Neurosci* 114, 173–183.

⁴⁰ Wang Z, Yu G, Cascio C, Liu Y, Gingrich B, Insel TR. (1999) Dopamine D2 receptor-mediated regulation of partner preferences in female prairie voles (Microtus ochrogaster): A mechanism for pair bonding? *Behav Neurosci* 113, 602–611.

párosodást a mellékjük rakott hímeknek, és a dopamin szintjük nem is emelkedett meg csupán attól, hogy hímmel voltak egy ketrecben³⁹. Ha a kísérletben placebóként működő agyfolyadékot, likvort injektáltak a megfelelő agyi területre (a Nucleus accumbensbe), a normál partner kiválasztó viselkedést tapasztalták: a nőtények 24 órával a párosodást követően jelentősen több időt töltöttek a partnerük ketrecében, mint idegen hímeknél. Amikor viszont a dopamin 2-es receptort blokkoló etilopridet juttattak be nekik, jelentősen lecsökkent a párosodás után partner-preferenciát mutató nőtények száma. Ez a gátló hatás más agyi terület esetén (a gátló szert a pre- limbikus kérgi területre juttatva)⁴⁰ vagy más (pl. az 1-es dopamin) receptor⁴⁰ esetén már nem érvényesült. Ha viszont az öröm-szabályozás lényeges agyi szubsztrátumába a dopamin 2-es receptorához kötődő, és annak biológiai hatását utánozni képes quinpirolt juttattak, a nőtények annak a hímnak a ketrecében töltöttek több időt más hímekhez képest, akivel egy ketrecben tartózkodtak a szer beadásakor, annak ellenére, hogy nem is párosodtak⁴⁰. Ezek a vizsgálatok tehát azt mutatják, hogy a Nucleus accumbens dopamin 2-es receptorai fontos szerepet játszanak a nőtény préri pockok társas kötődésének kialakításában⁴⁰. Ezeket a megfigyeléseket más vizsgálatok is megerősítették, részben más dopamin 2-es receptor agonista és antagonisták alkalmazásával is⁴⁰.

AZ OXITOCIN ÉS A VAZOPRESSZIN

vélhetően közös ősepeptidből kialakult, hasonló szerkezetű és működésű kicsi peptidek, melyek szerepet játszanak a jutalmazó folyamatokban, a társas kötődés és a reprodukció viselkedés kialakításában. Állatokban végzett megfigyelésekből tudjuk, hogy az oxitocin perifériás hatásai (méh összehúzódás és mellből tejsorgás kiváltása) mellett szerepet játszik a szexuális készenlét és az orgazmus kiváltásában, továbbá a társas interakciók kezdeményezésében, a partner iránti bizalom és a monogám páros kötődés kialakításában, valamint a társas emlékezés aktiválásában – legalább is állatokban^{41,42}. A szexuális együttlét alatt és az orgazmus idején kiválasztódó oxitocin elmélyíti a kapcsolat gyengédségét. Egy pozitív megerősítő kört aktivál, vagyis minél többet szeretkezünk, annál közelebb érezhetjük magunkhoz a másikat, minél közelebbi és gyengédebb a kapcsolat, annál többet szeret-

⁴¹ Neumann ID. (2007) Stimuli and consequences of dendritic release of oxytocin within the brain. *Biochem Soc Trans* 35, 1252–1257.

⁴² Lim MM, Young LJ. (2006) Neuropeptidergic regulation of affiliative behavior and social bonding in animals. *Horm Behav* 50, 506–517.

kezhetünk⁴³. A kötődés kialakulása szempontjából igen lényeges, hogy a testi melegség és gyengédség (ölelés, simogatás, gyengéd becézés) önmagában is képes oxitocin és vazopresszin kiválasztást kelteni⁴⁴. Az oxitocin/vazopresszin rendszer kapcsolatban van a dopaminerg szabályozással is, monogám fajoknál a párzás és kötődés eredményezte oxitocin és vazopresszin felszabadulás felerősíti a dopaminerg aktivitást a Nucleus accumbensben⁴⁵, így megerősíti a partnerpreferencia kialakulását. Továbbá a monogám préri pockoknál a partner párzás által kiváltott előnyben részesítése nem csak dopamin-antagonista, hanem oxitocin-antagonista szerek beadásával is blokkolható³. Ugyanakkor az oxitocin beadása önmagában, párosodás nélkül is képes kiváltani az együtt tartózkodó hím iránti preferenciát^{42,46}. A préri pockokkal szemben a hegyi pockok promiszkuusak, nekik alkatilag jóval kevesebb oxitocinreceptoruk van és ezek kevésbé működőképesek, ami azt eredményezi, hogy párzást követően nem alakul ki náluk a párosodó partner előnyben részesítése, valamint oxitocin és a vazopresszin beadás sem tud segíteni a páros kötődés kialakításában⁴⁷.

Rágcsálókknál a társas ismerősség kifejlődése főként szaglási kulcsingerek azonosításán alapul, és lényegesen befolyásolja az egyed reprodukív sikerességét^{48,49}. A kutatók a társas emlékezést operacionálisan a fajtárs szaglászásával eltöltött idővel definiálják: ismételt vagy elnyújtott találkozás során az ismerősöket lényegesen rövidebb ideig vizsgálják a rágcsálók, mint az ismeretleneket^{50,51,52,53}. Vazopresszin adagolás javíthatja a társas emlékezetet^{54,55,56},

⁴³ Holstege G, Georgiadis JR, Paans AM, Meiners LC, van der Graaf FH, Reinders AA. (2003) Brain activation during human male ejaculation. *J Neurosci* 23, 9185–9193.

⁴⁴ Grewen KM, Girdler SS, Amico J, Light KC. (2005) Effects of partner support on resting oxytocin, cortisol, norepinephrine, and blood pressure before and after warm partner contact. *Psychosom Med* 67, 531–538.

⁴⁵ Winslow JT, Insel TR. (1991) Social status in pairs of male squirrel monkeys determines the behavioral response to central oxytocin administration. *J Neurosci* 11, 2032–2038.

⁴⁶ Aragona BJ, Liu Y, Curtis JT, Stephan FK, Wang Z. (2003) A critical role for nucleus accumbens dopamine in partner-preference formation in male prairie voles. *J Neurosci* 23, 3483–3490.

⁴⁷ Young LJ, Lim MM, Gingrich B, Insel TR. (2001) Cellular mechanisms of social attachment. *Horm Behav* 40, 133–138.

⁴⁸ Kendrick KM, Da Costa AP, Broad KD, Ohkura S, Guevara R, Lévy F, Keverne EB. (1997) Neural control of maternal behaviour and olfactory recognition of offspring. *Brain Res Bull* 44, 383–395.

⁴⁹ Keverne EB, Brennan PA. (1996) Olfactory recognition memory. *J Physiol Paris* 90, 399–401.

⁵⁰ Thor DH, Holloway WR Jr. (1981) Persistence of social investigatory behavior in the male rat: Evidence for long-term memory of initial copulatory experience. *Anim Learn Behav* 9, 28–42.

míg oxitocin beadása az adagtól, a beadási módtól és a vizsgálati helyzettől függően javíthatja, de gátolhatja is^{57,58,59}. Olyan mutáns hím kísérleti egerekben, akiknek az oxitocin génjük néma (Oxt -/-), azaz nem képes oxitocin előállítás kiváltani és irányítani, a társas emlékezés nem tud kifejlődni, ellentétben az ép szociális memóriájú vad (Oxt+/-) típusú fajtársaikkal. Azaz, ha ismételt találkozások során a mutáns egeret ugyanazzal a fajtársával hozzák össze, nem csökken az annak a szaglászásával eltöltött idő⁶⁰. Ha ismételten 30 perces szünet közbeiktatásával 5 percig tartózkodnak együtt az egerek, a vad típusú egernél megközelítőleg 70%-kkal csökken a szaglási vizsgálat az ismételt találkozáskor, szemben a mutáns egérrel, amely nem mutat különbséget⁶⁰. Különböző takarmányokkal végzett és szaglási habituációs kísérletekkel egyaránt egyértelműen kimutatható, hogy a mutáns egerek (Oxt -/-) szagazonosítási képessége a nem szociális ingerekkel kapcsolatban ép marad (csakúgy, mint téri emlékezésük és viselkedés gátlási képességeik is)⁶⁰. A mutáns egerek kezelése oxitocinnal helyrehozza társas emlékezetüket. Ugyanakkor, ha vad típusú egereknek oxitocinnal ellentétes hatású (antagonista) szert adnak, az a társas emlékezetükben amnézia-jellegű zavart okoz⁶⁰. Mindez azt jelzi, hogy a társas emlékezet neurális alapjai elkülönülnek az emlékezet egyéb formáitól, és természetes kifejlődéséhez szükség van oxitocinra⁶⁰.

⁵¹ Gheusi G, Bluthé RM, Goodall G, Dantzer R. (1994) Social and individual recognition in rodents: methodological aspects and neurobiological bases. *Behav Proc* 33, 59–87.

⁵² Winslow JT, Camacho F. (1995) Cholinergic modulation of a decrement in social investigation following repeated contacts between mice. *Psychopharmacol (Berl)* 121, 164–172.

⁵³ Dluzen DE, Kreutzberg JD. (1993) 1-Methyl-4-phenyl-1,2,3,6-tetrahydropyridine (MPTP) disrupts social memory/recognition processes in the male mouse. *Brain Res* 609, 98–102.

⁵⁴ Popik P, van Ree JM. (1998) Neurohypophyseal peptides and social recognition in rats. *Prog Brain Res* 119, 415–436.

⁵⁵ Dantzer R, Bluthé RM, Koob GF, Le Moal M. (1987) Modulation of social memory in male rats by neurohypophyseal peptides. *Psychopharmacol (Berl)* 91, 363–368.

⁵⁶ Dantzer R. (1998) Vasopressin, gonadal steroids and social recognition. *Prog. Brain Res.* 119, 409–414.

⁵⁷ Popik P, van Ree JM. (1991) Oxytocin but not vasopressin facilitates social recognition following injection into the medial preoptic area of the rat brain. *Eur Neuropsychopharmacol* 1, 555–560.

⁵⁸ Engelmann M, Ebner K, Wotjak CT, Landgraf R. (1998) Endogenous oxytocin is involved in short-term olfactory memory in female rats. *Behav Brain Res* 90, 89–94.

⁵⁹ Dluzen DE, Muraoka S, Landgraf R. (1998) Olfactory bulb norepinephrine depletion abolishes vasopressin and oxytocin preservation of social recognition responses in rats. *Neurosci Lett* 254, 161–164.

⁶⁰ Ferguson JN, Young LJ, Hearn EF, Matzuk MM, Insel TR, Winslow JT. (2000) Social amnesia in mice lacking the oxytocin gene. *Nat Genet* 25, 284–288.

Bár talán túl messzire tekintő a felvetés, de egyes kutatók⁴² szerint az sem elképzelhetetlen, hogy az oxitocin és a vazopresszin a humán társas kapcsolatok kialakításában is lényeges szerepet játszik, így ezek külsőleg történő adásával, lehet, hogy modulálni, javítani is lehetne ezt a képességet azoknál a pszichiátriai zavaroknál, ahol ez károsodást mutat, (például az autizmus egyes eseteiben).

Bizonyos, hogy az oxitocin/vazopresszin rendszer az embereknél is szerepet játszik a társas kötődés kialakításában. Egy vizsgálat eredménye szerint az 1A típusú vazopresszin receptor kódoló génjének 334-es allélját hordozó férfiak receptorhálózata fejletlenebb volt, párkapcsolataikat pedig labilitás jellemezte⁶¹. Kutatók fiatal és középkorú (20-49 éves kor közötti), együtt élő párokat vizsgáltak⁴⁴ egy rövid, 10 perces, meleg, bensőséges együttlét előtt és után egyedül töltött 10 perces időszakokban. Az együttlét melegségét a párok utólagos beszámolói alapján állapították meg. Minél bensőségebb volt a találkozás, annál magasabb oxitocinszintet mértek mind a nők, mind a férfiak vérében (az együttlét előtt és után is)⁴⁴. A bensőséges együttlét a párhuzamosan mért vérnyomás értékek és noradrenalin szint találkozás után kimutatott csökkenése szerint nőknél szimpatikus aktivitás csökkenést is okozott, ami szív védő, kardioprotektív hatást jelez⁴⁴. Ez a hatás vélhetően a stressz-válasz szabályozásában központi jelentőségű hipotalamusz-hipofízis-mellékvesekéreg (HPA) szabályozó rendszer aktivitásának csillapításán keresztül valósulhatott meg, a kör aktivitását facilitáló kortikotropin felszabadulást szabályozó neuropeptid (CRF: corticotropin releasing factor) és az oxitocin között az amigdalában működő ismert interakció révén⁶². A szerelem a reprodukció elősegítése mellett, más erős társas kötődésünkhöz hasonlóan, biztonságérzetet nyújt, csökkenti a szorongást és a stresszt. A hipotalamusz-hipofízis-mellékvese szabályozó rendszer (HPA) aktivitásának szintje valamint a társas viselkedések és kötődés között kétirányú kapcsolat mutatható ki²⁷. A pozitív társas viselkedések (mint a kötődés) csökkentik a HPA rendszer aktivitását, míg a negatív szociális interakciók ellentétes hatásúak²⁷.

A SZERELMI GYÖNYÖR AGYI SZUBSZTRÁTUMAI – TEIRESZLÁSZ IGAZA

Vajon, a férfi és női agyvelőnk glóbuszának mely országaiban és felszín alatti területein tör ki lázongás, diadalmas revolúció, ha élvezünk?

Férfiaknál (a szexuális ingerléshez viszonyítva) orgazmuskor az elsődleges aktiváció a mezodienkefalikus átmeneti zónában (a jutalmazó folyamatokban

⁶¹ Walum H, Westberg L, Henningsson S, Neiderhiser JM, Reiss D, Igl W, Ganiban JM, Spotts EL, Pedersen NL, Eriksson E, Lichtenstein P. (2008) Genetic variation in the vasopressin receptor 1a gene (AVPR1A) associates with pair-bonding behavior in humans. *Proc Natl Acad Sci USA* 105, 14153–14156.

szerepet játszó ventrális tegmentumban, továbbá a talamusz intralamináris és középvonali magvaiban), valamint a putamenben, a claustrumban és a kisagyban a legkifejezettebb⁶³. De nem csak a mély, korai limbikus területek aktívak, hanem az újabb, fejlett kérgi (neokortikális) területeken is kimutatható némi lokális, jobb prefrontális tevékenységfokozódás. Szép kis felzúdulás, mi tagadás. Ugyanakkor a főként a félelmi emociók szabályozásban szerepet játszó amigdala és a szomszédos entorhinális kéreg területén csökken az agyi aktivitás⁶⁴.

Bár a dicsőséges férfi agy aktivációja élvezéskor szerteágazó, ám Teiresziásznak íme igaza volt: a szépséges női agyvelő revolúciója orgazmuskor jóval kiterjedtebb a férfiéhez viszonyítva. Mondják, amikor Zeusz és Héra azon vitakozott, hogy a testi szerelem vajon a nőknek vagy a férfiaknak nyújt-e nagyobb élvezetet, Zeusz papját, Teiresziászt hívták segítségül, aki párosodó kígyók megölése miatt büntetésképp előbb férfiből nővé, majd ismét vissza férfivá változott, így az élvezetet nőként és férfiként egyaránt volt alkalma megtapasztalnia. Teiresziász szerint nem vitás, nőknél az előny, mintegy kilencszeresre tippelte a nők által átélt szerelmi örömet. Válasza Zeusznak kedvezett, Héra ezért haragjában megvakította a papot, Zeusz viszont jóstehetséggel áldotta meg.

Nőknél orgazmuskor az elsődleges aktiváció a hipotalamusz (paraventrikuláris mag), a mediális amigdala, a középagyi periakveduktális szürkeállomány, a hippocampus, a Nucleus accumbens és a kisagy mellett a cinguláris kéreg, a frontális, a parietális és az inzuláris kéreg területein jelentkezik⁶³. Az inzula és a cinguláris kéreg különösen aktív, ezek a területek,^{63,64} nemcsak az öröm, hanem egyúttal a fájdalom, az empátia, az elnyomhatatlan vágy, a párválasztás, és az arckifejezésekben kódolt szociális szignálok felismerésében is szerepet játszanak. Férfiaknál a nőkhöz viszonyítva hiányzik e két terület aktivitása mellett a falis lebeny és a homlok lebeny kiterjedtebb aktivitása, az amigdalában pedig csökkent tevékenységet figyeltek meg a vizsgálok.

⁶² Hollander E, Bartz J, Chaplin W, Phillips A, Sumner J, Soorya L, Anagnostou E, Wasserman S. (2007) Oxytocin increases retention of social cognition in autism. *Biol Psychiatry* 61, 498–503.

⁶³ Komisaruk BR, Whipple B, Crawford A, Liu WC, Kalnin A, Mosier K. (2004) Brain activation during vaginocervical self-stimulation and orgasm in women with complete spinal cord injury: fMRI evidence of mediation by the vagus nerves. *Brain Res* 1024, 77–88.

⁶⁴ Meston CM, Levin RJ, Sipski ML, Hull EM, Heiman JR. (2004) Women's orgasm. *Annu Rev Sex Res* 15, 173–257.

A szexuális vágygal, orgazmussal és szerelmi kapcsolatokkal foglalkozó, előben végzett agyi képalkotó eljárások eredményei szerint e működéseink háttérben meghúzódó agyi mechanizmusok neurális bázisai átfedést mutatnak a szerfüggőségek esetében szerepet játszó területekkel⁶⁵. A különböző szerfüggőségek esetén (alkohol, nikotin, ópiátok, kokain, kannabisz) szertől függetlenül nagyjából azonos területeken (ventrális tegmentális terület, ventrális striátum – benne a Nucleus accumbens –, elülső cinguláris kéreg, orbitofrontális kéreg, prefrontális kéreg, inzula) mutatható ki aktivitásfokozódás^{15,66,67}.

Szerfüggőknél figyelték meg, hogy a striátumban lévő dopamin-receptorok kívülről beadott specifikus jelölő vegyülettel kevésbé elérhetőek, ha más jutalmazó anyaghoz vagy helyzethez viszonyítva a szenvedély tárgyát jelentő szer van jelen a szervezetben¹⁵. Úgy tűnik, hogy a függőséget kialakító tárgy az érintetteknek egyedülállóan nagymértékű dopamin felszabadulást vált ki, így vélhetően a kiváltott élmény is kiemelkedően intenzív. Például kokain-függő személyek különböző képek nézegetése során jelentősebb agyi választ mutattak kokainnal kapcsolatos képekre, mint szexuális tartalmúakra (egybehangzóan a szubjektív beszámolókkal, melyekben a függő személyek a kokainnal kapcsolatos vágyat a szexuális vágyhoz tudták hasonlítani, csak annál sokkal erősebbnek tartották)⁶⁸. Az intenzív dopamin válasz fokozza a kondicionált tanulási folyamatot, a szerhez kiugró jelentőségadás társul, a szedés iránti motiváció fokozódik, és a megszerzési viselkedés fokozatosan automatizálódik, szokássá, kényszerré válhat. Ez utóbbi folyamatokat erősíti a tartós szedés során az idegsejtek alkalmazkodásával a dopamin által kiváltott működésváltozások gyengülése (ún. down-reguláció), és a párhuzamosan megfigyelhető orbitofrontális és cinguláris aktivitás csökkenés, ami a gátló kontroll gyengülését, az impulzivitás és kényszeres viselkedési készenlét fokozását eredményezi⁶⁷.

⁶⁵ Zeki S. (2007) The neurobiology of love. *FEBS Lett* 581, 2575–2579.

⁶⁶ Fowler JS, Volkow ND, Kassid CA, Chang L. (2007) Imaging the addicted human brain. *Sci Pract Perspect* 3, 4–16.

⁶⁷ Volkow ND, Fowler JS, Wang GJ, Swanson JM, Telang F. (2007) Dopamine in drug abuse and addiction: results of imaging studies and treatment implications. *Arch Neurol* 64, 1575–1579.

⁶⁸ Garavan H, Pankiewicz J, Bloom A, Cho JK, Sperry L, et al. (2000) Cue-induced cocaine craving: neuroanatomical specificity for drug users and drug stimuli. *Am J Psychiatry* 157, 1789–1798.

Úgy tűnik, hogy a függőséget okozó, addiktív szerek a túlélés biztosítására kifejldött belső jutalmazó rendszer idegi hálózatainak működését térítik el⁶⁹. Az addikciós folyamat egy öngerjesztő cikluson keresztül erősödik meg az arra hajlamos egyéneknél. A *circulus vitiosus* pozitív megerősítője a szer kiváltotta eufória, negatív megerősítő pedig a megvonásos sóvárgás és a jutalomszabályozás zavara. A szerrel kapcsolatos kulcsingerek és a stressz fokozza a sóvárgást (ami limbikus aktivitásfokozóval társul), és ehhez (részben a prefrontális működészavar következményeként) sajátos döntészavar és kontrollvesztés társul. A döntészavart egyfajta döntési rövidlátás jellemzi. Az azonnali öröm és kielégülés, vagy feszültségcsökkenés, megnyugvás reményében minden későbbi, súlyos negatív következmény esélye, szubjektív érvényessége eltörpül. A veszélyek bagatellizálódnak és egy virtuális, alaptalan kontroll-élmény keríti hatalmába a függőt. Mindannyiukat belátáshiány és egy téves, illuzórikus kontroll-élmény jellemez, ami a nyilvánvaló és felfogott kockázatok okozta szorongás legyőzésére szolgál. Így válik szabaddá a belső viselkedési út az egyre impulzívabbá váló szer-kereső viselkedés előtt, aminek sikere esetén az addiktív szerrel való találkozás meghozza a sóvárgott eufóriát. Kezdetben. Majd a függőség előrehaladtával, a számtalanszor ismétlődő eufória kezd kiüresedni, és a helyén fokozatosan csak a szer hiányában egyre kifejezettebb stresszt és szenvedést enyhítő hatás marad. A háttérben az idegsejtek szerhatáshoz történő adaptációja húzódik meg. Azonos mértékű hatáshoz a szerből idővel egyre nagyobb adagokra van szükség, kialakul a tolerancia. A neuronális alkalmazkodás miatt ugyanakkor az ismétlődő hozzáférési hiányok megvonásos tüneteket okoznak⁶⁹. Így az aktuális szerhatás múlásával az annak a helyén megjelenő negatív megerősítők, a sóvárgás és a stressz egyre következetesebb kiújulásával az öngerjesztő addiktív kör újra és újraindul.

A limbikus jutalmazó rendszer a szenvedély tárgyával kapcsolatban nem csak a nyílt, tudatosuló kulcsingerekre reagál kiugróan, de a nem tudatosuló hívójelekre is. Egy vizsgálatban azt figyelték meg, hogy kokain-függő férfi pácienseknél különböző (semleges, averzív, kokainnal kapcsolatos és szexuális) tartalmú, eltérő ideig vetített képek közül a tudatosuláshoz szükséges időtartamot jelentősen alulmúló (33 msec) ideig bemutatott, kokainnal kapcsolatos és szexuális tartalmakra is gyors agyi aktivitás mutatkozik (a ventrális pallidum és az amigdala területén)⁷⁰. Ez a fokozott válasz készség egyben előre jelezte, hogy később a tudatosuláshoz elegendő ideig látott

⁶⁹ Dackis C, O'Brien C. (2005) Neurobiology of addiction: treatment and public policy ramifications. *Nat Neurosci* 8, 1431–1416.

⁷⁰ Childress AR, Ehrman RN, Wang Z, Li Y, Sciortino N, Hakun J, Jens W, Suh J, Listerud J et al. (2008) Prelude to passion: limbic activation by “unseen” drug and sexual cues. *PLoS ONE* 3, e1506.

ingerek esetén is fokozott választ adtak ezek a páciensek azonos típusú hívóingerekre⁷⁰. A nem-tudatosuló kulcsingerekkel kapcsolatos fokozott érzékenység vélhetően sajátos fogékonyságot is reprezentál az addikciók irányában, ahol központi jelleg a vágy-motiváció alulkontrolláltsága⁷⁰.

Ha fülig szerelmes egyének a szeretett személy képét látták (a partnerhez hasonló korú, azonos nemű, és hozzávetőleg ugyanolyan régóta ismert barátok képeihez viszonyítva) az örömmel és motivációval kapcsolatos agyi területek (pl. az elülső cinguláris kéreg, a mediális inzuláris kéreg, a ventrális tegmentális terület, valamint a dorzális striátumot alkotó Nucleus caudatus és putamen) aktivitásának kétoldali fokozódása volt megfigyelhető emelkedett agyi (hipotalamikus) hormon elválasztás mellett^{1,71,72}. Minél intenzívebb a szenvedély, annál nagyobb az aktivitás ezeken a területeken^{1,71,72}. Ugyanezen területek aktivitása szerfüggőségek esetén szintén kimutatható^{15,66,67}. Mindeközben a hátsó cinguláris kéreg és az amigdala területén, továbbá a jobb féltekei prefrontális, parietális és középső temporális területeken aktivitás csökkenés mutatkozott⁷¹. A romantikus szerelem mellett az anyai szeretet által aktivált területek is átfedőek az agyi jutalmazó rendszer bázisát képező hálózatokkal⁷². Amikor édesanyáknak saját és ismerős gyerekek képét vetítették, saját gyermekük képének bemutatásakor a romantikus szerelem esetén megfigyelhető hasonló megoszlású agyi aktivitás-fokozódásokat észleltek⁷². Bár mindkét kötődés típus esetén érintettek voltak egyedi területek is, ám jelentős mértékű átfedés mutatkozott az agyi jutalmazó rendszerek vidékén, melyek oxitocin- és vazopresszin-receptorokkal gazdagon ellátottak⁷². Hasonlóan jelentős átfedés mutatkozott a deaktiválódott területek esetén is, ezek a régiók főként a negatív érzelmekkel, a kritikus társas ítéletalkotással és a mentalizációval (másoknak érzések, szándékok tulajdonításával) hozhatók össze-függésbe⁷³. A szakításon frissen átesett, fájdalmasan összetört szívű személyek vizsgálata azt mutatta, hogy a szenvedélyes szerelmesekével hasonló megoszlásban, de fordított aktivitási mintázat jellemző. Csökkent aktivitás mutatható ki a ventrális striátum, az elülső cinguláris, az orbitofrontális és a prefrontális kérgi területeken, a talamusz és az inzula vidékén különösen bal oldalon^{10,74}. A mentalizációval és a bizony-

⁷¹ Bartels A, Zeki S. (2000) The neural basis of romantic love. *Neuroreport* 11, 3829–3834.

⁷² Bartels A, Zeki S. (2004) The neural correlates of maternal and romantic love. *Neuroimage* 21, 1155–1166.

⁷³ Frith CD, Frith U. (1999) Interacting minds — A biological basis. *Science* 286, 1692–1695.

talán kimenetek feldolgozásával kapcsolatba hozható kérgi területeknél pedig aktivitásfokozódás észlelhető^{70,74}.

TERÁPIÁS LEHETŐSÉGEK

Az önálló kórképként definiálás hiánya miatt nem készülhettek még terápiás hatástanulmányok és összevetések, így kezelési bizonyítékok sem állnak rendelkezésünkre. Emiatt a szerfüggésekkel való biológiai átfedések ellenére sincs erre a célra engedélyezett gyógyszeres kezelési mód. A pszichoterápiás irodalom ugyanakkor aktívan foglalkozik a romantikus reményvesztettség és a szerelem megvonás kezelésének lehetőségeivel⁷⁵. A pszichoterapeuták hasonló stratégiákat használnak, mint a szerfüggőségek pszichoszociális kezelése során^{76,77}.

SZERELEM–BALATON ZÁRSZÓ

Mivel a szerelem-függőségnek nincs konszenzusos definíciója, és az orvoslás egyelőre nem ismeri el önálló kórformaként, így ontológiai bizonytalanság van a szerelem-függőség entitás létezésével kapcsolatban, keveset tudunk esetleges pontos megjelenéséről és kezelésének lehetőségeiről is. Vannak, akik támogatják létezésének koncepcióját, és alapvetően a szer- és viselkedési függőségekkel állítják rokoni párhuzamba. A körülhatárolási leírás szerint akkor javasolt ebben a konstrukcióban gondolkodnunk, ha azt tapasztaljuk, hogy a kliens szerelmi kapcsolata erősen problematikus, jelentős szenvedéshez és egyúttal működésműködésromláshoz vezet. A szenvedő személy zavaróan, a mindennapi tevékenységeket tartósan vagy visszatérően akadályozó módon túl sok időt tölt el a kapcsolattal való gyötrődéssel, gondolati vagy gyakorlati foglalkozással, emiatt a fontos tevékenységek ellátása hiányt szenved. Erőfeszítései a helyzet kontrollálására sikertelenek. A szeretett személy hiányában megvonásos érzelmi reakciókat, szenvedést él át. A kap-

⁷⁴ Najib A, Lorberbaum JP, Kose S, Bohning DE, George MS. (2004) Regional brain activity in women grieving a romantic relationship breakup. *Am J Psychiatry* 161, 2245–2256.

⁷⁵ Halpern H. Finally Getting It Right. (1994) New York, Bantam Books.

⁷⁶ Fonagy P, Leigh T, Steele M. (1996) The relation of attachment status, psychiatric classification and response to psychotherapy. *J Consult Clin Psychol* 64, 22–31.

⁷⁷ Peabody S. (2005) Addiction to love: Overcoming obsession and dependency in relationships. *Celestial Arts; Berkeley, CA, USA*.

csolatot fenntartja, vagy igyekszik fenntartásáért, visszaállításáért küzdeni a kapcsolat által okozott és felismert problémák ellenére is.

Nem csak jelenség szinten, de neurobiológiailag is átfedést mutatnak a szexuális és szerelmi viselkedést mediáló neurobiológiai mechanizmusok a szerfüggőségekben szerepet játszó idegi szubsztrátumokkal. Mindannyian a túlélés biztosítására kifejlődött agyi jutalmazó rendszereket térítik, illetve torzítják el. A tudomány mellékesen segített egy mitológiai dilemma feloldásában is ☺. A szerelmi gyönyörrel kapcsolatos korai agyi vizsgálatok szerint, ha tetszik Hérának, ha nem, úgy tűnik, Teiresziásznak igaza lehetett, a nők nagyobb szerelmi gyönyört élhetnek át, legalábbis agyi válaszuk orgazmuskor jelentősen meghaladja a férfiakét.

A szerelmi párkapcsolatok kialakításának hátterében működő viselkedéses és a mögöttes agyi mechanizmusok redukált váza a faj túlélését segítő reprodukciós törekvés. Nagyvonalakban, főként a tesztoszteron által vezérelt szexuális készítés és kihívó viselkedés szolgál a lehetséges párosodó partnerek minél nagyobb körének felhajtásáért és felajzásáért. A főként a domapinerg jutalmazó rendszer által motivált 'vonzási' viselkedés szolgálja a legmegfelelőbb partner kiválasztását, kiemelését, előnyben részesítését és követését. A párosodás ugyanakkor az oxitocin/vazopresszin rendszer aktiválásával a kötődési viselkedés kialakítását segíti elő, ami az embernél sajátosan tartós utódnevelés eredményességét szolgálja. A szerelem ennek a váznak a 'vonzási' mechanizmusaira támaszkodva bontakozik ki, a legmegfelelőbb, az egyetlen nemzótárs kiválasztására és megszerzésére irányul. A humán mentális működések rendkívüli képessége révén általában is lehetőségünk van biológiai mozgatórugóinktól, még öröm- és életösztoneinktől való elszakadására is, vagy gyakrabban készítenek szublimálására. Így a vonzási hajtóerő mentális képességeink révén a romantikus szerelem formájában hajlamos lehet döntően lelki és szellemi síkra terelődni.

Mégis biológiai gyökerei miatt, mivel az agyi jutalmazó rendszerre támaszkodva bontakozik ki, a szerelem elméletileg alkalmas szubsztrátum viselkedési függőség kialakításához. Függőségre pszichobiológiailag hajlamos egyének (leginkább heves, viharos kezdetű) szerelmi szenvedélye addiktív viselkedéssé válhat. Sajátos kognitív működészavarban, döntési rövidlátásban gyökerező, impulzív és kontrollt veszítő egyesülés-keresés eredményeként a túlfokozott, kényszeresen ismétlődő szerelmi együttlét öröméhez, mámorához is adaptálódhat az idegi struktúra. Az öröm/gyönyör helyét fokozatosan a sóvárgás és az együttlét hiányában fellépő stressz oldási szükséglete veszi át, a viselkedés egy öngerjesztő, önrontó körön keresztül kényyszeressé válik. Sírni kezd.

Kollégáimmal közös pszichoterápiás tapasztalatunk szerint is vannak szerelem-függő páciensek, addikciójuk a kapcsolati függőség egy romantikusabb, szenvedélyesebb megnyilvánulásaként jelenik meg. Leginkább, de nem csak nőknél érhető tetten, akik az őket elhagyó személy iránt nem múló szerelmet, kötődést éreznek az egyértelmű elhagyás, új partnerrel való összeköltözése dacára is, de még az ezt követően, pl. szeretőként való szégyellt kihasználás ellenére is. Az elhagyást követően évekig alkalmatlanok új érzelmi kapcsolatok felé nyitni, és vagy képtelenek átalakítani az életüket, képtelenek önállósodni, függetlenedni (egy tágabb függőségi problematika részeként a szülői családra támaszkodva), vagy ismétlődően hasonlóan egyenlőtlen, egyoldalú, elhagyással és kiszolgáltatottsággal végződő szerelmi kapcsolatokba sodródniak, sokéves gyötrődés után is csupán egyikből egy másikba. Kezelésük, az eset komplex feldolgozása keretében, az addikció tudatosítása és a meghaladásához segítő motivációs stratégiák alkalmazásával válhat lehetővé.

FOGOLY DILEMMA ÉS SZERELEM

TÓTH I. JÁNOS

1. BEVEZETÉS

A szerelem egy bonyolult érzelem, amely a szexuális készletétől a nekünk „rendeltetett” pár megtalálásán át a kölcsönös együttműködésig számos aspektust foglal magába.¹ Tanulmányomban csak az utóbbi kérdéssel szeretnék foglalkozni, mégpedig egy jól ismert játékelméleti modell, a fogoly dilemma segítségével. Vizsgálódásaim azt mutatják, hogy a szerelemnek megvan a maga logikája, amely teljes mértékben különbözik az önérdék logikájától. Ezt a lehetőséget már Pascal is felvetette: „A szívnek vannak érvei, miket nem ismer érvelő eszünk; ezt ezer dologból tudjuk.” Vagy: „A szívnek megvan a maga rendje; az észnek is, alapelvekre épülő következtetések formájában. A szívé azonban másféle.”²

A pszichológiában elsőként Damasio *Descartes tévedése* című műve bizonyította, hogy „érzelmeik nélkül a racionális gondolkodás és viselkedés lehetetlené válik.”³ Az érzelmeik képesek biztosítani, hogy olyan bonyolult interaktív helyzetekben, mint például a fogoly dilemma a saját magunk és a többiek szempontjából is jó eredményt érjünk el, miközben ebben a helyzetben a közgazdasági értelemben vett tiszta racionalitás (azaz a homo oeconomicus) csúfos kudarcot vall.

2. FOGOLY DILEMMA

A fogoly dilemmát (Prisoner’s Dilemma) elsőként a Princetoni Egyetem – ahol Neuman és Morgenstern is dolgozott – matematikai tanszékének a vezetője, Albert Tucker fogalmazta meg, amikor 1950-ben a pszichológus kollégáknak viszonylag kevés matematika segítségével akart bemutatni egy játékelméleti is elemezhető fontos szituációt.⁴ Ez a rövid történet alapozta

¹ Jelen kutatási eredmények megjelenését „Az SZTE Kutatóegyetemi Kiválósági Központ tudásbázisának kiszélesítése és hosszú távú szakmai fenntarthatóságának megalapozása a kiváló tudományos utánpótlás biztosításával” című, TÁMOP-4.2.2/B-10/1-2010-0012 azonosítószámú projekt támogatja. A projekt az Európai Unió támogatásával, az Európai Szociális Alap társfinanszírozásával valósul meg.

² Pascal: *Elmélkedések*. Gondolat Könyvkiadó, Budapest, 1978. 277. és 283. paragrafus.

³ Mérő László: *Az érzelmeik logikája*. Tercium Kiadó, Budapest, 2010. 153. o.

⁴ Hagenmayer, S.J. & Tucker, Albert W.(1995): Famed Mathematician,” *The Philadelphia Inquirer* (Thursday, Feb 2., 1995. p. B7 és McCain, Roger A: *Game*

meg a 20. századi társadalomtudományok egyik legnagyobb hatású modelljét.

Egy kirabolt bank előtt két pisztolyos egyént, Alt és Bobot letartóztatják a rendőrök és külön cellába zárják őket, hogy ne tudják egymással egyeztetni a vallomásaikat. A bíróságnak nincs elegendő bizonyítéka ahhoz, hogy elítélje őket bankrablásért, ezért fontos, hogy legalább az egyik gyanúsított beismerje, hogy ők követték el a rablást. Ennek érdekében az ügyész ugyanazt a vádalkut ajánlja mindkettőnek: (a) Ha mindketten továbbra is tagadjátok a rablást, akkor tiltott fegyverviselésért egy-egy év börtönbüntetést szólok a nyakatokba. (b) Ha egyikőtök bevallja, hogy ti követtétek el a rablást, akkor a vallomást tevőt szabadon engedem, de a másik húsz év börtönbüntetést kap. (c) Ha mindketten beismerő vallomást tesztek, akkor mindketten öt év szabadságvesztést kaptok.

Altnak és Bobnak a két döntési lehetősége van a vallomástétel és a hallgatás, vagyis a bűncselekmény tagadása. S ez négy különböző kimenetelhez vezethet, ahol az első szám Alt, míg a második szám Bob büntetését mutatja. Ebben a szituációban a hallgatást nevezik kooperatív (C), míg a vallomástételt dezertáló (D) stratégiának.

		B gyanúsított	
		Tagad (C)	Vall (D)
A gyanúsított	(döntés)		
	Tagad (C)	-1, -1 (win – win)	-15, 0 (lose much – win much)
	Vall (D)	0, -15 (win much – lose much)	-10, -10 (lose – lose)*

1. ábra. Fogoly dilemma. A cellákban az első szám Alt (A) gyanúsított, a második szám Bob (B) gyanúsított börtönbüntetését mutatja. Tekintve, hogy büntetésekről van szó, ezért a kimeneteleket negatív számok jelentik. A játék egyensúlypontja a kölcsönös vallomástétel, amit csillag jelez. A cellákban zárójelben megadtam az egyes kimenetelek közismert angol megnevezését is.

Ebben az interakcióban a játékosoknak két okuk is van a másik elárulására: (i) A nagy nyereség (0 év börtön) reménye; (ii) a nagy veszteségtől (-15 év börtön) való félelem. Az előbbi esetben a nyereségmaximalizálás, míg az utóbbi esetben a bizalmatlanság, vagyis a maximális veszteségtől való félelem, ami a másik nyereségmaximalizáló viselkedésének a következménye

Theory. A Non-Technical Introduction to the Analysis of Strategy. Thomson & South-Western, 2004. 9. o.

motiválja a játékosokat. S mindkét motiváció a dezertálásra ösztönöz. Nem véletlen, hogy a fogoly dilemmát gyakran felhasználják a hobbesi természeti állapot értelmezésére, hiszen az önzés és a bizalmatlanság ott is kulcsszerepet játszik a *bellum omnium contra omnes* állapot kialakulásában.⁵ Tehát az ügyész által létrehozott szituációban az árulás, azaz a dezertálás jelenti a gyanúsítottak számára az individuálisan racionális választ.

A játékelmélet nyelvén a bevallás, vagyis a dezertálás a domináns stratégia. Ugyanis, aki tagad (C) az 1 vagy 15 év börtönbüntetést, míg aki vall (D) az 0 vagy 10 év börtönbüntetést kockáztat a társa döntésétől függően. Tehát aki vall, az mindenképpen jobban jár, mint az, aki tagad; a vall (D) stratégia *szigorúan dominálja* a tagad (C) stratégiát. A gyanúsítottaknak tehát egy domináns és a nem-domináns stratégia között kell választania, s nem lehet kétséges, hogy az önző-racionális játékosnak a domináns stratégiát, kell választania.

A döntési helyzet azonban szimmetrikus, azaz hasonló okok miatt a másik gyanúsított is beismerő vallomást tesz. Ezért mindketten 10–10 év börtönbüntetést kapnak. Ez az interakció egyensúlypontja. Tekinthetik-e a felek a kölcsönös vallomástételből fakadó 10–10 év börtönt ideális megoldásnak? Semmiképp sem, hiszen boldogan elcsérélnék az 1–1 év börtönre. Tehát a szereplők, ha *kölcsönösen* eltérnek az egyensúlyi, sőt domináns stratégiájuktól, akkor sokkal jobban járnak, mintha követik a (nem-kooperatív) játékelmélet útmutatását. Ez az interakció zavarba hozta a szakembereket; hiszen ebben az interakcióban a racionális döntéshozatal egyik legfontosabb elve kérdőjeleződött meg nevezetesen, hogy egy szigorúan domináns stratégia mindig jobb eredményt biztosít, mint az általa dominált stratégia.

A kollektív nyereség szempontjából az egyensúlyi helyzet a legrosszabb, hiszen ekkor a játékosok vesztesége -20 év börtön, miközben minden egyéb kollektív kimenetel ennél jobb (-2, vagy 15 év börtön) a kollektív nyereség szempontjából. Tehát a fogoly dilemma esetében éles ellentét van az egyéni érdek és a csoport érdek vagyis a „közjó” között. A fentiekből következik, hogy elvileg mind a dezertálás mind a kooperálás mellett lehet érveket hozni. Az individuális racionalitás alapján a dezertálás, míg a kollektív racionalitás alapján a kooperálás mellett lehet érvelni.

A fogoly dilemma persze nemcsak a hobbesi természeti állapotot, hanem számos hétköznapi szituációt is jól modellez. Ridley a következőképp utal ezekre a helyzetekre. „*Nagy általánosságban valószínűleg minden olyan helyzet fogoly dilemma, amelyben csábítást érzünk valamit megtenni, ugyanakkor tudjuk, hogy komoly hiba lenne, ha mindenki ugyanezt*

⁵ David Gauthier: *The Logic of Leviathan: The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*. Oxford, Clarendon Press, 1969.

tenné.”⁶ Példák a fogoly dilemmára: (i) Reggelente szívesen *jönnék az autómmal 100 km/h-val*, „ugyanakkor tudjuk, hogy komoly hiba lenne, ha mindenki ugyanezt tenné.” Ezért sokan nem tesszük ezt. (ii) Estenként inkább a barátainkkal *söröznénk* minthogy otthon neveljük a gyerekeket, „ugyanakkor tudjuk, hogy komoly hiba lenne, ha a párunk is ugyanezt tenné.” Ezért sokan nem tesszük ezt.

(*Tosca*) Matt Ridley szerint Puccini Toscájában a hősnő, a fogoly dilemmába került. A rendőrfőnök (Scarpia) Tosca szerelmét (Cavaradossit) halálra ítéli, azonban felajánlott számára egy lehetőséget: Ha Tosca odaadja magát neki, akkor megmenti szerelme életét: a kivégzőosztagot arra utasítja, hogy vaktölténnyel tüzeljenek, és Cavaradossinak csak tettetnie kell a meghalást. Ebben a szituációban ez a kimenetel jelenti a win-win megoldást.

Tosca elhatározza, hogy becsapja (D) a rendőrfőnököt. Látszólag beleegyezik a kérés teljesítésébe, ám miután Scarpia kiadta a parancsot, s közeledne felé, leszúrja a férfit. Tosca egyoldalú dezertálásával maximalizálta volna a nyereségét (win much): megmentette volna a szerelmét, miközben megszabadult volna a rendőrfőnöktől is.

A rendőrfőnök szintén megpróbálja becsapni (D) a lányt: a kivégzőosztag nem vaktöltényt használt, így Cavaradossi meghalt. A rendőrfőnök egyoldalú dezertálásával szintén maximalizálta volna a nyereségét (win much): megszabadult volna a nő kedvesétől, aminek már nemcsak mint rendőrkapitány, hanem mint férfi is örül és megkapja Toscát. Arra azonban nem számított, hogy a szerelmes nő nem a megállapodásukhoz, hanem a szerelméhez akar hű maradni. Szerelmének halála után Tosca öngyilkosságot követ el: így mindhárman halottak (DD).⁷

A fenti példák is jól mutatják, hogy a fogoly dilemma segítségével a társas interakciók széles köre jellemezhető. Tipikus válaszok a fogoly dilemmára a következők:

(*Homo oeconomicus*) Az egy lépéses fogoly dilemma interakcióban a nem-kooperatív játékelmélet szerint a helyes válasz a dezertálás, amely a domináns alternatíva. (Azaz akármit is választ a másik a domináns stratégiát választó személy mindig jobban jár.)

(*Homo moralis*) Számos formális etikai elv (arany szabály, kategorikus imperatívusz, vagy a klasszikus utilitarista elv) éppen arra hívja fel a figyelmet, hogy a viselkedésünket ne az önzés, hanem a racionálisan megalapozható univerzális szempont, vagy az utilitarista közjó irányítsa. A fogoly dilemma esetében a fenti formális etikai elvek egyaránt a kooperációra ösztönzik a játékosokat.⁸

⁶ Matt Ridley: *Az erény eredete*. Akadémia Kiadó Zrt., Budapest, 2011. 64. o.

⁷ Ridley i.m.

⁸ Tóth I. János: „Játékelmélettől az etikáig”, *Világosság* 44. 2003. 5-6. 167-174. o.

(*Hús vér emberek válasza*) Az átlag emberben ütköznek a dezertálásra és a kooperálásra ösztönző megfontolások. A klasszikus fogoly dilemmával kapcsolatban elvégzett rengeteg empirikus kísérlet azt mutatja, hogy egy átlagos ember az esetek 60%-ban dezertál és csak 40%-ban kooperál. A kísérletekben általában a józan ésszel elvárható eredmények jöttek ki. Például ha az egyoldalú dezertáláshoz kapcsolódó nyereség értéke növekszik, vagy ha az egyoldalú kooperáláshoz kapcsolódó veszteség értéke szintén nő, akkor a dezertáló válaszok száma nő, s ezzel párhuzamosan kooperatív válaszok száma csökken. Érdekes, hogy a férfiak magasabb arányban kooperálnak mint a nők.⁹ Ennek nem feltétlenül az az oka, hogy a férfiak együttműködőbbek, mint a nők, hanem ezt a tapasztalatot az a tény is magyarázhatja, hogy a férfiak kockázatkedvelőbbek, mint a nők, s a fogoly dilemma helyzetben az együttműködés jelentős kockázatvállalást jelent. Összességében a hús-vér emberek sokkal kooperatívabban viselkedtek, mint ahogy hasonló interakcióban az önző ember, a homo oeconomicus viselkedne.

3. SZERELMESEK ÉS A FOGOLY DILEMMA

Intuitíve érezzük, hogy Bonnie és Clyde, a híres bűnöző szerelmespáros egy vádalku esetében sem árulná el egymást. Tehát a fogoly dilemmában élesen eltér egymástól a szerelmes és nem-szerelmes emberek viselkedése. Miért kooperálnak a szerelmes gyanúsítottak? A szerelem átformálja az embert – a változások gyakran fiziológiai mélységűek –, ami még a játékelmélet segítségével is megragadható. Egyrészt megváltoztatja a szerelmesek preferenciáját, másrészt átalakítja a döntéshozatali folyamatukat.

3.1 SZERELEM HATÁSA A SZERELMESEK PREFERENCIÁIRA

Világos, hogy a szerelem átalakítja az ember preferenciáit. Annak érdekében, hogy ezt be tudjam mutatni először emlékeztetek a nem-szerelmes (az egyszerűség kedvéért „normál”) férfi és nő objektív veszteségeire (börtön-években) és szubjektív hasznosságaira (pontokban). A könnyebb értelmezés kedvéért a férfi csökkenő hasznossági sorrendjében mutatom a lehetséges kimeneteket:

⁹ Mérő László: *Játékelmélet a gazdaságban*, http://www.befektetesi-tanacsado.com/index.php?option=com_content&view=article&id=275:jatekelmelet-a-gazdasagban&catid=42:aktualistematik&Itemid=176

- A férfi vall és a nő tagad (DC): 0 év, -15 év;
(férfi hasznossága: 4 pont)
- A férfi tagad és a nő tagad (CC): -1 év, -1 év
(férfi hasznossága: 3 pont)
- A férfi vall és a nő vall (DD): -10 év, -10 év
(férfi hasznossága: 2 pont)
- A férfi tagad és a nő elárulja őt (CD): -15 év, -0 év
(férfi hasznossága: 1 pont)

Az önéredekövető („normál”) férfi hasznossága egyetlen dologtól függ, a börtönben eltöltendő időtől. Minél rövidebb a börtönben eltöltött idő annál jobb számára, annál nagyobb a hasznossága.

Ha azonban a férfi (Bonnie) szerelmes a nőbe (Clyde-ba), akkor az ő feltételezett hasznossága ideáltipikus esetben a következő. (Persze egy konkrét szerelmes pár preferenciája más is lehet.)

- Bonnie tagad és Clyde tagad (CC): -1 év, -1 év
(Bonny hasznossága: 4 pont)
- Bonnie vall és Clyde tagad (DC): 0 év, -15 év
(Bonny hasznossága: 3 pont)
- Bonnie tagad és Clyde elárulja őt (CD): -15 év, -0 év
(Bonny hasznossága: 2 pont)
- Bonnie vall és Clyde vall (DD): -10 év, -10 év
(Bonny hasznossága: 1 pont)

Tehát ugyanazokhoz a kimenetekhez a szerelmes férfi más hasznosságot rendel, mint a nem-szerelmes férfi. Ugyanis a szerelmes férfi értékítéletét (hasznosságát) nemcsak a saját nyeresége, hanem a szerelmének a nyereségei is befolyásolják. Például Bonnie-nak az a legjobb ha ül egy évet, s utána viszont együtt lehet a szerelmével. Vagyis ez a kimenetel számára jobb, mintha ő ugyan azonnal kiszabadul, de nőt 15 évre bezárják. Továbbá a szerelmes férfinak jobb, ha ő kap 15 év börtönt, de tudja, hogy a kedvese szabadon van, mintha mindketten ülnek 10 – 10 évet. (Természetesen a fentiek igazak a szerelmes nő esetében is, ezért mindketten kitaranak egymás mellett és egy-egy év börtönrel megússzák a gyanúsítást.) Tehát a szerelem miközben átalakítja a felek preferencia sorrendjét, egyben fel is számolja a dilemmát.

		Szerelmes nő (Clyde)	
Szerelmes férfi	(döntés)	Tagadás (C)	Árulás (D)
(Bonnie)	Tagadás (C)	(-1 év, -1 év) 4 pont, 4 pont*	(-15, 0 év) 2, 3 pont
	Árulás (D)	(0 év, -15 év) 3 pont, 2 pont	(-10, -10 év) 1, 1 pont

2. ábra. Szerelem hatása a preferencia sorrendre. A cellákban a zárójelben levő számok a várható börtönbüntetést, míg az utána következő első szám a szerelmes férfi, míg a második szám a szerelmes nő hasznosságát mutatja. A várható hasznosságok alapján a tagadás szigorúan dominálja az árulást, és a játék egyensúlypontja a kölcsönös tagadás, amit csillag jelez.

Az új hasznosságok és preferenciák mellett már nincs is szükség az egoisztikus döntéshozatal megváltoztatására. A szerelmesek esetében működik a láthatatlan kéz, ami mindkettőjük számára a legjobb eredményhez vezet. A szerelemnek ez az értelmezése bizonyára tetszik a közgazdászoknak, hiszen ezen felfogás szerint a szerelmes ember továbbra is egoisztikusan viselkedik. Gyakran halljuk a közgazdásztól, hogy egy bankár és Teréz anyja is egyaránt racionálisan viselkedik a különbség közöttük csak az, hogy a bankárnak normális (értsd egoisztikus) míg Teréz anyának altruisztikus preferenciái vannak. (Ez az értelmezés egyáltalán nem számol azzal a ténnyel, hogy modern közgazdaságtant kitaláló 18. századi angolszász szerzők – Hume és Smith – esetében az önérdék fogalma magába foglalta a szimpátiát és az együttérzést.) Álláspontom szerint azonban a szerelem átfurmálja a nem-szerelmes egoisztikus döntéshozatalát is. Vizsgáljuk meg azt az esetet, amikor csak a döntéshozatal változik, miközben a szerelmesek hasznossága továbbra is egoisztikus alapon formálódik.

3.2. SZERELEM HATÁSA A DÖNTÉSHOZATALI MECHANIZMUSRA

S tegyük fel újra a kérdést, hogy miért kooperál a szerelmes Bonnie? Egyrészt azért, mert célja a *win-win* (CC) állapot elérésre. (Nem enged a csábításnak, vagyis nem a *nagy nyereséget*, akarja, mert tudja, hogy ez a szerelmének *nagy veszteséget* okozna.) Másrészt megbízik Clyde-ban, azaz tudja, hogy Clyde sem enged a nagy nyereség (*win much*) csábításának, mert az neki okozna *nagy veszteséget*. Ugyenezen okok miatt kooperál a szerelmes Clyde is.

Tehát míg a normális férfi (és nő) pusztán a saját (egoisztikus) szempontja alapján dönt, addig a szerelmes férfi (Bonnie) és nő (Clyde) a *másik szempontjait* is mérlegeli a saját döntésekor. Ezt elvileg kétféleképp is megteheti: Egyaránt figyelembe veszi *a saját és a másik* szempontjait, ezt lehet úgy értelmezni, hogy a „kapcsolat” (vagyis kettőjük által alkotott közösség) érdekei alapján dönt. Másrészt *csak a másik fél* szempontjai alapján hoz döntést (altruizmus).

(i) A „*kapcsolat orientált*” szerelmes Bonnie egy olyan döntést hoz, ami lehetőséget ad arra, hogy kapcsolatuk szempontjából a legjobb kimenetel következzen be: azaz tagadja a vádat, mert csak így érhető el a közös optimum: win-win. S ugyanígy dönt a szerelmes Clyde is, ezért a szerelmes pár megszerzi a lehető legjobb kimenetelt: (win-win: 1-1 év börtön). Szemben egy „normális” bűnöző párral, akik várhatóan 10-10 évet fognak ülni. Míg a „normális” Bonnie csak magára gondol, a szerelmes Bonnie mindkettőjükre. A szerelem tehát empatikusabb, illetve „közösségibb” lényé teszi az embert. A kapcsolat-orientált Bonnie viselkedését jó magyarázza az én kiterjesztés fogalma, vagyis én-je kiterjed Clyde-ra is; azaz párosukat egyetlen egészként értelmezi. Azaz Bonnie olyan döntést hoz, amely a pár mint egység szempontjából a legjobb.

(ii) Az *altruista szerelmes* Bonnie pedig egyszerűen Clyde várható nyereségei alapján hozza meg a döntését. S ahogy a 2. ábra is mutatja, ha Bonnie tagad (kooperál), akkor Clyde várható nyereségei: -1 vagy 0 év, míg ha Bonnie vall (dezertál), akkor Clyde várható veszteségei -15 vagy -10 év, attól függően, hogy maga Clyde mit tesz. Tehát Clydede szempontjából az a legjobb, ha Bonnie kooperál és fordítva.

A fogoly dilemmában a *'kapcsolat orientált'* és az *'altruista' szerelem* ugyanarra az eredményre: a kooperálásra vezet. Estenként a szerelem két különböző motivációs formája a viselkedés szintjén is különböző eredményre vezet. Például tegyük fel, hogy a férfi imádja a sóskát, a felesége utálja és mindketten egy kicsit szeretik a spenótot.¹⁰ Ha mindketten kapcsolat orientáltak, akkor néha főznek spenótot, de sohasem főznek sóskát. Ha a feleség altruista-szerelmes, akkor néha készít maguknak sóskát. (Ha a férje altruista, akkor ezt csak titokban teheti, mert az altruista férj ezt ellenezné.)

A szerelmes ember viselkedése a „normális” emberi döntéshozatal szempontjából önfeláldozásnak tűnik. Ezért is kötik össze a szerelmet gyakran az önfeláldozással és az önzetlenséggel. Mivel a szerelem önfeláldozással jár, ezért a gondolkodás gyakran megfordul és a másik önfeláldozásának a mértéke lesz a szerelmének a mértéke illetve bizonyítéka. 'Ha igazán szeretnél,

¹⁰ Vagyis a felek hasznosságaira (U) igaz a következő állítás: U férfi (sóska) + U nő (sóska)
< U férfi (spenót) + U nő (spenót)

akkor ezt és ezt megtenné értem.’ Az önfeláldozás kikényszerítése/elvárása mögött azonban lehet, hogy nagyon is egoista intenciók húzódnak meg. „A férfi aki az önfeláldozásról beszél, az az úr szolgálja viszonyról beszél, ahol ő akar lenni az úr.”¹¹

Itt érdemes még megjegyezni, hogy a több stratégiás (illetve a több-lépéses) fogoly dilemmában még a szerelmes felek között is feloldhatatlan vita lehet az együttműködés módjáról. S a végeláthatatlan vitánál jobb, ha valamelyik fél akarata érvényesül. Ez azonban könnyen vezethet egy olyan helyzethez, hogy mindig csak az egyik fél – nevezzük őt domináns félnek – az akarata érvényesül. Éles különbséget kell tenni az „úr” és a domináns szerelmes fél között, az előbbi csak a saját, míg az utóbbi a közös érdeket akarja maximalizálni. (A modern emancipált világban a nő is betöltheti mindkét szerepet.) Mindamellet egy örök feszültség forrása lehet, ha mindkét szerelmes fél a domináns (vagy éppen a dominált) pozícióra törekszik. S az állandó dominancia vita magát a szerelmet is megölheti.

4. TÖBBLÉPÉSES FOGOLY DILEMMA (TFD)

A hétköznapi életben gyakran előfordul, hogy egy interakció újra és újra kialakul. Matematikai megfontolásokból következik, hogy ebben az esetben a homo oeconomicusok is egyre nagyobb arányban érdekeltek a kölcsönös együttműködésben. Axelrod nevéhez fűződik az ún. *Tit For Tat (TFT)* stratégia leírása. Ez azt jelenti, hogy egy játékos az első lépésben megkockáztatja a kooperálást, majd a továbbiakban azt lépi, amit a másik korábban. Ezt a viselkedést szokták *feltételes együttműködésnek vagy reciprok viselkedésnek* is nevezni. S gyakran rámutatnak arra, hogy a reciprocitás összhangban van az ószövetségben olvasható *fogat fogért* elvvel.

Később kiderült, hogy ez a stratégia csak „zajtalan, egyszerű és determinált” világban biztosítja a kölcsönös kooperálást. Ha a kommunikáció egy zajos térben történik, illetve, ahol minden viselkedés többszempontból is értelmezhető, ott ez a stratégia kudarcot vall. Ugyanis egy zajos és komplex világban könnyen előfordulhat, hogy X játékos kooperatív viselkedését a másik dezertálásként értelmezi, s majd a kölcsönösség jegyében ő is dezertálással válaszol, amire pedig X szintén dezertálással válaszol. Így a felek beleszorulnak a kölcsönös dezertálásba, s ebből éppen a TFT merevsége miatt nem is tudnak kiszabadulni.

¹¹ “The man who speaks to you of sacrifice is speaking of slaves and masters, and intends to be the master.” (Ayn Rand) Persze ez az úr-szolga viszony egy jogi egyenlőségen belül alakul ki, s így különbözik a tradicionális úr-szolga viszonytól, amely a felek jogi egyenlőtlenségére épül.

Tehát egy zajos és komplex világban a *nagyobb együttműködési hajlandóság* szükséges. („*Ha megdobnak kövel dobd vissza kenyérrel.*”) Pl. a *Tit For 2 Tat* stratégiát követő X játékos Y-nak csak a második dezertáló lépése után fog dezertálni, s így csökken az esélye, annak, hogy a felek véletlenül belesodródjanak a kölcsönös dezertálásba. Ugyanakkor ezzel párhuzamosan *megnő a csalók vagy potyázók aránya* is, akik éppen ezt az engedékenységet kihasználva bátrabban próbálkoznak az egyoldalú dezertálások számának a növelésével. (Miközben a csalók ugyannerre a „szemtelen-ségre” TFT mellett nem mernének vetemedni.) Tehát még egy többlépéses fogoly dilemmában is csak számos előfeltétel mellett képesek a Homo oeconomicusok együttműködni.

(*Hús-vér emberek a TFD-ben*) A férfiak ebben a helyzetben is inkább voltak hajlandók kooperálni, mint a nők. Egy klasszikus sokmenetes fogolydilemma kísérletben például a *férfi párok csaknem 60%-ban kooperáltak, a női párok kevesebb, mint 35%-ban. A vegyes párok esetén 50% körüli kooperatív választarányt találtak*, de ebben az esetben nem volt különbség a férfi és a női játékosok együttműködési arányai között. A nemi különbségeket mutató eredmények értékelése máig is vita tárgya. Tehát ebben a helyzetben a hús-vér emberek kooperatív viselkedésének az aránya elmarad a *távolabbi nyereségeket* is figyelembe vevő a „homo oeconomicus” kooperativitásától. (Persze felmerül itt egy szemantikai nehézség, beszélhetünk-e egyáltalán a homo oeconomicus esetében a hosszútávú előnyök figyelembevételéről.)¹²

Egy szerelmes pár (ellentétben a „normális” emberek interakciójával) hosszútávon inkább együtt tud működni. Sőt ezt az együttműködési hajlandóságot folyamatosan megerősítik a korábbi kölcsönös együttműködések (win-win állapotok) sikerei. Ad absurdum eljuthatunk oda is, hogy a pár szerelem nélkül is, pusztán a hosszú távú önérdüküket követve kölcsönösen együttműködik. S ebben az esetben a szerelem pusztán egy „katalizátor”, amely sikeresen ráhangolja a párokat az együttműködésre. (Persze ez a logika fordítva is igaz a korábbi kudarcok magát a szerelmet is lerombolhatják.)

¹² Mérő László: *Játékelmélet a gazdaságban*,
http://www.befektetesi-tanacsado.com/index.php?option=com_content&view=article&id=275:jatekelmelet-a-gazdasagtanban&catid=42:aktualistemak&Itemid=176

5. EGYOLDALÚ SZERELEM

Hogyan viselkednek a „párok” egyoldalú szerelem esetében. Például, ha a férfi szerelmes a nő pedig homo oeconomicusként viselkedik. Ha egyszeri nagy jelentőségű interakcióról van szó, akkor a nő önző játékosként dezertálni fog, míg a férfi szerelmes félként kooperálni fog.

Bonyolultabb a kérdés a rendszeresen ismétlődő, de önmagában nem túl nagy nyereséggel vagy veszteséggel járó interakciók (pl. közös vacsora készítése) esete. Pusztán reciprocitás azt követelné az egyéni érzélemmentes nőtől, hogy együttműködő legyen. Viszont mivel a szerelmes férfi – a reciprocitástól függetlenül – is hajlandó az egyoldalú együttműködésre, ezért az önérdékkövető nő joggal bízhat abban, hogy egyoldalúan dezertálva állandóan megszerzi a legnagyobb nyereséget (win much). A nő folyamatos dezertálása csalódást okoz a férfinak, aki kiábrándulhat („kiszereget”) a nőtől, s ezzel párhuzamosan nem hajlandó többet egyoldalúan kooperálni. Ezért, ha a nő mint homo oeconomicus, maximalizálni akarja a nyereségét (pl. számára elkészített vacsorák számát), akkor jól teszi, ha néha ő is kooperál. Ennek motivációja azonban nem a reciprocitás, hanem a férfi (egyoldalú) szerelmének a minél további fenntartása. Az önérdék logikája szerint az egyoldalúan dezertáló nő folyamatosan sokat nyer, míg az egyoldalúan kooperáló férfi folyamatosan sokat veszít. Persze ad abszurdum az is lehet, hogy az egyoldalúan szerelmes fél a helyzetét nem vesztesésként éli meg, hiszen a materiális javak terén történő veszteségét kompenzálhatják olyan „szerelmi jószágok”, mint a másikkal való együttlét, a kapcsolat megléte, esetleg a másik örömeiből fakadó empatikus öröm.

Lehetséges-e, hogy az egyoldalú szerelem a felek élete végéig fennmaradjon? Vagy pedig a szerelem csak egy kiegyensúlyozott kapcsolatban működhet? S ha ez igaz, vagyis a szerelem hosszútávon csak a felek egyenlő hozzájárulására (reciprocitására) épülhet, akkor végülis miben különbözik a „bölc” (hosszú távú szempontokat is figyelembe vevő) önzés reciprocitására épülő kapcsolattól?

„A férfi és a nő egyaránt mást és mást ért a szerelem fogalmán – és ... az egyik ... a másiktól nem ugyanazt az érzést várja, ...”

A SZERELEM SARTRE-I FILOZÓFIÁJA ÉS KIERKEGAARD*

FEHÉR M. ISTVÁN

A szerelemről sok filozófus fejtett ki különböző teóriákat a filozófia története folyamán, s a legfigyelemreméltóbbak egyike az újabb korban minden bizonnyal Sartre-tól származik. Nem mintha a szerelemről az antikvitástól kezdve napjainkig ne született volna számos nagyszabású, mélyenszántó, jórészt platonikus ihletésű, a létezők kölcsönös vonzásáról, vonzódásáról szóló mítikus, kozmológiai-metafizikai elmélet vagy elbeszélés.¹ Ami Sartre idevágó nézeteit a témára vonatkozó legtöbb elmélettel szemben elsődlegesen kitünteti – s számomra egyúttal előnyösen megkülönbözteti –, előrebocsátásképpen abban összegezhető, hogy a szerelmet Sartre a kozmológiai beágyazású elméletek Szküllája és a pszichologisztikus-biologisztikus, egyszóval naturalista koncepciók Kharüdisze között az emberi lét ontológiai struktúrájában törekszik megalapozni. A szerelem innen szemlélve nem hormonok, ösztönök, biológiai vagy pszichológiai ingerek vagy késztetések epifenoméneje, de másfelől nem is a világegyetem kozmológiai szépségének és egybetartozásának, harmóniájának emberfeletti, kozmikus princípiuma. A biologisztikus ösztönelméletek kevésbé vonzó képet festenek a szerelemről, s így végső fokon az emberről. A mítikus-kozmosz elbeszélések ezzel szemben lehetnek mégoly lenyűgözőek, mélyenszántóak vagy magasröptűek: tapasztalati lehorgonyozottságuk tekintetében fenomenológiai-hermeneutikai nézőpontból meglehetősen kivánnivalót – de azt is mondhatnám: tátongó űröket – hagynak maguk után.

Az alábbiakban *A lét és a semmiből* azokat a részeket próbálom kiemelni és rekonstruálni, ahol Sartre a szerelemről beszél. A Kierkegaard-dal való – a dolgozat címében szereplő – kapcsolatot az teremti meg, hogy Sartre-nál egy alapvető dilemmával találkozunk – olyan dilemmával, amelyet nem mi állapítunk meg, hanem ő maga –, nevezetesen azzal, hogy Sartre ontológiai ábrázolásában mindenfajta emberi viszony – az emberi valóság önmagában is és egymás közti interszubjektív viszonyainak tekintetében is – ellentmondással, konfliktussal terhes. A szerelem pedig ezen alapvető konfliktus megvalósulásának, kihordásának egyik módja. E dilemmára mármost

* Jelen szöveg az OTKA K-75840 ny. számú projektjének keretében készült.

¹ Jó történeti áttekintést ad róla a *Historisches Wörterbuch der Philosophie* címszava. Lásd H. Kuhn, K.-H. Nusser, A. Schöpf: „Liebe”, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 5. kötet, szerk. Joachim Ritter és Karlfried Gründer, Basel, Schwabe und Co., 1980. 290–328. hasáb.

meglátásom szerint Kierkegaard *Vagy-vagyán*ak némely gondolata, mely a műnek „A házasság esztétikai érvényessége” című részében kerül kifejtésre, meglepő módon egyfajta lehetséges megoldás körvonalait rajzolja fel.

I.

A sartré-i felfogás előnyének tekintem ontológiai igényét, ontológiai beágyazottságát; azt, hogy a szerelmet nem kontingens tulajdonságnak vagy naturalisztikusan magyarázható, az ösztönök meghatározta kauzális determináltságnak tekinti, hanem az emberi lét alapvető struktúrájában törekszik lehorgonyozni, ezáltal pedig – noha Sartre a kifejezést nem használja – hermeneutikai elemzésre vállalkozik, a szerelem ontológiai értelmének felfejtésére irányuló hermeneutikai vizsgálódást végez. Ezt más szempontból úgy is ki lehet fejezni, ha azt mondjuk: a házasságra talán igen, de a szerelemre bizonyosan nem hétköznapi érdekek, világonbelüli számítások vagy előnyök ösztönöznek – az emberi lét ontológiai struktúrájában rejlik az a készlet, amely a szerelemnek nevezett projektum irányába hajt.

Távolabbról indítva és a vonatkozó elemzések kontextusa felé irányt véve, előre kell bocsátanunk, hogy Sartre-nak *A lét és a semmi* című műve – mint minden jelentős filozófiai mű – rendkívül koherens vagy konzisztens: olyan, egymással bensőleg összefüggő részekből tevődik össze, melyek szervesen illeszkednek egymáshoz, így nem tehetjük meg, hogy egy részelemzés felett kritikát gyakoroljunk, a többit pedig változatlanul hagyjuk. Más szóval, ha elégedetlenek volnánk a mű egyik vagy másik részével – márpedig hogyan lennénk elégedetlenek, amikor Sartre a szerelem tekintetében (de minden más emberi viszony tekintetében is) mindenütt konfliktusokról beszél –, nem tehetjük meg, hogy a vonatkozó részben módosításokat hajtunk végre – az itt fennálló konfliktusokat, feszültségeket megróbáljuk elsimítani, kiküszöbölni, elegyengetni –, a mű egészét vagy többi részét pedig érintetlenül hagyjuk. A sartré-i szerelemfelfogást illető esetleges kritika ezért a mű teljes ontológiai alapszerkezetének módosítását kell, hogy maga után vonja, csak ezen módosítás egyidejű elvégzése mellett értelmes egyáltalán. Nem úgy áll a helyzet tehát, hogy a szerelemfelfogás némi módosításával, pozitív áthangolásával a mű alaphangulata megváltozik, optimistábbá lesz és derűsebbé, ellentmondásmentesebbé válik.

A szerelemre vonatkozó felfogás a sartré-i elemzésben a másokkal, pontosabban a másért-való-lét (*le pour-autrui, être-pour-autrui*²) szerkezetébe

² Vö. Jean-Paul Sartre: *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Édition corrigée avec index par Arlette Elkaïm-Sartre, Paris, Gallimard (collection

illeszkedik, a másokkal-való viszonyok pedig rendkívül konzisztensen ágyazódnak a mű ontológiai alapstruktúrájába. Ha dolgozatom végén el fogok jutni Kierkegaard-hoz, akkor épp azt próbálom majd jelezni, hogy tökéletesen más előfeltevésekből kell kiindulni ahhoz, ha a sarthe-i következtetésekkel elégedetlenek lévén lényegi módosítást akarunk elérni.

A másért-való-lét ill. a mások létére vonatkozó kérdés kidolgozásában Sartre heideggeri kezdeményekhez kapcsolódik. Heidegger számára a világban-való-lét elemzése azzal a tanulással jár, hogy miként nem lehet beszélni világnélküli szubjektumról – szubjektumról világ nélkül –, úgy éppoly kevésbé lehet szó egy mások nélküli szubjektumról, egy önmagában elkülönült, izolált énről – mások nélkül. Számára az emberi ittlétnek éppoly eredendő, alapvető struktúrája a másokkal való lét, együttlét [Mitsein] illetve mások ittléte [Mitdasein]. Fő műve megjelenésével hozzávetőleg egvydejűleg tartott előadásain vagy ekkor megjelent egyéb írásaiban Heidegger többször is határozottan igyekezett cáfolni tanainak olyan – általa elferdítésként érzékelt – értelmezését, miszerint számára az emberi ittlét nem volna más, mint az elszigetelt egyén, az egoista, szolipszisztikus individuum.³ Azt a heideggeri tézist, hogy az emberi ittlétnek a másokkal való lét vagy a másért való lét lényegi, alapvető struktúrája, Sartre mármost hallgatólagosan elfogadja és teljes mértékben magáévá teszi. Sőt, Sartre bizonyos értelemben még Heideggeren is tútesz – miközben a *cogitóból* való kiindulást illetően tudatosan és kifejezetten szembehelyezkedik vele –, amikor arra vállalkozik, hogy megmutassa: létezik egy másokra vonatkozó *cogito*. Olyan *cogito*, melynek a révén önmagam legmélyén találok meg a Másikat. Mind Heidegger, mind Sartre számára ezért a *szolipszizmus* – az a fajta tanítás, mely szerint csak az én létezésem abszolút biztos, a többi emberé bizonytalan – nem annyira cáfolható vagy cáfolandó álláspont: sokkal inkább egyszerűen értelmetlen. Ami a

Tel), 1998. 92., 255. o.: „Je découvre [...] pour la réalité-humaine, un autre mode d'existence aussi fondamental que l'être-pour-soi et que je nommerai l'être-pour-autrui. [...] cette nouvelle structure de mon être: le pour-autrui”. (Magyar kiadás: *A lét és a semmi. Egy fenomenológiai ontológia vázlatja*, ford. Seregi Tamás, Budapest, L'Harmattan Kiadó – Szegedi Tudományegyetem Filozófia Tanszék, 2006. lásd itt 96., 275. sk. o.) – A továbbiakban az idézett francia illetve magyar kiadásra EN illetve LS rövidítéssel fogok hivatkozni; a fordításokat helyenként minden külön megjelölés nélkül módosítottam.

³ Lásd például *Gesamtausgabe*, Bd. 26, 172. (Das Dasein ist „nicht das egoistisch Einzelne, nicht das ontisch isolierte Individuum”), 240. skk., különösen 245. o.; *Gesamtausgabe*, Bd. 9, 157. o. stb. További szöveghelyeket illetve szövegszerű idézeteket illetően lásd Fehér M. István: „Totalitás és enyémvalóság. A halál témája Heidegger *Lét és időjében*”. In *Don Quijote.hu – avagy a filozófia vándorútjai. Tanulmányok és egyéb írások Csejtei Dezső tiszteletére 60. születésnapja alkalmából*, szerk. Kissné Novák Éva és Laczkó Sándor, Szeged, Pro Philosophia Szegedienségi Alapítvány, 2011. 29–55. o., itt 38. sk. o. 19. jegyzet.

szolipszizmust illeti, írja Sartre, nem kell újabb bizonyítékot szolgáltatnunk ellene: elégséges az az érv, hogy a szolipszizmus lehetetlen, vagy hogy senki sem igazán szolipszista.⁴ Persze lehet kétséget támasztani, ahogy önmagam létét is kétségbe vonhatom, jóllehet nem-lételem még elgondolni sem tudom. Nem bizonyítékot kell találnunk, hanem meg kell világítanunk mások léteben való *bizonyosságunk* legmélyebb alapjait. „Ezt a *cogitót* kell napvilágra hozni, kibontva struktúráit, és meghatározva hatókörét és jogkörét”.⁵ Nem érvelés, nem bizonyítás, hanem deskripció: a kifejtés ebben az irányban mozog – Sartre a husserli fenomenológia legjobb hagyományainak nyomdokain halad.

A másokra vonatkozó *cogitót* Sartre a „pillantás” nevezetes elemzéséből – értelmezéséből kiindulva fejti ki.⁶ Számunkra ebből a gazdag és árnyalt elemzésből jelen összefüggésben elsősorban az az érdekes, hogy a másokra vonatkozó *cogitóból* milyen „másik”-fogalom bontakozik ki. Más szóval, ki vagy mi az a Másik – hogyan jelenik meg számomra, s én milyen tapasztalatot szerzek általa –, amelyet a reá vonatkozó *cogito* (s e *cogito* tapasztalata) eredményez, vagy egyenesen adományoz. Ez a Másik elsősorban is „nem tárgy”.⁷ A Másik az, aki által elnyerem lételem új, objektív, azaz tárgyi dimenzióját; olyan dimenziót, melyre a „másik” nélkül semmiképpen sem tudnék szert tenni⁸ (én a magam számára nem tudok objektum lenni), ám amelyet – miközben abszolút újdonságként tapasztalom – mindazonáltal nem vagyok képes sem uralni, sem megismerni. A Másikat szubjektumként tapasztalom, és pedig annyiban, amennyiben magam (hirtelen-váratlan) objektumként (az ő objektumaként, számára való objektumként) jelenek meg *magam* számára. A Másik tárgyiasítása innen szemlélve maga is védekezési mód, mely által igyekszem megszabadulni lételem ezen új, más számára való dimenziójától – még hozzá úgy, hogy őt számomra való létté teszem. A Másik az a létező, akinek a számára én tárgy vagyok, aki által elnyerem objektivitásomat – jóllehet ezen objektivitás mibenléte számomra elvileg hozzáférhetetlen marad –, s aki végül, mint feltétlen szubjektivitás, soha nem fedi fel magát előttem. Ahhoz, hogy csupán egyetlen tulajdonságomat is el tudjam gondolni az objektivitás módján, a Másiknak már adva kell lennie. A Másiknak, *mint szubjektumnak* bármiféle ezen túlmenő tapasztalása viszont nem lehetséges. Szubjektivitása csupán a mi objektívvá válásunk révén – és annak mérté-

⁴ Lásd EN 289. o. = LS 311. o. A következőkhöz lásd uo. 289. skk. ill. 311. skk. o.

⁵ EN 290. o. = LS 312. o. Ld. EN 307. o. = LS 330. o. („Nous voilà au terme de cette description.” – Kiemelés F.M.I.)

⁶ A következő összefoglaló leírásban felhasználom korábbi Sartre-munkám egyes megfogalmazásait; ld. Fehér M. István: *Jean-Paul Sartre*, Budapest, Kossuth, 1980. 49–68. o. Az alábbiak bővebb kifejtése itt található.

⁷ EN 284. o.; vö. 307. o. = LS 306. o.; vö. uo. 331. o.

⁸ Vö. EN 309. o. = LS 333. o.

kében – válik hozzáférhetővé számunkra. A Másik, illetve a másért való lét tehát emberi valóságom állandó ténye; minden magamról alkotott gondolatomban már jelen van, mint az, akinek a számára tárgyvá válok.

Mivel a Másik szubjektivitása nem empirikusan, hanem a *cogito* feltétlen bizonyossága révén adódik, így empirikusan nem bizonyítható, de nem is cáfolható. A *priori* ontológiai adottság, mely mások *empirikus* lététől tökéletesen független⁹ – „hiszen nem egy embernek tapasztalati mezőmben való megjelenése adja számomra tudtul, hogy *vannak* emberek”¹⁰ –: ezen a ponton Sartre ismét magától értetődő természetességgel kapcsolódik Heideggerhez. A „mások”, a „másokkal való (együtt-) lét” Heidegger számára a *Dasein* eredendő, azaz a *priori* létmódja: más szóval, nem olyan létmód, amelyre empirikus úton tesztek szert mások véletlenszerű jelenléte által – azáltal, hogy mások történetesen felbukkannak mellettem, s úgyszólván körülögnak, vagy körbevesznek –, s mely ilyenformán veszendőbe menne, amikor éppen-negyel „egyedül” vagyok. A másokkal való lét akkor is meghatároz, ha mások nincsenek jelen, s a másik „hiányozni” is csak az együttlét alapján tud.¹¹ A sartré-i elemzések e heideggeri tézisek önálló irányban aló továbbviteleként, nagyszabású illusztrációjaként, igazolásaként is olvashatók.

A Másik létét illető elemzés azzal a konklúzióval zárul, hogy a Másik létezése a *cogito* ugyanazon föltétlen bizonyossággal rendelkezik, mint saját létezésem.¹² Ennek következtében válnak lehetővé a másokkal való konkrét

⁹ Vö. EN 316., 319. o. = LS 340., 344. o.

¹⁰ EN 319. o. = LS 344. o.

¹¹ Lásd SZ 120. o.: „Die phänomenologische Aussage: Dasein ist wesentlich Mitsein hat einen existenzial-ontologischen Sinn. Sie will nicht ontisch feststellen, daß ich faktisch nicht allein vorhanden bin, vielmehr noch andere meiner Art vorkommen. Wäre mit dem Satz, daß das In-der-Welt-sein des Daseins wesentlich durch das Mitsein konstituiert ist, so etwas gemeint, dann wäre das Mitsein nicht eine existenziale Bestimmtheit, die dem Dasein von ihm selbst her aus seiner Seinsart zukäme, sondern eine auf Grund des Vorkommens Anderer sich jeweils einstellende Beschaffenheit. Das Mitsein bestimmt existenzial das Dasein auch dann, wenn ein Anderer faktisch nicht vorhanden und wahrgenommen ist. Auch das Alleinsein des Daseins ist Mitsein in der Welt. *Fehlen* kann der Andere nur *in* einem und *für* ein Mitsein.” (ld. ehhez Friedrich-Wilhelm von Herrmann: *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Ein Kommentar zu »Sein und Zeit«*. Bd. 2. *Erster Abschnitt: »Die Vorbereitende Fundamentalanalyse des Daseins«*, § 9 – § 27, Frankfurt/Main, Klostermann, 2005. 308. o.: az egyedülletben a másik a maga távollétében van jelen számomra). A fő műhöz vezető előadásokon e jelleg még hangsúlyosabban kerül kifejtésre, vonatkozó szöveghelyeket idéztem „Totalitás és enyémvalóság. A halál témája Heidegger *Lét és időjében*” című, fentebb a 3. jegyzetben hivatkozott írásom 23. lábjegyzetében

¹² Lásd pl. EN 276. sk. o.: „[...] c’est dans mon être essentiel que je dépends de l’être essentiel d’autrui et, loin que l’on doive opposer mon être pour moi-même à mon être pour autrui, l’être-pour-autrui apparaît comme une condition nécessaire de

viszonyok. Mivel azonban a Másik immanens is és transzcendens is – objektum is és szubjektum is –, ezen viszonyok elvileg konfliktust hordoznak magukban. Vagy szubjektumként fordulok a Másik felé, s ekkor őt tárggyá fokozom le, vagy úgy viszonyulok hozzá, hogy ő jelenik meg szubjektumként, s ekkor én teszem magam tárggyá előtte.

Amennyiben mármost a Másik pillantásának súlya alatt elidegenedem léteimtől, s úgy érzem, ő birtokolja létem titkát, megpróbálkozhatom létem visszahódításával. Ily módon önmagam visszavételének projektuma a Másik elsajátításának projektumává válik. Olyan elsajátítássá mindazonáltal, amelyben a másikat nem teszem tárggyá. Azonosulni akarok vele, „rólam birtokolt nézőpontját” akarom magamévá tenni,¹³ hogy oly módon lássam magam, ahogy ő lát engem. Ha ez sikerülne, önmagam alapjává válnék, megszűnnék kontingens létezőnek lenni. Ezen törekvés persze ellentmondásos, s így megvalósíthatatlan, mivel egyrészt a Másikkal való azonosulás eltüntetné a Másik másságát, másrészt míg én tárgyként érzem magam a Másik előtt, s el akarom őt sajátítani, addig ő engem mint tárgyat ragad meg, s egyáltalán nem tűzi ki célul, hogy elsajátítson. Ezen utóbbi nehézség eltüntetéséhez arra volna szükség, hogy közvetlenül a Másik szabadságára hassak.

Ez a kivihetetlen terv húzódik meg mármost, fejt ki Sartre, minden szerelem legmélyén. Ha a szerelem pusztá fizikai vágy volna, úgy könnyen ki lehetne elégíteni. Ám a szerelmes a Másik tudatát akarja „rabul ejteni” – még-hozzá nem hatalom- vagy birtoklásvágyból, hiszen a totális alávetettség éppen-hogy megszüntetné a szerelmet (a zsarnoktól félnek, de nem szeretik). Egyfajta szabadon való elköteleződésről sem lehet szó, hiszen kit elégítene ki olyan szerelem, melyben a Másik azt mondja: „Szeretlek, mert szabadon elköteleztem magam mellett, hogy szeretni foglak, s hű akarok maradni önmagamhoz”?¹⁴ Bár a szerelmes esküt kér, mégis bosszantja, ha megkapja. Aligha volna elégséges, ha valaki azt mondaná: „én esküt tettem arra, hogy téged szeretlek, és hű maradok az eskühöz”. Ne az eskühöz való hűség legyen a motiváló tényező, fűzhetnénk tovább Sartre gondolatait. Ha ugyanis a másik számára az esküjéhez való hűség a motiváló tényező, akkor ez azt implikálja, hogy immár nem szeret engem. Az esküben egyébként (ezt más kontextusban Sartre *A dialektikus ész kritikájában* fejtí majd ki¹⁵) szabadságom önmagát

mon être pour moi-même” („[...] lényegi léteemben függök a másik lényegi lététől, s ahelyett, hogy önmagam számára való léteimet szembe kellene állítanom másért való léteimmel, a másért-való-lét önmagam számára való léteim szükségszerű feltételeként jelenik meg”; vö. LS 299. sk. o.).

¹³ EN 405. o. = LS 436. o.

¹⁴ Lásd EN 407. o. = LS 439. o.

¹⁵ Lásd Sartre: *Critique de la raison dialectique*, précédé de *Questions de méthode*, I. *Théorie des ensembles pratiques*, Paris, NRF Gallimard, 1960. 439. skk. o.

korlátozza, önmagának szab határokat. Az esküben a szerelem megszűnésétől való félelem fejeződik ki, s e félelem ellen hivatott az eskü biztosítani, biztosítékot nyújtani – mintegy bebiztosítani magam önmagam ellen. Az eskü gátat kíván vetni a szerelem megszűnésének; ha hozzá kell folyamodni, ha vissza kell nyúlni reá – fel kell idézni vagy emlékeztetni kell reá –, ez azt jelenti, hogy a szerelem már mintegy kihűlőfélben van, és az esküre való visszanyúlás nélkül (e mesterségesen alkotott gát vagy kényszer nélkül) minden további nélkül meg is szűnnék. – Az eskü bosszant: engem valaki ne azért szeressen, mert valahol, valakinek, valamikor esküt tett rá, és ő ehhez hű marad – a hűség szép dolog ugyan, s méltánylandó, ha az ember hű marad az esküjéhez, de a szerelem ennél több, vagy más.

Bosszantja, ha megkapja, ám ugyanakkor a szerelem mégiscsak esküt kér. Szeretettnei akarja magát egy szabadság által, s azt akarja: ez a szabadság ne legyen többé szabad. Azt akarja, hogy a Másik szabadsága önmagától határozódjék meg szerelemmé, hogy *önmagától* börtönözze be magát, s hogy térjen vissza állandóan magához – mint az örületben vagy az álomban –, hogy saját bebörtönzését akarja. Nem a pszichológiai determinizmust akarja a Másikban, hanem olyan szabadságot, amely determinizmust *játszik*. „Azt akarja, hogy célként válasszák, de már választott célként!”¹⁶ Nem kifejezetten a Másik szabadságára akarok hatni, hanem a *priori* létezni, mint ezen szabadság határa, melyet neki el kell fogadnia, hogy szabad legyen. Ha ez sikerül, akkor abszolút és meghaladhatatlan leszek a Másik számára; s így biztonságban érezhetem magam az ő tudatában – hiszen szégyenem és nyugtalanságom oka az volt, hogy másért való létemben úgy ragadtam meg magam, mint akit állandóan túl lehet haladni, mint aki pusztá eszköz, tárgy. Az nyugtalanított, hogy szabadon vállaltam el azt a létezőt, akivé a Másik tett engem a maga szabadságában (“Isten tudja, mit gondol rólam”), s aki kísért engem, mint valami idegen, olyannyira, hogy félek a tőle való találkozástól – s mindez mégis az én objektív létem. Ha viszont a Másik szeret, akkor felülmúlhatatlan, meghaladhatatlan vagyok; létem többé nem véletlenszerű, hanem megalapozott. Szeretettnek lenni annyi, mint (ki-) választottnak lenni. Létem igazolt lesz.¹⁷

¹⁶ EN 408. o. = LS 440. o. A következőkben még visszatérek ennek az idézetnek az értelmezésére.

¹⁷ EN 411: „Au lieu que, avant d'être aimés, nous étions inquiets de cette protubérance injustifiée, injustifiable qu'était notre existence; au lieu de nous sentir «de trop», nous sentons à présent que cette existence est reprise et voulue dans ses moindres détails par une liberté absolue qu'elle conditionne en même temps – et que nous voulons nous-mêmes avec notre propre liberté. C'est là le fond de la joie d'amour, lorsqu'elle existe: *nous sentir justifiés d'exister.*” (Kiemelés F.M.I.; lásd LS 443. o.). A magáértvaló létének igazolhatatlansága – mint e lét kontingenciájának bensővé tétele – a sarthe-i mű egyik alapvető, különböző kontextusokban vissza-visszatérő gondolata. Lásd EN 73., 74., 116., 119. („[...] je me saisis à la fois comme totalement

Ha szeretnek, a világ az én jelenlétem funkciójaként jelenik meg; én tartom létben a fákat, erdőket, hogy szabadon a Másiknak ajándékozzam. Én közvetítem a világot a Másik számára – s ugyanakkor én vagyok a világ. Egész létezésem bőkezűséggé válik: vagyok, mert szabadon tékozlom magam. Az erek a kezemen jóságból léteznek. És jóság, hogy van hajam, szemem, és fáradhatatlanul ajándékozhatom őket annak a kiapadhatatlan vágynak, melyet a Másik szabadon teremt.

Objektív létünk maga után vonja a Másik létezését – a Másik szabadsága alapozza meg létünket: ha mindezt el tudnánk sajátítani, önmagunk alapja lennénk. A szerelem a *csábítással* kezdődik, melyben a szerető önmagát tárgyként állítja a szeretett szubjektivitása elé – ennek több formáját részletesen elemzi Sartre –, ám a csábításból akkor lesz csak szerelem, vagyis a szeretettből szerető, amikor eltervezi, hogy szeressék, tehát szeretettnei akarja magát. Így nyilvánvaló, hogy szeretni lényegében nem más, mint az a terv, hogy megszerettessem magam (*le projet de se faire aimer*). Ám épp abban a pillanatban, amikor mindegyik azonos intencióval fordul a Másik felé, a két projektum azonossága sajátos konfliktust szül. Mindkettő meg akarja szeretetni magát a Másik által, de mindkettő olyan szerelmet vár, amely nem merül ki a „szeretettnei-akaras” tervében. Mindegyik azt akarja, hogy a Másik – saját szabadságának felülmúlhatatlan határaként – *anélkül* szeresse meg őt, hogy önmagát eredetileg szeretettnei akarná. A szerelem viszonzás nélküli tiszta elkötelezettséget kíván, ám akire ily módon irányul, az nem *kérhet* semmit. Mindegyik azt akarja, hogy a Másik szeresse, *anélkül*, hogy észrevenné: *szeretni nem más, mint önmagát szeretettnei akarni*; s így amikor azt akarom, hogy a Másik szeressen, csupán azt akarom valójában, hogy a Másik azt akarja, hogy én szeressem őt. Végtelenig menő utalás, *regressus ad infinitum* kezdődik el, melynek eszménye a magáértvaló és a másértvaló (Én és a Másik) elgondolhatatlan fúziója, melyben mindegyik megőrizné másságát – miközben azonosak volnának, hogy megalapozzák a Másikat. Másképp szólva: azt akarom, hogy a Másik szeressen és minden erőmmel igyekszem megvalósítani ezen tervemet. De ha a Másik szeret, épp emiatt téveszt meg

responsable de mon être, en tant que j'en suis le fondement et, à la fois, comme totalement injustifiable”), 260. („cet être injustifiable et en-soi que je suis pour autrui”), 348., 417., 422., 509. (igazolhatatlanság és kontingencia összefüggése; lásd LS 550. o.) stb. o. E téma ugyanakkor Sartre irodalmi műveinek is kezdettől fogva egyik meghatározó motívuma. 1938-ban megjelent első regényének, *Az undornak a főhőse*, Antoine Roquentin, jellegzetes módon úgy érzi, nincs joga a létezéshez. Ha valaki jogot formálna a létezésre, saját létét szükségszerűnek tartaná, egyértelműen gazembernek minősülne – ahogy Roquentin annak is tekint a képtár festményeiről önelégült pöffeszkedéssel rábámuló kisvárosi előkelőségeket (vö. Sartre: *Az undor*. Budapest, Magvető Kiadó, 1968. 150., 194. o.) – avagy *rosszhiszeműnek* volna mondható: az utóbbit mutatja be az *“Egy vezér gyermekkorá”* című novella.

engem: én azt vártam tőle, hogy megalapozza lételemet, mint privilegizált tárgyat, megtartván önmagát tiszta szubjektivitásában előttem; de miután szeret, szubjektumnak tekint engem és belesüllyed saját objektivitásába az én szubjektivitásom előtt.¹⁸ A szerelemnek, mint saját létem Másik általi megalapozásának projektuma kudarcra zárul.

II.

A sartré-i szerelemfelfogás ezen vázlatos áttekintése után egyes témák közelebbi vizsgálatára szeretnék vállalkozni, azaz kinagyítom vagy fókuszba helyezem ezen felfogás némely, általam lényegesenek tartott mozzanatát. Mindenekelőtt a szerelem sartré-i értelmezésének ama középponti – akár definíciónak is nevezhető – meghatározására próbálok összpontosítani, mely szerint szeretni nem más, mint szeretettetni akarni. Láthatóan e tézis, mely *regressus ad infinitum*hoz vezet, hordozza az elsődleges felelősséget a szerelem-projektum kudarcáért, és túl azon, hogy önmagában is érdekfeszítő és vizsgálatra méltó, nem utolsósorban ezért is megérdemli, hogy tüzetesebben nagyító alá vegyük.

A tézist egy vele szemben felhozható lehetséges ellenvetés háttérben lesz célszerű megvilágítani és közelebbi vizsgálat alá vonni. Ez az ellenvetés úgy fogalmazható meg, hogy annak a számára, aki szeret valakit, természetesen egyáltalán nem közömbös, hogy a másik viszont szereti-e vagy sem. Sőt, még azt is meg lehet engedni, hogy a szerelemnek integráns részét alkotja az, hogy az ember szereti, ha viszont szeretik. Ennek ellenére – folytatódik az ellenvetés – mégiscsak markáns különbséget lehet tenni aközött, hogy én szeretek valakit és aközött, hogy ő is szeret-e engem, vagy nem. Ez két különböző kérdés. Értelmesen mondhatom azt: én szeretlek téged, majd következhet rá a kérdés: te vajon szeretsz engem? (Ugye, ilyesmit föl szoktunk tenni – vagy valamikor föltettünk ilyen kérdést –: én szeretlek téged, te is szeretsz engem?) A két megfogalmazás különbsége, e különbség értelmessége arra látszik utalni, hogy itt valójában két különböző dologról van szó, melyeknek lehetnek érintkezési pontjaik, de mégiscsak megkülönböztethetők egymástól. Ha az a tény, hogy szeretek valakit, természetszerűleg *maga után vonhatja* az óhajt, hogy a másik is szeressen, azért az nem magától értetődő, hogy emiatt már *egybe is esnék* vele. A „maga után vonni” nem azonos az „egybeesni”-vel. Sartre vonatkozó álláspontja azonban kiélezve tézisszerűen így foglalható össze: *nem konjunkció vagy implikáció, hanem azonosítás*. Szeretni: ez nem jelent semmi mást – semmi egyebet vagy többet –, mint hogy azt akarjuk: a másik szeressen minket.

¹⁸ EN 408–416. o. = LS 440–449. o.

A tényállást úgy is megfogalmazhatjuk, hogy nem *is-is-ről* van szó – arról, hogy én is szeretlek, meg te is szeretsz, hiszen hát úgymond a szerelemnek részét alkotja az, hogy az ember azt akarja, hogy viszontszeressék. A sartri-i szöveg úgy olvasandó, hogy szeretni semmi mást nem jelent, mint szeretettni akarni – a két dolog tökéletesen azonos. Mit jelent az, hogy szeretek valakit? Azt, hogy azt akarom: a másik szeressen. Mármost ezt – valljuk be őszintén – , első pillantásra nehéz megérteni, ráadásul itt rejlik minden nehézség forrása, mert ebből az azonosításból indul ki egy *regressus ad infinitum*, ami meg- és feloldhatatlannak bizonyul. Úgy tűnik: ha itt módosíthatnánk valamit, akkor esetleg esély nyílnék a konfliktusos viszony feloldására s valamiféle harmónia megteremtésére.

Erősre igyekeztem fogalmazni az ellenvetést, így helyénvaló lesz, ha most áthelyezkedem Sartre álláspontjára, és megpróbálok erőmhöz mérten megválaszolni. A válasz röviden úgy hangozhat, hogy ez a hétköznapi élet talaján megfogalmazódó ellenvetés, mely szerint két különböző dologról van szó – én szeretlek téged, vajon te is szeretsz engem? – elmosódott és homályos, nincs kellőképpen átgondolva: ha igazából belegondolunk, akkor bizony szeretni éppenhogy nem más, mint szeretettni akarni. Miért? Elsődlegesen azért, mert ha konjunkció állna fenn, ez annyit jelentene, hogy itt két dologról van szó, melyek egymástól elválnak. Ez az elválasztás azonban, folytatódik a válasz, nem vihető következetesen végig, hiszen én igazából, amikor a másik felé fordulok szerető módon, akkor erről nem tudom leválasztani azt a kívánságot vagy felhívást, hogy ő is szeressen. Egy másik sartri-i idézetet lehet itt felhozni példa gyanánt, amely kicsivel később a szexualitásról szóló részben fogalmazódik meg. Ez a hely így szól: „A vágy felhívás a vágyra.”¹⁹ Ha ezt a szerelemre vetítjük vissza, akkor ezt kapjuk: a szerelem felhívás a szerelemre. Ha én valakihez szerető módon viszonyulok, akkor ezzel felszólítom őt arra, hogy ő ugyanúgy viszonyuljon hozzám – hogy szeressen engem. Ha ezt megteszi, akkor persze azt akarja, hogy én szeressem őt – míg én azt, hogy ő szeressen engem –, s a két projekt kölcsönösen elkerüli egymást.

Második érvem az, hogy ha itt konjunkcióról vagy implikációról lenne szó, akkor óhatatlanul felmerülne a közös gyökérre vagy a két dolog összefüggésére vonatkozó kérdés. Én szeretem a másikat, és azt akarom, hogy a másik szeressen: ha ez a két dolog különbözik egymástól, akkor dualizmus áll elő, és korántsem kézenfekvő, hogy milyen formában lehetne áthidalni. Vagy egy kényszeredett közös gyökért kellene keresnünk, vagy pedig maradna a dualizmus. Ez annyit jelent, hogy én szeretlek téged – aztán hogy te szeretsz engem, az nekem közömbös, az a te dolgod, semmi közöm hozzá. Ha a két

¹⁹ EN 436. o.: „le désir est-il une invite au désir”. (= LS 471. o.) A vágy emellett még „semmilyen szándékot nem feltételez” (uo.), s ennyiben rokon a szerelemmel.

dolog különbözik egymástól, ha szeretni *nem* annyi, mint szerettetni akarni, ha a szerelem *nem* felhívás a szerelemre, akkor egyáltalán nem kézenfekvő, mégis, mi indítsa a másikat irántam való szerelemre, miképp nem világos az sem, mi indítson engem arra, hogy azt akarjam, a másik szeressen engem. Ezen az állásponton ezért az az állítás fogalmazható meg: szeretem őt, de nem tudom – még gondolkodom rajta –, akarjam-e, hogy ő is szeressen engem (ami, valljuk be, elég abszurd módon hangzik). Az, hogy én szeretem őt, ebben az esetben mindenesetre elválik attól, hogy azt akarom, hogy ő szeressen engem, s ha a másik is így jár el (engem úgy szeret, hogy nem akarja magát szerettetni), akkor két magányos szerelmesre hullik szét a viszony, s nem világos, hogyan jöhet ebből valaha is létre valamifajta reciprocitás, találkozó vagy egymásra találás (mindketten egyfajta kettős magányban, visszavonultságban szeretik a másikat). Ami a sartré-i felfogásnak innen tekintve határozott előnye, az épp a monizmusa. Szeretni és szerettetni akarni nem esik szét, s ez a lehetőségfeltétele a kapcsolat létrejöttének, ami előnynek számít még akkor is, ha a létrejövő viszony alapvető jellege a konfliktus. – A konfliktusos viszony ugyanis legalább viszony, míg a másik esetben konfliktus nem keletkezik ugyan, ám (valami újabb, különmemű *ad hoc* hipotézis bevezetése nélkül) semmiféle viszony sem jön létre. Mindenki valamilyen okból szeret, s valamilyen okból akarhatja, hogy szeressék, ám e két ok különbözik egymástól. Ami annyit tesz: akarhatja, hogy szeressék anélkül is, hogy szeretne, s szerethet anélkül is, hogy azt akarja, hogy szeressék. Ami kudarccal zárul, mondhatnánk, ott legalább valamilyen kísérlet történt, a dualista állásponton azonban még kudarcról sem lehetne beszélni.²⁰ Nem zárulhat kudarcral (s persze sikerrel sem) az, ami egyáltalán el sem kezdődött.

Fentebb szó esett róla, hogy a szerelemben nem kifejezetten a Másik szabadságára akarok hatni, hanem a *priori* létezni, mint ezen szabadság határa, melyet neki el kell fogadnia, hogy szabad legyen.²¹ Innen tekintve a szerelemnek két kritériuma rekonstruálható: az, hogy a Másik 1. *szeressen engem* és 2. *hogy engem szeressen*.²² Ha a *priori* kell létezni ezen szabadság határaként, akkor ez azt implikálja, hogy az aktus, amellyel a Másik engem választ (-ott), nem empirikus úton történt választás során ment végbe. Fentebb már bizonyos szempontból kommentáltuk azt az állítást, mely szerint „a szerelmes esküt követel, és bosszantja, ha megkapja.”²³ Jelen összefüggésben a bosszúság

²⁰ Nem mondhatom azt, hogy kudarcot vallottam abban, hogy a Holdon leszálljak, ha sohasem tettem rá kísérletet vagy sohasem fogtam bele ebbe a vállalkozásba.

²¹ Lásd fentebb a 16. jegyzet utáni szövegrészt.

²² Lásd ehhez még EN 415. o. = LS 448. o. („[...] chacun des amants est entièrement captif de l'autre en tant qu'il veut se faire aimer par lui à l'exclusion de tout autre [...]”; „Mindkét fél [...] azt akarja, hogy a másik kizárólag őt szeresse [...]”.)

²³ Lásd a 14. és a 15. jegyzet körüli szövegrészt.

további okaként az jelölhető meg, hogy esküt tenni bizonyos értelemben sohasem szükségszerű. *A priori* létezni a Másik szabadságának határaként jóval több annál, mint amit valamely eskü valaha is teljesíteni képes, messze meghaladja azt.

Sartre egy ezzel bensőleg összefüggő állítása úgy hangzik, hogy a szerelmes vagy a szerető azt akarja, hogy őt válasszák (szokás ebben az összefüggésben a másiktól, mint „választotról”, „választottamról” is beszélni), ám nem azt, hogy a *többi közül* válasszák²⁴ – legyen ez a többi tíz, száz, ezer vagy bármilyen nagy számú sokaság. Nem mondhatom azt: a szerelem szempontjából szóba jött három vagy öt ember, és én közülük téged választottalak. Avagy: választottamat („szívem választottját”) igen gondosan, alaposan *választottam ki* (pl. apróhirdetés útján, több száz emberből). Ez fonák dolog volna: mintha egy étteremben néznénk az étlapot, s úgy döntenénk, a gazdag választékból (tíz, húsz, ötven étel közül) ezt és ezt választom (ilyen és ilyen okból). A szerelem esetén nem volna kielégítő azt mondani: tizenöt ember közül engem választott, mivel engem talált a legjobbnak, legalkalmasabbnak, legmegfelelőbbnek stb. Ez a – más kontextusban (pl. egy munkavállalás esetén) talán még kitüntetőnek is érzékelhető – választás valójában degradál. Azt implicálja, hogy a másik talán találhatott volna jobbat, megfelelőbbet is, ha kicsivel tovább keres. Ám a lényegi ok az: a *többi közül* történő választás empirikus jellegű – az empirikusan adott egyének egy kontingens, faktikus halmazát veszi alapul, éppúgy, miként az éttermi választás az étlapon éppenséggel szereplő napi ételek véletlenszerű halmazának alapján dönt. Bármilyen nagy szám közül történik is, a választás így véletlenszerű marad. Nem a *többi közül* akarom, hogy válasszanak, minthogy az empirikus, véletlenszerű választás volna – lehetett volna mást is választani –: „öröktől fogva” akarom, hogy „válasszanak”, sőt „választottak legyen”.

A szerelem esetén, mint Sartre kifejezetten is írja, „abszolút választásról” („choix absolu”) van tehát szó.²⁵ Azt várom a Másiktól, hogy léte „felbukkanásának kizárólagos és abszolút célja az legyen, hogy *engem* választ”.²⁶

Érdekes módon ez az elsőre talán nem egykönnyen hozzáférhető vagy felfejthető tényállás bizonyos nyelvi formákban kifejezetten is megmutatkozik, s figyelemre méltó, hogy a magyarban éppúgy megfogalmazható, mint a franciában (angolban, olaszban stb.), s hogy a vonatkozó nyelvi kifejezésformák is nagy mértékben hasonlítanak egymásra. Innen tekintve a szeretők

²⁴ Lásd EN 410. o. = LS 442. sk. o.

²⁵ EN 411. o. = LS 443. o. („En fait, ce que l’amant exige, c’est que l’aimé ait fait de lui choix absolu” = „A szerető valójában azt kívánja, hogy a másik abszolút választást hajtson végre rá vonatkozóan.”)

²⁶ EN 411. o. = LS 443. o. („[...] j’exige de lui que le libre surgissement de son être ait pour fin unique et absolue son choix de *moi* [...]” [kiemelés az eredetiben].)

úgy érzik, mintha „egymásnak lettek volna teremtvé”, hogy egymáshoz képest „rokonlelkek”.²⁷ Ám a kifejezés: „egymásnak lettünk teremtvé”, pontosítja Sartre, „egy eredendő választásra utal”.²⁸ „Egymásnak lettünk teremtvé”, ez annyi tesz: „Téged kerestelek mindig is”. Ez pedig úgy értendő, hogy nem egyszerűen a rendelkezéseimre álló választékból, a szegényes vagy gazdag „napi menüből” választottam, hanem „mindig is Téged kerestelek”. Ezt úgy is megfogalmazhatjuk (nem visszarettenve az emelkedett szituáció kicsit bizarr profanizálásától): amit a napi menüben felfedeztem, azt kerestem már mindig is.

Egy ebbe a gondolatsorba illeszkedő, paradoxul hangzó, de szép és mély értelmű további megfogalmazás így hangzik: „a szerelmes azt akarja, hogy célként válasszák, de *már választott célként*”.²⁹ Ehhez két megjegyzést

²⁷ Megvilágítóak lehetnek ebben az összefüggésben Simone de Beauvoir visszaemlékezései Sartre-ral való megismerkedésére. „Árnyalatnyi eltérésektől eltekintve, nagy rokonságot fedeztem fel az ő magatartása s az enyém között” – írja. „Valaha megvetettem azokat a gyerekeket, akik nálam kisebb hévvel játszottak, vagy tanultak: most találkoztam valakivel, akinek a szemében az én őrzöngéseim tétovázásnak tűntek.” „Sartre pontosan megfelelt tizenöt éves korom ideáljának: önmagam *megkettőződése* volt, akiben forrpontra hevítve találtam meg mindem mániámat” (Simone de Beauvoir: *Egy jóházból való úrilány emlékei*, ford. Nagy Péter. 3. kiadás, Budapest, Szépirodalmi Könyvkiadó, 1987. 364., 363., 368. o. [kiemelések F.M.I.]; lásd még uo., 347. o.: „én a szerelmet, mint totális elkötelezettséget tekintettem”).

²⁸ EN 410. o. = LS 443. o. („Ce qu’il exige, il le traduit par des mots maladroits et entachés de «chosisme»; il dit: «Nous étions faits l’un pour l’autre» ou encore il emploie l’expression «d’âme soeur». Mais il faut interpréter: il sait bien qu’«être faits l’un pour l’autre», cela se réfère à un choix originel”).

²⁹ Kiemelés F.M.I. Szó szerint: „Már választott célként akarja, hogy célként válasszák” (EN 408. o.: C’est à titre de fin déjà choisie qu’il veut être choisi comme fin”; lásd LS 440. o.). Az itt megfogalmazódó kívánság ellentmondani látszik annak a kritikának, amelyet Sartre *A lét és a semmi* vége felé gyakorolt afelett, amit a „komolyság szellemének” nevezett, s ami a mű első részében a rosszhiszeműségről mondottakat viszi tovább (lásd EN 674. o. = LS 733. o.) A „komolyság szelleme” roppant komolyan veszi önmagát, a lehető legnagyobb komolysággal igyekszik *ez és ez* lenni (önmagát *ebben és ebben* lecövekelni), szerepével így vagy úgy azonosulni (elkendőzvéen, hogy minden illyesfajta törekvés szabad választás eredménye), menekül a szabadság és a vele járó szorongás elől, mely azt a belátást eredményezné, hogy mindenfajta kapcsolódás és elszakadás szabad döntés eredménye, s hogy valamit szükségszerűen választani – amint annak már Kierkegaard is meglehetősen tudatában volt – fából vaskarika (lásd pl. S. Kierkegaard: *Vagy-vagy*, ford. Dani Tivadar. Budapest, Gondolat, 1978. 788. o.: azt követelni, „hogy az ember szükségszerűen cselekedjék [...] ellentmondás”). *Már választott célként választatni* – ez viszont, úgy tűnik, közel kerül a szükségszerű választásnak a rosszhiszeműség ill. a „komolyság szelleme” által sürgetett követeléséhez. – Az ellentmondás azonban feloldható vagy mérsékelhető azáltal, hogy belátjuk: ezen követelés *ellentmondásos* voltának maga Sartre nagyon is tudatában van, s a szerelem-fenomén nagyszabású leírásai éppen ezeket az ellentmondásokat részletezik. Mint Sartre már kezdetben utal rá, „megvalósíthatatlan ideálról” van szó, mely mindazonáltal (akár megvalósítható,

érdemes fűznünk. **1.** A tézis azért paradox, sőt önmagának ellentmondó, mivel amit célként választunk, azt implikálja, hogy *most* választottuk, nem korábban, azaz hogy a választás eredendő aktus, nincs „előzménye”, „előzetese”. „Már választott célként választani”, azaz valamit „választottként választani”: ez „találóan ellentmondásos” kifejezés,³⁰ hiszen a választás egyszeri aktusnak tűnik. Ha valamit választok, akkor ez azt jelenti, hogy előtte még nem választottam őt; ha pedig igen, akkor – úgy tűnik – egy (korábbi) választás *megegyezéséről*, ám nem tulajdonképpeni értelemben vett (s mint ilyen, első és egyszeri) választásról beszélhetünk. **2.** És mégis, a szerelmesek szájából elhangzó olyan nyelvi megfogalmazások, mint „benne megtaláltam az igazit”, „rátaláltam az igazira”, „mindig is őt kerestem”, nagyon is használatosak, preontológiailag ismertek és korántsem értelem nélküliek: épp arra utalnak, hogy valamiféle előzmény mégiscsak van, ám ez a (rákövetkező) választás eredendőségéből semmit sem von le, nem csorbítja azt.

Olyan keresésről van szó – így próbálhatjuk explikálni a vonatkozó fenomént –, ahol a megtalálás tudatja velem igazán és elsősorban, ki az, mi az, amit kerestem. A keresést nem konkrét célképzet vezeti, a keresett a megtaláláskor bukkan fel keresettként (a cél már választott célként kerül megválasztásra). A szó szigorú értelmében nem *tudom*, mit keresek; ezt csak akkor tudom meg – akkor tudom meg, mit keresek/kerestem – amikor megtaláltam. Úgy találok meg (valakiben) „az igazit”, hogy az „az igaziról” alkotott valamifajta előzetes képnek egyáltalán nem kell vezetnie a keresésben. Hogy „mindig is őt kerestem”: ezt (nem korábban, hanem) csak akkor tudom meg, mikor/miután már megtaláltam. Megtaláltam, azaz igent mondtam rá, tehát őt választottam. Ha a „Mindig is őt kerestem” megfogalmazás értelmes, akkor ez ilyenformán azt jelenti, hogy – megtalálásakor – *már választott célként választom*. Amikor megtalálom, amikor rábukkanok vagy utamba kerül, akkor (és nem előbb) úgy jelenik meg, mint akit „már mindig is kerestem”. A megtalálás bizonyos értelemben megelőzi magát a keresést is, ezért nem teljesen helyénvaló, ha a megtalálást megelőzően egyáltalán „keresésről” beszélünk. Úgy találok meg, hogy nem tudom, igazából mit kerestem, sőt, meglehet azt sem, hogy egyáltalán kerestem valamit.³¹

akár nem) „a szerelem ideálja” (vö. EN 406. o.: „Cet idéal irréalisable [...] est l' idéal de l'amour; lásd LS 437. o.).

³⁰ Lásd ehhez Fritz Stern „találóan logikátlan”-kifejezését *The Politics of Cultural Dispair. A Study in the Rise of Germanic Ideology* című könyvében (University of California Press, 1961. XVI. o.: „Már merő logikátlansága folytán is a »konzervatív forradalom« kifejezés találó”; idézi: Nyíri Kristóf: *Európa szélén. Eszmetörténeti vázlatok*, Budapest, Kossuth, 1986. 116. sk. o.).

³¹ Megvilágítók lehetnek ezzel kapcsolatban Schelling szabadság-tanulmányának azok a fejtegetései, melyekben arról esik szó, hogy miképp az ember most cselekszik, úgy

III.

A „szeretni = szerettetni akarni” meghatározásra vonatkozó ellenvetések, mint láttuk, nem magát az összefüggést, hanem az azonosítást bírálják. Azt teszik nehezményezőleg szóvá, hogy az előbbi Sartre számára teljes egészében kimerül az utóbbiban, azaz hogy a „szeretni”-nek nincs számára semmiféle, a „szerettetni akarni”-t meghaladó, azon túllépő, illetve attól független része vagy dimenziója. Ez alkalmat ad annak a következtetésnek a levonására, hogy Sartre elemzésének igazi érdekeltisége – s ennek megfelelően tartalmi súlypontja – a „szerettetni akarni” köré összpontosul, nem pedig a „szeretni” köré; s nem is igen vonható kétségbe, hogy az elemzés – főként (de nem kizárólag) a vonatkozó azonosítás megtörténte után – a „szerettetni akarni” értelmezését állítja előtérbe. Az ellenvetést kiélezve azt lehet mondani, hogy a „szeretni” egyfajta ugródeszkeként jelenik csupán meg a „szerettetni akarni” elemzéséhez, önmaga jogán (azaz a „szerettetni akarni”-ra való visszavezetés nélkül) Sartre nemigen tud (vagy akar) mit kezdeni vele.³²

cselekedett az örökkévalóságban; s ahogy az örökkévalóságban cselekedett, úgy cselekszik most, s hogy mindez időn kívüli döntésének a műve, ama döntésnek, mely a tudatban nem bukkan fel, mivel a tudat ön maga ia annak eredője. Lásd F. J. W. Schelling: *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände. Schellings Sämtliche Werke*, sajtó alá rendezte K.F.A. Schelling, Stuttgart und Augsburg, J. G. Cotta, 1856–61. Bd. VII, 385. sk. o.: „Der Mensch ist in der ursprünglichen Schöpfung [...] ein unentschiedenes Wesen [...] nur er selbst kann sich entscheiden. Aber diese Entscheidung kann nicht in die Zeit fallen [...] Die That, wodurch sein Leben in der Zeit bestimmt ist, gehört selbst nicht der Zeit, sondern der Ewigkeit an: sie geht dem Leben auch nicht der Zeit nach voran, sondern durch die Zeit (unergriffen von ihr) hindurch als eine der Natur nach ewige That. [...] . So unfaßlich diese Idee der gemeinen Denkweise vorkommen mag, so ist doch in jedem Menschen ein mit derselben übereinstimmendes Gefühl, als sey er, was er ist, von aller Ewigkeit schon gewesen und keineswegs in der Zeit erst geworden. [minden emberben ezzel egybevág az érzés, mintha már az örökkévalóságtól fogva az lett volna, ami most, nem pedig csupán az időben vált volna azzá]. [...] In dem Bewußtseyn, sofern es bloßes Selbsterfassen und nur idealisch ist, kann jene freie That, die zur Nothwendigkeit wird, freilich nicht vorkommen, da sie ihm, wie dem Wesen, vorangeht, es erst *macht* [...] [...] wie der Mensch hier handelt, so hat er von Ewigkeit und schon im Anfang der Schöpfung gehandelt. Sein Handeln *wird* nicht, wie er selbst als sittliches Wesen nicht *wird*, sondern der Natur nach ewig ist”. (Magyarul ld. F. J. W. Schelling: *Filozófiai vizsgálódások az emberi szabadság lényegéről és az ezzel összefüggő tárgyokról*, ford. Zoltai Dénes és Jaksa Margit, Budapest, T-Twins, 1992. 86. sk. o.)

³² „Nicht die aktive Intentionalität des Liebenden ist für Sartre der Modellfall, sondern die passive Weise des Geliebtheins” (A. Schöpf: „Liebe”, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 5. kötet, szerk. Joachim Ritter és Karlfried Gründer, Basel,

A szerelem-elemzés ezen súlypontozása némelyek számára egyfajta egoizmust sugallhat. Mintha az elemzés azt a kérdést állítana egyoldalúan az előtérbe, „Mit várok a másiktól a szerelemben?“, a kapcsolódó kérdést pedig, „Mit adok én neki?“, többé-kevésbé elhanyagolná. Ez a szemrehányás mármost érdekes módon megerősítésre találhat egy a vonatkozó vizsgálódás kezdetén megfogalmazott kérdésben, mely a szerelem-projektum motivációjára kérdez rá. A motivációra vonatkozó kérdés megfogalmazása egyébiránt fenomenológiai-hermeneutikai nézőpontból – az ontológiai beágyazottság mellett – mindenképpen a sarthe-i vizsgálódás előnyének vagy érdemének tudható be.

Mi mármost a szerelem motivációja, mi hajt felé, mi ösztönöz rá? Arra, hogy a készítés az emberi lét ontológiai struktúrájában rejlik, már utaltunk, s arra is, hogy ez a kérdésfeltevés a sarthe-i vizsgálódás előnyének tekinthető. A motivációra vonatkozó, a vizsgálódás kezdetén – még jóval a „szeretni = szeretetni akarni” azonosító definícióhoz való elérések előtt – elhangzó kérdés a következőképpen szól: „miért akarja a szerető, hogy szeressék?”³³ Ebben, lehet érvelni a vonatkozó ellenvetés vagy szemrehányás talajáról, már előlegezve van (vagy egyenesen bele van csempészve vagy kódolva) a későbbi azonosító definíció: „szeretni = szerettetni akarni”. Az elemzés kiindulópontja az: „a szerető miért akarja, hogy szeressék?”, holott a kiinduló kérdés éppanyira úgy is hangozhatnék (vagy egyenesen úgy *kellene* hangoznia): „a szerető miért akar szeretni?”. Jellegzetes – a későbbi fejlemények felől visszapillantva ezt lehet mondani –, hogy a szerelemre vonatkozó kérdésfeltevés már kiindulópontban a szerettetésre – nem a szeretésre – vonatkozó kérdésként fogalmazódik meg. Arra, hogy *miért akarjuk, hogy szeressenek*, nem pedig arra, *miért akarunk szeretni*. – Persze az utóbbi kérdésre nagyon is hangozhat úgy a válasz: azért akarunk szeretni, hogy szeressenek minket, azért akarunk szeretni, mert szerettetni akarjuk magunkat, s akkor ismét – némi kerülő úton – eljutunk az azonosító definícióhoz.³⁴ Ám figyelemre méltó, hogy ebben a motivációra vonatkozó, kezdetben megfogalmazott kérdésben Sartre mintegy átugorja a „szeretni”-t, s nyomban a „szerettetni akarni”-nál köt ki – az előbbi itt még az ugródeszka szerepét sem játssza. A szerelem-projektum motivációjára vonatkozó kérdés („mi motivál a szerelemre?”) nem abban a kérdésben konkretizálódik: „mi motivál arra, hogy

Schwabe und Co., 1980. 326. hasáb). Aligha téves a megállapítás, mely szerint Sartre figyelme – legalábbis itt egyelőre – nem terjed ki a szeretetnek/szerelemnek azokra a formáira, melyek túlmennek a „szerettetés” projektumán.

³³ EN 406. o. = LS 438. o. („[...] pourquoi l'amant veut-il être *aimé*?” – kiemelés az eredetiben.)

³⁴ Ezen megfogalmazás ellen azt lehetne talán felhozni, hogy már szétszakítja azt, ami összetartozik.

szeressek valakit?”, hanem inkább abban: „mi motivál arra, hogy szeretettni akarjam magam? Mi motivál arra, hogy azt akarjam, valaki szeressen engem?” Ez erősíti a benyomást, hogy az elsődleges megismerési érdek valójában a „szerettni”-re, s nem a „szeretni”-re irányul. Aki szeret valakit, az – mint fentebb szó esett róla – természetesen azt akarja, hogy a másik is szeresse őt, ám Sartre figyelme csak annyiban irányul arra, aki szeret, amennyiben az magát szeretettni akarja

Anélkül, hogy tovább boncolgatnám ezt a kérdést, s bármifajta (korántsem könnyű) állásfoglalásra jutnék, egyszerűen csak jelezni szeretném, hogy később maga Sartre is egyoldalúnak érezhette a fő mű szerelem-értelmezésének ezt a súlypontozását. *A lét és a semmi* folytatásaként tervezett morál-filozófiai műhöz készült jegyzetekben Sartre – írja ebben az összefüggésben összefoglalóan Juliette Simont – „többször visszatért a szeretetnek/szerelemnek, mint a másik személy teljes (testisége leghomályosabb dimenzióit is magábafooglaló) elfogadásának pozitív eszméjéhez”.³⁵ Egy Francis Jeansonnal 1965-ben készült interjúban Sartre hangsúlytal utalt a pozitív szeretet ezen fogalmára, és szembeállította *A lét és a semmi*-ben kifejtett interszubjektivitás-elmélettel, hozzátéve, hogy mindkét felfogásnak megvan a maga jogosultsága.³⁶ Tíz évvel később, egy 1975-ben M. Rybalkának, O. Puccianinak, and S. Gruenheck-nek adott interjúban arra a felvetésre, hogy *A lét és a semmi*-ben leírt felfogást később önmaga nevezte negatív szerelemnek, Sartre ismét megerősítette, hogy a *Saint Genet*-vel kezdődően megváltoztatta az álláspontját, és hogy most már több pozitivitást talál a szeretetben/szerelemben.

Egyfajta ideiglenes következtetésként talán mondhatjuk azt, hogy maga a leírt-értelmezett fenomén aligha egységes. A magyar nyelv sajátossága, hogy az „amour”, „love”, „Liebe” szavakra a magyarban kétféle fordítás lehetséges: „szerelem” vagy „szeretet”. E kettősség előny s egyszersmind hátrány. Előny, mert a magyar nyelv gazdagságára utal – amit az idézett idegen nyelvek csak hosszabb magyarázó körülírással tudnak leírni, azt a magyar egyetlen szóval képes visszaadni –, ám ugyanakkor hátrány is, mivel e kettősség folytán nincs a magyarban olyan nem-fogalom, mely alá „szerelem” és „szeretet” besorolható volna, mint annak két *differentia specifica*-ja. *A lét és a semmi*-ben leírt felfogás túlnyomórészt – ha nem teljes egészében – a szerelmet írja

³⁵ Juliette Simont: „Sartrean ethics”, *The Cambridge Companion to Sartre*, ed. Christina Howells, Cambridge, Cambridge University Press, 1992. 178–210. o., itt 194. o. A következőkhöz lásd uo.

³⁶ Juliette Simont: „Sartrean ethics”, 194. o., továbbá Francis Jeanson: *Sartre dan sa vie*, Paris, Seuil, 1974. 232. o. *A lét és a semmi*-ben a szerelem nem volt más, mondotta visszapillantva Sartre, mint a „vágy, hogy szeressenek minket”, „egészen a *Saint Genet*-ig nem volt alkalmam leírni a pozitív szerelmet/szeretetet”.

le (erre utalnak egyértelműen pl. olyan kifejezések, mint „csábítás”³⁷), míg a későbbi módosítás, úgy tűnik, nem feltétlenül ugyanazt a fenomént veszi alapul. Így a szerelem-felfogás későbbi kiegészítése, módosítása *A lét és a semmiben* leírt értelmezést, úgy gondolom, nem érinti, illetve továbbra is érvényben hagyja, annál is inkább, mivel az szilárd ontológiai beágyazottsággal rendelkezik, s ebben a tekintetben később nem következik be alapvető revízió. Hogy Sartre azonban később korrekciós kísérletbe fogott, mindenképpen regisztrálandó, miközben az, hogy e kísérlet a korábbi elmélet kidolgozottságának színvonalán mozgott-e és annak tényleges módosítását eredményezte volna (olyképpen, hogy nem csupán kiegészítésként mellé lép, hanem annak helyébe volna képes lépni), nyitott kérdés marad.³⁸

IV.

Rövid kitérő gyanánt nem lesz haszontalan utalnunk arra, hogy *A lét és a semmiben* kifejtett felfogás a maga ontológiai alapjait illetően az európai filozófia szerelem-elméleteinek tradíciójához kapcsolódik, és a platóni *Erósz*-felfogás sajátos konkretizációjának is tekinthető. Sartre-nál a motiváló tényező a léthiány kipótlása,³⁹ a kontingens emberi lét megalapozottá tevésének kísérlete; az pedig, hogy *Erósz* a hiányból, a nélkülözésből ered, a vonatkozó platóni elméletnek is az egyik fő mozgatórugója. *Erósz* valaminek a szeretete, és ha – mint Josef Fellsches összefoglalóan írja – „Der Begehrende begehrt aber, wessen er *bedürftig* ist”⁴⁰ („A vágyódó arra vágyik, amire rászorul, amiben hiányt szenved, amit nélkülöz, amiben szűkölködik”), akkor Sartre ezzel a maga módján csatlakozik a szerelemről szóló filozófiai irodalom – hogy úgy mondjam – fő áramába. A szerelem nála is egyfajta hiányt hivatott pótolni. Ha az ember törekszik, vágyódik valamire, akkor ez azt

³⁷ EN 411. o. = LS 444. o.

³⁸ Mint láttuk, maga Sartre is úgy vélte, mind a „negatív”, mind a „pozitív” felfogásnak megvan a maga létjogosultsága (lásd fentebb a 36. jegyzethez tartozó szövegrészt), a korábbi felfogást tehát nem vonta vissza.

³⁹ Lásd pl. EN 124. sk. o.: „l'événement pur par quoi la réalité-humaine surgit comme présence au monde est saisie d'elle-même par soi comme *son propre manque*. [...] La réalité-humaine est dépassement perpétuel vers une coïncidence avec soi qui n'est jamais donnée”. = LS 133. o.: „Az emberi valóság azt a tiszta eseményt, amely által világban való jelenlétként felbukkan, önmaga *saját hiányaként* ragadja meg [...] Az emberi valóság folyamatos túllépés egy olyan önmagával való megfelelés felé, amely soha nincs adva”. (Kiemelés az eredetiben.)

⁴⁰ Josef Fellsches: „Liebe”, in *Enzyklopädie Philosophie*. Unter Mitwirkung von Detlev Pätzold, Arnim Regenbogen und Pirmin Stekeler-Weithofer hrsg. von Hans Jörg Sandkühler, Hamburg, Felix Meiner Verlag 1999. 785b.

jelenti, hogy ez a valami hiányzik neki, Sartre-nál pedig ez a hiány egészen szélsőséges formában nyilvánul meg – léthiányként. Az ember hiánylény, s ami hiányzik neki, az nem más, mint létének (léte objektivitásának) meg-alapozása, igazolása: ezt hivatott a szerelem – a szerető másik – elvégezni. Platónnál ezzel összefüggésben hangsúlyt kap a teljesség vágya – „eredeti természetünk szerint teljes egészek voltunk, s a teljesség vágyát és keresését hívjuk Erósznak”⁴¹ –, s Sartre-nál az egész, a tudatok egyfajta ősrobbanás révén jöhettek létre.⁴²

A szempontunkból leginkább releváns helyek a platóni *Lakomában* alighanem a következők: „[...] vajon Erósz arra, aminek a szerelme, vágyakozik-e vagy sem? [...]. Vajon akkor kívánja-e és vágyakozik-e rá, amikor birtokában van, vagy akkor kívánja és vágyakozik rá, mikor nincs birtokában? – Valószínűleg akkor, amikor nincs birtokában. [...] Nem szükségszerű-e [...], hogy a vágyódó arra vágyódik, aminek híjával van, és nem vágyódnék utána, ha nem volna híjával?”⁴³ – S végül a következő párhuzam sem lehet érdektelen: ha Platónnál „azok a szerelmesek, akik önmaguk másik felét keresik”,⁴⁴ akkor Sartre-nál a Másik, illetve a másért-való-lét a szó szoros értelmében az én másik felem. Mint fentebb szó esett róla, Sartre számára létezik egy másokra vonatkozó *cogito*, melynek a révén önmagam legmélyén találok meg a Másikat.⁴⁵ Akit a maga szabadságában – saját léthiányomat kipótlandó – „magamba olvasztani”, sőt „hús-vér valójában [...] másságában bekebelezni” töreksem.⁴⁶ S Platónnál Héphaisztosz így szól a szeretőkhoz: „Nem az-e a vágyatok, hogy minél teljesebben eggyé váljatok [...]? Mert ha ez a vágyatok, kész vagyok benneteket összeforrasztani és egymásba olvasztani, úgyhogy ketten eggyé váltok [...]”.⁴⁷ Erre a kérdésre pedig a szeretők egyike sem mondana nemet.

⁴¹ Platón: *A lakoma*, 191 b, ford. Telegdi Zsigmond, *Platón összes művei*, Budapest, Európa, 1984. 1. kötet, 973. o.

⁴² EN 339. o. = LS 365. o.

⁴³ Platón: *A lakoma*, 200 a, id. kiadás, 983. o. Vö. még uo. 200 e, 984. o. „Mindenki [...], aki vágyódik valamire, arra vágyódik, ami nem áll rendelkezésére és nincs meg neki, ami nem az övé, ami nincs meg benne és aminek híjával van [...]”.

⁴⁴ Platón: *A lakoma*, 206 a, id. kiadás, 992. o.

⁴⁵ Lásd fentebb a 3. és a 4. jegyzet közötti szövegrészt.

⁴⁶ EN 405. o. = LS 436. o. („assimiler”, „incorporer”)

⁴⁷ Platón: *A lakoma*, 193 d, id. kiadás, 973. o.

V.

Ha szeretni annyi, mint szerettetni akarni, akkor kölcsönösség esetén a két projektum azonossága – mint láttuk – konfliktust szül. Meg akarom szerettetni magam a Másik által, de olyan szerelmet várok, amely nem merül ki a „szerettetni-akarás” tervében. Ha a Másik is ilyen intencióval fordul felém, akkor a két projektum elkerüli egymást. Ekkor eredményként az adódik: amikor azt akarom, hogy a Másik szeressen, csupán azt akarom valójában, hogy a Másik azt akarja, hogy én szeressem őt. Végtelenig menő utalás, *regressus ad infinitum* kezdődik el, mely nem jut nyugvópontra. A szerelemnek, mint saját létem Másik általi megalapozásának projektuma kudarccal zárul.

Térjünk át Kierkegaard-ra. A *Vagy-vagy* című mű „A házasság esztétikai érvényessége” címet viselő hosszabb fejezetének egyik fő témája az, hogy az első szerelmet hogyan lehet a házasságba átemelni, átmenteni, vagy benne megőrizni.⁴⁸ A feladat korántsem egyszerű, mivel Kierkegaard gondolatrendszérében a szerelem (az érzéki) az esztétikai stádiumba tartozik, a házasság pedig az etikaiba és a vallásiba, s itt lényegi eltérések mutatkoznak.⁴⁹ Az esztétikai stádium jellemzője a pillanatszerűség: az időbeliség (mint jelen, múlt és jövő egysége) a benne élő egyén számára éppoly kevésbé létezik, mint az etikaira jellemző olyan kategóriák, mint a kötelesség. Ily mértékben különemű szférákról lévén szó, egyáltalán nem kézenfekvő, hogy a szerelmet (az esztétikai viszonyulás egyik alapmódját) a házasságba (az etikaiba-vallásiba) egyáltalán át lehet emelni. Kierkegaard kifejezett törekvése mindazonáltal annak kimutatása, hogy „a szerelem egyesíthető a házassággal”.⁵⁰

Kierkegaard számára az első szerelem koncentráltan tartalmazza a szerelem jellemzőit. Az „első” itt az egészet jelenti, írja, az elsőben ugyanis „az egész implicite [...] jelen van”.⁵¹ Nem egy számtani sor első tagjáról van szó, melyet a következő tagokra áttérve magunk mögött hagyunk: sajátlagos, kitüntetett értelemben „az első szerelem egyben a második, a harmadik és az utolsó is egyszersmind, az első szerelem az örökkévalóság meghatározásával rendelkezik.”⁵² Az első szerelem, mondhatjuk, a *par excellence* szerelem, s

⁴⁸ Lásd S. Kierkegaard: *Vagy-vagy*, ford. Dani Tivadar. Budapest, Gondolat, 1978. itt pl. 606., 623. o. („A házasság esztétikai érvényessége”: uo. 569–761. o.)

⁴⁹ Lásd pl. S. Kierkegaard: *Vagy-vagy*, ford. Dani Tivadar. Budapest, Gondolat, 1978. 609. o.: „a házasság etikai és vallási momentummal rendelkezik, a szerelem viszont nem [...]”.

⁵⁰ Kierkegaard: *Vagy-vagy*, 609. o. Lásd uo., 602. o.: „[...] a romantikus szerelem egyesülhet a házassággal és továbbélhet benne [...]”

⁵¹ Kierkegaard: *Vagy-vagy*, 615. o.

⁵² Kierkegaard: *Vagy-vagy*, 615. o.

Kierkegaard itt olyan dolgokat mond – „az első szerelem abszolút ébredés, abszolút nézés”, „szabadság és szükségszerűség egysége”, „megdicsőülés”, „megistenülés”⁵³ –, amelyekkel Sartre-nál már részben vagy egészben találkozunk, aki ebben az összefüggésben többek között azt írta: ha szeretnek, „meghaladhatatlanná” válok, létem „igazolt” lesz.⁵⁴ Ahol Kierkegaard a költőkre hivatkozva úgy ír, „a szerelmeseknek, amikor először meglátják egymást, már akkor is úgy tűnik, mintha régóta szeretnék egymást”,⁵⁵ ott ez a megfogalmazás azt a fentebb részletesebben kommentált sartre-i gondolatot idézi fel, mely szerint a szerelmesek úgy érzik, „egymásnak vannak teremtve”, „már választott célként akarják egymást választani.”⁵⁶ Hogy aki szeret, az nem a többi *közül* akarja, hogy válasszák – ez a sartre-i gondolat is megtalálható Kierkegaard-nál, és pedig abban a megfogalmazásban, hogy azok (a filiszterek), „akik már eljutottak életüknek abba a szakaszába, amikor illő dolog utánanézni vagy utánajárni (*még az újságban is*) egy élettársnak, egyszer s mindenkorra kizárták magukat az első szerelemből”.⁵⁷

Kierkegaard szerteágazó, szép és elmélyült elemzéseit nincs terünk itt részletesebben végigkövetni – elemzését Kierkegaard az erotikából indítja, a szerelem ontológiai motiváltságára vonatkozó sartre-i kérdést mindazonáltal nem látom nála megfogalmazódnia –, a következőkben csupán a fentebb körvonalazott sartre-i dilemma szempontjából relevánsként szóba jövő néhány helyre igyekszem koncentrálni. A két értelmezés különbségét illetően helyénvaló lehet még megjegyeznünk: ontológiai intencióit tekintve Sartre-nak nem témája szerelem és házasság összeegyeztethetőségének a kérdése, elemzése a szerelem ideáljának egyáltalában (s nem pusztán házasságban) való megvalósíthatóságára vagy konzisztenciájára irányul, ám tekintve, hogy e megvalósíthatóság evilági, földi megvalósíthatóságot jelent, így amit Kierkegaard szerelem és házasság összeegyeztethetőségéről ír, az sok tekintetben releváns a szerelem sartre-i eszméjének megvalósíthatósága szempontjából.

Kierkegaard számára a szerelem, mint utaltunk rá, általában véve az első szerelemmel egyenlő, s értelmezése ennek időbeli megvalósulása, szétterü-

⁵³ Kierkegaard: *Vagy-vagy*, 617. sk. o. Szabadság és szükségszerűség összefüggését illetően lásd még uo. 621., 640. o., amire Sartre-nál az önmagát „rabul” vagy „foglyul” ejtő szabadság fogalma rímelt (EN 407., 408. o. = LS, 439., 440 o.).

⁵⁴ Lásd EN 409. („indépassable”) 411. o. = LS 441., 443 o., illetve fentebb a 16. és a 17. jegyzet közti szövegrészt. Lásd m

⁵⁵ Kierkegaard: *Vagy-vagy*, 617. o.

⁵⁶ Lásd fentebb a 27. és a 29. jegyzet körüli szövegrészt.

⁵⁷ Kierkegaard: *Vagy-vagy*, 616. o. (Kiemelés F.M.I.) További párhuzamos gondolat Sartre és Kierkegaard között – mely mindazonáltal olyan értelmezés keretében jelenik meg, mely a két filozófus közti, következőkben említendő hangsúlyeltolódást is jelzi – az, hogy a szerelmesek a magányt keresik (lásd *Vagy-vagy*, 630. o.; EN 416. o. = LS 450. o.).

lése, temporalizációja körül forog. Hogyan vihető ét a szerelem a házasságba – erre irányul kérdésfeltevése, s a vonatkozó leírások során Kierkegaard többször utal arra, hogy amikor a szerelmesek egymásra találnak, akkor ez Istennek való egyfajta köszönetmondásban, sőt hálaadásban nyilvánul meg. A vonatkozó fejezetben van egy pár oldalas rész, ahol több mint féltucatszor fordulnak elő ezek a kifejezések: „köszönet”, „köszönetmondás”, „hálaadás”.⁵⁸ Erdemes lesz ezek némelyikét idéznünk is.

„Az első szerelem alázatos”, írja Kierkegaard, „és örül annak, hogy létezik olyan hatalom, mely magasabb, mint ő maga; ha másért nem, hát ezért örül ennek, hogy van valaki, akinek *köszönetet mondhat*.”⁵⁹ „Az, hogy az első szerelmet Istenre vezetik vissza, úgy történik, hogy a szerelmesek *köszönetet mondanak* érte Istennek. [...] Ha [a férfi] [...] *köszönetet mond* Istennek, megalázkodik szerelme előtt, és valóban sokkal szebb, ha szerelmesét *ajándékként* kapja Isten kezéből. [...] Azzal, hogy a szerelmesek Istenhez vezetik vissza szerelmüket, ez a *köszönet* [...] már egy abszolút örökkévalóság bélyegét nyomja a szerelmükre [...]”⁶⁰

Végül egy utolsó idézet, amelyben mintegy összegezni lehet az egészet, így hangzik: „az első szerelem felveszi a vallásit anélkül, hogy ezt valami fájdalmas tapasztalat vagy aggódó reflexió előzte volna meg”.⁶¹ A szerelmet Kierkegaard tehát vallási horizontban vagy vallási háttér előtt próbálja meg igazolni vagy megalapozni. A Sartre-való összevetés szempontjából nem közömbös, hogy találunk egy helyet Kierkegaard-nál, ahol az esküről esik szó. Sartre-nál ez abba az intepretációba beágyazva jelent meg, miszerint a szerelmes esküt kér, és bosszantja, ha megkapja. Kierkegaard-nál ezzel szemben koránt sincs szó bosszúságról: „Bizonyára nem fogod tagadni”, írja, „hogy az első szerelem számára természetes dolog igazolást keresni úgy, hogy a szerelmet ilyen vagy olyan módon kötelességgé teszi, amit a szerelmesek egy magasabb hatalom színe előtt vállalnak magukra. A szerelmesek a holdra, a csillagokra, atyjuk poraira, becsületükre stb. esküdnek egymásnak hűséget.”⁶² Ezzel Sartre aligha lett volna elégedett. Sartre szemében – nem beszélve most a magasabb hatalom színe előtt vállalt kötelesség számára alighanem értelmezhetetlen feltevéséről – az eskü összeegyeztethetetlen volt a szerelemmel, hiszen az eskü nem egyéb, mint fogadalomtétel, és a fogadalomtételben határokat szabok önmagamnak, önmagam szabadságának. A két kontextust közelebről szemügyre véve azonban kiderül, a

⁵⁸ Lásd Kierkegaard: *Vagy-vagy*, 623., 631. skk. o.

⁵⁹ Kierkegaard: *Vagy-vagy*, 631. o. (Kiemelés F.M.I.)

⁶⁰ Kierkegaard: *Vagy-vagy*, 635. sk. o. (Kiemelések F.M.I.)

⁶¹ Kierkegaard: *Vagy-vagy*, 637. o.

⁶² Kierkegaard: *Vagy-vagy*, 634. o.

kierkegaard-i eskü sokkal kevésbé reflexív, mint a sarthe-i: számára az eskü nem a szerelem alapja és kiindulópontja, mint Sartre-nál – aki épp emiatt utasítja el –, hanem kísérőjelensége vagy betetőzője. Kierkegaard-nál nem az eskü konstituál szerelmet – a szerelem eskü nélkül születik meg –, vagy nyújt biztosítékot annak kihűlése, megszűnése ellen, hanem fordítva: a megszületett szerelem esküben ragadja meg és teljesíti ki önmagát.

Kierkegaard azonban kifejezetten is kizárja a reflexiót az első szerelemből,⁶³ s barátját – akihez az egész fejezet íródik – éppen azért kárhozhatja, mert a fenomént túlzottan a reflexió síkján közelíti meg⁶⁴ (s ezáltal persze meghamisítja). Így a Kierkegaard által leírt eskü sem reflektált: magától értetődő természetességgel csatlakozik a már így vagy úgy létrejött első szerelemhez. Innen tekintve a sarthe-i szerelem-értelmezés túlzottan a reflexió síkján mozog. Az érzéki, az erotikus, amely Kierkegaard vonatkozó kiindulópontját alkotja, alig játszik szerepet benne (a testiséget, a szexualitást Sartre később, a szerelemtől elkülönítve tárgyalja⁶⁵). De általában is elmondható: az a teher, amely Kierkegaard-nál a Másik és Isten között megoszlik, Sartre-nál teljes mértékben a Másikra nehezedik. Innen szemlélve, a szerelem vallási háttér előtti kierkegaard-i megalapozása, igazolása a Másikat mintegy tehermentesíti.⁶⁶ Ezzel lehetőség nyílna annak a konfliktusnak vagy *regressus ad infinitum*nak az elkerülésére, amely Sartre-nál a transzcendens dimenzió távolléte vagy kiiktatása folytán elkerülhetetlen metodikai szükségszerűséggel adódik.

⁶³ Kierkegaard: *Vagy-vagy*, 617. o.: „az első szerelemben nincs reflexió”. Vö. 621. o.: „[...] mindezt nem a reflexió erejével birtokolja”.

⁶⁴ Lásd Kierkegaard: *Vagy-vagy*, 631. o. („[a te első szerelmed] túlságosan reflektált”), 633. („az, hogy el akarsz vonatkoztatni a bűntől, azt mutatja, hogy a reflexióban vagy”), 633. sk. o. („az önzés csak abban a pillanatban jelenik meg, amikor az első szerelem reflektál, aminek következtében meg is semmisül”), 635. o. („De hogy Isten sem tudhat erről, az önzés és reflexió.”) Lásd továbbá uo., 596. o. („az értelmi házassággal” „belépünk a reflexió szférájába”), 601. o. („a reflektáló szerelem állandóan önmagát emészt el.”)

⁶⁵ Itt azután elhangzik a megállapítás: „a [szexuális] vágy önmagában reflektálatlan” (EN 425. o. = LS 459. o.). Ám Sartre vizsgálódása itt is ontológiai (ontológiai-hermeneutikai) szinten mozog, a „nemiség ontológiai rangjának” (vagyis nem pszicho-fizikai struktúrájának) – a nemi *vágy*nak, nem pedig a nemi *öszton*nek – a felfejtésére vállalkozik, a szexualitás ontológiájáról, nem fiziológiájáról van szó (uo.): mindennek egy bizonyos szempontból határozottan pozitív jelentése van, ám ebből a fogalmi keretből adódóan tematizálhatatlan marad az „érzéki”, az „erotikus” dimenzió, az, amelyet Kierkegaard így is megjelöl: „Az első szerelem önmagában bírja a szépség mozzanatát” (*Vagy-vagy*, 626. o.).

⁶⁶ Lásd pl. Kierkegaard: *Vagy-vagy*, 601. o.: „[...] a reflektáló szerelem [...] túlmutat önmagán egy magasabb felé [...] ez a magasabb a vallási, melyben az értelem reflexiója véget ér [...]. A szerelem a vallásban találja meg ismét azt a végtelenséget, melyet a reflektáló szerelemben hiába keresett.”

Nem mintha Isten teljességgel távol lenne a sartré-i mű horizontjától. Sőt, bizonyos értelemben éppen az ellenkezője igaz. Isten *A lét és a semmi* lapjain újra és újra megjelenik – megjelenik tudniillik azáltal, hogy távollétéről, lehetetlenségéről egyre újabb formákban esik szó. Isten önmagára Sartre-nál feltűnő (és feltűnően fájdalmas) távollétével hívja fel a figyelmet. Hiánya újra és újra az előtérbe tolikodik, távolléte tüntető.⁶⁷ Az ember alapvető vágya, hogy önmaga alapja, „hogý Isten legyen”, írja Sartre. Istent az ember „a szívében hordozza”, létéről „valamilyen preontológiai megértéssel rendelkezik”; hiszen „embernek lenni annyi, mint arra törekedni, hogy Istenné váljunk”.⁶⁸ Isten az *ens cause sui* fogalmával határozható meg, az *ens cause sui* azonban, amelynek „egyfajta preontológiai megértése meghatároz bennünket [...] nem lehetséges, és fogalma [...] ellentmondást rejt magában”. Úgy tűnik, a világnak és a világban levő embernek „csupán egy hiányzó Istent sikerül megvalósítania”.⁶⁹

Arland Ussher, a neves irodalomkritikus összefoglalóan így vélte jellemezni a két gondolkodót: Kierkegaard: „Isten előtti reszketés”; Sartre: „A Másik előtti reszketés”.⁷⁰ Ez a párhuzam jól rávilágít arra a hangsúlyeltolódásra vagy súlypont-áthelyeződésre, amely a két gondolkodó között végbemegy: a figyelem súlypontja Sartre-nál Istenről a Másikra helyeződik át. Ám az a megkülönböztetett figyelem, amelyben Kierkegaard Istent részesíti – és az a rendszertani funkció, amelyet reá ruház –, hozzávetőleg egybevág azzal a középponti szereppel, amely Sartre-nál a Másiknak jut osztályrészül. Némi túlzással elmondható: ami Kierkegaard-nál Isten, az Sartre-nál a Másik.

Kierkegaard felől szemlélve Sartre-nál bizonyos értelemben – a kifejezést óvatosan használva, mivel nagyon félreérthető – az ateista háttér okozza a konfliktust. (Az ateizmus hozzávetőleg annyit tesz itt: Isten szükséges, de lehetetlen, ezért itt egy *fájdalmas ateizmusról* van szó.) A szubjektum túlzottan szubsztanciálissá vagy individuálissá vált, és ez okozza a kudarcot, miközben a vállalkozás vallási motivációja továbbra is jelen van: az ember önmagát csakúgy, mint a másikat Istenre vonatkoztatva határozza meg. Sartre egyes megfogalmazásai, – mint például az, mely szerint ha szeretnek, (ki-) választott vágyok – kifejezetten utalnak egyfajta teológiai háttérre, ami

⁶⁷ Az általunk elemzett szövegrésznek ebből a szempontból jellegzetes helye az, ahol Sartre az „abszolút választásról” beszél: Isten választása, írja, „maga az abszolút választás; ám Isten itt az abszolútum követelésében csak a határhoz való átmenetet jelenti” (ld. EN 410. sk. o. = LS 443. o.).

⁶⁸ Lásd EN 612. o. = LS 664. o.

⁶⁹ EN 670. o. = LS 729. o.

⁷⁰ A. Ussher könyvének fejezetcímei a fentebb idézettek: *Journey through Dread*. New York, The Devin-Adair Co., 1955.

állandóan ott lebeg Sartre-nál, miközben kihívóan ateistaként határozza meg magát, és e háttérhez kritikailag viszonyul.

Sartre – mondhatni – túlzott terheket ró a szerelemre. A vonatkozó projektumban valójában teológiai motívumok rejlenek: az a tény, hogy a sartre-i világkép ontológiai struktúrájából hiányzik Isten, hogy hiánya újra és újra érezteti magát – hiánya úgyszólván belebegi az egész művet, vagy azt is mondhatnánk: a maga fájó, tüntető hiányával Isten mindenütt jelen van –, ez okozza a másért-való-lét kudarcát vagy konfliktusos helyzetét, és itt jelenthet Kierkegaard a maga módján ezekben a passzusokban – nem annyira közvetlen választ, mint inkább alternatív megoldási lehetőséget; egy olyan másfajta ontológiai struktúrának a körvonalazását, amelynek a háttére előtt harmonikusabb én–másik viszony körvonalazódik. Eszerint azt mondhatjuk: ketten egymással csak egy harmadikban találkozhatnak össze; ez Kierkegaard-nál – és nemcsak nála, hanem általában is példaszerűen – Isten, de itt a – minden Hegel-kritikája ellenére Kierkegaard-tól nem is olyan idegen – hegeli dialektikára is gondolhatunk, melynek értelmében két dolog egy harmadikban egyesül: a különbség vagy szembenállás csak egy előzetes szintézis, vagy egyesítés alapján lehetséges egyáltalán; tézist és antitézist egyesítésüknek, valamifajta szintézisnek meg kell *előznie*.⁷¹

Ha én a másikra irányulok, a másik meg rám irányul; ha úgy szeretjük egymást, hogy mindegyikünk a másikat – és csakis őt – szereti, akkor ez a vállalkozás kudarcra van ítélve. A másikban valami másat kell szeretni, mint őt magát – kettőnknek valami harmadikban kell egyesülnünk vagy fogodzóra lennünk. Az egymást – egymás semmijét – végtelenül tükröző tükrök regresszusától, az egymás felé forduló, kizárólag egymásra irányuló s egymást ilyenformán foglyul ejtő tudatok csapdájából egy harmadik fölvétele nélkül aligha tudunk kiszabadulni. Ha a szeretők teljes mértékben és kizárólag a másikra irányulnak, akkor csupán a végtelenségig tükrözik egymás semmijét.

A szerelem sartre-i „túlterheléséről” annyiban beszélhetünk, amennyiben kontingens létem megalapozottá, igazoltá tételének (emberi határainkat alighanem meghaladó) feladata hárul rá. Véges, kontingens lényeknek kellene egymást kontingenciájuktól megszabadítaniuk, más szóval a kontingenciától, léthiánytól való megszabadítást, amiről itt döntően szó van, épp-

⁷¹ Lásd például G.W.F: Hegel: „Glauben und Sein”, In: *Werke in zwanzig Bänden*, Theorie Werkausgabe. Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe. Redaktion E. Moldenhauer und K. M. Michel. Frankfurt/M., Suhrkamp, 1970. I. köt. 251. o.: „[...] das Widerstreitende kann als Widerstreitendes nur dadurch erkannt werden, daß schon vereint worden ist; die Vereinigung ist der Maßstab, an welchem die Vergleichung geschieht [...] [Es wird gezeigt,] daß die entgegengesetzten Beschränkten als solche nicht bestehen könnten, daß sie sich aufheben müßten, daß sie also, um möglich zu sein, eine Vereinigung voraussetzen (schon um zeigen zu können, daß sie Entgegengesetzte seien, wird die Vereinigung vorausgesetzt), [...]”.

annyira kontingens lényeknek kellene végbevinniük. Egy olyan lénynek kellene megalapoznia létemet, kipótolni léthiányomat, akinek a léte éppannyira alap híján való, éppannyira léthiányban szenvedő, mint az enyém, s ugyanezzel a törekvéssel fordul felém – a feladat megvalósításának kudarca a vállalkozás kiindulópontjában előlegezve van. Amiről szó van, olvasható Sartre-nál, az „feleslegességünk” tudatának, „létünk igazolatlan és igazolhatatlan kitüremkedésének” megszüntetése⁷² – a szeretetnek/szerelemnek, amennyiben létezik, azt kell eredményeznie: „igazolva érezzük, hogy léteziünk. Létezésem immár nem (véletlenszerű) „tény, hanem jog”, jogosultság.⁷³ – De vajon egy kontingens, véges lény érezheti-e valaha is igazoltnak a létezését?⁷⁴

Az a fajta megoldási kísérlet, hogy a másokban valami mást kell szeretni, mint *őt magát*, megerősítésre találhat abból a – mind heideggeri, mind sartre-i – belátásból kiindulva, hogy az ember – a másik nem kevésbé, mint én – nem definiálható *ilyenként és ilyenként* (mint aki *ő maga önmagában* ilyen és ilyen). Az ember – mind Heidegger, mind Sartre gondolati perspektívájában – nem olyan létező, amely önmagában van, önmagában nyugszik, s *lényege* – így vagy úgy, de – meghatározható volna. Mindkettőjük számára – a jelen összefüggésben nem releváns hangsúlykülönbségeket leszámítva – az embernek nincs „lényege”, illetve amennyiben van, az létezésében, egzisztenciájában keresendő (Heidegger⁷⁵), avagy esetében a létezés megelőzi a lényegét (Sartre⁷⁶).

A késői Heidegger számára az ember lényege az *ex-istentia* – az önmagán való túllépés, kiállás a lét igazságába⁷⁷ –: az ember kitüntetettsége, méltósága ez. Az ember lényege, nagysága abban áll, hogy több, mint ember,⁷⁸ hogy az

⁷² Lásd EN 411. o. = LS 443. o.

⁷³ Lásd EN 411. o. = LS 443. o.

⁷⁴ Jézus születésekor eljöttek a napkeleti bölcsek, hogy tisztességet tegyenek neki: Jézust tehát már várták, eljövetele régóta meg volt jósolva, léte ilyenformán (Sartre-nál szólva) „igazolt” lét. Ez *ex negativo* világíthatja meg Sartre szerelemkoncepcióját, ti. abban az értelemben, hogy Jézus éppenhogy nem „kontingens” lény, s nem is ilyenként érti vagy tapasztalja magát; abszolút autoritása van, „küldetése”, s azzal (annak tudatában) is beszél – egy Istennek persze ilyenek is kell lennie. Kérdés, hogy ember számára kitűzhető-e ilyen cél – aki igazoltnak érzi létét, azt Sartre másfelől rosszhiszeműségben marasztalja el (lásd ehhez fentebb a 29. jegyzetet).

⁷⁵ Lásd M. Heidegger: *Sein und Zeit*, 15. kiadás, Tübingen, Niemeyer, 1979. 42. o.: „Das »Wesen« des Daseins liegt in seiner Existenz” (kiemelés az eredetiben).

⁷⁶ Lásd Sartre: *Exisztencializmus*. Ford. Csatlós János, Hatágú Síp Alapítvány, 1991. (Eredetileg: Stúdió, 1947), pl. 34., 38., 46. o. (= *L'Existentialisme est un humanisme*, Paris, Nagel, 1946; lásd <http://www.mediasetdemocratie.net/Textes/Existentialisme.htm>).

⁷⁷ Lásd Heidegger: *Wegmarken*, Frankfurt/Main, Klostermann, 1967. 155 skk. o. (Ld. magyar ford. In. Heidegger: *Útjelzők*. Budapest, Osiris, 2003. 301. skk. o.)

⁷⁸ *Wegmarken*, id. kiadás, 172. o. (Ford. 316. o.)

ember képes valami nála magasabbat, nagyobbat elismerni,⁷⁹ s ez végtére is az emberről mond ki valamit, talán valami „lényegeset”, azaz az ember „lényegére” vonatkozó dolgot. Vajon nem lehetséges-e, teszi fel Schelling-előadásain Heidegger a kérdést, hogy az emberre épp az jellemző: minél inkább, minél eredetibben önmaga, annál kevésbé pusztán csak – avagy legelsősorban is – önmaga? ⁸⁰

Az a heideggeri megállapítás, hogy az ember nem csupán és nem is elsősorban önmaga, és Sartre-nak *A lét és a semmiben* részletesen kifejtett – különböző kontextusokban újra és újra visszatérő – alapvető tézise, mely szerint az ember az, ami nem, és nem az, ami⁸¹ – e kettő között első pillantásra is lényegi párhuzamok mutatkoznak. Az ember egyikőjük számára sem valami magábanvaló (*en soi, Vorhandenheit*), s nem rendelkezik valami olyannal, mint (létezésével szembeállítható) „lényeg”; ez utóbbi, ha egyáltalán, csak létezésében rögzíthető. Az, hogy az ember nem önmagába zárt, hanem már mindig is „túl van”, „kívül van” önmagán, Heidegger és Sartre gondolkodásának a fenomenológiai kiindulópontból adódó közös jellemzője. Ha az ember már mindig és eleve (intencionálisan) viszonyul világa dolgaihoz, akkor ez egyszersmind azt jelenti, hogy az ember nem „önmagában van”, hanem önmagán kívül, önmagán túl.

Az ember ebben az értelemben – mind Heidegger, mind Sartre szemzőgéből –, olyan létező, aki transzcendens, tehát nincs lényege, hanem túllép önmagán, önmagát végtelenül meghaladja.⁸² Ezzel adva vannak a fogalmi feltételek ahhoz, hogy a szerelmesek egy harmadikban találkozzanak,

⁷⁹ Vö. *Gesamtausgabe*, Bd. 39, 146. o.; *Gesamtausgabe*, Bd. 45, 12. o.

⁸⁰ Vö. Heidegger: *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, sajtó alá rendezte H. Feick. Tübingen, Niemeyer, 1971. 197. o. (= *Gesamtausgabe*, Bd. 42, 284. o.): „Ist nicht der Mensch solcher Art seiend, daß er, je ursprünglicher er er selbst ist, er gerade nicht nur und nicht zuerst er selbst ist?”). Magyarul lásd Heidegger: *Schelling értekezése az emberi szabadság lényegéről*, ford. Boros Gábor, Budapest, T-Twins, 1993. 340. o. – Vö még hasonló értelemben pl. *Gesamtausgabe*, Bd. 9, 162., 342. o. („Das Wesen des Menschen besteht aber darin, daß er mehr ist als der bloße Mensch”); *Gesamtausgabe*, Bd. 34, 76. o. („Wir sind nur das, was wir uns zuzumuten die Kraft haben”); *Gesamtausgabe*, Bd. 45, 5. o. („Die Größe des Menschen bemißt sich nach dem, was er sucht, und nach der Inständigkeit, kraft deren er der Suchende bleibt”).

⁸¹ Lásd (a teljesség igénye nélkül) EN 93., 95., 97., 98., 99. („la réalité-humaine comme un être qui est ce qu’il n’est pas et qui n’est pas ce qu’il est”), 101., 170., 217., 224. („cette subjectivité qui est ce qu’elle n’est pas et qui n’est pas ce qu’elle est”), 519., 611., 665., 669. o. = LS 97., 99., 101., 102., 103., 105., 182., 234., 241., 561., 664., 723., 727. o.

⁸² Bővebben erről lásd „Az intencionális léte. Intencionalitás és transzcendencia” című tanulmányom II. részét (*Magyar Filozófiai Szemle* LII, 2008/1–2, 1–47. o., itt 18–26. o.).

s ez sokkal inkább – és sokkal megbízhatóbb, szilárdabb módon – képes közösséget alkotni közöttük, hozzásegíteni őket ahhoz, hogy egy harmadikban *egymásra* találjanak, mintha közvetlenül csakis és kizárólag a másikkal, mint másikkal keresnék az összekapcsolódást. Az egymásra találás a harmadikhoz való kapcsolódás kerülő útján alighanem több sikerrel kecsegtet. Ha mindkettő erre a harmadikra irányul, akkor talán nem reménytelen a szerelem; ha csak egymásra irányulnak, és egymás individualitását veszik célba, akkor igen nehéz elkerülni a sartre-i következtetéseket.

Persze a szerelemre Sartre által rárótt nagyszabású ontológiai feladat – avagy egyenesen megbizatas, küldetés – a kierkegard-i perspektíva váltás és mérsékelés hatására nagymértékben szertefoszlik. Hogy „az első szerelem alázatos”, hogy a szerelmes „megalázkodik szerelme előtt”, hogy szerelmesét „ajándékként kapja Isten kezéből” – mindez aligha mérhető a szerelemnek ahhoz a Sartre-nál körvonalazódó heroikus–gigantikus erőfeszítéséhez, mely a szerelmes saját léthiányát hivatott orvosolni, s egyáltalán: létét megalapozottá, „igazolttá” tenni. Utóbbira Kierkegaard felől tekintve alighanem csakis és egyedül Isten volna képes.

Kierkegaard nézőpontjából Isten színe előtt a háttérbe lép és elhalványul a másik. Nem nehezedik rá az a teher, hogy végbevigye azt, amire emberként már csak azért sem képes, mivel nem kevésbé rászorul maga is – hogy a másik létét kontingenciájától megszabadítsa.

OSWALD SPENGLER A SZERELEM TÖRTÉNETI ASPEKTUSAIRÓL

JUHÁSZ ANIKÓ – CSEJTEI DEZSŐ

Ha a szerelemre gondolunk, akkor elsődlegesen két ember, két személy, két egyed kapcsolatára gondolunk, bár Sigmund Freud tanainak felbukkanása óta egyre magától értetődőbbnek tekintjük azt is, hogy akár egy tudós is művelheti a saját tudományát a mindent elsősorú szerelem szenvedélyével.

Ha viszont a szerelem kapcsán Oswald Spengler nevével hozakodunk elő, akkor már a kezdő utalásoknál biztosak lehetünk abban, hogy a szerelem *történeti* aspektusairól fogunk hallani. Méghozzá elsődlegesen arról, hogy az a történeti kultúra, amelybe beleszületünk, amelyben élünk, befolyásolható alapvetően olyan *személyesnek* tekinthető emberi érzelmeket, viszonyulásokat, mint amilyen a szerelem.

A spengleri fóműben, *A Nyugat alkonyában* az egyik kardinális megállapítás az, hogy az egyes kultúrkörökön belül még a látszólag legellentmondásosabb és egymástól legtávolabb eső területek (így pl. a földművelés, a haditechnika, az építészet, a zene, a hitelrendszer és a szerelem) között is mélyreható összefüggéseket lehet felfedezni. Az összefüggések maguk pedig egy-egy kultúrkör *legkorábbi* közösségeinek *természetélményeire*, benyomásaira, ill. a később ezt utánozni kívánó, erre emlékező látás- és teremtésmódra vezethetők vissza. Ha mindezt a szerelem jelenségére vetítjük, akkor – Spengler meglátása szerint – azt mondhatjuk, hogy talán már azokban az *ösztönszerűnek* tűnő rezdülésekben is, amelyeket a *tudatosabb* viselkedésmódról szokásos módon többnyire leválasztunk, fellelhető a történetiség s a közösség alakító hatása és legfőképpen az *eredendő* tájélmény. S az, ami első pillantásra egyszerűnek, könnyen megoldhatónak tűnik, vagyis az ösztönösnek a tudatostól való elkülönítése, valójában sokkal bonyolultabb, és sokkal nehezebben meghatározható – nemegyszer pedig nem több mint megkérdőjelezhetőnek bizonyuló vélekedés, feltevés.

Spengler úgy véli, hogy az a fajta látás- és értelmezésmód, ahogyan egy kialakulófélben lévő kultúra közössége történelme elején, annak *legkorábbi*, induló szakaszában viszonyul a körülötte, az épp akkor körülötte lévő tájhoz, természethez, s ahogy abban elhelyezni kívánja önmagát, ám nemcsak *jelenváló* önmagát, hanem azt az önmagát is, akivé *halála után* lehet, alapvetően meghatározza a *későbbi* közösség és az abban élő egyed látásmódját,

sőt ösztönrezdüléseit is. Így egyebek mellett még azt is, hogy egy adott közösségben milyen értékítéleteket, rítusokat, szabadságot vagy kötöttséget társítanak a szerelem jelenségéhez. Vagy azt, hogy a későbbi történelmi fázisokban az ember ösztönei mit dobnak felszínre, s milyen határoknál fékeződnek le.

Az antik kultúra korai szakaszában¹, az Égei-szigetek átláthatóságát, bebarangolhatóságát, tapinthatóságát, lehatárolt, sőt még a végpontban is érzékelhető testiségét közvetlenül megtapasztaló görögök számára a nőben és a férfiban az volt a legtermészetesebb, hogy mindkettőnek teste, érzékelhető teste van. Hogy a test látható, ábrázolható. Hogy test nélkül nem létezik senki sem, még az istenek sem az Olümposzon. A görögök istenei között ezért természetszerűen, magától értetődően vannak férfiak és nők is, akikről elmondható, hogy nagyon is hasonlítanak a földi lényekre mind testiségükben, mind pedig érzéseikben. A férfi istenektől nem lehet elvitatni férfiaságukat, szereleméhségüket. S ennek legfőbb oka, hogy testük van, s ugyanakkor épp a testi lét a legfőbb bizonyosága annak, hogy létező lények. Ahogy Spengler írja: „Zeusz, Apollón, Poszeidón, Arész egyszerű férfiak”.² S ugyanez elmondható a testiség kapcsán a nőistenek vonatkozásában is.

A görögöknél a *formaérzés* legbelsőbb alapja annak megtapasztalása, hogy a testnek anyagi határai vannak. Ha nincsenek, akkor nem lehet testnek nevezni. A test, illetve a test összes pontosan és tipizálhatóan ábrázolható része olyannyira fontos a látás számára, hogy mindaz, ami már esetleg kívül kerülhet ezen a körön, vagy mást is sugallhatna, s így megbonthatná az anyagi lehatároltságot, kikerül, kimozdul a látás és a művészi ábrázolás

¹ „A kultúra Spengler számára alapvetően nem egyéb, mint a történelmi fogalomképzés legfontosabb eszköze, olyan eszköz, amely biztosítja azt, hogy a történelmi események, tények, folyamatok áttekinthetetlen sokaságát, masszáját intelligibilis egységekbe, értelemmel bíró képződményekbe lehessen rendezni.” In: Csejtei Dezső – Juhász Anikó: *Oswald Spengler élete és filozófiája*. Attraktor Kiadó, Máriabesnyő-Gödöllő: 2009. 104. o. Néhány egyedi kivételt persze minden kultúra kapcsán lehetne említeni, ezek azonban soha nem bírnak lényegi, az adott kultúrát meghatározó módon formáló jelentőséggel, márpedig a történetfilozófus mindig a nagy, a formáló tendenciák alapján jellemez és állapít meg összefüggéseket. Frits Boterman szerint a kultúra mint megnevező fogalom felé való elmozdulásban szerepet játszhatott az is, hogy Spengler tágítani szerette volna a 19. században megszokott fogalmakat a történetírás területén (nép, nemzet), s a globalizálódási folyamatokat jobban leírhatóvá tevő nagyobb egységek felé fordult. Vö.: Frits Boterman: *Oswald Spengler und sein Untergang des Abendlandes*. SH-Verlag Köln, 2002.

² Oswald Spengler: *A Nyugat alkonya* I. Európa Könyvkiadó, Budapest, 505. o., (Juhász Anikó és Csejtei Dezső fordítása). A továbbiakban: NYA I. A közelmúltban, 2011-ben Budapesten megjelent *A Nyugat alkonya* I-II. 2. átdolgozott kiadása is a Noran Libro Kiadó gondozásában. Idézeteink az 1994-es kiadásból (Európa Könyvkiadó) származnak.

fókuszából. Így például az arcnak, a fejnek – amelynek esetében jóval nehezebb a tipizálás – a görög képzőművészetben koránt sincs akkora jelentősége, mint amekkora jelentőséget tulajdonít ennek a nyugati kultúrkör (a mi jelenkori kultúrkörünk)³ közösségében élő ember a képzőművészetben, a betegségekhez való viszonyulásban – vagy akár a *szerelem* vonatkozásában is. Az arcábrázolás ugyanis jóval több lehetőséget ad arra, hogy abban személyes, vagyis kevésbé behatárolható, kevésbé rögzített karakternonások is megjelenjenek. Ezért a görögök az ábrázolás során igyekeztek elkerülni azt, hogy a fej, az arc a test kitüntetett része legyen.⁴ S az arcokat kevésbé dolgozták ki, mint a testeket. Ha valami karakternonás mégis megjelent rajtuk, az többnyire egy határok közé illesztett, általánosított, *típus* karakter volt. A típusábrázolás és az egyedi jellegzetességek eltüntetése mint kívánalom annyira elvárás, követelmény volt például V. és IV. századi görög képzőművészeti ábrázolásokban, hogy idővel még a férfi és a női arc is összeolvadt egy közös típusba. S az a kívánalom emelkedett mindennek fölébe, hogy amit meg kell jeleníteni, annak egy jelképes *emberfejnek* kell lennie.⁵

A görögök ábrázolásmódjában a földi léthez közel álló, ám náluk *tökéletesebb* istennők is *típus*-formában lépnek elénk – két szélsőségesebb magatartásforma durvábbra nyesett, általánosított vonásait hordozva. Alapvetően két fő típushoz tartoznak: vagy *amazonok*, mint Athéné, vagy *hetérák*, mint Aphrodité. S ugyanez mondható el a szerelmet felébreszteni tudó, felébreszteni képes földi lényekről is. Az *Iliász* Helénéje⁶, mondja Spengler, a nyugati kultúrkör Krimhildájához mérve: hetéra. A női alakok léte, élete, a hozzájuk kapcsolódó képzetek az antik kultúrkörben sokkal inkább kötődnek a *belátható, szinte testszerűséggel rendelkező pillanathoz*, a látható jelen időhöz, mint például a nyugati kultúrának a jövő időre is utaló, sok rejtett elemet tartalmazó nő- és anyaábrázolásai. Médea számára minden tragédia abban öszpontosul és abban a pillanatban *zárul*, amikor elveszíti a *szeretőjét*. A jövőt jelképező gyermekek ábrázolása kiesik a görög tragédiaíró figyelmének homlokeréből, mintegy átsiklik a figyelme az ő jelenlétük, későbbi lehetséges sorsuk felett.

Az antik szobrászatban a nőies eszményi alak, mint pl. a knidoszi Aphrodité, pusztán szép *tárgy*, test, aki a természet egy darabja. A görögök számára fontos, magától értetődő és természetesnek tekintett az *érzékiség*, az

³ Az antik és a nyugati kultúrkör elemzése kitüntetett szerepet kap *A Nyugat alkonyá-*ban részben a jelenkori vonatkozások miatt, részben pedig azért, mert a két kultúrkör számos szálon poláris ellentétben áll egymással.

⁴ NYA I. 421. o.

⁵ NYA I. 421. o.

⁶ NYA I. 426. o.

érzéki együttlét, a *közelség*, a közérthetőség⁷. A másikkal szemben elvárás az, hogy *ne rejtegesse titkokat*. A görög férfi a nőben, a látott testben és felületben sokkal *kevésbé kereste a mélyebben rejtőzöt*, kisebb jelentőséget tulajdonított ennek⁸. A szerelem lényegét az *egyesülés érzéki aktusában, a két test együttlétében*, ill. közellétében látta. E mögött nem keresett mélyebb szellemi értelmet, s ez is szerepet játszott több más mellett abban, hogy nem alakultak ki olyan ellenérzések az *azonos neműek* testi együttlétével és szerelmével kapcsolatban, mint amilyen ellenérzések megnyilvánultak/megnyilvánulnak ebben a vonatkozásban például a nyugati kultúrában. A görög lírában a szerelmi bánat kifejezése többnyire a jelenvaló pillanatra jellemző boldogtalanságot fejezi ki, de az *elve* elérhetetlen, végtelenül távol lévő, megközelíthetetlen lény iránti vágyódás soha nem lesz *olyan központi, sőt szinte kötelező elem* a szerelmi lírában, mint ahogy ez például megfigyelhető a nyugati kultúra trubadúr költészetében már a kezdet kezdetén.

Spengler felhívja a figyelmet arra is, hogy a görög ember, a görög férfi soha nem akarta úgy az egyedüllétet az élet *egyetlen* területén sem, és soha nem számított a *magányos* küzdelem a görögök körében olyan férfias tulajdonságnak, mint ahogy ez pl. megjelenik a nyugati (vagyis az európai és amerikai) kultúrkörben.⁹ Ezt írja: „A görögök leányvárosok százait alapították a Földközi-tengerpart szegélyén, de a legcsekélyebb olyan kísérlettel sem találkozunk, hogy hódítóként a mögöttes terület felé nyomultak volna. A tengerparttól távol letelepedni azt jelentette volna, hogy *szem elől tévesztik* (nem látják) a hazát; egyedül letelepedni, ahogy ez eszményként lebegett az amerikai prédikátorok trapperei s jóval előttük az izlandi sagák hőseinek szeme előtt, nos, ez teljességgel kívül rekedt az antik emberiség lehetőségein”.¹⁰

Az antik lakómódnak, az antik kultúrára jellemző szerelmi viszony *már családdá érő fázisának, formájának*, ahogy erre Spengler analízise *A Nyugat alkonyában* rámutat, az antik stílusú *agnát-család* felel meg¹¹. Ez a családforma, ez az összefüggésrendszer a rokonsági összetartozásnál, ill. a rokonság meghatározása során mindig a *jelen* állapotot jeleníti meg, mint ahogy a polisz is a *jelenben létező testek* összessége. A vérrokonság ténye, megléte önmagában nem kielégítő. Sőt a rokonsági összetartozás megállapításához, a rokoni körbe való tartozás elismeréséhez nem is szükségszerű... Az antik kultúrában a család ugyanis a *patria potestas* határáig terjed, s a „ház” határánál megszűnik. Az anya még saját gyermekeinek is csak akkor rokona

⁷ NYA I. 515. o.

⁸ NYA I. 518. o.

⁹ NYA I. 441. o.

¹⁰ NYA I. 531. o.

¹¹ NYA I. 465. o.

agnatikusan, ha élő férje *patria potestas* alá tartozik. A császárkor kései római joga lesz az majd csak (lásd Justinianus császár rendelkezéseit), amely külső hatásokra áttér egy másik család típusra. Mégpedig az ún. kognát családra, amelyben már nagyobb jelentősége lesz a vérrokonságnak és a véroközösségnek, mint ahogy annak is, hogy ennek megfeleltethető, ebből levezethető egyfajta a családra jellemző szellemiség, gondolkodásmód is.¹²

Spengler ezt írja: „Mindegyik kultúrában másféle benyomás alakul ki az életről, mivel mindegyik másféleképpen él. Az emberről alkotott metafizikai – s hasonlóképpen etikai és művészi kép vonatkozásában azonban egyenesen döntő jelentőségű az, hogy az egyes ember *testek közötti testnek* éri-e magát vagy pedig egy *végtelen tér középpontjának*; hogy töprengései során saját énjének magányosságát ismeri-e fel vagy pedig annak lényegi részeseledését az általános consensusban, [...] s hogy életének ritmusa és menete hangsúlyozza-e, avagy tagadja az irányszerű létet. Mindebben a nagy kultúrák összimbóluma (vagyis tehetjük hozzá: *ősbenyomása és annak elsődleges megjelenítése*¹³) fejeződik ki. Világérzések ezek, s ezeknek felelnek meg az életeszmények”. (S köztük – folytathatnánk tovább a spengleri fejtegetést – a szerelemeszmények és szerelemképek.)

Az antik ideálnak szerves része volt az érzéki látvány maradéktalan elfogadása, a valóságnak az érzéki látvánnyal való maradéktalan azonosítása. A nyugati kultúrkör eszményképére viszont már a kezdet kezdetén jellemző törekvés volt az, hogy a látványt, a láthatót meghaladják akár a szenvedély erejével is.¹⁴ Az antik kultúrkör embere számára a *szóma* volt a fontos és annak állandósága. A nyugati kultúrkör embere számára viszont a személyiség, a karakter, a változás, az irányulás, vagyis az alakulás – az, *amivé* az ember élete során lehet. Illetve az, aminek megfejtése, kiderítése első pillantásra nem látható. Ami túl van az optikai látás határán. Aminek látásához és leírásához már kell a benső pillantás kreativitása is.

A „lélek – a görög ember számára *testének formája*” volt. Arisztotelész is így definiálta. A test – a fausti ember szemében viszont „edény” a lélek számára. Így érez Goethe” (is). A fájdalmat a görög képzőművészeti ábrázolások esetében a testi jelenségek, így pl. a test *izomzata* fejezi ki. Fontos rámutatni arra is, hogy az antik szobrászat alaptörekvéseinek egyike annak bizonyítása, hogy az ábrázolt testnek minden vonatkozásban *test*-jellege van. Még abban a vonatkozásban is, ami a szem számára épp nem látható. Ezért az ábrázolt figurát, mely a képzőművészet korai fázisában még a falhoz

¹² Oswald Spengler: *A Nyugat alkonya* II. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1994. 166. o. (A II. kötet Simon Ferenc fordítása.) A továbbiakban. NYA II.

¹³ A szerzők J. A és Cs. D kiegészítő megjegyzései.

¹⁴ NYA I. 412. o.

tapadt – de már akkor is kiemelték belőle, csak éppen kevésbé – az érettebb fázisokban már teljesen leválasztották a hátsó falról. Szabad, nyílt terepre állították mindenekelőtt azért, hogy annak testiségét minden oldalról szemügyre lehessen venni.

A szexuális tartalmakat is hordozó *meztelen test ábrázolása* is magától értetődőnek számított a görög szobrászatban. Sőt, a test meglétének hangsúlyozása annyira fontos volt, hogy a görög vázaképek készítésekor bevett módszer volt az az eljárás, hogy a testet először teljes egészében megrajzolták, s csak utána adták rá a *szintén testi hatást* keltő ruhát magát. A görögök a testábrázolás során az anatómiai felépítést kifejezetten a kifejezés tárgyává tették, a meztelenséget hangsúlyozottan ábrázolták.¹⁵ Ez az antik szobrászat kedvelt s mondhatni kötelező motívumának számított. Mivel azonban azt lehet a lehető legtökéletesebben ábrázolni, ami a szem számára kimerevíthető, ami statikus, s minden, ami mozog, óhatatlanul kicsúszik ebből, ezért a görög művész arra törekedett, hogy mindenben a statikust, a jelen időhöz kötődőt hangsúlyozza. Még akkor is, amikor egy olyan helyzetben lévő figurát ábrázolt, akiben a nyugati kultúra embere mindenekelőtt a mozgást veszi észre, a mozgást tartja fontosnak. A görög művész mindig a *kimerevített pillanatot* akarja megörökíteni: a legrövidebb, de még optikailag látható szakaszt – amely nem veszíti el térszerű, testes jellegét. Számára a pillanat két pont között kifeszített, testszerű, térszerű időlap. A mozgó figurában pedig a „két mozgás közötti, legrövidebb ideig tartó *nyugalmat*” ábrázolja”.¹⁶ S ha ezt a nyugati kultúrkör embere a maga szemszögéből utólag másképp értelmezi, úgy gondolja, hogy a görög ember úgy látott, ahogy ő lát, akkor Spengler szerint hatalmas tévedésben van, becsapja önmagát.

Az antik kultúra *formanyelve* éppen ezért szűkebb, mint a nyugati kultúrkör közösségének formanyelve.¹⁷ Nem kíván olyasmit kifejezni, ami

¹⁵ NYA I. 414. o.

¹⁶ NYA I. 418. o.

¹⁷ Eduard Meyer, az ókor történelmének egyik legkiemelkedőbb, legelismertebb történésze, néhány részkritika ellenére felismerte *A Nyugat alkonya* összkoncepciójában fellelhető termékeny elemeket, és Spengler támogatásáról biztosította. Ennek köszönhető, hogy ezután Spengler több szaktudományos programban is együttműködött a szaktörténészekkel, s Eduard Meyer gyakran folytatott vele személyes beszélgetéseket is. Vö. Eduard Meyer: *Spengler Untergangs des Abendlandes*, Karl Curtius Verlag, Berlin, 1925. Egy másik német tudós, Manfred Schröter *Der Streit um Spengler. Kritik seiner Kritiker* c. Münchenben megjelent könyvében (1922) hasonló véleményének ad hangot. Nem az a döntő, mondja Schröter, hogy Spengler minden esetben, az összes legapróbb, kivesézhető részletig lemenően helyesen ítéli-e meg az egyiptomi V. és VI. dinasztia kerámiadíszítésének egymáshoz való viszonyát, hanem az, hogy a *lényegi* sajátosságokat, folyamatokat és tendenciákat illetően helyesek az észrevételei és következtetései. Spengler kiemelkedő elemző készségét

nem látható, vagy nem láttatható. Nem akar olyat ábrázolni, ami a szem mint érzékszerv, mint az *élő* ember érzékszerve számára: nem befogható. Az antik ember számára a természet, a táj- és a tájérzet soha nem volt úgy, ahogy az a nyugati kultúra embere számára megjelent. Ebből következően még a görög színpad sem ábrázol soha úgy tájat, kiváltképp nem végtelenségre utaló, az optikai látás határait átlépő tájat, ahogy a nyugati kultúra embere. S nem azért, mert a görög ember *természetidegen* lény lett volna, hanem azért, mert a görög ember számára a természet más volt: azonos volt a testtel, a színpadon pedig a testi figurákkal.

Az antik kultúra közösségének embere számára annyira természetes volt a másokkal való együttlét, az, hogy az ember mint test is *másokra van utalva*, másokkal együtt létezik, s élete elsődlegesen a vele együtt élő, létező emberek kapcsolatrendszerébe, hogy ez a művészet *minden* ágában és a szerelemről való gondolkodásban is érvényre jutott. Így például az antik líráról – Spengler szerint – el lehet mondani, hogy „mindig korális, mindig szemtanúk előtti líra”.¹⁸ Az antik lírára jellemző, hogy mindig *nyilvánosan, mindig mások jelenlétében* recitálják. S mindig ahhoz a helyhez, ahhoz a közösséghez tartozik, ahol éppen felhangzik. Spengler *A Nyugat alkonyában* ezt így írja le:

„A görög ember gondolkodása azokra... az emberekre irányult, akiket éppen maga körül látott, nem pedig az eljövendő nemzedékekre.¹⁹ Vagyis nem véletlen az, hogy a művészeti ágakban, a szobrászatban, drámaírásban kerülnek a *gyermek*ábrázolást, a szerelemben rejlő, jövőre utaló momentumot, s hogy nem teszik azt hangsúlyos, középpontba állított elemmé. Nem megszokott, nem magától értetődő kíváncsi az, hogy a megformált férfi vagy női test mellé odaállítsák a gyermektestet, s így a férfi, a nő és a gyermek *együttesére* utaló családi ábrázolásokat kifejezetten előnyben részesítsék.

Ezzel szemben a nyugati kultúrában az *anyaság* eszméje, azon anyaságé, amely a *jövendőt* hordozza magában, amely túlmutat a meglévő, az adott, a látható állapoton, a pusztán szerelmen, amely magában hordja a változás lehetőségét, egy másik, a jelentől különböző létforma megszületésének lehetőségét, már a kultúrkör *korai* szakaszában is hangsúlyozott jelentőséget kap. A „Nyugat vallásos művészetében nem volt fennköltebb feladat e téma ábrázolásánál” – írja Spengler. „A bizánci mozaikok Maria Theotokoszából – a gótika színre lépésétől kezdve – Mater Dolorosa lesz, Isten anyja és egyáltalán Anya. A germán mítoszokban – kétségkívül csak a Karoling-kortól kezdve – úgy jelenik meg, mint Frigga és Holle anyó. Ugyanezt az érzést a

Raymon Aron is gyakran említi műveiben, így pl. a következőben: Raymond Aron: *Mémoires – 50 ans de réflexion politique*, Paris, 1983. 670. o.

¹⁸ NYA I. 512. o.

¹⁹ NYA I. 424. o.

minnesängerek szép fordulataiban a Nap-hölgy, Világ-hölgy, Szerelem-hölgy alakjában látjuk viszont. Előterbe kerül az anyai, a *jövőről is gondolkodó és gondoskodó* jelleg. [...] S 1250 körül a reimsi székesegyház nagy szobor-eposzában a főbejárat közepén a kitüntetett hely – melyet Párizsban és Amiensben még Krisztus foglalt el – már a Madonnának jutott... Raffaello Madonnáitól aztán a barokk [...] nőtípusán keresztül vezetett az út az *anyaként is megjelenő szeretőhöz*, Ophéliához és Gretchenhez, kinek titka a *Faust* második részének végén a megdicsőülésben, a korai gótikus Máriával való egybeolvadásban tárul fel.²⁰ Krimhilda *saját meg nem született gyermekét*, az elveszített *jövőt* is megbosszulja. Médea viszont csak az elveszített boldogságot, a jelen idejű boldogtalanságot²¹ – ő nem töpreng gyermekei sorsán.

S mindez – és ez a spengleri történelmi analízis egyik legfajsúlyosabb mondanivalója, kitétele – nem független egyetlen kultúrkör esetében sem attól a benyomástól, attól a tájélménytől, amely e kultúra *legkorábbi közösségeinek* alapvető, aztán később nemzedékről nemzedékre öröklődő élménye volt. A *nyugati kultúrkör* esetében az az alapélmény, mely később ismétlődik, és amely beivódik az ösztönrezdülésekbe is, a tágas, végtelennek tetsző síkságokon való vándorlás élménye (a germán törzsek vándorlása a tágas frank, burgundi stb. síkságon). Annak megtapasztalása, hogy minden látott mögött lehet valami újabb, ami nemcsak hogy újabb, hanem lehet, hogy *más* is. S az erre való emlékezést, a végtelenben való vándorlás lehetőségét és szenvedélyét a germán közösségek még akkor is magukban hordozták, és mítoszokon, mondákon, meséken keresztül akkor is tovább öröközték, amikor a végtelen vándorlás lehetősége történelmileg már megszűnt. Amikor már beszorultak egy-egy szűk területre a letelepedett és náluk erősebb birodalmakkal való küzdelem során.

Az *emlék* ugyanakkor alap volt az elrugaszkodáshoz is. Ahhoz, hogy a bezártság fázisában is higgyenek a kitörési lehetőségben, hogy higgyenek a végtelenségben, annak létezésében. S ha a kitörési lehetőséget a látott, a tapasztalt, a számukra adott térben már nem lehetett fellelni, akkor – a *túllátás* képességét mozgósítva – a végtelenséget egy *fiktív* térben, illetve egy más dimenzióban, a térből kifutó, a téries jelleget levetkőző *időben* fedezték fel. S fokozatosan eköré építették első jelképes nyelvüket, önértelmezésüket: vallási rítusait is.

De ez az emlékké vált, ősrégi, múltbeli benyomás, tájélmény fejeződött ki a közösségre alapvetően jellemző települési és együttélési formákban és az azokra vonatkozó szabályokban is: akár egy ház alapszerkezetében, a családi

²⁰ NYA I. 425. o.

²¹ NYA I. 426. o.

együttélési formákban, sőt még a *szerelemről alkotott képzetekben* is. Az ősbenyomás, a korai tájélmény és annak korai megváltozása a nyugati kultúra embereiben egyrészt azt az érzetet, azt a világlátást alakította ki, hogy a világ végtelen, határtalan. Másrészt pedig – a határok közé szorulás után! – ráragódott erre az a másik érzet, hogy ami közvetlenül látható, az valójában olyan látvány, olyan látszat, ami átmeneti, időleges, nem azonos a tényleges, a jóval tágabb világgal. A látszatnak *mögé* kell tehát menni, mert az hordozhat magában, *maga mögött* mást is. A láthatóban nem jelenik meg maradéktalanul az összesség, a teljes, az egész. Kutatni, keresni kell, hogy feltűnjön a mögöttes is. Az pedig, hogy az optikai látás nem érzékel valamit, még nem ellenérv a létezését illetően. Vagyis a felületen megjelenő látszat mögött lehet egy nem látható, sőt talán súlyosabb lényeg – ami éppúgy realitás, mint a szemnek felkínálkozó látszat. Másrészt meg a felületi látszataból nem feltétlenül lehet következtetni a mögöttes levő milyenségére sem, *látszat és mögöttes levő* különbözhet egymástól.

A nyugati kultúra azon korai szakaszában, amikor a két meghatározó alapélmény: a végtelen síkságokon való vándorlás szenvedélye, illetve a megtorpanás utáni bezártság és a korábbi élmény által generált kitörési vágy egymás mellé kerül, formálódik meg a *szerelemnek* egy olyasfajta értelmezése, amely mintegy leképezi *ezt az ősi alapképletet, tájélményt* még akár a legszemélyesebbnek vélt emberi kapcsolatokban is. Ami látható, ami jelenvaló, az nem feltétlenül a teljes valóság, s nem feltétlenül a legfontosabb, a legértékesebb. Így például a látható test szépsége vagy csúnyasága nem biztos, hogy hasonló lelki bensőt takar. Nem biztos, hogy mindent elárul az értékekkel kapcsolatban. Az érték felfedezhető, sőt felfedezendő a *nem látottban* is. Sőt, a *nem látott* értéke a látottét akár felül is múlhatja.

A nőben a nyugati kultúrában fontosabbá válik az, hogy milyen jövőt hordoz, hordozhat magában, hogy anya lehet. S kialakul az a szemléletmód, hogy akár a csúnya nő is lehet vonzó, bájos, *szerelmet ébresztő*, ha a testi jegyeken túlmutató sajátosságokkal, benső értékekkel rendelkezik – kiváltképp, ha élni és bánni is tud e sajátosságaival. Egyfelől a test *külső megjelenése* az, ami látható. Ugyanakkor a test olyan adottság, ami a bezártságot is jelképezi, mutatja, ekképpen a nyugati kultúra értelmezésében – a bezártság, a beszorítottság annak történeti első megtapasztalása során – negatív tartalommal telítődik. A testbe való bezártságból nincs *testi (nincs konkrét)* kitörési lehetőség. Minden erre irányuló *testi* próbálkozás félresiklás, elítélendő, felesleges próbálkozás. A test bezártságából, börtönéből csak valami *más természetű elevenség, csak a lélek* képes kilépni, amelynek útja a testi szem számára már *nem látható*. S ha a léleknek útja, útjai vannak, akkor a végtelenre törekvő szenvedély nem elégszik meg azzal, hogy a lélek útjának

távolabbi részét *egyszer majd* – az idő múlásával – bejárja, egyszer majd megismeri. Szeretné ezt az élményt is különböző helyzetekben *előre* érezni, előre begyakorolni. A lélek száguldásának ily módon végtelen részesévé lenni. S tulajdonképpen ilyen begyakorlási, *elő-érzési lehetőséget*, a *lélek legtávolabbi útjainak megtapasztalását* jelenti a *szerelme egyik sajátos megélési formája*. Az például, amikor valaki olyan lényt választ szerelme tárgyául, akivel kapcsolatban már *eleve* tudja, sejtí, hogy elérhetetlen a maga testi valóságában. Tudja, hogy ezt a távol lévő lényt legfeljebb a lélek végtelen száguldása érintheti meg.

A nyugati kultúra *szerelmi lírájában* szerelmi műzsaként megjelenik a *hiába vágyott* nő alakja, aki valahogy mégis a legfőbb *teljességet* képviseli. Akivel kapcsolatban nemcsak a lélek fékezhetetlenségének van szabad útja, hanem a képzetek is több irányba lendülhetnek szét, vagyis a *költői gondolkodás* is *tágabb síkságokra* ér. Tágabb síkságot jelent kezdetben az elérhetetlen nőnek a *vallási jelképekkel* való azonosítása, vallási jelképekbe való beleemelése. Tágabb síkságot jelent egy későbbi időstádiumban a nőnek a *végtelenségre is utaló természeti metaforákkal* való megidézése. Még tágabb terepet jelent később az, amikor már nemcsak a férfi meztelen testének ábrázolása kap teret a képzőművészetben, hanem a női testé is, amely azonban kezdetben soha *nem csupán* test, s még csak nem is csak kirakati hús, hanem mindig valami *mögöttes tartalomra utaló*. S megjelenik a szerelmi kapcsolatkeresésnek és értelmezésnek egy olyan válfaja is, amely már kifejezetten a látható és a mögöttes tartalom lehetséges *összefüggéseiről* vagy ellentétéről szól – akár egy földi, egy *testi* kapcsolat kialakítása, kezdeményezése során.

Ebben az időfázisban már egyre többet értekeznek a *csábítás lélektanáról*, amelynek lényege az, hogy a hallott, a kimondott, a látott mindig csak *töredékes*, valami másra utaló. Illetve rámutatnak arra, hogy a végtelen bejárására, meghódítására utaló szenvedély gerjeszhető, alakítható akkor, ha valaki valamely érzésnek, akarásnak, szándéknak gátakat szab egyfelől, másfelől viszont mégiscsak felvillantja, érezteti a gát megdöntésének lehetőségét. Ilyen jelenségekről ír Georg Simmel is *A kacérság lélektana*²² c. művében, amikor a „*nem*”-ben rejlő talán „*igen*”-ről vagy a félig-elfordulásról és a félig odafordulásról beszél. Ha viszont egy kapcsolaton belül már *minden* megadatik, ha egyik fél sem érzi azt, hogy van ebben valami kimunkálatlan, nem érzi, hogy híja van az egésznek, a teljesnek, hogy az úton *még érdemes* járni, akkor már csak a – szerelmet temető – megszokás fogja egybetartani ezt a kapcsolatot.

²² Georg Simmel: *A kacérság lélektana*. Atlantisz Könyvkiadó. Budapest, 1990. (Berényi Gábor és Bognár Virág fordítása)

Spengler *A Nyugat alkonyában* alapvetően tehát arra mutatott rá, hogy minden kultúrkörnek van egy *olyan induló* és van egy olyan *érett* korszaka, amelyben a kultúrkörökben élők még közel állnak a természethez. Az a táj, amelyben *először* ébred rá egy kultúra közössége a távolság, a távolodás (a messze tér és a halál, meg a halál utáni tér-idő) fogalmára, alapvetően meghatározza a látásmódját az élet minden más területén is – s nemcsak saját jelenkorában, hanem a *későbbi* időfázisokban is. S attól függően, hogy ebben a korai szakaszban mit talál alapvetőnek, *utánzásra érdemesnek*, szépnek, barátságosnak vagy éppen elkerülhetetlenül szükségesnek az *őt körülvevő tájban*, rendezzi majd később is a természettel, a természet jelenségeivel, más személyekkel való kapcsolatát.

Ekkor, a korai fázisban alakítja ki minden kultúra közössége azt a *nagy stílust*, azt a minden egyes kultúrkörre jellemző, sajátos stílust, amely érvényre jut az élet egymástól látszólag nagyon távol eső jelenségeiben is. Ha egy közösség számára az érzékiileg látható, átlátható, anyagi körvonalakkal rendelkező test (a belátható kis sziget) az alapvető élmény, akkor ezt tekinti természetesnek – és az ebben való megmaradást érzi biztonságosnak később is. S nem érzi lényegi szükségét annak, hogy kitörjön ebből a látásmódból, hogy a végtelenséget kutassa, hogy kételkedjen a látott valóságában vagy létezésében.

Ha viszont egy kultúra közössége olyan táji környezetben tudatosította a maga számára *először* a távolságot és a távolodást (mind térben, mind időben), amely hosszú időn keresztül lehetővé tette számára a *korlátlan* vándorlást – és aztán a vándorláshoz tapadó érzést és szenvedélyt *még akkor is* őrizte emlékeiben, amikor a történeti szituáció már változott, amikor megállásra kényszerült –, akkor Spengler szerint a végtelenben való vándorlás szenvedélyéről ez a közösség, ill. annak egyede később sem tud lemondani. Ennek összes lehetséges útjára rátalál – akarva-akaratlan, de leginkább akarva. S ennek minden lehetséges módozatát megformálja még a látszólag *legszemélyesebb*, *legintimebb*, *legösztönszerűbbnek* tűnő érzésekben és kapcsolatokban is. Spengler szerint tehát az, hogy valaki a szerelem kapcsán az érzéki közelséget és együttlétet tekinti természetesnek, hogy nem keresi a látott mögött a rejtett lényegét, éppúgy az ősi benyomások tájélményével kapcsolatos, mint ahogy az, hogy valaki meg a *látzat* és az *elkülöníthető mögöttes lényeg* kettősségében él – akár a szerelem vonatkozásában.

Spenglernek ugyanakkor alapvető meglátása az is, hogy minden kultúrkörnek van egy kései, egy ún. *civilizációs* szakasza. A kultúrkörök civilizációs szakaszainak megvannak a kultúrától független, közös ismertető jegyei. A legfőbb ismérv az, hogy a civilizáció időfázisában már elszakadnak a természettől és mindattól, amit korábban a természetben vagy a természetesség

szellemében való élés jelentett. Már *nem fontos a korábbi, az adott kultúrkörre jellemző stílus*, érzés- és szokásvilág, mert a természet helyébe egy *művi* világ kerül. Ez a művi világ a technika által épül, és *technikailag* jóval gazdagabb, mint a korábbi időszakasz kultúrája – valójában azonban már egy hanyatló és meddő világ. Hanyatló és meddő azért is, mert *nincs olyan érzésvilága*, nincs olyan lelki irányultsága, amely az *eredendő természethez* kötné.

Kialakul az újfajta, a civilizációs szakaszra jellemző természetidegen lélek, a kis helyre összehúzóerővel, művi környezetben élő lakosság tömegelke. Ez a lélek nem érzi többé fontosnak a *korábbi irányultságokat* sem a közösség, sem a család, sem a nő és a férfi életében, sőt még a szerelem vonatkozásában sem – ha mégis, az már csak a kivételek szigetein kap helyet, és abnormálisnak számít, esetleg nevetségessé válik.

Másfelől meg Spengler rámutat arra is, hogy noha az egyes kultúrák legkorábbi szakaszaiban *más és más az eredendő* tájélmény, s ez az, ami alakítja az adott kultúrára jellemző, jellegzetes stílust, megfigyelhető az is, hogy a kultúráknak nemcsak a kései, nemcsak a civilizációs, hanem már a legkorábbi szakaszaiban is fel lehet fedezni olyan közös jellemzőket, jelenségeket, amelyek szintén *kultúra-függetlenek*. Amelyek minden kultúrában hasonló módon jelennek meg. Ilyen jellegzetesség például az, hogy – mivel még nem ismerik a természetes folyamatok művi befolyásolhatóságának és megváltoztatásának lehetőségét, eszközeit – a bő gyermekáldást „természeti jelenség”-nek, magától értetődőnek tekintik.²³ Ennek meglétén senki nem morfondírozik, még kevésbé annak hasznán vagy kárán. Amikor azonban ennek technikai befolyásolhatósága már nagyobb tömegek számára is lehetővé válik (s erre a civilizációs szakaszban kerül sor), már nem természetes, nem magától értetődő a bő gyermekáldás. Sokkal inkább annak jó vagy rossz mivoltán elmélkednek. Olyannyira, hogy Spengler szerint a házasság vagy a társ megválasztása – a kultúrkörök civilizációs szakaszában – már kifejezetten *iparművészeti, rosszabb esetben ipartechnikai feladattá* válik. Kiváltképp a városokban, ahol a gyermekbőség sokak számára már szinte azonos az alacsonyabb rendűnek tekintett provincialitással, a sokgyermekes anya pedig karikizálhatóvá válik.²⁴ A német filozófus ezt nevezi a kultúra szétbomlása, a „*belülről enyészés*” kezdetének. Ahol a születési indokok tudatosulnak, és vita tárgyává válnak, ott szerinte az élet adott formája és *korábbi stílusa* is kérdésessé vált. Ott és ekkor, igen, ebben a fázisban kezd a *női élettárs* választása is hangsúlyozott *szellemi problémává* válni.

²³ NYA II. 147. o.

²⁴ NYA II. 148. o.

Spengler ugyanakkor állítja azt is, hogy nemcsak *kultúrkörök történelméről* lehet, kell beszélni, hanem *kultúrákon kívüli történelemről* is – akár még a szerelem vonatkozásában is.

A kultúrákon kívüli történelem nyilvánul meg többek között a nemek harcában, férfi és nő jellegzetes elemeket tovább örökítő szembenállásában is – s ez sem független attól, ahogyan a legkorábbi időkben viszonyultak a természethez általában.

Minden kultúrkör korai szakaszára jellemző az – mégpedig a táji környezettől függetlenül –, hogy a *matriarchátus* korábbi együttélési forma, mint a patriarchátus. Ezért mindenütt, minden kultúrában kialakul valamiféle benyomás, ill. megmarad valamiféle emléknym arról, hogy a nő *közelebb* van a kozmikus áradatokhoz, a természethez, a természetes életformához. „A nő léte növényyszerűbb. A nőben az őseredeti sors bomlik ki. Ő benne realizálódik a *generációk egymásutániségének* történelme. Neki is megvan a maga harcai, tragédiái, de ezt többnyire a gyermekágyban vívja meg”.²⁵ „A férfi lényében viszont van valami meghasonlottság”, a férfi „önmaga, de valami más is”.²⁶

A férfi és a nő kapcsolatában alapvetően a *valaki felé fordulás összükséglete* munkál. S ez a szeretet és a gyűlölet ősi forrása. Éppen ezért – állítja Spengler – a szeretet és gyűlölet *férfi és nő* között mélyebb is lehet, mint *férfi és férfi* között, vagyis mélyebb lehet, mint abban a másik, abban a kultúrákban kibomló történelemben.²⁷ A nemek között van egy ősi, rejtettebb küzdelem is. A nő is része akar lenni a történelemnek, csak ehhez ő más utat jár be. A legrégebbi, leginkább magától értetődő, ősi képleten nyugvó út számára: a férfi meghódítása és a gyermekszülés.

Spengler alaptétele ugyanakkor, hogy saját kultúrájának világlátásából, az arra jellemző formaérzésből senki sem képes kilépni. S ha erre törekszik, vagy azt gondolja magáról, hogy ezt megteheti, vagy éppen ebben látja saját legteljesebb mértékű individualitását, mint ahogy erre volt már több példa a történelemben, akkor hamis illúziókba ringatja önmagát.

Azt pedig, hogy ez mennyire így van, egy átmeneti korszak, a *reneszánsz* korának jellemzésén keresztül mutatja be.

A reneszánsz a nyugati kultúrkörön belül született meg. Létrehozói a nyugati kultúrkör közösségének emberei voltak. A reneszánszról ugyanakkor tudjuk azt is, hogy *dacból* született, valamiféle ellenérzésből a *fennállóval* szemben. S ez a dac, a fennállóból, a jelenből való kitörési vágy talált rá egy olyan jelenségre, amelyet összekötő kapocsnak vélhetett saját kultúrája és

²⁵ NYA I. 463. o.

²⁶ NYA I. 463. o.

²⁷ NYA I. 463. o.

egy korábbi kultúra, a görögök kultúrája között. Ez az összekötő kapocs pedig az a *vágy* volt (több más szándék mellett), hogy másképp lehessen értelmezni a testiséget és a természetességet, mint ahogy azt értelmezték a nyugati kultúra korai szakaszában. Már nem elégítette ki e korszak számos emberét a fiktív, a vallásos szimbolikában megrajzolt, abba beleágyazott végtelenség. A testet másképp is akarták látni: először is valóban látni akarták, érzéki módon is észlelni kívánták, ahogyan a görögök, másrészt viszont ott volt az ösztöke bennük, hogy a behatárolton túl kell látni, a korlátokat szét kell törni, hiszen alapvetően mégis a nyugati kultúrkör egységei voltak.

Az a nyugati kultúra, amely a maga korai szakaszában nem a jelen állapotra, annak örökkévalóságára, hanem a *jövendőre*, az adott állapot megváltoztathatóságára, a lehetőségek korlátlan szellemi tárházára helyezte a hangsúlyt, a korlátlanúságnak egy bizonyos vonatkozásban – mégpedig: a tárgyi, testi eszközök elégtelensége, a testi funkciók behatároltsága vonatkozásában – mégiscsak korlátot szabott. Részben azért is tette ezt, mert maga körül ilyesfajta anyagi, területi, testi behatároltságot észlelt, tapasztalt. Ezt a behatároltsággal vegyes végtelenséget, vagyis azt, amikor a behatároltságban a végtelenségre kaput nyitnak ugyan, de csak keskeny sávban, a germán közösségek, melyek a – „végtelen vándorlás” szenvedélyét is régtől fogva magukban hordozták – csak átmenetileg viselték el. Hiszen e kultúra alapbenyomása és alapérzése az volt, hogy korlátok nincsenek, vagy ha vannak, azok ideiglenesek, idővel átléphetők.

A nyugati kultúra korai, *gótikus szakasza* korlátot állított az érzéki szemnek és az érzéki értelmezésnek. Sőt az ábrázolásnak is. A nyugati kultúrkör alapjául szolgáló ősbenyomás, tájélmény viszont ellentmond minden korlátozásnak. Ezért valójában csak idő kérdése volt, hogy e korlátokat mikor kezdik fessegetni és ledönteni – s mikor teremtik meg ehhez a technikai feltételeket is. A korlátok ledöntéséhez kezdetben talán jó *hivatkozási alap*, *teoretikus érv* volt az, hogy lehet találni olyan kultúrát, olyan szemléletmódot, amely érzékibben és az érzékiség vonatkozásában megengedőbb viszonyul a végtelenséghez. A vele való azonosulás hangoztatása, annak miértje sokáig egyfajta magyarázó nyelvként is szolgált. „Úgy szeretnénk sok mindent, ahogy ők tették – s ez nem is biztos, hogy ellentétben van azzal a világgal, amit Isten teremtett az ember számára.” (S a változtatásokra irányuló törekvéseknek aztán persze voltak ilyen-olyan leágazásai az élet minden területén: művészet, politika, történetfilozófia, teológia.)

A görögöket modellnek tekintők, utánpótlók viszont nem tudtak teljes egészében kibújni saját kultúrájuk tér- és időlátása alól. S noha a meghirdetett cél: az utánpótlásra méltó minta követése volt, valójában már a reneszánsz korabeli képzőművészeti ábrázolás is olyan jellegzetességekkel rendelkezett, amelyek alapvetően idegenek voltak az antik kultúra világlátásától – ennek

tudatosítását vagy kimondását viszont sokáig hátráltatta az, hogy a nyugati kultúra közösségének embere – az azonosulási vágy miatt – saját nyelvi-ségének, tér- és időlátásának hálóját fektette rá az antik kultúrára: csak a megcélzott és látható azonosságokat látta. Így fedezett fel ott is rokonságokat, ahol valójában sokkal inkább az ellentétek és a szembenállások voltak meghatározóak. Vagy így jutott el az *aktualizálás*ok révén egy olyan saját maga számára megkreált, hamis antik kultúra-képhez, amelynek vajmi kevés köze volt a történelmi valósághoz.

A korlátok ledöntésének része volt az, hogy az emberi testet már *nem halványították* el olyan szinten, ahogy ez a nyugati kultúra korábbi fázisában megtörtént. De az a mód, ahogy közeledtek a testhez, ahogy beszéltek róla, értelmezték, ábrázolták, valójában csak néhány *külsődleges* jegyben volt azonos az antik kultúrával. S épp a leglényegesebb, ám első pillantásra talán nem annyira szembetűnő sajátosságokban tért el attól.

S mivel a reneszánsz képviselőinek esetében két ellentétes szándék csapott össze, az antik kultúrához, annak tökéletességéhez való közeljutás szándéka egyfelől és a lélek végtelenségre irányuló szenvedélye kiteljesítésének akarása másfelől, ezért sok művész, köztük pl. Michelangelo – a teljes azonosulás lehetetlenségét belülről is érezve – önmagával is meghasonlott. Michelangelo kései alkotói fázisára jellemző volt, hogy a szobrokat már nem faragta ki körüljárhatóan a térből (antik mintára). Elmozdult az építészet felé. E művészeti ágban pedig az anyag és a forma viszonyának helyébe a saját kultúrájának tér- és időlátását sokkal jobban kifejező viszonyt, az „erő és tömeg küzdelmét” állította. „Az oszlopokat kötegekbe fogja össze, vagy fal-mélyedésekbe préseli, az emeleteket roppant falpillérekkel töri át; a homlokzatnak valami hullámozó és kiugró jellege lesz; a mérték meghajol a melódia, a statika pedig a dinamika előtt.”²⁸

Raffaello pedig, akit reneszánsz festőként tartanak számon, Spengler véleménye szerint azért sorolható kevésbé a reneszánsz formulákban értelmezhető festők közé, mert rajzaival, festményeivel már olyan mértékben jelenítette meg saját kultúrája, a nyugati kultúra saját szellemiségét is, amilyen mértékben ezt az *öntudatlanul*, ösztönösen mélyebbre hatoló, racionális elemeket nem használó hermeneutika nélkül, mégis igen messzire hatolva megtehetette. Az ő rajzain a felhők már gyakorta olyanok, mint a gyermekfejek. Kifelé mutatnak a tér bezártságából – a lezárultság ábrázolása viszont az *antik kultúra* művészeiben alapvető belső igény volt. Az antik festő mindig a jelenvaló dolgok szolgálatában állt, a nyugati kultúra művésze viszont a tér, a végtelenül tágítható tér szolgálatában.²⁹

²⁸ NYA I. 441. o.

²⁹ NYA I. 446. o.

A több reneszánsz művésznél tapasztalható *töredékesség* ez idő tájt nem a félbemaradás megjelenítője, nem valódi torzó. Az ő esetükben ugyanis a töredékesség felette áll a lezárt kontúrú testeknek. Megbontja azok határait, tágabb – így közelebb jut a nyugati kultúra embere számára a tökéletességet megtestesítő végtelenséghez is.³⁰

A barokk korszak meg – a kitérő után – ott folytatja, ahol a gótikus abba-hagyta. A végtelen térhez vezető kapukat viszont jóval tágabbra tárja. A szűkebb értelemben vett vallásosság elfordul a már világi elemeket is magába engedő vallásos filozófia felé, terjeszkedik a világi és a városi felé. Mivel a térbeli végtelenség eszméjét a legkorlátlanabb módon a zene (a hangszeres zene) fejezi ki, ezért a *zeneiség* lesz a legfontosabb összekötő kapocs a nyugati kultúra szellemiségét immár erőteljesebben, nyíltabban is kifejező művészek ábrázolásmódjában.³¹ S aztán ez a végtelen tér, ez a végtelen, a zene végtelen kiterjedéséhez hasonló formanyelv jelenik meg a matematikában (infinitézimális matematika, a dinamikus fizikában, a jezsuita rend propagandájában, a felvilágosodás híres jelszavának dinamikájában, a modern géptechnikában, a hitelrendszerben, a dinasztikus-diplomáciai államszervezetben, Wagner Trisztánjában, abban, hogy a harmóniatan mellett megjelenik a kontrapunkt [Zarlino 1558]).

Mivel azonban a művész igényli az elfogadottságot, és művész-létében is rászorul a mecénásokra, az ő anyagi támogatásukra, ezért a nyugati kultúrára jellemző szemléletmód kiteljesedése sem egyik pillanatról a másikra, hanem *fokozatokban* megy végbe. Először azokban a művészeti ágakban, amelyek *közelebb állnak az antik kultúra* szemléletmódjához, mértéktartóbbak, a formanyelvük is könnyebben elsajátítható.³² A festészetben megjelenik az az ábrázolási forma, mely *egyszerre tudja* ábrázolni a lezártágot, ugyanakkor a perspektivikus ábrázolásmód kapcsán a lezártágból való kitörést is (olajfestészet). Ugyanakkor egyértelmű világossággal e határvonalakból mégsem képes kilépni.

A reneszánsz korának korai zenéjére még jellemző az átmenetiség, a behatárolt és a végtelen közötti téblábolás: a piktorikus zeneiség. Ez még a zene köré is egyfajta *határvonalat* akar vonni. A dallamokkal is szinte festményeket vázol fel a „vokális és az instrumentális hangok kromatikus játékán keresztül”.³³ Purcell halálával (1695) viszont távoznak a kantáta utolsó mesterei is. Kimerülnek a képszerű témákat feldolgozó orgonára, vonóstrióra írt szonátaformák. A „zene abszolúttá válik, megszabadul az

³⁰ NYA I. 447. o.

³¹ NYA I. 448. o.

³² NYA I. 449. o.

³³ NYA I. 449. o.

emberi hang csengésében benne rejlő testiség végső maradékától is, eltűnik a zenei téma képszerű jellege, előtérbe lép a pregnáns funkció, a tiszta zene győzelmet arat a festészet felett”.³⁴

S a végtelenségre való törekvés diadalútja kibomlik az élet más területein is. Ha a szűkebb Spengler-szövegből kitekintünk, és mindezt a szerelmi életre vonatkoztatjuk, akkor azt látjuk, hogy Don Juan (Kierkegaard Don Juanja) már 1003 nő, azaz a számszerűen is a végtelenséget, a lezáratlanságot jelképező nő-folyam, mondhatni, nő-polip meghódítására törekszik. A végtelenbe leásó, hódító törekvés másfelől meg végtelenül apró darabokra tördeli a szerelmi életre fordítható időt – mikroszkopikusan lép a végtelenség irányába. Napjainkban már azt láthatjuk, hogy a szingli-létet tudatosan akaró, megcélzó „nő”, „férfi” egyre *hosszabbnak*, sőt, bosszantóan hosszúnak érzi a két pont, a két esemény között feszülő időlapot. S megfigyelhető másfelől az is, hogy a végtelenség jegyében egyre több nő akar *teljesen*, az élet minden vonatkozásában megmerítkezni a férfi-létben. Mint ahogy egyre több férfi érzi úgy, hogy a női mivolt sem idegen tőle. Mindez persze többnyire nem vezet megbékéléshez sem a kultúrán belül, sem a kultúrákon kívül, azoktól függetlenül. A küzdelem, amely minden kultúrának lényegi hajtóeleme volt, létjogosultságot nyer és kiéleződik sokak számára olyan vonatkozásokban is, melyekben korábban részlegesen jelen volt ugyan, ám hosszabb időtávon mégis jobban ismerte a küzdő feleket összekötő, összehajlító momentumokat is.

³⁴ NYA I. 450. o.

SZINTÉZISKÍSÉRLETEK NIETZSCHE ÉS A KORAROMANTIKUSOK

VALASTYÁN TAMÁS

ATAVIZMUS ÉS FORMAIGÉNY

Ha fel kellene idézni a filozófia néhány plauzibilis szeretetmozzanatát, én taláalomra és nyilván valami kifürkészhetetlen szimpátia alapján a következőkre utalnék: Empedoklész, Platón, Ágoston és Kierkegaard. „[O]lykor a Szeretet révén eggyé gyűl össze az összes, / olykor pedig külön hordja őket a Viszály gyűlőlködése”¹ – mondja Empedoklész *Tan-költeményében*, és amplifikáns módon ezt még többször is elismétli, belénk énekelve e gyönyörökkel-kínokkal teli ritmust, az állandó változók sohasem pihenő lüktetését. Aztán Platón a Diotima „daimonionjaként” felléptetett Szókratésszal *A lakomában* azt kérdezi: „Nem veszed-e észre, hogy csakis itt, csakis ha úgy nézi a szépséget, ahogyan nézni kell, sikerülhet nem csupán képmásait szülni az erénynek, hanem valódi erényeket, minthogy nem csupán képmásokkal érintkezik, hanem a valósággal? Aki pedig valódi erényt hoz világra és nevel fel, nem nyeri-e el az istenek szeretetét és – ha van ember, akinek ez lehetséges – a halhatatlanságot?”² Itt, amint az jól ismert, arról van szó, hogy aki az önmagában való, nem szennyezett, isteni szépség szemlélésére képes, részint szembesülhet az ideákkal, részint – s nekünk e helyt most ez a hangsúlyozandó momentum – elnyerheti az istenek szeretetét és a halhatatlanságot.

Mutatis mutandis bizonyos értelemben Ágoston is az isteni szeretetre és a halhatatlanságra vágyakozván konverzál. Midőn minderről megkapóan számot ad a *Vallomások VIII.* könyvében, beszámolójának vége felé megtudjuk, hogy a konverzió pillanatában felütött Biblia-részlet, a Rómaiakhoz írt levél a következő gondolatot (is) tartalmazza: „Karoljátok fel szeretetben azt, aki gyöngé a hitben.”³ Eszerint a szeretet hatalma a hitben bizonytalanokokra is kiterjed, de Ágoston éppen most erősödik meg hitében, ami persze nem azt jelenti, hogy őt nem kell szeretni, hiszen pl. barátja éppen

¹ Vö. G. S. Kirk, J. E. Rawen, M. Schofield: *A preszókratikus filozófusok* (Cziszter Kálmán és Steiger Kornél fordítása). Atlantisz, Budapest, 1998. 417.

² Platón: *A lakoma* (Telegdi Zsigmond, Horváth Judit és Steiger Kornél fordítása). Atlantisz, Budapest, 2005. 212a

³ Augustinus: *Vallomások* (Városi István fordítása). Gondolat, Budapest, 1987.² 242.

segít neki édesanyjához visszatérni, hogy elújságozhassák a megtérés hitének hírét. A megtérés hitének – hogy így fogalmazzunk – kapujában látjuk viszont azt a figurát is, aki különböző alakokban írja magát szét a *Vagy-vagyban*. Én történetesen a jütlandi plébános prédikációja (*Az épületes, mely abban a gondolatban van, hogy istennel szemben soha nincs igazunk*) átnyújtásának pillanata előtt idézném őt: „Fogd hát és olvasd el, nincs hozzáfűznivalóm, csak ez: olvastam és önmagamra gondoltam, olvastam és rád gondoltam.”⁴ Az olvasás során folytonosan önmagunkra és más(ok)ra gondolunk, ez a végtelen oszcilláció a saját és a másik között a *Vagy-vagy* retoricitásában sokféle alakzatot ölt, a rajongástól (Cordélia iránt, a *Don Giovanni* iránt) és a kiegyensúlyozottság józan mérlegelésétől (a házasság kötelékében az esztétikai és az etikai közötti egyensúly) kezdve az excesszív csábítói mozzanatokon át el egészen a belátás önmagamat feladó, egyúttal istennek megadó gesztusáig. A szeretet tehát sokféle módon vetül ki és szóródik szét Viktor Eremitánál, hogy Kierkegaard intenciói szerint szóljunk.

Amit ezennel bemutatni szeretnék Friedrich Schlegel, Friedrich Nietzsche és Novalis egy-egy releváns koncepciórészetének a rekapitulálásával, az tulajdonképpen a fent említett plauzibilis szeretetmozzanatok metszetében helyezhető el. Persze nem halmazelméleti, inkább problémátörténeti értelemben vett metszet ez, amolyan deleuze-i módon elképzelve, azaz hogy a problémák összecsomózódnak, metszik egymást, olykor szétfutnak egymás mellett vagy egymás fölött stb. A modernitás időkritikai, esztétikai és történetfilozófiai szólamaiban tudniillik a fent nagyvonalakban jelzett empedoklészi kozmikus, platóni erotikus, ágostoni eszkatológiai és kierkegaard-i egzisztenciális szekvencia – persze eltérő módon – egyaránt megjelenik. Nos, kérdezhetnénk, mindez miért éppen a szeretet prizmáján át tűnik elénk? Anélkül, hogy erre a kérdésre direkte válaszolnék – nyilván magának az itt prezentált szövegnek kellene valamiféle válaszkísérletként szolgálnia –, indirekte annyit jegyezhetek meg előljáróban, hogy a szeretet (*filien, amoris*) kapcsán egyaránt megelevenedik, sőt egyelőre közelebbről meg nem nevezhető viszonyba keveredik egymással egyfajta kifürkészhetetlen antropológiai atavizmus, valamint a forma, megformálódás iránti igény.

S hogy megelőlegezzem az előadás ívét, valami olyasmit állítanék, hogy a szeretet/szerelem a *par excellence* szintézisforma, ám Schlegelnél és Nietzschénél a formálódás megmarad az antitetikus fázisnál, Novalisnál pedig egy gazdag tropológiai ritmizálás révén születik meg a szintetikus szeretetalakzat, hogy aztán végképp eltávolodjon a megközelíthetlenség éjszakai övezetei felé.

⁴ Sören Kierkegaard: *Vagy-vagy* (Dani Tivadar fordítása). Osiris–Századvég, Budapest, 1994.² 606.

Egy szerény, de szükségesnek tűnő megkülönböztetés révén a szeretetet elvként, létevként fogom fel, míg a szerelmet egy emocionális vagy affektív többletformaként. E többlet megformálódhat interperszonalisan, a barátságban, ahol „az egymás iránti érzék”, „az egymásban való hit” a formálóerő,⁵ illetve ez a személyköziség telítődhet isteni, kozmikus, totális jegyekkel: „a szerelem minden oldalú, minden irányú, egyetemes barátság.”⁶ A szeretet elvi mivoltáról tudhatunk meg többet, ha elolvassuk az *Eszmék* 83. logionját: „Csak a szeretet és a szeretet tudata által lesz emberré az ember.”⁷ Itt az ember önalakításának entelechiájaként lepeződik le a szeretet, sőt megtudhatjuk, hogy nem elég pusztán valamifajta ösztönelvként érvényre juttatni, a „tudata” is szükséges az emberré formálódáshoz. Ami megint csak a szeretet elvi mivoltát erősíti. Ám arról is informál minket később Schlegel, hogy ez az elv sohasem jelenik meg tisztán, mindig szükséges egy formaközeg, amit napvilágra segíthet a működése által: „A tulajdonképpeni szeretet sosem tisztán jelentkezik, hanem sokféle köntösben és alakban: mint bizalom, mint alázat, mint áhitat, mint hűség és mint szemérem, mint hála; a legtöbbször azonban mint vágyakozás és csendes mélabú.”⁸

Amit ezennel kihangsúlyozandó vagyok, az éppen ez a vágyakozás és csendes mélabú, vagyis a szeretetben szükségképpen és „legtöbbször” érvényesülő hiányfaktor. Aki akarja s van hozzá affinitása, az megtanulhatja Szókratésztől, hogy ami után vágyakozunk, az voltaképpen nincs. De lehet – tehetnénk hozzá jó kantianusok módjára. És hát Szókratész és Kant nevével ki is jelöltük azt a filozófiai tájékozódási övezetet, amit Schlegel a maga módján bejár és feltérképez. Schlegel szókratikus kantianizmusa vagy kantianus szókratizmus kb. úgy festene, hogy a világ (s benne az ember) célszerű összhangja, vagy harmonikus célszerűsége valamiképp folytonosan kisiklik, ironizálódik: perszifálódik a teleológiai mozgás. Mindez a folyamat a szubjektum felől – ahogy Peter Szondi zseniálisan leírja – az én szintézisképtelenségében realizálódik. Szondi idézi a híres 69. *Lyceum-töredéket*, ahol a már megismert hiányfaktorával tűnik elő a szeretet: „Van negatív érzék is, és

⁵ August Wilhelm Schlegel és Friedrich Schlegel: *Athenäum töredékek* [87.] (Tandori Dezső fordítása). In. A. W. és F. Schlegel: *Válogatott esztétikai írások*. Gondolat, Budapest, 1980. 276.

⁶ F. Schlegel: *Athenäum töredékek* [359.]. A. W. és F. Schlegel: *Válogatott esztétikai írások*. Id. kiad. 331.

⁷ F. Schlegel: *Eszmék* [83.] (Tandori Dezső fordítása). In. A. W. és F. Schlegel: *Válogatott esztétikai írások*. Id. kiad. 502.

⁸ F. Schlegel: *Eszmék* [104.] A. W. és F. Schlegel: *Válogatott esztétikai írások*. Id. kiad. 505-506.

sokkal jobb a semminél, egyszersmind jóval ritkább. Szerethetünk valamit bensőségesen, éppen mert nem rendelkezünk vele; ez legalább előérzetet ad – zárótétel nélkül. Még a képesség-nélküliség, amit jól tud az illető, vagy éppen mély ellenszenvvel vesz tudomásul: még ez sem lehet teljes, és legalább részleges képességet és rokonszenvet föltételez.”⁹ Szondi egyenesen a korai művek legfőbb törekvéseként írja le azt a kísérletet, amely az „izolált szubjektumra” jellemző negatívnak, az értelem üresjáratának az elgondolására, legyőzésére s meghaladására irányul.¹⁰

Ebben az izolált szubjektumban a szeretet a hiány fokmérője, helyesebben a telítetlenség mutatója. A szeretet, mint negatív érzék a pozitív tagadása, ám anélkül, hogy ezzel előkészítené a szintézis végső fázisát. A szintetikus megformálódásra képtelen folyamat tiszta reflexiója a szeretet, amely ezért terveket, tendenciákat, fennkölt hangulatokat, vázlatyszerű fantáziákat affirmál, vagy éppen művészeti laposságokat regisztrál. E szeretetreflexió trópusa a szakadék színopszisa, amely az izolált énbe mélyül be, mivelhogy a reflexió révén a szubjektum saját tárgyává válik, távolságot teremt önmagában önmagához.¹¹ S ez a távolság megmarad, voltaképpen ebből táplálkozik a szeretetben az a bizonyos hiány.

NIETZSCHE: AZ ÁLOM ÉS A MÁMOR, MINT A SZERETET TRANZSZMUTÁCIÓI

Az immáron százötven éves Nietzsche-mű, *A tragédia születése* változatos textúráját át- és átszövik a szeretet elváltozásainak motívumai. Vagy úgy is mondhatnám, hogy az elváltoztatott szeretet, a rajongás, az elragadtatottság stb. mindig szituatív és kontextuálisan érvényes mintái megrajzolnak egy olyan alakzatot a könyvben, amely révén *A tragédia születését* a szeretet transzmutációs esztétikai jelenségeként szemlélhetjük és olvashatjuk. Ha csak hármat említek fel ezen mintázat jellegadó részleteiként, könnyen beláthatóvá válik, miről beszélek. Hogy arányos legyen és igazodjak az esztétikai jelenséghez méltó feladathoz, a könyv elejéről, közepéről és végéről is idézek egy-egy mintázatarabot. Rögtön ha az *Előszót* vesszük, akkor azt állíthatjuk, hogy az a Wagner iránti rajongó tisztelet szülötte. Ennek a rajongásnak kevésbé megformált és direkt, mint inkább preformált s indirekt alakzata az a mozzanat, amikor Nietzsche mintegy leleplezi önmagát, mondván, ő bizony elképzeli Wagnert, amint magával viszi esti sétájára a

⁹ F. Schlegel: *Kritikai töredékek* [69.] (Tandori Dezső fordítása). In. A. W. és F. Schlegel: *Válogatott esztétikai írások*. Id. kiad. 224.

¹⁰ Peter Szondi: *Friedrich Schlegel und die romantische Ironie*. In. Uő.: *Schriften II*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1978. 14.

¹¹ I. m. 18.

könyvet, és megtorpanva „a csikorgó hóban”, elnézegeti a címlapon a szerző nevét. Ugyanilyen, a szeretet motíválta, ám minden mértékétől megfosztott gesztus az, amikor a könyv vége felé a wagneri mű, *A Niebelung gyűrűje* dionüszoszi madara mutatja meg az eltévedt, tétova német léleknek a tiszta német honba vezető utat. Ezekre a transzmutáns szeretetgesztusokra persze maga Nietzsche is reflektál tizennégy évvel a mű keletkezése után készített szövegében, az *Önkritika-kísérlet*ben, amikor arról beszél, hogy fiatalkori önmaga „egyenesen a wagneriánus kellemetlen modorossága mögé rejtőzködött”.¹² S hát ott van a mű közepe táján az a dramaturgiai és az egész koncepció gondolati ereje szempontjából is döntő jelenet, amikor Nietzsche arról ír, ahogyan Platón „rajongó lelke minden áhítatával és odaadásával” megadja, sőt alárendeli magát a szókratészi teóriának.¹³

Egyébként a szeretet a könyvben valóban többnyire az elváltozásai révén jelenítetik meg. Önálló, saját joga is csak egy helyen tűnik fel, persze akkor is metaforikusan, bár egy hagyományos toposz segítségével: „Bármilyen látványosan mozgassuk is, ha mégúgy életre keltjük, ha egész lényét mégúgy átvilágítjuk, a színpadi alak akkor is csak jelenség marad, ahonnan nem ível híd az igazi realitásba, a világ szívéig. A zene viszont e szívből szól, annak hangja.”¹⁴ Nietzsche tehát az igazi realitásról beszél, amelyet „a világ szíve” kissé elcsépelet metaforájával ír le, s talán nem tűnik erőszakolt túlzásnak, ha ezen a ponton a szeretet ugrik be a szív azonosító alakzatáról. Ez a központi trópus – s nemcsak az idézetet, hanem az egész koncepciót mozgásba hozó meglevenítő szókép, ami abból is látszik, hogy körülötte inszcenálódik egyrészt Apollón a maga lehetőségterében, a színpadon, másrészt Dionüszosz a maga létközegében, a zenében. S ha ehhez hozzávesszük, hogy Apollón csak álomképben, Dionüszosz a mámorban reinkarnálódhat, akkor megint csak azt láthatjuk, hogy az álom és a mámor is a szeretet transzmutációiként, elváltoztatott alakjaiként jelenik meg. A „világ szívétől” áthidalhatatlanul távol, illetve annak hangzó áradásaként. Itt sem jön létre tehát harmónia, vagy maradvány eddigi vezérfogalmamnál, a szintézisképtelenség az eldönthetlenségnek abban a színrevitelében valósul meg, amit a *principium individuationis* pillanatról pillanatra átél: az apollóni és/vagy a dionüszoszi életelvnek adja-e át magát.

Persze e szituáció sokkal kevésbé választás kérdése az individuum részéről, mint inkább egy játéktér inszcenálódása, ahogy Peter Sloterdijk írja *Az existencia filológiája, az erők dramaturgiája* című tanulmányában: „A

¹² Friedrich Nietzsche: *Önkritika-kísérlet*. In. Uő.: *A tragédia születése* (Kertész Imre fordítása). Európa, Budapest, 1986. 10.

¹³ I. m. 113.

¹⁴ I. m. 178.

tragédia születése a zene szelleméből nem csupán manifesztum a dionüszoszi és apollóni művészeti erők polaritásáról, hanem maga a felgomolygó és ellenálló, megittasult és lecsillapodó energiák játékának eredménye.¹⁵ Sloterdijk találó, szép képével élve, egyfajta retorikai nocturnóként formálja meg önmagát.

NOVALIS: A SZERETET, MINT KRISTÁLYOS HULLÁM

Annyit beszéltem már a szintézis képtelenségéről. E helyt ezért pusztán arra szorítokozom, hogy bemutassam néhány példán keresztül, miért gondolom azt, hogy Novalisnál éppen a szintézis különböző megformálódási lehetőségeivel találkozhatunk. S hogy a trópust is, a szintetikus forma paradox allegorikus alakzatát megnevezem, hullámról fogok beszélni, mert míg az első két szerzőknél, Schlegelnél és Nietzschénél a szakadék, az áthidalhatatlan törés volt a legfőbb kép, amely kifejezte a szintézisképtelenséget, addig Novalisnál a különös ritmizáltsággal fikcionalizálódó, néha áradón, néha csöppenként megjelenő hullámozás lesz a szintézis formája.

Szerb Antal szerint Novalis a *Himnuszok az éjszakához* darabjaiban „eksztatikus megrendüléssel éneklé az éjszakát”.¹⁶ Nagyon pontos a megfogalmazás: eksztatikus megrendülés. Tudniillik a lírai én ezekben a szövegekben mintegy kilép önmagából, saját maga másikként keresi szerelmét, immáron az éjszakában otthonra lelt kedvest. Kettejük érintkezésének közege legtöbbször egy sajátos metamorfózisban s hektikusan újraformálódó hullám. Ezennel kettőt mutatnék be, az egyik egy számomra közelebről meg nem határozható, megfejtethetlen titokzatosságba burkolózó trópus, „a kristályos hullám” képzete, a másik a szokványosabbnak tekinthető, mindazonáltal bravúrosan egyénített „tengerár” képe.

„A kristályos hullámot, amint – köznapi lelkek számára észrevétlen – ott csobban a halom ölén, melynek lábánál megtörik a földi ár: aki e hullámot ízlelte már, aki állt már fönt a világ határhegyén, és átnézett az új hazába onnét, az Éjszaka lakóhelyére – az már valóban nem tér vissza többé a világ forgatagába, az országba, ahol a fény lakik, örök nyugtalanságban.”¹⁷ A rendkívül hatásos és telített poétikumú szöveg szerint a lírai én e kristályos hullám révén képes a világ határhegyén mintegy átbukva kedvesének új

¹⁵ Peter Sloterdijk: *Philologie der Existenz, Dramaturgie der Kräfte*. In: Nietzsche: *Die Geburt der Tragödie – aus dem Geiste der Musik*. Mit einem Nachwort von Peter Sloterdijk. Insel Verlag, Frankfurt am Main, 1987. 187.

¹⁶ Szerb Antal: *A világirodalom története*. Magvető, Budapest, 1989. 7439.

¹⁷ Novalis: *Himnuszok az éjszakához* (Rónay György fordítása). Magyar Helikon, Budapest, 1974. 10.

hazájába, az Éjszakába elérni. Ily módon a hullám az abszolút átmenet metaforája. Megtudjuk még, hogy ez a hullám a földi sírhalom ölét is eléri („csobban”), amelyre viszont egy közönséges földi ár képtelen. A kristály, kristályos attribútumai közé tartozik Novalisnál az idővel dacolás képessége, helyesebben az, hogy a kristály formálódása nem a földi idő metruma mentén megy végbe. A kristályban a természet azt az erejét képes felmutatni, amely a „nagybani fizika”, a *natura naturans*, a folytonos teremtődés elvét követi. Persze azt sem hagyhatjuk figyelmen kívül e nagyszabású költői kép elemzésekor, hogy a korszak tudományos elgondolásrendje szerint a kristályok óceáni eredetűek, weneri fogalommal élve neptunista módon keletkeznek,¹⁸ tehát a poétikai feszültséget okozó ellentét a kristály szilárd állaga és a hullám áradó jellege között ily módon megszelídíthető.

A másik szintézisforma, amelyre utalni szeretnék, a tengerár: „Nincs válás, szív szerelmét / mi sem béklyózza már. / Hullámszik a betelt lét: / parttalan tengerár”.¹⁹ Ennek a teljes metaforának a különössége számomra abban van, hogy az itt megképződő azonosság, azaz az azonosító és az azonosított egy képben történő összekapcsolása nem a lezárás, a zárt forma elve szerint, hanem az önmagában folytonos megelevenedés, a hullámszik által megy végbe. S hát kívánhatunk-e magunknak a szerelmi szintézis harmonikus formálórejeként relevánsabb elvet az önmagában folytonos megelevenedésnél?

¹⁸ Abraham Gottlob Werner (1749-1817) Novalis egyik mestere, a bányaművelés-tan tanára Freibergben, az ottani bányászati akadémián.

¹⁹ Novalis: *Himnuszok az éjszakához*. Id. kiad. 17.

NIETZSCHE SZERELEMFILÓZÓFIÁJA PLATÓN, SPINOZA ÉS JUNG HORIZONTJA ELŐTT

KISS ENDRE

Mottó: „...az elsodálkozató a tudományban az ellenkezője annak, ami a bűvész művészetében csodálkozásra késztet, mert ez arra akar megnyerni minket, hogy nagyon egyszerű okozatiságot lássunk ott, ahol valójában igen bonyolult okozatiság munkál. A tudomány ezzel szemben arra késztet minket, hogy éppen ott adjuk fel az egyszerű okozatiságba vetett hitünket, ahol minden oly könnyen felfoghatónak tűnik. és a felszínes látszat az orrunknál fogva vezet bennünket...”

(MR 1/6. V/1/16)

A nietzschei filozófia forradalmi sajátos erővel mutatkoznak meg a szerelemfilozófia tematikájában. A kriticismus új értelmezése, a filozófiai tárgyfogalom újjáértelmezése, vagy éppen a szélsőséges radikális filozófiai relativizálás alapzatán létrehozott új, pozitív világleírás egyként kivételesen termékenynek bizonyulnak a szerelem tematikájában, ahol (mint mottónk megfogalmazza:) az „egyszerű” és a „legkomplicáltabb” kauzalitások szüntelenül nemcsak követik egymást, de át is mennek egymásba, ahol az imént a legegyszerűbb kauzalitást véltük megpillantani, onnan immár a legkomplicáltabb mosolyog vissza ránk, és fordítva, amely probléma komplexitása már a mitológia és különleges beavatottság sugallatainak kényszerét hívta életre, átmenet nélkül egyszerű és könnyen megválaszolható felvetéssé változik.

A szerelem, mint tárgy, ha távolról sem az egyetlen, de mindenképpen az egyik kivételesen alkalmas témakör e többszörös filozófiai forradalom sajátos képességeinek, eszmeiségének és eszközrendszerének sikeres alkalmazására.

Közös eleme az új filozófia és e kivételes filozófia tárgy találkozásának a *határ-talanodás, ki-határolódás (Entgrenzung*, amivel Ulrich Christians zenefilozófiai kontextusban alkalmazott fogalmát emeljük át a Nietzsche-elemzésbe). E találkozás olyan eredményekhez vezet, amelyek nem voluntarista, de tárgyi értelmezés után azoknak a *fogalmi kereteknek a fellazulásához vezetnek*, amelyek addig, azon a területen uralkodtak. A fogalmi keretek határainak elmosódása, új megközelítések kialakulása mind az addigi hatá-

rok helyén, mind pedig egészen más összefüggésekben igazolják vissza a bevezetőben mondottakat: a határokat eltoló és légiesítő relativizálás nyomán egyre finomabb új pozitív tárgyak és tartalmak rajzolódnak ki, amelyek nyomban az új valóság és új igazság egyértelmű igényével léphetnek fel, *a relativizálás tehát nem dekonstrukció, hanem új konstrukció*, mind a filozófia, mind pedig – megfelelő alkalmazásban – a tudomány terrénján.

Egész filozófiájának talán legtitokzatosabb (és legfontosabb) mondatát írta le Schopenhauer, fő művének, az *A világ mint akarat és képzet* Előszavában: „Az igazság nem könnyű lány, aki nyakába ugrik annak, aki nem kívánja: ellenkezőleg, az igazság szúrós szépség, akinek kegyeiben még az sem lehet bizonyos, aki mindent feláldozott érte” (WWV, I, XVIII.). Az e sorokat író, még fiatal filozófus aligha lehetett annak tudatában, hány összefüggésben és hány egymástól eltérő szálon fog e felismerés döntővé válni filozófiai, de személyes sorsának alakulásában is.

Az „asszony” („szerelem”) és az „igazság” („a megismerés”, adott esetekben a legegzaktabb és legkonkrétabb értelemben is) összehasonlítása, eltekintve a biografikus és a lélektani vonatkozásoktól, Schopenhauer teljes filozófiájának rekonstrukciójakor is szerepet játszik. Magánál Schopenhauer-nél ez a rekonstrukció érdekes irányokat vehet, ha arra gondolunk, hogy az igazságnak két eltérő értelme van annak megfelelően, hogy a világ, mint „képzet”, vagy a világ, mint „akarat” igazságfogalmát vetjük össze a „nő”-vel.

Ugyanez a metafora Nietzschénél szövegösszefüggést és funkciót vált. A tézis alapérvényessége a teljes differenciáltságában ábrázolt Schopenhauer-Nietzsche-viszony egyik legfolytonosabb része, egyben Nietzsche filozófiájának is egyik középponti vonatkoztatási pontja.

Schopenhauer olyan metaforát teremtett¹, amelynek heurisztikus értéke alig felbecsülhető. *Az igazság-asszony metafora nietzschei kibontása módszertanilag is minősített esettanulmánya lehet a metafora valóságos heurisztikus dimenzióiba való betekintésnek.*

¹ Feltétlenül a szövegtörténet szerves része Machiavelli következő gondolata, anélkül természetesen, hogy tartalmi irányultságát Nietzsche szerelemfilozófiájával érdemlegesen rokonítani szeretnénk: „Így végzem be tehát: mivel a sors forgandó, s az emberek szokásaikban megrögzöttek, csak akkor lesznek boldogok, ha jó egyetértésben élnek vele, mert ha nem, boldogtalanok. Amondó vagyok, hogy inkább legyen az ember szenvedélyes, mintsem óvatos, mert a szerencse olyan, mint az asszony, csak akkor tartod kordában, ha ütőd-vered. Látnivaló, hogy inkább emezektől hagyja magát legyőzteni, mintsem azoktól, akik hidegen viselkednek; s mint asszony, a fiatalokat kedveli, akik nincsenek rá tekintettel, vérmesek és merészen parancsolgatnak neki.” Niccolò Machiavelli, *A fejedelem*. Fordította és a jegyzeteket írta Lutter Éva. In: <http://mek.oszk.hu/00800/00867/00867.htm> (E szövegre Marx Laura hívta fel a figyelmemet.)

A metafora kibontása erőteljesen befelé vezet az ismeretelméletbe, de a szerelemfilozófiába is. Természetesen nem meríti ki sem az egyiket, sem a másikat (érdekes és paradox vállalkozás lenne végig követni azt, melyik területen mekkora önálló érvennyel rendelkezik).

Az „asszony” („szerelem”) és az „igazság” összehasonlítása Schopenhauer teljes filozófiájának rekonstrukciójában is szerepet játszik. Az igazságnak nála amúgy is két eltérő értelme van, annak megfelelően, hogy a világ, mint „képzet”, vagy a világ, mint „akarat” igazságfogalmát vetjük össze a „nő”-vel.

A tézis egyben a filozófus egyik (ha éppen nem *a*) legmélyebb filozófiai dilemmájára is rávilágít. Annak pozitív elfogadása kényszerítő erővel *alakította volna át* a schopenhaueri akarat-metafizika általunk ismert formáját. Ha ugyanis Schopenhauer kitart a metaforában egyszer már kimondott tézis mellett, az abban rejlő evidens öröm-elv egyszerűen *nem tette volna lehetővé az akarat-metafizika ablak- és horizontnélküli világfájdalmát*. Ha Schopenhauer valóban a szerelemfilozófiai boldogságfilozófiát választja evilági metafizikája pozitív tartalmának, semmiképpen sem juthatott volna el ugyanezen evilági metafizika pesszimista, világfájdalmas változatához – a „Wahrheit”-*”Weib”*-hasonlat a filozófia *legdrámaiabb* döntéséhez is elvezet minket. A metafizikai princípiumként bennünk lévő akarat valódi létmetafizikai szükségletként ítél minket örök boldogtalanságra.² Nyilvánvaló, hogyha Schopenhauer a szerelemnek legalább egy légiens boldogságsugarát beereszti a létmetafizika vigasztalan fekete dobozába, filozófiájának egésze átalakul.

Schopenhauer szerelemfilozófiai paradigmáját ezért úgy foglalhatnánk össze, hogy a nemiség mögött közvetlenül ott áll a természet, a nemiség mögött közvetlenül ott áll a valóság, emiatt a nemiség mögött közvetlenül ott áll az igazság. A gondolatmenetet eredetivé az a *végző irányultság* teszi, amely szerint ennek a láncolatnak közvetlenül episztemológiai kikutatása lesz. Erotika és a megismerés, ha tetszik, *erotika és ismeretelmélet* egymással közös metszetet alkotnak.

A metafora egymással érdemileg azonossá teszi a megismerés és a szerelem diskurzusát. A schopenhaueri létmetafizika szabályai következtében a „megismerés”, az „igazság” egy esszencialista metafizika „megismerésé”-t jelenti, ugyanaz Nietzschénél a kritikai empirizmus pmodern és differenciált arzenáljának bevonását a nagy megfelelésbe. E két egymástól

² Schopenhauer szinte az egyetlen jelentős újkori filozófus, akinek filozófiája a szó legszorosabb értelmében *evilági metafizika*. Mindezen túl rendelkezik még a kivételen belüli kivétellek még azzal a sajátosságával is, hogy *ez az egyetlen evilági metafizika nem politikai természetű*. E ténynek szinte felbecsülhetetlen tipológiai értelme van, hiszen erőteljesen demonstrálja az evilági metafizika iránt általában is megnyilvánuló szükségletet, azt, hogy mint gondolati szerkezet sokak számára még egy olyan korszakban is plauzibilis, amikor annak feltételei már lehetetlenné váltak.

erőteljesen eltérő szerelemfilozófia szemléletekor nem szabad elfeledkeznünk a kiindulás azonosságáról. Erdemileg ugyanis mindkettőben egybeesik a *Lust-Prinzip* és a *Realitaets-Prinzip*. Mindezzel természetesen Freudot előlegezik...

Nietzsche nem egy hibát vagy egyoldalúságot jelez a természetesen időben őt követő Freud érveléséhez képest, de a maga helyes gyakorlatával megpróbálja megváltoztatni a két elv differenciáját.

Nietzsche szerelemfilozófiájának érett formája elképzelhetetlen az affektus-tannak azon átvétele nélkül, amelyet, mint a harmadik korszak mindenél fontosabb alapvető meghatározását már részleteiben is bemutattunk.³ Az affektus-tan a maga eredeti változatában nem egy fajta „pszichológia”, de sajátos egységes tudomány, ami sajátos helyettesítő vagy kvázi-elmélet státuszára is szert tesz.

A Wahrheit-Weib-problémának az affektusból kiinduló filozófiai elképzelések középpontba való állításával Nietzsche azonban nemcsak az episztemológiában térhet vissza az egységes gondolkodás (mindenesetre egészen új) formáihoz, de az esztétikában és etikában is. A metaforikára összpontosító megközelítés szempontjából ez egy újabb „realizáció” mintáját idézi fel: ami Schopenhauernek pusztán egy (számos filozófiai intuícióval és tapasztalattal alátámasztott) kreatív metafora volt, Nietzsche számára (a spinoza-i affektustannal való találkozása után) már, mint metafora is erőteljes teoretikus tartalommal (előzetesen már igazolt „igazság”-tartalommal) rendelkezik. *A metafora tehát már, mint metafora, elméleti státuszt nyer, megőrzi azonban a metafora nyitottságából származó összes más heurisztikus esélyt.*

Döntő tudományelméleti és filozófiai tanulság, hogy a „Wahrheit-Weib”-értelmezés *varázstalanít* (mindkét irányból, hiszen mind az „igazság”-nak, mind a „szerelem”-nek megvan a maga mindenkori, nagyon is „elvarázsolt” értelmezése, amelyet a köznyelv egyszerűen „romantikus”-nak nevez). De mindez e döntő és Nietzscht mélyen minősítő tanulságnak csak az egyik oldala. A másik oldal az, hogy Nietzsche itt egy releváns összefüggésben felmutatja azt, ami végső soron *egész filozófiájának legmélyebb orientációját* is megjeleníti. Filozófiája *kriticizmus* (foglaljuk e helyütt így össze a „varázstalanító” orientációt), de egyben az *új értékek meghirdetése* is (foglaljuk e helyütt így össze az új „varázsok” intencióját), amivel a varázstól éppen a

³ Ld. K. E.: *Friedrich Nietzsche evilági filozófiája*. Életreform és kriticizmus között. Budapest, Gondolat, 2005. 1-436. és Glück und Authentizitaet des Philosophen (Nietzsches Kampf um Spinoza). In. *Kontexte – Spinoza und die Geschichte der Philosophie*. Herausgegeben von Henryk Pisarek und Manfred Walther. Wrocław, 2001. 221-254.

kritika folyamán megfosztott értékek helyébe olyan új értékeket állít, amelyek képesek olyan mélyen összefonódni nembeli-humánus intenciókkal, hogy azok újabb nemzedékek számára akár már a régi értelemben vett és még nem kompromittálódott „varázs”-ok is lehessenek. *A Wahrheit-Weib-metáforára alapított szerelemfilozófia egyszerre varázstalanítja a szerelmet, egyszerre azonban éppen ezzel az egybeséssel újfajta varázssal látja is el.*

A *Wahrheit-Weib*-metaforika különlegesen alkalmas lehet arra, hogy Nietzsche filozófiájának *újszerű koherenciáját* is megmutassa. Egy ilyen vizsgálódás igen pontosan mutatja, hogy Nietzsche nemcsak koherens, de szuper- és hiperkoherens is. Nemcsak egyes korszakain nyúlik át például ez a problematika is (egészen *Dionüosztól* a legkésőbbi Wagner-kritikáig), de mélyen belenyúlt az ismeretelmélet, az esztétika, az antropológia vagy éppen az etika territoriumaiba is. Ilyen sok és ilyen komplex aforizmák hiperkoherenciáját nyilvánvalóan lehetetlen tudatos írói stratégiával és számításokkal elérni.

S szerelemfilozófia szélesebb értelme egy végtelenül gazdag és differenciált filozófiai diskurzus a nőről, a szerelemről és, mint ez egy eudaimonista filozófusnál nem is lehet másként, a *boldogságról*. A most már szigorú értelemben vett episztemológiai tartalmú *Wahrheit-Weib*- metaforika első alapösszefüggése a helyes *alapszerelem*, a helyes attitűd kérdése. Ez talán Nietzsche szerelemfilozófiájának legnagyobb horderejű felismerése. Részben az, hogy a tárgy (és az igazság!) megismeréséhez vezető helyes út nagyonis megfeleltethető a férfinak a nőhöz vezető helyes útjával, ezért a következő nagy analógia a megismerés és a szerelem között *maga a tárgykonstitúció*. A megismerést a megismerés tárgyához és a helyes megismerés eredményének kialakításához általánosságban hasonló viszony fűzi, mint a szerelme szerelem tárgyához vagy a gondolkodó férfit a világhoz, ami úgy tárul fel előtte, mint nő. Az egyik, esztétikai irányultságú, de az általános filozófiai tárgykonstitúcióra is vonatkoztatható példa a következő: **„Vita femina.** – Semmiféle tudás, a legjobb akarat sem elég ahhoz, hogy egy mű legvégső szépségét meglássuk, a legritkább szerencsés véletlenekre van szükség, hogy e magasságban a felhők egyszer elvonuljanak és föltáruljon előttünk a nap-sütötte csúcs. Nem csupán a megfelelő helyen kell állnunk, ahonnan megpillanthatjuk: saját lelkünknek is le kell rántania a leplet tulajdon csúcsairól és külső kifejeződésre, valamint példázatra kell, hogy vágyjon, mintegy támpont gyanánt, és hogy ura maradjon önmagának. Mindez azonban olyan ritkán jön össze egyszerre, hogy szeretném hinni: minden jó dolog legmagasabb csúcsai, akár műről, cselekedetről, emberről, természetéről van is szó, eleddig többnyire rejtve maradtak a legtöbb ember, még a legértékesebbek

szeme elől is – ami viszont föltárul előttünk, *az egyetlen egyszer tárul föl!* – A görögök jól imádkoztak: =Csak két-háromszor jöjjön vissza minden, ami szép! = Jó okuk volt az isteneket szólítani, mert az istentelen valóság egyáltalán nem adja meg nekünk a szépet, vagy csupán egyetlen egyszer. Azt akarom mondani, hogy a világ zsúfolásig tele van szép dolgokkal, és mégis szegény, nagyon szegény igazán szép pillanatokban, és e szép dolgok ritkán mutatkoznak meg. Ám talán éppen ebben áll az élet legerősebb varázslata: arannyal áttört palást borítja, a gyönyörű lehetőségek ígéretes, kacérkodó, ellentmondásos, szemérmes, ironikus, együttérző és csábító palástja. *Igen, az élet – egy nő!* (Fr.W. IV/339 §)

A harmadik korszakban a tárgykonstitúció fokról-fokra szert tesz egy ennél jóval konkrétabb értelemre is, ez pedig a tárgy megjelenésének a kérdése, a *maszk*, a tárgy önkéntes vagy nem önkéntes elváltoztatása, amely alapvetően határozza meg a megismerést. Nietzsche a harmadik korszaknak a patológiától még nem igazán meghatározott idején elcsodálkoztatón következő felépítésű és nagyszámú szövegben tér vissza erre a harmadik analógiára is: jól teszi a megismerő, ha abból indul ki, hogy a tárgy maszkban jelenik meg, ezt pedig csak azzal a stratégiával tudja fellebbenteni, mint a szerelme tárgyához „szerelemfilozófiailag” helyesen közeledő férfi. De nem kevésbé invenciózus a megismerés és a szerelem (a férfinak a nő iránti szerelme igen kevés kivételtől eltekintve) átfogó, az azonosításba átcsapó analógiájának negyedik nagy felülete, a *kommunikáció* sem. A szerelem és a megismerés nyelvi megfogalmazásának képessége, a tárgyi szférával való kommunikáció ugyancsak átfogó közös jelenség, amelynek fontossága ugyancsak mindkét irányban kisugárzik, és mindkét irányban megvilágító erejű. Mind a megismerőnek ajánlatos olyan kommunikációt választania, amelyet az invenciózus szerelmes választ szerelme tárgyához, mind pedig a szerelmesnek jó fejben tartania, hogy a legjobb kommunikáció az, amit a megismerő a megismerés tárgyával, majd a megismerés eredményeinek közlésével folytat.

A szerelemfilozófia, ha tetszik a *Wahrheit-Weib*-metaforika a mindent meghatározó episztemológiai dimenzió mellett még további kilenc átfogó kérdésfeltevést ölel fel. Ezek a „weiningeri”, a „platonikus”, az „általános differencia”⁴, a „schopenhaueri”, a „kompromittáló felvilágosodás”, a „genea-

⁴ Egy meghatározó példa: „Mindkét nemnek a szerelemre vonatkozó előítéletéről... a férfi és a nő egyaránt mást és mást ért a szerelem fogalmán – és mindkét nemnél a szerelem föltételei közé tartozik, hogy az egyik nem a másiktól *nem* ugyanazt az érzést várja, a szerelemnek nem ugyanazt a =fogalmát=. Meglehetősen világos, hogy a nő mit ért a szerelem fogalmán: nem egyszerűen csak ad, hanem tökéletesen odaadja magát, testben-léleken, mindennemű fenntartás nélkül, sőt talán egy feltételekhez kötött odaadás gondolatától szégyenkezve, félve. A feltételek e hiányában a szerelme *hit* is: és a *nő*nek egyéb hite nincs is. – Amikor a férfi egy *nőt* szeret,

lógiai”, a „módszertani”, a „pánszexuális reziduumok” és a „kereszténység” átfogó kérdéskörei. Ezek a perspektívák egymástól jelentősen különböznek, hiszen a metaforában megőrzött vetületek egymástól ennyire különböző területeket realizálnak. Ha azonban az affektus-tan alapzatára állított *Wahrheit-Weib*-metafora további kisugárzását kutatjuk, számos olyan területet találunk, amelyek nem férnek bele teljesen még az összesen eddig megkülönböztetett tíz alapperspektívába sem. A nietzschei pozitív esztétika kulcsfigurája, Carmen, a *Wahrheit-Weib*-probléma fényes igazolása, nemcsak Don José, de Bizet és az esztéta Nietzsche számára is.

A tudós *mártír*-szerepének kritikájában bizonyosan nem számolunk azzal, hogy a *Wahrheit-Weib*-metafora kerül elénk. A nagy metafora újrafogalmazása (betűszerinti értelemben) azonban bekövetkezik (JGB/25), amikor a tudomány (vagy ami szinte mindig fontosabb), a tudományos magatartás végső kérdései jelennek meg: a tudós önmitologizáló mártír-szerepe elleni fellépés önmagában is tartalom, illetve üzenet, de különösen is sok értelme van az affektus-tan fényében, hiszen az affektus-tan bizonyos értelemben valóban mártírrá teheti a tudósokat. A megismerő viszony itt, ebben a

éppen ezt a szerelmet *akarja* tőle, következésképpen ő maga nagyon messze van a *női* szerelem előfeltételeitől, föltéve viszont, s ha vannak is olyan férfiak, akiktől nem idegen a tökéletes odaadás vágya – nos hát ezek nem is igazán férfiak. Ha egy férfi úgy szeret, mint egy *nő*, akkor rabszolga lesz belőle, de ha egy *nő* úgy szeret, mint egy *nő*, akkor *tökéletes nő* lesz... A *nő* szenvedélyének, a saját jogairól való föltétlen lemondásának éppen az az előfeltétele, hogy a másik oldalon *nem* áll fönn ugyanilyen pátosz, ugyanilyen lemondani akarás: mert ha szerelemből mindkét fél lemondana önmagáról, abból a jó ég tudja, mi lenne... talán valami üres tér? – A *nő* azt akarja, hogy elvegyék, elfogadják, tulajdonként birtokba vegyék, föl akar oldódni a =birtokbavételben=, tehát akar valakit, aki *elveszi*, aki nem adja és nem adja oda önmagát, ellenkezőleg, akit önmagában éppen gazdagabbá kell tennie, ereje, boldogsága, hite növelése révén, amelyet a *nő* odaadása idéz elő nála. A *nő* ad, a férfi pedig gyarapszik és úgy gondolom, e természeti ellentmondást semmiféle társadalmi szerződés, a legjobb szándékú igazságszolgáltatás sem képes ellensúlyozni, bármennyire is kívánatos lenne, hogy e kemény, szörnyű, rejtélyes és erkölcssten antagonizmus ne legyen folyton szem előtt. Mert a szerelem, mint egész, nagy, át gondolt érzés, maga a természet és a természet öröktől fogva, örökkön-örökké valami =erkölcssten=. – Következésképpen a *hűség* a **nő** szerelmében foglaltatik, ennek definíciójából következik, a férfinél *lehet* szerelmének következménye, hála vagy izlése idioszinkráziája, esetleg kifinomult választás folyamatja, ám nem tartozik szerelmének *lényegéhez* – olyannyira kevésbé tartozik hozzá, hogy a férfinél szinte a szerelem és a hűség közötti természetes ellentmondásról beszélhetünk: amely szerelem éppen a birtoklás akarása, nem pedig lemondás és odaadás, csakhogy a birtoklás akarása minden egyes esetben véget ér a birtoklással... Valójában a férfinél, aki csak ritkán és későn vallja be e =birtoklást=, a finomabb és gyanakvóbb birtoklási vágy növeli a szerelem élettartamát, ekképp még az is lehetséges, hogy fokozódik a **nő** teljes odaadása után – a férfi nem szívesen ismeri be, hogy egy **nő** már semmit sem tud =adni= neki.” (Fr.W. V./363)

látszólag teljesen váratlan helyzetben is szerelmi viszonyra, férfi-nő-kapcsolattá válik: „...mintha a veszéllyel, gyanúsítással, kirekesztéssel és az ellenségesség még durvább formáival vívott harcban végül még az igazság földi védelmezőinek is ki kellene adnotok magatokat – mintha az 'igazság' olyan igénytelen és otromba személy lenne, hogy nem lenne meg védelmezők nélkül. És éppen nélkülük nem lenne meg, ti legbúsképűbb lovagok...” Úgy gondoljuk, a metafora vitalitására ez a szöveg alig felülmúlható relevanciájú példát szolgáltatott, miközben maga a Don Quichotte-utalás önmagában is iskolát teremt szerelemfilozófiai szempontból, hiszen megnyitja az utat egy olyan értelmezés számára, amelyben a búsképű lovag történetének lényege nem tudati, de szerelemfilozófiai, nem a hamis tudat, de a szerelemfilozófia lesz a döntő mozzanat, amely felfogások között természetesen a kereszténység közvetít! Újabb nagyon fontos vetület, ami azonban elég kifejtetlen marad, a tudományban is releváns szembeállítás *képesség és tudás* között (JGB/253). Az alkotó természetesen inkább a Können embere. Annak a Wissen-nel való szembeállítás a Wahrheit-Weib-metaforika lényeges lehetséges alkalmazási területe, ami már számos Nietzsche-szövegben az eddigiekben is megfogalmazódott.

„Minden ami mély, szereti a maszkot...” olvassuk Nietzschénél (többek között: JGB/40). Ezt a kijelentést a következőképpen kell parafrázálnunk: minden, amit nehéz megismerni, azaz minden, amit érdemes megismerni, szereti a maszkot, tehát úgy viselkedik a megismerővel szemben, mint a nő a szerelemfilozófiában. Ez már pozitív ajánlás, episztemológiailag konkretizálható analógia. Csak a *Wahrheit-Weib*-stratégia segíthet abban, hogy felfejtsük a tárgyak „maszk”-jait (természetesen a tudományos tárgyak maszkjairól van szó). Az egyes tudományokban ez a metafora természetesen egészen eltérően konkretizálható. Például, mint szociális szemérem, minden megismerés új tárgyra irányul, igen gyakran tabutörő. Átalakítja a fennálló helyzetet, addigi viszonyokat, identitásokat változtat meg. Mint attitűdváltoztatás, ellenállással jár. Mindenfajta erőltetett spekulatív szándék nélkül kimondható, hogy a „maszk” látszat, egyben tehát a lényeg és a látszat kettség. Külön kérdés, hogy az eredeti szerelemfilozófiai összefüggésben a maszk mögött mindenkor az affektusok állnak, a probléma általánosítása mögött pedig természetesen az affektus-tan.

A tárgykonstitúció középponti metaforájának e helyütt a maszkot vesszük – megjegyezve, hogy ez nem kizárólagos, más metaforát is lehetne erre alkalmazni. A helyes tárgykonstitutív hipotézis eszerint az, hogy minden tárgy maszk, a tárgyak nem mutatják meg a lényegüket, hogy hipotetikusan még azt is el kell tudnunk képzelni, hogy a tárgyak az ellenkezőjét mutatják annak, mint amik. Minden, ami mély, nemcsak maga dönti el, hogy maszkot

visel (finomságból, szeméremből, tabuk miatt), de a maszk spontán módon is termelődik körülöttük, a félreértésekből, a hamis tudatokból, a látszatokból, módszertani hibákból, a megismerés eszköztárának gyarlóságából, hamis megismerő stratégiákból következően. Minden, ami fontos, így tehát önmaga akarától függetlenül is másnak mutatja magát, mint ami igazi lényege, ez a típusú differencia ezért társadalomontológiai vonatkozású is. Ebből természetesen az az episztemológiai elv is következik, hogy a helyes tárgykonstitúció csak a Wahrheit-Weib-metamorika alapvető követése alapján lehetséges, ha ezt tesszük, akkor is mindig a helyes alapattitűdöt valósítjuk meg.

A rosszul végrehajtott emancipáció „kompromittálja a felvilágosodás”-t. A *kompromittáló felvilágosodás* nyomban társadalomontológiai, sőt, dinamikus társadalomontológiai telitalálat is. Az emancipáció értékek jegyében konstituálódik, polarizál, kirobbantja a forradalmat és győz. Az emancipáció társadalomontológiájához azonban az a jelenség is hozzátartozik, hogy az újonnan emancipáltak azokat kezdik szenvedélyesen utánozni, akik eddig fölöttük voltak, és pedig éppen azokon a terepeken, amelyek az új helyzetben éppen aktuálisak. Mindez azt is jelentheti a szerelemfilozófia számára, hogy az újonnan emancipált nők a *legrosszabb férfitulajdonságokat* is utánozhatják, azokat a tulajdonságokat, amelyekkel azelőtt nem rendelkezettek, adott esetben még attól is függetlenül, hogy ugyanezek a tulajdonságok az emancipáció előtti korszakban maguk a nők ellen irányultak. Így alakul ki az az első pillanatra paradox helyzet, hogy amit Nietzsche a végbevitt emancipáció korában a nőkben pozitívnak lát, az a természetük, amit negatívnak lát, az a frissen felvett emancipációs máz. Nietzsche olyan tökéletesen írja le minden emancipáció modelljét, hogy már majdnem sportszerűtlen ezt a nőkre leszűkíteni.

A másik (az inkább genealógiai szempont) a kompromittáló felvilágosodás jelenségében, amikor a férfiaknak kell megváltoztatniuk azt a rosszul orientált magatartásukat, amely szerint még mindig elvárásoltnak tekintik a nőket, azaz az emancipáció után immár a férfiaknak is fel kellene hagyniuk a *romantikus* nő-felfogás ápolásával, hiszen azzal maguk is részesei lesznek a restaurációs folyamatnak.⁵

⁵ *A nők és távolba ható erejük*: „Minden nagy zajban a távolba és a csöndbe menekítjük boldogságunkat. Ha egy férfi saját zaja, saját tetteinek és terveinek hullámtörése kellős közepén találja magát: ő is varázslatos és csöndes lényeket lát elszuhanni maga mellett, és sóvárog az ő boldogságuk és visszafogottságuk után – *ők az asszonyok*. Csaknem azt hiszi, hogy jobbik énje ott lakik, ezeknél az asszonyoknál: e csöndes helyeken még a lehangosabb hullámverés is halálos csönddé csitul és maga az élet álom lesz az életről. És mégis! Mégis! Túlfútott lelkű barátom, a legszebb vitorlás hajókon is annyi a lárma és a zaj és sajnos annyi a kicsinyes, szánalmas lárma!” (Fr.W. II/60.) –Továbbá: *Az urak úrnői*: „Amikor erőteljes alt

A Wahrheit-Weib-problematika, a szerelemfilozófia új felületet nyit a kereszténység értelmezésében, illetve kritikájában is, ami természetesen nem teljesen előzmények nélküli, abban az értelemben sem, hogy az új és összefüggő nézetrendszer rendelkezik átfedésekkel a korábbi kereszténységkritikai vezérgondolatokkal.

Az első korszak kereszténység-szemléletét mindenekelőtt annak nagy alternatívája, *Dionüosz* határozta meg, annak összes újszerűségével és forradalmi mivoltával, amelyet az életreformmal való legszerveesebb kapcsolat kimutatásával egészíthetünk ki. A második korszak kereszténység-szemléletét elsősorban a *felvilágosodás* nietzschei értelmezése jelentette. A harmadik korszak kereszténység-kritikája két ugyancsak hatalmas horderejű változást hoz. Az egyik a morálgenealógia problematikájának kikristályosodása, ami ezzel gyakorlatilag le is vált a kereszténységről, mint kereszténységről. Bármennyi is itt a félreértelmezés és a helytelen elemzés, a morálgenealógia eredendően *pozitív* erkölcstudomány és már csak ezért sem része a közvetlen kereszténységkritikának. A harmadik korszak legintenzívebb kereszténység iránti érdeklődését már a Wahrheit-Weib-problematika, azaz a szerelemfilozófiai kiindulópont határozza meg. Nietzsche a kereszténységet, mint az emberi primérimpulzusok elleni élet gondolkodásmódját, azaz mint evilági aszkézist értelmezi.

Nem sorolnánk a fentiek alapján a nietzschei kereszténység-kritika körébe az *úr-szolga*-morál eredeti felvetését, ami alapvetően történeti-szociológiai kérdés. Miközben (AC, 240) azt a felfedezést teszi, hogy „Nem ismerek olyan könyvet, ahol oly sok kedves és jóságos dolgot mondanának a nőnek, mint Manu Törvénykönyvében”, a „religiózus neurózisok”ról azt állapítja meg, hogy mindig három veszélyes „diéta-előírással” jártak együtt (magányosság, böjtölés és nemi önmegtartóztatás), anélkül, hogy meg lehetne különböztetni, mit itt az ok és mi az okozat, vagy hogy egyáltalán létezik-e ebben a viszonyban ok-okozati kapcsolat (JGB,/189). Ebben a vonatkozásban elismeréssel is illeti a kereszténységet amiatt, hogy ezek miatt az önmegtartóztatások miatt a nemi ösztön szerelemmé (amour-passion) szublimálódhatott.

Az akarat megtagadásával járó „szentség” (das Heilige) volt az a kérdés, idézi fel (JGB/47), ami Schopenhauerből filozófust csinált, következetes dolog volt nagyon is, hogy nagy német tanítványa, Richard Wagner éppen itt

hangot hallunk, mint néha a színházban, úgy érezzük, olyan lehetőségek előtt emelkedik fel a függöny, amelyekben általában nem hiszünk: egyszerre csak hiszünk abban, hogy valahol a világban léteznek emelkedett, királyi, hősi lelkületű nők, akik képesek és készek nagyszabású találkozásokra, döntésekre, elhatározásokra, áldozathozatalra, képesek és készek a férfiak fölötti uralomra, mert bennük a férfiak legjobb tulajdonságai, a nemek különbségén túl, eleven ideállá kristályosodtak.” (Fr.W. II/70.)

fejezte be a pályáját. Ebben a gondolatban példaszerűen jelenik meg egyszerre a Nietzsche által elért filozófiai komplexitás, mint magaslat. Wagner egyik alakjában, Kundry-ban a „vallási neurózis utolsó kitörését” véli Nietzsche diagnosztizálni, amivel egyben annak is megalapozott illusztrációját adja, hogy mit is értett annyi esetben „dekadenciá”-n. A közvetlen, közvetítetlen, egymást átmenet nélkül követő ellentétek mindig is és minden szövegösszefüggésben nagyon is foglalkoztatták Nietzschét, fontos tény, és eredendő differencia-gondolkodásának alapjává lesz, emlékezhetünk az *Emberi, nagyon is emberinek* arra a kérdésére, miként jön létre valami a maga ellentétéből. Ez azt is jelenti, hogy végső soron az affektus-tan alkalmazásának alapján Nietzsche önmagát kutató- és alkotó pszichológusnak tartja. S ez a pszichológus a szerelemfilozófia kereszténység-vonatkozását így foglalja össze (JGB/168): „A kereszténység mérget adott inni az Erosznak – az ugyan nem halt bele, de elfajzott miatta...”

Ezzel eljut Nietzsche a szerelem és szerelemfilozófia tárgyát tovább differenciáló *tabuizáció* problémájához. Nietzsche e jelenségnek is megadja a maga genealógiáját (JGB/229). Az erotikával (is) kapcsolatos tabuk genealógiai felidézése a leleplező pszichológia új felismerésével kapcsolódik össze: még az érzékiség ellenében ható attitűdök, a világ-megcsonkítások, a világ érzékiségtől való megtisztítása, a puritán bűnbánás, az érzelmi élvezet elvonás vagy a pascal-i *sacrificio dell'intelletto* jelenségét is érzéki motivációval magyarázza, az „ömagunk-ellen-irányított kegyetlenség veszélyes borzongása”-val. Mivel a valláserköles a szexualitást tabuizálta, azért a szexualitás a tabuizált objektumoknak már önmagán is túlmutató legfontosabb gyűjtőfogalma és emblémája lett. *Éppen a tabunak ez a hosszan elnyúló hatása és hatásossága alapozza egyébként a metafora későbbi kivételes heurisztikus termékenységét, hiszen a tabuizálás „fagyasztja be”, teszi artikulálhatatlanná a metaforában rejlő megismerő potenciált.* Úgy is fogalmazhatnánk, hogy minél erősebb a tabuizálás, minél középpontibb szerepet játszik egy-egy mozzanat a tabuizálás kiterjedt rendszerében, annál több megismerő lehetőség marad kibontatlanul a metaforában, illetve annál több ilyen lehetőség válik realizálhatóvá a tabu megtörésének, a tabuizálásból való kiszabadulás pillanatában. *A szellemi bátorság, a tabuk elleni fellépés új és konkrét tartalmat nyer itt, a heurisztikus lehetőségek kiszabadulásának képében jelenik meg. A szellemi hősiesség a maga konkrét munkájában jelenik meg előttünk.*

Ugyancsak egy új fogalmi kísérlet, amikor a Wahrheit-Weib-metaforika egész népek „zseni”-jét határozza meg. Az egész történelmi kulturnépek szellemiségének és alkotóképességének meghatározásakor a szerelemfilozófiai alapmeghatározás hallatlan és szinte határtalan hiperbolizáláson megy át

(JGB/248), a kultúrák egy kísérleti tipológiája ez, amelynek természetesen a krízis-irodalomban vagy a szellemtörténetben nagy jövője lesz, e „zsenik”-nek ugyanis két fajtája van, az, amelyik mindenekelőtt nemz és alkot, illetve az, amelyek szívesen hagyja, hogy megtermékenyítsék és azután a szülés módjára alkot. Ahogy ekkor Nietzsche kifejezi magát (ami bizonyosan nem lenne azonos azzal, ahogy akár csak néhány évtizeddel később mondaná), *vannak a népek között olyanok, akiknek a női szerep jutott osztályrészül*. S hogy mennyire tudatos is Nietzsche-nél az alaphasonlatnak ez a parttalanul hiberbolizáló kiterjesztése, mutatja, hogy magán ezen a kiterjesztésen belül tudatosítja a hasonlat differencia-perspektíváját: „A zsenik két fajtája keresi egymást, mint férfi és nő; de félre is értik egymást – mint férfi és nő”...

A szerelemfilozófiai konstrukcióból következő helyes attitűd különböző perspektívákból, metszetekből tevődik össze. Ettől még elvileg lehetne őket szintetizálni. Ha azonban közelebbről megnézzük ezeket a perspektívákat, szituatív, helyezethez kötött, alkalmi, dinamikus, mozgásos megoldási javaslatokat látunk – előremeneküléseket, önkívágásokat, *egy sor kíváló felismerést, amelyeket úgy tűnik (és ez a benyomás később igazolódik), hogy nem lehet diskurzív egészbe foglalni*. Egy teljesen nyelviileg összerendezhető helyes alapattitűdöt, ami orgánonként, kódexként, szabályrendszerként működtethető, Nietzsche nemcsak hogy nem fogalmaz meg, de ennek a lehetőségét nem is tekinti fontosnak. Miért van ez így? Azért, mert egy ilyen teljes, diskurzív orgánoknak a maga módján tartalmaznia kellene a nagy kulcsot, az affektus-probléma teoretikus megoldásának kulcsát. De a metaforákból való kiindulás váratlanul egy másik magyarázattal is szolgál. Az egyes szerelemfilozófiai perspektívák azért sem rendezhetők össze egy transzparens egységbe, mert a metaforába „befagyott” heurisztikus potenciál természeténél fogva heteronóm, és nem is lehet más.

A nietzschei szerelemfilozófia-felfogás összes konkretizálása (a teljesség minden igénye nélkül fentebb *10-féle szerelemfilozófiai kapcsolatot* különböztettünk meg) egy irányba mutat (a Wahrheit-Weib-metaforika), ettől azonban mégsem beszélhetünk még egységes szerelemfilozófiai elméletről Nietzsche-nél. Ennek egyik oka az, hogy (ahogy az igazságkeresés) a szerelem (is) egyféle affektus, amit mint „külön” affektust lehetetlen definiálni. Tanulságosan igazolja ezt Spinoza nagy műve, az *Etika*, amelyik az affektus-tan részletes kifejtésének számít, de amelyben nem találunk utalást a szerelem és az affektusok kapcsolatáról, jóllehet *értelemszerűen a szerelem itt sem lehet más, mint affektus*. Nagyjából és egészében az történik tehát, mint a *gyűlölet* esetében, ahol Nietzsche számos mélységesen éleslátó felismerése ellenére sincs a gyűlöletnek önálló elmélete, hiszen a föléje rendelt affektus-tan magába szippantja azt.

Az affektus-tan elfogadásából következő szemléletmód nehézségek nélkül simul bele abba a nietzschei filozófiát alapjaiban konstituáló korszakalkotó perspektivizmusba, amely a maga teljesen érett formájában már a második korszakban kialakult. Ebben a tekintetben tehát nincs semmiféle változás a két korszak között, aminek talán legfontosabb következménye az, hogy a perspektivizmus hídként ívelte át a két korszak között húzódó mélységes szakadékokat, s más tényezők mellett különlegesen is megnehezítette a nietzschei filozófia e hatalmas váltásának érzékelését. Mint a filozófiai recepció valóságos története mutatja, sikeresen volt képes eltakarni a két korszak semmihez sem hasonlítható filozófiai különbségeit. Akár legitim, akár nem, *az affektus-tannak új igazság-elméletként való elfogadása egyben a filozófiai perspektivizmus betetőzése*, a filozófiai perspektivizmus legmagasabb foka is, hiszen igazságtartalmától függetlenül is jól leképezi a perspektivizmus legmagasabb fokát. A nietzschei filozófia történetének ironiája, hogy a harmadik korszak affektusokra felépített perspektivizmusa egyben könnyen kiépíthető út a pozitivista elméletképzéshez is, miközben a *realizált pozitivista elméletképzés már a kritikai pozitivizmusból is minden további nélkül lehetséges lett volna*. Ez az oka annak, hogy a filozófiai recepcióban meghonosodott általánosított tézisek a nietzschei filozófia mibenlétéről éppen a könnyebbé váló (ám ingatag alapokon álló) harmadik korszakbeli elméletképződési folyamatok eredményeire orientálódnak, amellyel jó ideig megfoghatatlanná tették a nietzschei filozófia igaz eredményeit és arculatát.

Az akarati aktusok elemzésében Nietzsche az érzelem és a gondolkodás mellett kifejtett formában is felveszi az *affektusok parancesszavának* tényezőjét (JGB, 19 §), amelynek a filozófiai rendszerezés szempontjából új problémákat is felvető módon meghatározó szerepe lesz a szabad akarat nietzschei értelmezésében. A lehető legáltalánosabb definíció ebben a szövegösszefüggésben jön létre („*L'effet c'est moi*”, ugyancsak JGB, 19§), amely kielégítően demonstrálhatja (immár az affektus-probléma további általános értelmezése nélkül is) miért lehetséges az, hogy például a gyűlölet-jelenség a harmadik korszakra való átváltás után már nem közvetlenül jelenik meg, de a korszakot meghatározó affektus-elmélet szövegösszefüggésében, ami a maga kiterjedt és átfogó mivoltában azután az akarat egy összefoglaló fogalmába integrálódik.⁶ Érdemileg ez jellemző a szerelem-filozófiára is, ami igen különleges helyzetet eredményez.

Az affektus-tan feltételezése nélkül is összeállhat a nietzschei szerelem-filozófia rekonstrukciója, e már kiharcolt rekonstrukció, egy tételes, elmélet-

⁶ „L'effet c'est moi”. A gyűlölet Friedrich Nietzsche etika-tipológiájában. In: *Lábjegyzetek Platónhoz 6. A gyűlölet*. Szerkesztette Laczkó Sándor és Dékány András. Szeged, 2008. 209-225.

szerű összefoglalás azonban a harmadik korszakban Nietzsche számára (s ezt értelmezhetjük eredménynek is, de már hanyatlásnak is) már csak az affektus-tanon át lehetséges, ami – éppen a maga evidenciája miatt már nem is írná kötelezően elő egy ilyen összefoglalás explicit kidolgozását.

A szerelem ugyanis (a gyűlölethez hasonlóan) nemhogy – a rendszer szintjén – nem tud önállóan megjelenni az affektus-tan árnyékában, de az affektus-tan általánosításának szuggesztíója olyan erős, hogy a legáltalánosabban vett morált, de egyben az összes „morálok” összességét is az affektus-tan epifenoméjének tekinti, s mindezt nemcsak egy szemantikailag viszonylag meghatározatlan, de a modern filozófia és jelentéstan további fejlődését pontosan megelőlegező módon teszi: „az erkölcsök csak egyik változatát jelentik az affektusok jelnyelvének”.

A nietzschei szerelemfilozófia teljes és egyben expliciten kifejtett elmélete azonban – az affektus-problémán túlmenően – azért sem lehetséges, mert a szerelem meghatározásában megmarad perspektivikusnak. A Wahrheit-Weib-megközelítés a szerelmet a maga manifesztációjában ragadja meg, de meg sem kérdezi, miért éppen abba személybe vagyunk szerelmesek akibe. Természetesen a szerelemfilozófia, mivel természetesen mind Schopenhauer-nél, mint Nietzschénél a lehető legtermészetesebb módon magába foglalja a szexualitást, valamilyen általánosságban vonatkozik a minden előjel nélküli szexualitás alapjelenségeire is (Schopenhauer így tematizálja például a „pederasztiá”-t vagy Nietzsche ebben a keretben értelmezi a nemi aktust a felhalmozódott, feltolult, kisülésükben azonban mindaddig megakadályozott energiák gátszakadásának). Mégis meglepő, hogy a Wahrheit-Weib logika korántsem tematizálja magát a Weibet, jóllehet indirekten természetesen nagyon fontos számára a szerelem tárgyának személye.⁷ Ebben a vonatkozásban Platón Erosza ki tudja tölteni ezt a heurisztikus úrt, jóllehet mai szemmel sokat ront ezen a kiváló filozófiai megoldáson, hogy azzal, hogy Eroszt Platón megteszi démonnak, számos szerelemfilozófiai meg gondolást és következményt végső soron a mitológia vagy a démon spontán irracionálisának körébe utal. Ezen a ponton azonban C. G. Jung az, aki a nietzschei nyomvonalon messzebbre jut Nietzschénél, az anima-animus-elmélet megválaszolja ezt a problémát és szelleme Nietzschétől egyáltalán nem idegen. Carmen nemcsak Don José-t győzte le, de Nietzschét is, a Wahrheit-Weib logika egyszerre csak létrejön, megszületik. Nem arról van természetesen szó, hogy a szerelem teljes kauzalitását várjuk el itt Nietzschétől, de arról, hogy a Wahrheit-Weib-logika ott lép életbe, amikor már megjelenik az asszony, aki maga az igazság, s ez mint (kizárólag) katartikus evidencia érvényesül.

⁷ Ld. erről a *Zarathusztra* fontos fejezeteit.

Rövidítések feloldása:

FW = Fröhliche Wissenschaft (A vidám tudomány). In. KSA

JGB = Jenseits von Gut und Böse (Túl jón és rosszon). In. KSA,

KSA = Nietzsche, Friedrich, *Saemtliche Werke*. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin – New York, 1967-1977.

MR = Morgenröte (Hajnalpír). In. KSA,

WWV = Schopenhauer, Arthur, *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Herausgegeben von Julius Frauenstädt. 1. Band: Vier Bücher, nebst einem Anhang, der die Kritik der Kantischen Philosophie enthält. 2. Band: welcher die Ergänzungen zu den vier Büchern des ersten Bandes enthält. Leipzig, F.A. Brockhaus, 1879. 5. Auflage 2 Bände Großoktav, 633/743 SS.

NIETZSCHE ÉS A SZERELEM – A DIFFERANCIA MOZGÁSA¹

LAMÁR ERZSÉBET

Erősz már a platóni ideatanban a legalapvetőbb emberi vágyat szimbolizálja, nevezetesen azon, hiányból eredő törekvésünket, hogy az eredendően hozzánk tartozó Jót nem csak, hogy megszerezzük, hanem mindig is a miénk legyen. A tudós tudatlanság ezen megfosztottságnak, mint az ember eredeti, közties helyének tudatosítását jelenti – a tudás és nemtudás, isteni és állati, test és lélek dichotómiáin belül. Szókratész Diotima-beszéde a *Lakomában* a platóni erősz-filozófia alapvetéseit vázolja; eszerint Erősz daimón, félisten: nem isten és nem ember, nem szép és nem csúf, nem jó és nem gonosz, maga a Közöttes. Erősz az örökké vágyakozó (erasztész), és mint ilyen, eredendően a Szépre, a Jóra, vagyis az istenire vágyik. A szerelmes ember voltaképpen a boldogságra törekszik, ez a törekvése pedig mindig valamilyen tevékenységet eredményez; a nemzés, alkotás vágya az ember halhatatlanság iránti vágyát fejezi ki, mely megnyilvánulhat testi és lelki értelemben is. A termékenység kérdése azonban a klasszikus görög eszménynek megfelelően csak a férfiakkal kapcsolatban vetődik fel, eszerint a testileg termékeny férfiak a nőkhöz fordulnak, a lelkileg termékenyek viszont a lelki szépséget keresik, s vele lelki gyermeket akarnak nemzeni, tehát a tudás és az erények magvát akarják elvetni egy szép és fiatal fiú lelkében. A „plátói szerelem” eredetileg ezt a férfiak közötti, testi érintkezéstől mentes kapcsolatot jelenti.

Nietzsche szerelemhez való viszonyának elemzésekor megkerülhetetlenül adódik a filozófus híres „nőivel” való kapcsolatának középpontba állítása, jelen előadás azonban, bár érinti majd a Cosima Wagnerhez illetve a Lou von Saloméhoz fűződő viszonyt, a nietzschei szerelemfilozófiának egy, ha lehet így fogalmazni, sokkal „Nietzsche-centrikusabb” képét szeretné vázolni. Hipotézisem, hogy Nietzsche egy különös szerelmi viszonyban állt az Élettel, s egész életműve ennek a szerelemnek a gyümölcse.² Végző konklúzióm

¹ Jelen tanulmány megjelenését „Az SZTE Kutatóegyetemi Kiválósági Központ tudásbázisának kiszélesítése és hosszú távú szakmai fenntarthatóságának megalapozása a kiváló tudományos utánpótlás biztosításával” című, TÁMOP-4.2.2/B-10/1-2010-0012 azonosítószámú projekt támogatta. A projekt az Európai Unió támogatásával, az Európai Szociális Alap társfinanszírozásával valósult meg.

² vö. Lou Andreas-Salomé: „Visszaemlékezés.” In. *EX Symposium. Különszám.* 1994. I. k. p. 160. „aktuális állapota, szenvedésének mélysége lett az olvasztótégely, ahol a

szerint az örök visszatérés gondolata számára magának az eleven életnek az elvét jelentette, a saját életét, melyet példaként állított az utókornak, és amelyben ő maga vég nélkül kutatott az örökkévalóság után. Nyelvezetének tudatos, mégis bravúros költőisége, metaforáinak sokasága megkönnyíti egy ilyen értelmezés lehetőségét, melynek elméleti relevanciáját Jacques Derrida valamint Roland Barthes egyes szövegei alapján vélem igazolhatónak. A „differancia”, azaz el-különböződés derridai gondolatából kiindulva próbálok közelebb férkőzni – Derrida kifejezését kölcsönözve – Nietzsche életének „eseményéhez”. (A beszédaktussal, az intencionált jelentés közlésének műveletével szemben, mely a beszélő szubjektum tudatos jelenlétét igényli, az ön-élet-írás feltétele a szövegesemény, a szubjektumnak magában a szövegben bekövetkező „rend-kívüli”, traumatikus „érintettsége”.³) Amellett fogok érvelni, hogy a dionüszoszi filozófia, az „Igen és Ámen” filozófiája volta-képpen az élet filozófiája, a nietzschei „amor fati”, a véletlen igenlése pedig a „szeretlek” igenje.

Mielőtt azonban Nietzsche szerelmének kérdésével foglalkoznánk, szójunk pár szót magáról a szerelemről, pontosabban a szerelem alapélményéről. Ez korántsem egyszerű feladat. Hogyan beszélhetünk a szerelemről? Milyen nyelven szólhatunk arról, ami tiszta személyesség, ami csak az enyém és a Másiké, amit csak neki mondhatok el, de még ő sem értheti, hiszen a szerelem az én mániákus „monológom”, melyet lehetetlen a szöveg heterologikus nyelvére lefordítani? A szerelemről való beszéd nyelve Roland Barthes szerint a beszéd-töredékek nyelve, a koreográfiai értelemben vett „alakzaté”, amely képes kifejezni azt a valóságtól való elszakadást, azt a szubjektummá váló örületet, mely visszavonhatatlanul saját magammá tesz.⁴ A pillanat, mikor felismerem magamban a kimondhatatlant: tudatosságom őselménye, saját magam felismerésének élménye; de csak a Másikban találhatok önmagamra, abban, akinek van szava (vagyis Más-sága) arra, hogy kimondja az én saját magammá váló átváltozásomat. A Másik az a tükör, amelyben a Tőle különböző Én magára ismerhet, ahogyan már Ovidius is elmesélte Narcissus történetében. Annál is inkább így van ez, mivel szerelmünk tárgya sosem más, mint lacani értelemben saját vágyaink lehető legpontosabb leképezése, végső soron a saját kérdéseinkre adott legsajátosabb válasz. A „szeretlek” kimondása tehát kinyilvánítás, esztétikailag tapasztalható felvillanás, az igenlés paradigmája, méghozzá a nietzschei aktív, kettős igenlése, mely „a

megismerő akarat formára izzotta magát. Ez a tűzben formává izzás: Nietzsche összes művei.”

³ vö. Orbán Jolán: „Filozófiai önéletrajzok – Derrida, Nietzsche, Szókratész.” In: *Világosság*, 2007. 1. 75-76. o.

⁴ vö. Roland Barthes: *Beszéd-töredékek a szerelemről*. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 1997. 15-16. ill. 137. és 148. o.

különbözés szülötte; ennek a kinyilatkoztatásnak az *igenje* ártalmatlanná válik (...): ez az *ámen*⁵. A „szeretlek” ezen pillanatában a Másikkal és az önmagammal való találkozást igenlem, a különbözést, mely sosem ismétlődhet, de mindig visszatér.

Nietzsche egész életét végigkísérte a megfosztottságnak az a fent említett élménye, melyet, mint „túláságosan is emberit”, az Übermensch lenne hivatott meghaladni. Az emberen túli ember képes kimondani a dionüszoszi igent, amely a kettős affirmációban igenli a változást, s amely tehát a különbözés pozitív kimondása, önmagam élvezete. Nietzsche-nél pedig létszükséglet önmaga ezen kimondása, világgal szembeni distanciájának igazolása. Már gyermekkorában az elszigeteltség-elszigetelődés kettőssége jellemzi; apja korai halála után magára marad egy tisztán női környezetben, édesanyja viszont, abbéli igyekezetében, hogy az atyai szigort pótolja, szerethető-ölelhető anyaként megszűnik a számára. Érzelmi életébe a nő mint erotikum a pfortai években tör be, ahol a *Don Juant* olvasva először figyel fel a női „veszedelemre”, a nők látszólagos passzivitása mögött meghúzódozó uralomvágyra; az elitgimnázium „görög” világában pedig, úgy érzi, otthonra lett. Óriási hatást gyakorol rá tanára, Ernst Ortlepp, az életművész költő, aki dionüszoszi zenére és érzésre tanítja Nietzsche-t és társait, és aki először beszél neki Wagnerről, mint „az emberiség felszabadításának élharcosáról”. Az antik szerelemeszmény misztikus ambivalenciájának hatására tudatosan benne a saját szexualitása, mint probléma,⁶ és bár Pfortában szinte természetesek voltak a fiúk közötti szerelem-barátságok, a családi nyomás hatására a gimnazista ifjú mégis tesz egy tétova lépést a szebbik nem felé, udvarolni kezd egyik iskolatársa húgának. Klaus Goch ebben a szerinte kényszeredett, eleve bukásra ítélt kísérletben Nietzsche „nőkkel való későbbi viselkedésének modelljét” látja: „heves, szinte görcsös vonzalom, majd éppen ilyen hirtelen, amikor ez az érzés bensőségessé válna, teljes visszahúzódozás”.⁷ (A másik, ismert eset a kölni kaland a bordélyban, ahová Nietzsche állítása szerint szándékán kívül került, és csak az ott lévő zongora iránt érzett vonzalmat, ám ahonnan mégis szifilisszel távozott...) Az első, igazán görögös szerelem Erwin

⁵ Barthes (1997) 186. o.

⁶ Nietzsche szexuális identitásának kérdése máig a kutatás egyik érzékeny pontja, témánkra való tekintettel mégis megkerülhetetlennek tűnhet valamiféle konkrét állásfoglalás. Jelen tanulmány azonban ettől, éppen a probléma problematikus-ságának fenntartása és állandó hangsúlyozása céljából szándékosan tartózkodik. Álláspontom szerint ugyanis a voltaképpeni probléma nem annyira a szexuális vonzódás iránya, mint inkább maga a szexualitás, a másik oldalról pedig az érzelmi kötődés. Nézetem szerint Nietzsche számára ez utóbbi aspektus volt a meghatározó: szinte mániákusan kutatót egy lelki-szellemi társ után, akinek neve csupán – ha mondhatjuk így – a „szükségyszerű véletlen” kérdése volt.

⁷ Klaus Goch: *Nietzsche – a nőkről*. Holnap Kiadó, Budapest, 2006. 57. o.

Rohdéal köszönt be az életébe, akivel egy férfiközösség megvalósításáról álmodoznak, de mint azt később Rohde házassága is igazolja, vonzalmuk természete sajnos nem egyezett. A „szerelmi” csalódás súlyát megsokszorozta az a körülmény, hogy épp a Wagnerékkal való szakítással egy időben, az 1876-os bayreuthi Ünnepi Játékok idején következett be. A házaspárral való ellentmondásos viszonyt leginkább Nietzsche metaforái tükrözik, az ifjakat a barlangjába csalogató, majd felfaló Wagner-Minótaurosról és a menekülés útjának egyedüli ismerőjéről, Cosima-Ariadnéről, akiben mindig is egyfajta lelki társat vélt felfedezni. A naiv és bizonyos értelemben árva fiatalembert pillanatok alatt a bűvkörébe vonta a Wagner-univerzum, melynek rejtélyes istene körül Cosima látta el a főpapnői teendőket, akinek Nietzsche, a szinte bigott hívő készséggel állt a rendelkezésére. Wagnerék tudtak a Rohde iránti szerelemről, sőt, bizonyos értelemben még bátorították is, de csak elméletben; a modern időkben, Németországban ez már pederasztia. Szakításuk után Nietzsche orvosával levelezve Wagner a filozófus szexuális túlfűtöttségét okolja annak egyre erősödő migrénrohamaiért, aki később ezzel a „diagnózissal” szembesülve roppan össze idegileg, sőt, még az öngyilkosság gondolatát is fontolóra veszi – amit stílusosan hajnalhasadtakor, egy tengerparti barlangban követett volna el. De szerencsére a többszörös veszteség feletti fájdalját legalább részben feledtetni tudta az ekkoriban kibontakozó, Paul Rée-vel való, most már igazán „dionüszoszi” barátság; ő mutatja be neki Lou von Salomé-t, akit szintén Nietzsche életének nagy „nőjeként” szokás emlegetni. Figyelembe véve sokak szerint valószínűsíthető homoerotikus beállítottságát,⁸ Klaus Goch magyarázata elfogadhatónak tűnhet, aki szerint Louban leginkább az vonzotta Nietzschét, hogy, amint azt Paul Rée is megfogalmazta, „férfi módon értette a világot”.⁹ Az egyetlen, igazán pozitív női tulajdonságként Nietzsche az esztétikumot értékelte, melynek folytán a nő képes rá, hogy enyhülést és kielégülést nyújtson fáradt és éhes urának. A nő a Természet, melyet az Ember ural, az Übermensch, aki rendelkezik ugyan a női értékekkel, mint például a „szülés” képessége, mégis férfi marad, erős és hatalommal bíró.¹⁰

Nietzsche szerelmi életének e vázlatos áttekintése után térjünk rá a volta-képpeni probléma, a nietzschei identitás kérdésének tárgyalására, melyben a nőkhöz és a szerelemhez való ambivalens viszonynak kiemelkedő jelentőséget tulajdoníthatunk. Tudvalevő, hogy a filozófus nőképe több mint ellentmondásos: míg az egyik oldalon a nőket becsmérlő, sokszor kimondottan

⁸ vö. Rüdiger Safranski: *Nietzsche*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 2002. 227-238. o.

⁹ vö. Goch (2006) 15-25. o.

¹⁰ A rövid biográfiai részben túlnyomórészt Joachim Köhler *Friedrich Nietzsche és Cosima Wagner* c. munkájára (Holnap Kiadó, 2005), valamint Klaus Goch már idézett művére támaszkodtam.

durva kifejezések sokaságát találjuk, velük szemben ott áll a „vita femina” megfellebbezhetetlen igazsága. Nézetem szerint azonban itt csak egy látszólagos polémiáról van szó, melynek ellentétes pólusai egymást oldják fel. Az Élet és az Igazság női természetének hangoztatása összecseng Nietzsche azon alapvető belátásával, amely az igazságot „metaforák, metonímiák, antropomorfizmusok át- meg átrendeződő seregeként, azaz röviden: emberi viszonylatok összességeként”¹¹ jellemzi. Az Igazság a meghódíthatatlan Nő, az örök asszonyi, a természete szerint rejtőzködő, s ilyenné teszi az embert is, akinek eredendő vágya az utána való kutatás. Nietzsche-nél az „emberi” nem más, mint az „értékelő”, az értékek átértékelője ezért lesz Übermensch, azaz emberen túli ember. Az alapösztön viszont épp a rejtőzködés, hiszen az élet szempontja mindig elsődleges; végességünk kínzó tudatát pedig csak a „látszatok könnyű fátyla” képes elfedni a szemünk elől. *Nietzsche tehát az élet nevében fordul szembe az értékellentéteken alapuló metafizikai hagyománnyal.* Minden A-ban ott a nem-A, a tudat mélyén az ösztön, a férfiban a nő. A nemek között nem beszélhetünk egyenlőségről, hiszen viszonyuk alapjelensége, a szerelem maga is vágy, az Ember vágya a Természet iránt, amely viszonyban a természet a női, vagyis az „erkölcstelen”, amely viszont épp a fentiek miatt nem egyszerűen negatív, hanem az A-ban rejtlő és az A-t magában rejtő nem-A. Az Élet igazsága ezért lesz rejtőzködő, az el-különböződés mozgását követő, női természetű Igazság, maga az Élet pedig Nietzsche örök szerelme.

De hogy látta ő ezt az egyetlen „nőt”, akit szeretni tudott? Ahogyan a *Vidám tudomány*ban írja: „arannyal áttört palást borítja, a gyönyörű lehetőségek ígéretes, kacérkodó, ellentmondásos, szemérmes, ironikus, együttérző és csábító palástja. Igen, az élet – egy nő!”¹² Bár a platóni-arisztotelészi hagyomány szerint alapösztönünk az igazság utáni kutatás, Nietzsche-nél az ember mégsem ebben, hanem a maszkot öltésben talál magára,¹³ az igazság „nőiességének” hangsúlyozása tehát elsősorban nem a nő, hanem az igazság természetéről mond valamit. Az élet esztétikai igazolása végső soron nem jelent mást, mint hogy a görög szellem, a „mélyről jövő felszínesség” jegyében, perspektíva-teremtő távolságból (Distanz) pillantani le a mélybe: táncolni a szakadék fölé kifeszített kötélén, vállalni, hogy az alap nélkülibe zuhanunk. Nietzsche, az értékek átértékelője, a filozófus, aki minden bálvány alkonyát akarta, mégis örökös hajszát folytatott az igazság után; de nem a

¹¹ Friedrich Nietzsche: „A nem-morálisan fölfogott igazságról és hazugságról.” In. *Athenaeum*, 1992. 1/3. 7. o.

¹² Friedrich Nietzsche: *A vidám tudomány*. Szukits Könyvkiadó, Szeged, 2003. 193. o. 339. § „Vita femina.”

¹³ vö. pl. Friedrich Nietzsche: *Túl jön és rosszon*. Műszaki Könyvkiadó, Budapest, 2000. 37. o. 40. § „Minden, ami mély, szívesen ölt maszkot...”

bálványok metafizikai Igazságát kereste, hanem a saját, önmaga teremtette igazságot, melyet az Élet, e titokzatos, csalfa asszony fel-felvillantott neki, de csak azért, hogy aztán újra fátyollal takarja előle. A valóságot ugyanis csak ébren álmodva, a látszat mélyére pillantva találhatjuk meg. Nézetem szerint Nietzsche igazi „nője” az Élet volt, az egyetlen asszony, aki képes az emberen túli ember világra hozatalára. Az aktív elsőbbsége ez a reaktívval szemben, az úré a szolgálóval – végső soron az ösztöne a tudattal szemben, hiszen minden eredeti aktivitás tudattalan. Nietzsche a *Zarathustrában* így ír erről: „Hatalmas ész a test, érzékű sokaság, egy háború és egy béke, egy pásztor és egy nyáj. (...) Szerszám avagy játékszer az érzék és a szellem: mögöttük ott rejtezik még az önmaga. (...) Testedben lakozik, ő maga a tested.”¹⁴ Mikor tehát az ember a megismerés, az erkölcs vagy a vallás nevében a természet ellen lázad, akkor magára az életre mond nemet. Ezzel szemben Nietzsche egészen gondolkodása az Életre, az elevenségre mondott radikális, kettős igénből táplálkozik, mely filozófiája alapvetésének, az örök visszatérés gondolatának belső mozgatója. A *Zarathustrában* Nietzsche ezért először a hatalom akarásáról, mint az örök visszatérés úgymond „működési elvéről” beszél, és csak eztán tárja fel „legrettentőbb gondolatát”. Minden, ami élő, erejének kifejtésére törekszik, az aktív erő az, ami lehetősége maximumáig megy el, a „hatalom akarása” pedig nem más, mint az egymáshoz viszonyuló erők genealógiája, az egymásra ható erők érzékenysége. A véletlennek, vagyis az erőnek erőhöz való viszonyának affirmációja maga a hatalom akarása, a különbözőnek és újratermelődésének elve. Gilles Deleuze a következőképp írja le a két nietzschei alapelv viszonyát: „az örök visszatérés gondolata kiküszöböli az akarásból mindazt, ami kívül esik az örök visszatérésen, ő csinál az akarásból teremtést, ő valósítja meg az akarni=teremteni egyenletét”.¹⁵ Az „*amor fati*”, azaz a véletlen igenlése az itt és most igenlése, ezé a pillanaté, melyben maga az öröklét osztódik szét és egyesül újra. Zarathustra igenje az örök visszatérést igenli, a változás, a különbség visszatérését, melyben az örökké visszatérő Ugyanaz maga a visszatérés, ez az igen pedig a „rettenetes, korlátlan Igen és Ámen”.¹⁶

Az örök visszatérés legismertebb szimbóluma Nietzschénél a labirintus. Mint láttuk, a Dionüszosz-mítosz már a Wagnerrel való szakításra adott nietzschei reflexióban kiemelt jelentőséget kapott, a kései művekben pedig a labirintus magának a visszatérés örök jelenbe vezető útjának kifejezője, de

¹⁴ Friedrich Nietzsche: *Így szólt Zarathustra*. Osiris Kiadó, Budapest, 2001. 710-713., 722-723. és 728-729. o.

¹⁵ Gilles Deleuze: *Nietzsche és a filozófia*. Gond Alapítvány - Holnap Kiadó, Budapest, 1999. 113. o.

¹⁶ vö. Nietzsche (2001) 275-279. o. „A hét pecsét (avagy az Igen és ámen dala)”

egyszermind Dionüszosz örök igenje is, amely pedig Deleuze szavaival „eljegyzési gyűrű, násztükör, mely várja a lelket, mely képes belenézni, de visszatükrözni is”.¹⁷ Az örök visszatérésre mondott Igen tehát az Élettel való nász megpecsételése, kimondásának pillanatában pedig önmagunkra is igent mondunk. Az örök visszatérés tanítójaként Zarathustra épp azért kéri tanítványaitól, hogy ne kövessék, mert a taníthatatlant tanítja; az önmagam választását, az Életre mondott Igent: olyan tan ez, mely kimondása pillanatában már maga az örök visszatérés.

De vajon ki beszél a *Zarathustrában*? A mű alapgondolata, az örök visszatérés az, amelyről nem lehet beszélni, mert kimondása már maga is az örök visszatérés idejében történik. Zarathustra tehát csak a legmagányosabb órán beszélhet igazán, hiszen egyetlen valódi mondása a gyermek szent igenje, az önmagára, különállására mondott igen, mellyel „saját világát nyeri el a világa-vesztett”.¹⁸ A *végző, különbözést igenlő igen* magában hordja a teremtés agresszivitását, az orozlán nem-jét, a világvesztést, mely ugyanakkor a saját világ megteremtésének előfeltétele. Az „akarom” igenjében én szólok, a kimondásban megteremtett önmagamhoz, mégis a beszéd rendjén túlról – „hetednap magányomból”. Nietzsche maga írja a *Túl jön és rosszon* végén: „egy remete írásain mindig áthallani valamit a pusztaság visszhangjából is, valamit a magány halk suttogásából és félénk körbetekintéséből; legerősebb szavaiból, még kiáltásából is kicseng a hallgatás, az elhallgatás valami új és veszélyes módja”.¹⁹

Roland Barthes szerint minden marginális, a társadalmi ökonómia rendjén kívüli, vagy ha úgy tetszik, a nyelven túli írás sorsa az elnémulás, hiszen míg a beszéd territóriuma a jelek pontos és nyom-talan, „vízszintes” síkja, addig az írás világa mindig a stílus, az egyéniség „vertikális” dimenzióján belül mozog. A nyomok prezencián túli, eleven, misztikus világa az, mondja Barthes, „ahol a szavak és a dolgok első ízben kapcsolódnak párba (...) az író saját »dolga«, tündöklése, börtöne és magánya”²⁰. Az írás paradoxona tehát épp „öngyilkos” struktúrájában rejlik, melyben, ismét Barthes kifejezésével élve, „a hang elveszíti eredetét”, a szerző pedig „belép saját halálába”²¹.

Derrida ugyanerről beszél, mikor a dekonstruktív írás és olvasás mozgását a disszemináció, az el-különböződés „eseményének” folyamatjellegére alapozza. Az ilyen, disszeminatív írás egyben mindig olvasás is, és megfordítva,

¹⁷ Deleuze (1999) 287. o.

¹⁸ Nietzsche (2001) 516. o.

¹⁹ Nietzsche (2000) 140-140. o., 289. §

²⁰ Roland Barthes: „Az írás nulla foka” In. *A szöveg öröme*. Osiris, Budapest, 1996. 9. o.

²¹ Uo. 50. o.

még hozzá épp a differancia, az *el-különböződő különbség* mozgása révén, amely minden pillanatban eltörlő jelölt és jelölő, jelenlét és hiány, vágy és beteljesülés különbségét, de csak azért, hogy a következő pillanatban (ha nem a még meglévőben) de-konstruálja a különbséget, a hiányt és a vágyat. Ez a fajta írás a nyom mozgása, mely önmaga kitörlésében hozza létre magát, mint maradékot, mint lenyomatot, amely mentén a szöveg textúrája szövődik.²² Az ilyen, membrán-szerű, illékony szöveg – és nietzschéé minden bizonnyal ilyen – fátyol mögé rejti az „igazságot”, mely a disszemináció mozgása szerint fel-felleben ugyan, de csak azért, hogy fenntartsa a vágyat, hogy elhitesse, hogy egyáltalán rejteget valamit... hiszen „feltettük, hogy az igazság egy nő”.²³ A „szeretlek” kimondása az a végtelékig önző pillanat, mikor a Másikat a nyelv hatalmával az én Másikammá teszem; Derridai terminológiával a „kisajátítás” aktusa, amely, „mint nemi művelet (...) erőteljesebb (...) az igazság leplének vagy a lét értelmének a kérdésénél.”²⁴

Úgy tűnik tehát, hogy az egyetlen valódi mondás az „igen”, a „szeretlek” tautologikus igenje,²⁵ az „amor fati” igenje, melyben az örökké visszatérő Élet hatalomakarása minden keletkezésen és pusztuláson túl diadalmaskodik. Nietzsche pedig teljes lényével kiáltotta ezt a végső igent, a szót, melynek kimondásán végül valóban szét is tört. Dionüszoszbán, a „Kétértelmű és Kísértő istenben” talált magára, aki – Köhler idézve – „egszersmind saját ellentétét is megtestesíti, az élet mámorát és a halál iszonyatát, egyszerre lehet kék és fájdalom, férfi és nő”.²⁶ Friedrich Nietzsche „helye” filozófusként és emberként is az az egyszerre távolodó és közeledő nem-hely, melyet a differancia mozgása konstituál.

Nietzschének tehát nem csak a nőkhöz, hanem az élethez és az igazsághoz való viszonya is ellentmondásos. Cosima Wagnerben Ariadnét vizionálta, akivel Dionüszoszként hite szerint „minden dolgok arany egyensúlya” lehetett volna. Az igazi, beteljesülhetetlen szerelmet mégis az Öröklét iránt érezte, ennek a szerelemnek az emlékműve az örök visszatérés tanítása, a *Zarathustra*. Az emberen túli ember ideje azonban még nem jött el, így számunkra sem maradt más, mint hogy *kimondjuk* az egyetlen kimondhatót: a dionüszoszi Igent az Életre, melybe végül mégis belehalunk.

²² vö. Jacques Derrida: „Éperons. Nietzsche stílusai.” In. *Athenaeum* 1992. I/3. 176-181.

²³ Utalás Nietzsche *Túl jón és rosszon* c. művének kezdő soraira.

²⁴ Derrida (1992) 196. o.

²⁵ vö. Barthes (1997) 38. o. „Vajon nem az a szokatlan állapot maga a tautológia, amelyben minden érték a feje tetejére áll, s a zűrzavarban egymásra talál a logikai művellet dicsőséges végkifejlete, az együgyűség obszcén mivolta és a nietzschei *igen* kirobbanása?”

²⁶ Köhler (2005) 207. o.

ERŐSZ JÁTÉKAI

GARACZI IMRE

Kevés olyan jelenséget hordoz a két- és félezer éves európai civilizáció-történet, mint amit az Erősz fogalom gyűjtőköre alatt találhatunk. Ennek a hosszú diskurzusnak hihetetlenül bő elbeszéléseit találhatjuk a mindennapi élet intézményeiben: a vallásban, a művészetekben, a filozófiában, a pszichológiában, de a jogi folyamatokban is. Mindennek ellenére e jelenség lényegét mindvégig a titokzatosság, a rejtélyesség és a szenvedélyesség jeleníti meg. Erősz útja Platóntól napjainkig egyértelműen ismert, hiszen a két- és félezer esztendő egymást követő és egymásban ölelkező kultúrái számára Erősz megjelenítése megkerülhetetlen. Ez is, mint az európai civilizáció más alakzatai, szintén Keletről származik; valószínűleg iráni, szír és egyiptomi előzmények fonódtak orfikus kötelékbe, s ebből táplálkozott Platón, amikor a *Phaidroszban* és *A lakomában* oly elragadtatott módon jeleníti ezt meg, s teszi egy hosszú, mindmáig ható narráció tárgyává azt, amit platóni szerelemnek, isteni hódolatnak, felsőbb értelemnek, megistenülésnek érzékelünk, és úgy hihetjük, hogy ez lehet az egyik titokzatos csatorna, amely a létezőt a léthez köti.

Platón a lélekről beszél, arról az entitásról, amely létre hívja az életörömet, képes betölteni az egyetemes szerelmi vágyat, amely nem más, mint a kiegészülés és az egyesülés egysége, s melyet egyértelműen dicsőít. Megtanulhattuk, hogy a szerelem elsősorban a lélek műve, s ennek a testi megjelenítése, illetve fizikai kielégülése már megosztja az utókort. Erősz úgy kell elképzelnünk, mint magát az Időt, vagy magát a Gravitációt, amely természetes kozmikus keretként hat át bennünket. *A lakoma szereplői*, Agathon vendégei, dicsérik Erősz. Leggyakrabban ugyan a férfiakkal és a nőkkel hozzák kapcsolatba Erősz hatalmát, és vívódnak test és lélek között, illetve a természet és művészet okán, majd Aristophanes mondja el az ősi regét a régi, gömb alakú emberekről. Ezáltal jut tudomásunkra az egyik legizgalmasabb és legősibb hitrege, amelynek gyökerei visszanyúlnak egészen a mitológiai harmadik vagy második istennemzedék idejébe. Erősz létével kapcsolatosan a legjellemzőbb olvasat: a valamikori *egységlet* megléte és a jelenlegi lét tagadása. Erősz ösztönben való megléte az orfizmustól eredően, a platonizmuson át, Plotinoszon keresztül került át a középkori teológia világába. Mindez azt is bizonyíthatja, hogy Erősz egyúttal az emlékezet kelyhe is. A gömb alakú emberekről szóló narráció lényege, hogy Zeusz kettévágta őket, s

a szétvágott félemberek – akik korábban lázadtak az istenek ellen – már azzal foglalkoztak, hogy vágódttak a másik felük után, és minden energiájukat az újbóli egyesülésre fordították. Az egyesülési vágnak a beteljesülésre való törekvése maga a szerelem, Erósz. Aristophanész még azt is hozzáteszi, hogy továbbra is főnnállt az istenek fenyegetése, mert ha nem lesznek a félemberek jámborak is, akkor az istenek még egyszer szétvágják őket, s így csak egy lábú negyedemberek lehetnek.

Szókratész elbeszélése Erószot egy köztes erőnek vázolja fel, azaz az Erószban megtestesülő vágyerő, mint szerelem óhajt birtokába kerülni olyan dolognak, amivel még nem rendelkezik. Vágyakozás a szépre, mint köztesség, azaz *daimón*. Ugyancsak Erósz ösztönöz bennünket a halhatatlanságra, mert a halhatatlanság vágya okozza azt a belső, lélemben megfogant kitérülést, ami a nemzéstvágyra irányítja ösztöneinket. Mivel halandók vagyunk, *halhatatlanság-képzeteinket* csak az Erósz erejével nemzett utódokban vagyunk képesek megjeleníteni. Erószban összekapcsolódik a test és a lélek szépsége. Erószban a szépség egységes. Magába sűríti az összes szép test szépségét, s az összes – szép – lélek szépségét.

Más utat választ Schopenhauer, aki szerint a nemi szerelem metafizikája kapcsán Erósz, mint a vágy kiszélesítője, az akaratban jelenik meg. A német életfilozófus a világakarat égisze alatt a tulajdonságok öröklődése és az élethez való akarat kapcsán értekezik Erósz hatalmáról. Úgy érzi, hogy saját elmélete minden korábbinál megalapozottabb: „Még leginkább *Platón* foglalkozott vele, különösen *A lakomában*, és a *Phaidroszban*; amit azonban róla mond, inkább hitrege, a mese és a tréfa körében mozog, és azon fölül, legnagyobb részt a görög fiúszerelemre vonatkozik. Az a kevés, amit *Rousseau* a *Discours sur l'Inégalité*-ben [Értekezés az egyenlőtlenség eredetéről, 96. I.] e tárgyról mond, hibás és elégtelen. *Kant* e tárgybeli fejtegetése az „Über das Gefühl des Schönen und Erhabenen” (A szép és fenséges érzelméről, 435. 1. s ff. Rosenkranz kiadása) harmadik részében nagyon fölszínes és szakismeret nélkül való, ezért részben helytelen is. Amit pedig végül *Platner* mond antropológiájában (1347. §.) e tárgyat illetőleg, nagyon lapos és selejtes. *Spinoza* meghatározása ellenben végtelen naivitásánál fogva megérdemli, hogy jókedvre derítés céljából idézzük: „A szerelem oly inger, mellyel vele jár a külső okok képze” (Eth. IV. prop. 44. dem.)”¹

Míndezzel szemben Schopenhauer Erószot az akarat eszközének nyilvánítja, amelynek az a dolga, hogy az egyénített nemi ösztön segítségével az emberiség főnn tartását biztosítja. A rangsorban ezt úgy helyezi el, hogy az első helyen az élethez való szeretet áll, de a második helyet a nemi ösztön

¹ A. Schopenhauer: *Szerelem, élet, halál – Életbölcseesség*. Budapest, Göncöl Kiadó, é. n. 95-96. o. (a továbbiakban: Schopenhauer)

állandó fizikai és lelki jelenléte biztosítja. Minden szerelem végcélja – egyediségében – egyetemes, s a tét pedig nem kevesebb, mint a következő nemzedék összetétele. Ezt Schopenhauer drámai komolysággal komponálja meg: „A dráma személyeit, melyek föl fognak lépni, miután mi leléptünk, létük és mivoltuk szerint éppen e frivol szerelmeskedések határozták meg. Valamint ama jövődő személyek léte, egzisztenciája nemi ösztönüktől általában, úgy függ lényegük, eszenciájuk a kielégítés céljából követett egyéni kiválasztástól, azaz a nemi szerelemtől, melynek minden tekintetben vissza nem vonható módon a függvényei. Ez a probléma kulcsa; behatóbban fogunk vele megismerkedni, ha sorra vesszük a szerelem fokait a múltó hajlamtól a leghevesebb szenvedélyig: meg fogjuk tudni, hogy a különbségük a választás egyénítésének fokából ered.”²

Schopenhauer arra is fölhívja a figyelmet, hogy a kielégített szerelmi élvezet maga után vonja a gyors csalódást, ami arra utal, hogy pusztán a nemiség fizikai kielégítése fejeződött be, és az előtte fölhalmozott, izgalommal teli sóvárgás nem más, mint a fajfenntartás eszköze: „Vágya ugyanis úgy viszonylott minden más vágyához, mint a faj viszonylik az egyénhez, tehát mint végtelen a végéhez. A kielégítés ellenben voltaképp csak a fajnak szolgál javára, s ezért nem esik az egyén öntudatába, amely ez esetben a faj akarata által lelkesítve, minden lehető fölládozással oly célt szolgált, mely nem is az övé volt. Innen van, hogy miután elvégre a nagy munkát végrehajtotta, úgy érzi, mintha be volna csapva, mert elmúlt az ábránd, a balhiedelem, amelynél fogva itt az egyén a faj által megcsalatta magát. Eszerint *Platón* igen helyesen mondja: *hédoné ápanón alazonesztaton*, a kék a legnagyobb kérkedő (Phileb. 319 [Philebosz]).”³

Így Schopenhauer mindezek alapján, a korábbi Platón kritikát mintegy visszavonva, nem tesz mást, mint önmaga is mesét mond, regét alkot, csak immáron mindezt a modern narratíva eszközeivel adja elő. Végkövetkeztése, az ember lényege, a nemzedéki akarat, hiszen a nemzedékek összefonódása mutat a halhatatlanság felé, ehhez képest az egyén abszolút mulandó. Az ember lényege pedig a fajban található, s az egyén csak hordozó.

Ezen a ponton kapcsolható Erősz fogalmához az életvágy ellentettje, a halál léte, s egyben a haláltól való félelem. Schopenhauer *A halálról* című esszéjét a következő gondolattal kezdi: „A filozófiának voltaképp sugalmazó szelleme vagy Muzagésze: a halál, ezért mondta Szókratész, hogy a filozófia *thanatu meleté*, a halállal való foglalkozás. Aligha filozofálna az ember, ha a halál nem volna.”⁴

² In. Schopenhauer, 97. o.

³ In. Schopenhauer, 104. o.

⁴ In. Schopenhauer, 21. o.

Erósz és Thanatosz kapcsolatára Schopenhauer az indiai brahmanizmus és buddhizmus példáit említi, és rámutat arra, hogy a keleti gondolkodás a lelki nyugalom alapján megveti a halál létét, míg nyugaton elképzelhetetlen a halálról oly természetességgel beszélni, mint a születésről. Ez azzal függ össze, hogy a halálhoz az a priori félelem kötődik, amely pontosan a visszája az élethez fűződő akaratnak, és Erósz, mint akarat, ebben a folyamatban úgy jelenik meg, mint ami/aki megalapozza a félelmet a megsemmisüléstől, a haláltól, de ugyanúgy megalapozza az akarati alapokat a fennmaradáshoz vagy akár a fájdalom viseléséhez. Mindezzel azt a logikát erősítjük, hogy minden akarat (Erósz) az élethez eleve a halálnak van szánva. Az akarattal (Erósszal) időt nyerhetünk. Ezért is vélem úgy, hogy Erósz legfőképpen az időiséghez kapcsolható. Mindebből fakad, hogy az objektív élet értéke mennyiben kérdéses, illetve kétséges. Mennyiben ér többet az élet a nemlétnél? Ehhez a következő hipotetikus válaszokat gyűjtötte Schopenhauer: „Ha kopogtatnánk a sírokon, s megkérdeznők a holtakat, föl akarnak-e újra kelni – fejüket ráznák. Ide céloz *Szókratész* is Platón Apológiájában s még a vidám és szeretetre méltó *Voltaire* is e szavakra fakad: „Az ember szereti az életet; de a nemlétnben is van valami jó”; majd meg: „Nem tudom, mi az örökkévaló élet, de ez az itteni rossz tréfánál nem egyéb”. Azonfölül az életnek nemsokára mindenképp véget kell érnie, úgyhogy az a pár év, melyet még esetleg itt töltünk, egészen elenyészik a végtelen idővel szemben, melyben többé nem leszünk. Eszerint az elmélkedés ítélőszéke előtt még nevetségesnek is tetszik e rövid idő miatt annyira rettegni, ha a magunk vagy a más élete veszélyben forog, és szomorújátékokat írni, melyekben a megrendítő lényegileg csak a haláltól való félelmünkben rejlik.”⁵

E félelem alapjait Schopenhauer az akarat irracionális és vak mivoltával jellemzi, mindezzel állítja szembe az ismeretet az életről, amely valójában – szerinte – eleve az élet ellen dolgozik, ugyanis feltárja az élet értéktelenségét, s így a haláltól való félelem ellen küzd. A halálról szóló ismereteink gyarapítása bátorságot és nyugalmat ad a halálhoz. Itt valójában az ember általános alanyiségének természetből fakadó lényege tárul fel.

Mindezt Schopenhauer megvizsgálja más aspektusokból is, például felveti azt a lehetőséget is, hogy ha a nemlét gondolata a halál eseményét szörnyűségeinek tünteti fel, akkor az is borzongással kellene, hogy eltöltsön bennünket, amikor arra az időintervallumra gondolunk, amikor még nem léteztünk. Tehát nem fájlandóbb a halál utáni nemlét a halál előtti nemlétnél. Vajon mi történik a két nemlétezés között? A létezés öröme eláraszt bennünket, imádunk létezni, sokan a fájdalommal és szörnyűségekkal teli létezését is imádják. Vajon nem pusztán Erósz játékaiknak vagyunk az áldozatai?

⁵ In. Schopenhauer, 23. o.

Pillanatról pillanatra közeledünk a nemlétünk felé, s ha ezen meditálunk, a véges létezésünk örömeit, bánatait elveszett Paradicsomként értelmezhetjük. Bízunk a lélek halhatatlanságában, abban, hogy földi létezésünk anyagosságának fizikai, technikai túltelítettsége mindössze ürügy arra, hogy Erósz a lélekben kifejtett akaratot felszínre hozza, megvalósíthassa, érvényre juttathassa. Nem véletlen, hogy a közel-keleti, görög, zsidó, latin, keresztény, euroatlanti gondolkodásmód Erósz titokzatos erejére alapozva jeleníti meg az akaratot, amely a lélekben honos, s mindennek célszerűségét a szellem jelöli ki, tetőzi be.

Schopenhauer Epikurosz halálfelfogását is idézi, amely szerint: „*ho thanatosz méden prosz hémasz*” (a halál nem tartozik reánk), azaz a létezésünkkor nem létezik a halál, de a halál maga már nem a létezés birodalma. Tehát Schopenhauer szerint az, hogy nem leszünk, ugyanúgy ne bántson bennünket, mint hogy nem voltunk. A tapasztalat tehát arra tanít, hogy ne féljünk a haláltól, ugyanis a tudatunk szempontjából a halál nem tekinthető negatívának. Nem marad más, mint a *fuga mortis*, azaz a haláltól való futás, idegenkedés. Ehhez fűzi még hozzá Schopenhauer, hogy igazából nem az élet vége teszi a halált oly szörnyűvé, „hanem inkább a szervezet pusztulása: voltaképp azért, mert a szervezet nem egyéb, mint maga a testként megjelenő akarat. E pusztulást azonban tényleg csak a betegség vagy aggság bajaiban érezzük; ellenben maga a halál, az *alanyra* nézve nem áll egyébben, mint abban a pillanatban, amidőn az eszmélet megszűnik, minthogy az agyvelő működése fönnakad. E fönnakadásnak most következő kiterjedése a szervezet minden egyéb részére voltaképp már a halál utáni lefolyás. A halál tehát szubjektív tekintetben csakis az eszméletet éri.”⁶

Az ősi kultúrák rítusaiban, mitológiáiban a születés és a halál nemcsak az életben, hanem a metafizikai szimbólumokban is egymást kölcsönösen feltételező, kiegészítő entitások. Nem véletlen, hogy igen sok elbeszélés szól a halálból való visszatérés vágyáról, lehetőségéről. A létezés és nemlétezés egy dolog két oldala, szorosan összekapcsolódnak, összetartoznak. A létezés és nemlétezés egymás nélkül nem léteznek.

A hinduk Yama halálistent két arccal ábrázolják, az egyik sír, a másik nevet. A római mitológiában Janus isten szintén a kétarcúság megtestesítője, a kezdet és a vég folyamata, s e kettő köztessége: a lét, mint valamiféle keret, és benne a létező vagy létezők. Ahogy a látható kozmoszrendszereket, az értelmünkkel felfogott és megismert világunkat két erő tartja fönn (ezek az idő és a gravitáció), úgy a lét és a létező közötti befolyásolhatatlan kapcsolat erejét Erósz adja. Az idő és a gravitáció adja a fizikai világ biztonságát, hiszen – szerencsénkre – e két erőt az ember nem befolyásolhatja.

⁶ In. Schopenhauer, 27. o.

A lelki és szellemi világ fennmaradása Erósz kozmikus megnyilatkozása, amely két megjelenítés-módban érvényesül, a vágyakban és az akaratban. Hogy melyik kerül előtérbe az életünkben, melyiknek hagyunk vagy adunk kitüntetett jelentőséget, az csak részben függ tőlünk. Erósz játécai meghatározó módon befolyásolják a születésünk és halálunk közötti sorsunkat. Előtte pedig nem voltunk, utána pedig nem leszünk.

SZERELEM – POLITIKA – CIVILIZÁCIÓ: MARCUSE NYOMÁBAN

JOÓ MÁRIA

A szerelmet, politikát és a kultúra kritikáját egymással a 68-as szexuális-kulturális forradalom kapcsolta össze, melyre lassan fél évszázad távolságból tekinthetünk vissza¹. Esméik egyik jelentős inspirálója egy filozófus, Herbert Marcuse volt, főleg az *Eros and Civilization. A Philosophical Inquiry into Freud* c. 1955-ös könyve. E mű (továbbiakban EC) és szerzője központi gondolatai mai aktualitásáról szeretnék beszélni két szempontból. Egyrészt egy mai civilizáció-elmélet keretében helyezem el, melyet Hankiss Elemér nagy összefoglaló műve reprezentál, másrészt a szerelem, szexualitás elmélete területén azóta létrejött meghatározó trendek, a feminista elmélet és Foucault hatása keretében, egy harmadik szempont, a pszichoanalitikus kultúraelmélet implicit módon van jelen az előző kettőben². Elemzésemben érvényesítem a nemek (gender) szempontját.

Összefoglaló állításom az, hogy Marcuse eszméi és a mögötte álló kritikai tradíció időszerűsége az utóbbi évtizedben újból növekszik, anélkül, hogy név szerint hivatkoznának rá. A következő összefüggésekre szeretnék rámutatni: 1. Hankiss civilizációelmélete egy pszichoanalitikus antropológián alapul, melynek elődje Marcuse vonatkozó műve ill. Róheim Gézáé, 2. a szerelem/szexualitás mai elméletei keretében elhelyezve Marcuse a nőiségről szóló nézetei egy konzervatív feminista felfogással rokoníthatók, amit nyíltan vállalt, valamint Foucault szexualitásfelfogása sok szempontból Marcusét követi, anélkül, hogy egyáltalán megemlítené³. Itt nem térek ki az ökológiai kritikával való kapcsolatára és csak utalok Marcuse időszerűségének megnyilvánulására a mai esztétikai elméletben /Shustermann⁴/.

¹ Számos tanulmánykötet elemzi, az újabbak és az európai vonatkozásokat előtérbe állítók közül: vö. *Promises of 1968: Crisis, Illusion, Utopia* ed. V. Tismaneanu Budapest, CEU Press, 2011.; *1968 in Europe* eds. M. Klimke, J. Scharloth, London, Palgrave, 2008; K. Ross: *May '68 and Its Afterlife* Chicago, 2002.

² A pszichoanalitikus elméletnek a marxizmussal való összekapcsolása marcuse-i programjára máshol, az EC konkrét elemzésében fogok kitérni ill. összevetem egy másik baloldali pszichoanalitikus társadalomfilozófus Castoriadis gondolataival.

³ Joel Whitebook egyenesen strukturalista ruhába bújt Marcuse-követőnek tartja: *M. Foucault. A Marcusean in Structuralist Clothing* In. Thesis Eleven vol. 71. (2002 Nov.)

⁴ R. Shusterman alapkonceptióját magyarul is olvashatjuk *Pragmatista esztétika. A szépség megélése és a művészet újragondolása* címen. Ford. Kollár J., Kalligram,

Bevezetésként arra a filozófusok közt ritka sorsra szeretném felhívni a figyelmet, ami Marcusének jutott: az 1968 utáni évek intellektuális gurujává lett. Ezt mutatja be díjnyertes dokumentumfilmjében P. Alexander Juutilainen, finn rendező *Herbert's Hippopotamus: Marcuse and revolution in Paradise* c. alkotása 1996-ból. A New York Times 1970-ben az évszázad filozófusának nevezte Marcusét – valószínűleg nem politikai szerepétől függetlenül. Hasonló sorsa lett például a filozófus Judith Butler *Gender Trouble* c. 1990-es könyvének⁵, amely a queer mozgalmak fő hivatkozási alapjává vált és a szerzőből intellektuális szupersztárt csinált. Butler azonban amerikai filozófus, személyében is kapcsolódott a meleg politikai mozgalmakhoz, míg Marcuse a német filozófia-professzor ideáltípusa (Heideggernél doktorált, Hegelről írt könyvet), 1968-ban már 70 éves, több mint két évtizede Amerikában élő egyetemi tanár. Az Eros-könyv (EC) az ötvenes évek első felének Amerikájában keletkezett és jó 10 évvel megjelenése után vált egy korszak, a hippikorszak Bibliájává.

Marcuse pályájáról röviden szólnom kell, mivel a halála utáni évtizedekben az Új Baloldallal együtt egyre veszített jelentőségéből és manapság sem tartozik a filozófiai kánon közismert szerzői közé⁶. Filozófiai indulása Freiburgban, Husserl és Heidegger közelében kezdődött, a német művészregényről írta doktori disszertációját, majd marxista lett. A 30-as években a frankfurti Institut für Sozialforschung, Horkheimer és Adorno munkatársa volt és velük emigrált 1934-ben Genfén át New Yorkba. Munkatársaitól eltérően ő nem tért vissza a háború után Németországba, hanem haláláig Amerikában élt (bár látogatóban gyakran járt ott, főleg 1968 körül.) Jelentősebb művei között meg kell említenünk az 1932-es Hegel-könyvet (*Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*), az 1955-ös *Eros and Civilisation*-t, majd a hatvanas évekből a leginkább ismert, *One-dimensional Man*-t és végül élete utolsó évtizedéből *The Aesthetic Dimension*-t (1977). Számos kisebb írását gyűjtötte össze és adta ki eddig 5 kötetben angolul Douglas Kellner.⁷ Magyarul *Az egydimenziós ember* (1990)

2003. Főleg 2. rész 6-9. feje. Az eredeti mű 2. kiadásának (2000) fordítása. Marcuséra későbbi írásaiban utal vö. 38. jegyzet

⁵ Magyar fordítása *Problémás nem. A feminizmus és az identitás felforgatása*. ford. Berán Eszter, Vándor Judit, Budapest, Balassi, 2006.

⁶ M. recepciótörténete eléggé szegényes volt a halála utáni 2 évtizedben l. *W. Marc Cobb: Diatribes and Distortions. Marcuse's Academic Reception* in: Abromeit, Cobb eds. *H. Marcuse. A Critical Reader* 2004. Inkább a frankfurti iskola (critical theory) keretén belül olvashattunk róla. A helyzet az ezredforduló környékén változni kezdett, ennek jele Marcuse műveinek új amerikai kiadása Douglas Kellner szerkesztésében, most készül a 6. kötet *Marxism, Revolution and Utopia* címen.

⁷ *Collected Papers of H. Marcuse* eds. D. Kellner and Clayton Pierce, London Routledge vol. 1. *Technology, War and Fascism* vol. 2. *Towards A Critical Theory*

és a Hegel-könyv jelent meg (*Ész és forradalom. Hegel és a társadalomelmélet keletkezése*. Budapest, Gondolat, 1982.)

1. ERŐSZ ÉS CIVILIZÁCIÓ EGY MAI CIVILIZÁCIÓ-ELMÉLETBEN: HANKISS ELEMÉR

Hankiss Elemérnek, napjaink nemzetközileg is elismert polihisztorának köszönhetünk egy átfogó civilizációelméletet, mely Amerikában is megjelent és sikert aratott. Ez a vállalkozás a kilencvenes években *Az emberi kaland* c. kötettel indult, melyet az utóbbi évtized során átirrt és kibővített egy több kötetes nagy összefoglaló koncepcióvá⁸. A korábbi kötet ebben a koncepcióban *Félelmek és szimbólumok* c. elsősorban filozófiai anyaggal kibővítve kapott helyet. Alapkonceptiója szerint az ember idegen/különböző a természet világában, mely félelmet, szorongást kelt benne a faj kialakulásától kezdve és ennek feldolgozására, leküzdésére alakítja ki saját világát, kultúráját, mely szimbolikus rendszerek együttese (nyelvi, képi, stb. fantázia szülte rendszerek a művészettől a vallásig, társas együttélésének intézményeivel együtt). Az ember ezáltal teremti meg magának az otthonosság érzetét a világban vagyis a kultúra egy védekezési rendszer. Ez lényegében pszichoanalitikus alapgondolat, konkrétan Róheim Gézánál találhatjuk meg az elődjét, aki szerint a felnőtté válás lélektana, nehézségei adja a civilizáció pszichológiai magyarázatát⁹. A freudi kultúrantropológia is az ontogenezis és a filogenezis párhuzamát vallja ill. az egyedfejlődést magyarázó-kauzális elvként használja az emberi faj kultúrájának fejlődéséhez. Róheim Freud tanítványa, de továbbgondolta a mester civilizációelméletét.¹⁰ Hankiss

of Society vol. 3 *The New Left and the 1960s*, vol. 4. *Art and Liberation* vol. 5. *Philosophy, Psychoanalysis and Emancipation* 2011

⁸ Kötetei az életmű-sorozat keretében jelentek meg, időrendben: *Az ezerarcú én. Emberlét a fogyasztói civilizációban*. Budapest, Osiris, 2005., majd *Félelmek és szimbólumok. Egy civilizációelmélet vázlatja* Budapest, 2006., *Ikarosz bukása. Lét és sors az európai civilizációban* Budapest, 2008. Talán ide tartozik *A Nincsből a Van felé- Gondolatok az élet értelméről* Budapest, 2012.

⁹ Főleg *A felnőtté válás nehézségei és Szublimáció és kultúra* magyarul *A kultúra eredete és szerepe* címen (Budapest, Animula, 2001.) együtt megjelent rövid írásaiiban, valamint a csak angolul olvasható *The Riddle of the Sphinx* 1934. könyvében. Hankiss csak egyszer utal konkrétan a műveire i.m. 83, a többi helyen csak felsorolásban említi.

¹⁰ Róheim is a külföldön ismertebb magyar tudósok közé tartozik, az utóbbi két évtizedben kezdik magyarul is újra kiadni műveit. Paul A. Robinson Róheimet Marcusével és W. Reich-hel együtt a baloldali freudiánusok közé sorolja *The Freudian Left. W. Reich, G. Roheim, H. Marcuse*. New York, 1969. Számomra nem világos, hogy Róheim mennyiben tartozik a két valóban baloldali gondolkodóhoz. Valószínűleg a

korábban *Az emberi kaland* írása idején sokkal távolságtartóbb volt Freuddal szemben, civilizációfelfogását a bűntudat elméletének tekintette. Mára történetileg értelmezve igazat ad neki, amennyiben a bűn és bűntudat szerepe az európai kultúra keresztény évezredei tekintetében feltétlenül helytálló volt, de ma már kevésbé korszerű. Hankiss azonban a történeti értelmezésen túlmenően, saját filozófiai-antropológiai alaptézisévé teszi a pszichoanalitikus alapeszmét, ti. hogy a kultúra elhárító/védekező mechanizmus, vagyis a félelem, idegenség érzésén alapul. Ennek ellentmondani látszik a hangsúlyozottan az utóbbi évtizedek élvezetközpontú fogyasztói kulturáját bemutató részletgazdag leírások sokasága- nehéz emögött szorongást, félelmet felfedezni. Mintha Hankiss Thanatoszt látná inkább, a felszínen uralkodó Erósz mögött- hogy Freud kultúraelméletének szimbólumaiban fejezzük ki az ellenmondást. Talán a szerző maga is küzd ezzel az ellentmondással és úgy oldja fel, azzal magyarázza, hogy a mai öröm, élvezet kultúrája, egy bűntudat nélküli kultúra viszonylag új jelenség az évezredek nyomasztó bűntudat örökségéhez képest. Csupán a hatvanas évektől, alig 50 éve jelent meg társadalmi mértékben: a diák- és hippimozgalmak ártatlan alternatívái képében, a „Make love not war” kommunáitól a mai fogyasztói társadalom élvezetközpontúságáig¹¹. Hankiss némi szkeptikus szimpátiával kezeli ezt az újabb jelenséget, maga is hosszú, élvezetes elemzéseket szentel a reklámok boldogság-igéretének (a parfümök szépséget, vonzerőt, a fogkrémek egyenesen halhatatlanságot ígérnek¹²!) Mintha maga is együtt örülne Erósszal, nem tud ellenállni a csábításnak, nem is akar- vagy mégis? Mégsem hisz a reklámok boldogság-igéretének? Pedig a szimbólumok és a fantázia szerepének az antropológiai alaptézisbe emelése azt jelenti, hogy a képzelt öröm is valódi öröm, amennyiben védő funkciója van, ill. a szimbólumokban gondolkodás az ember legsajátabb vonása¹³. A mai szépségelvű vizuális kultúra az, ami – nem kell mögéje egy rejtett lényeg, sötét valóságot, szorongást vizionálni, vagy a felszín alatt leleplezni. A szerző ambivalenciáját, Erósz és Thanatosz közti ingadozását jól mutatja az idézet:

„Lenyűgöző az az ötletgazdagság és az az agresszív erő, amellyel az új fogyasztói kultúra szószólói és szereplői igyekeznek elvágni azokat a kötelekeket, amelyek kétezer év óta vagy még régebbi idők óta összekötötték a gyönyört a bűntudat érzésével, az ösztönök kielégítését a büntetéstől való

szerző szemében azt jelenti Róheim idesorolása, hogy ők radikálisnak minősülnek a konzervatív Freud-követőkhöz képest.

¹¹ Részletesen elemzi a fogyasztói létet *Az ezerarcú én* c. kötetben, Budapest, 2005.

¹² Az egyik kötet amerikai kiadásnak ez lett a címe: *The Toothpaste of Immortality. Self-construction in the Consumer Age*. John Hopkins Univ. Press, 2006.

¹³ Cassirer antropológiáját idézi: az ember animal symbolicum.

félelemmel, az erkölcsi érzeket a kötelességteljesítéssel.”¹⁴ A jelen Erószé, a múlt Thanatoszé volt.

A kritikai távolságtartás ellenére mégis mintha Hankisst szociológusi vénája, saját leírásainak ereje afelé húzná, hogy maga is elfogadja a jelen Erószát. Ezzel az elfogadó attitűddel pontosan azt az utat követi, melyet Freud nyomán Marcuse is ajánl, a szublimáció, a fantázia útját: a szexualitás Erósszá (erotikává) esztétikai élvezetté alakul és az Én nárcisztikus önmegvalósítását szolgálja. Úgy tűnik, Marcuse 50 évvel korábban előre látta, megsejtette a kultúra mai alakulását, Hankiss csak leírja a mára általánossá vált tendenciát.¹⁵ Míg korábban a marxista és a kritikai elmélet Marcuséval az élen szembeszállt a késői kapitalizmus termelés és fogyasztásközpontú kultúrájával, mára Hankissnál eltűnőben van a kritikai szemlélet, vagy némi megértő szkepszissé szelődött az imaginárius boldogság, virtuális valóság iránt.

Marcuse a fogyasztói mentalitásban a teljesítményelv elnyomó uralmát látta, represszív deszublimációt és nem kreatív szublimációt. (Későbbi könyvében, az *Egydimenziós ember*-ben fejt ki ennek az új embertípusnak és egyben a kapitalista társadalmi rendszernek a kritikáját.) Hankisshoz hasonlóan a mára megszélidült 68-as generációt képviselő francia filozófus Yves Michaud „*Ibiza, mon amour. Enquete sur industrialisation du plaisir* c. (Paris, 2012.) c. könyvében lokalizáltan és konkrétan írja le a mai ibizai élvezet-turizmus formájában újraéledő korábbi mentalitást: a szex, drogok, partik néhány hetes világát. Mindazonáltal még érezhető leírásában az újbalos kritikai örökség hatása, abban, ahogyan rosszállóan leírja a hatalmas profitot termelő ibizai szórakoztatóipar intézményeit.

Hankiss antropológiája nemcsak pszichoanalitikus értelemben dualista, hanem a civilizáció működésében is két, prométeuszi és apollóni princípiumot különböztet meg.¹⁶ Az apollóni elv (fantázia, keativitás) közel áll Marcuse szimbólumához Orpheuszhoz, amely a művészetnek szán elsőrendű szerepet a boldogság, öröm megvalósításban. Marcuse másik szimbóluma

¹⁴ Hankiss 2006. 235. Az idézethez tartozó 44. lábjegyzetben Marcuse Fromm-mal együtt szerepel „a szeretet segítségével, a fogyasztói kultúra egy új ideológiával és az egyén jogaira épülő új morállal próbálta s próbálja elérni ugyanezt.” Marcuse azonban élesen szembeszállt Fromm nézeteivel, az EC függelékében a neofreudizmus revizionizmus kritikáját főleg neki címezve.

¹⁵ Hankiss a jövőt illető bizonytalanságának ad hangot a fenti idézet folytatásában: nem tudjuk, hogy sikerrel járnak e az új fogyasztói élvezetkultúra képviselői és főleg azt nem, hogy ez új kezdet, nekilendülés lesz-e vagy hanyatlás, bomlás. Maga a 20. század is kétarcú század volt- írja Hankiss, i.m. 236.

¹⁶ Marcuse dualista antropológiájáról S. Bundschuh: *The Theoretical Place of M.'s Utopia: Some remarks on M.'s Dual Anthropology* In. Abromeit, Cobb, 2004. ch. 8.

Narcisszus (a narcizmus szerepe) a mai kultúrában szintén jelentős tényező, a reklámpar erre építi a fogyasztás kultúráját. Marcusénál Narcisszus pozitív szimbólum, önkiteljesítő szerepe van, szemben áll a teljesítményelv uralmával, a kapitalista termelés/fogyasztás/munka kultúrájával. Az önszeretet megengedi az élvezeket és morálisan helyeselhető-, csak minimális mértékben követel elfojtást, szexuális komponense jelentős. A hetvenes évek tömegkultúrája, a hippikommunák a szexet emelték ki Marcuse komplex fogalmából, figyelmen kívül hagyva a szexualitás és Erósz fogalma közti marcusei distinkciót. Hankiss ebben is közel áll felfogásához, erotika és narcizmus a mai vizuális tömegkultúra imaginárius alapelvei, a szexualitáshoz való viszonyuk áttételes és bonyolult. Elfogadó, toleráns a mai fogyasztásközpontú szemlélettel, azt látatja velünk, hogy ez is az ember természetének része, a technika, termelés az ember prométeuszi vonása – az apollóni mellett. A munka, technikai találékonyság szerepe klasszikus antropológiai princípium a Prométheusz-mítosztól Marxig és a 20. századi filozófiai antropológia képviselőiig (Plessner, Gehlen). Korábban hivatkoztam Hankiss szociológusi attitűdjére, szembeállítva Marcuse filozófus voltával. Nem vagyok azonban biztos abban, hogy elmélete 'csak' szociológiai leírás lenne! Hankiss óriási filozófiai műveltséggel rendelkezik, számba vesz szinte minden jelentős filozófust egy-egy mai gondolat eredetét felmutatva. Az általam pszichoanalitikusnak nevezett alaptézisének az egzisztencialista gondolkodónál, Kierkegaardnál megtalálhatók előképei (az emberi lét alapszituációja a szorongás, félelem és a vágy (Erósz). Hankisst egzisztencialista gondolkodónak is láthatjuk. Az viszont valóban megkülönbözteti Marcusétól, hogy utópikus-kritikus víziót nem találunk művében. Az utópiák kora azonban mára a filozófiában is elmúlt és nem nagyon észlelhetők utópikus tendenciák semmilyen tudományban: a szocialista rendszerek bukásával kimerültek a nyugati gondolkodás utópikus energiái. Kimerültek, de nem tűntek el teljesen: a feminista és az ökológiai gondolkodásban megtalálható a kritikai attitűd és egy jobb jövő víziója is, a társadalmi változtatás programjával együtt. Nem véletlen, hogy Marcuse aktualitása ebben a két politikai mozgalomban éled újra és a kettő összekapcsolódásában koncentrálódik, a természettel szembeni uralmi-elynyomó mentalitás helyett az anyai-gondoskodó attitűd preferálásában¹⁷.

Ha a *conditio humana* a félelem, szorongás (Hankiss és az egzisztencialisták szerint), ennek mindennapi elviselésében a szimbólumoknak, a fantáziának – H. szerint – alapvető szerepe van: a mai képi kultúra fantazmatikus azonosulást kínál a filmek, reklámok (híres, szép, fiatal és szexi

¹⁷ vö. *John O'Neill: Marcuse's Maternal Ethics* In. Abromeit, Cobb, 2004. 100-114 o. Erről bővebben az európai feminista kritika és M. összefüggésében írok.

emberek), képeivel kitöltve és megszüpítve mindennapi életünk szürkességét. Marcuse a fantázia képi kultúrája helyett egyrészt a törekvés, vágy, cselekvés kreatív aktivizmusát és hitét sugallja, egy ellenkultúra megvalósításának lehetőségét, másrészt későbbi műveiben növekvő hangsúllyal az esztétikai dimenziót: a művészetek, humán tudományok adta esztétikai élvezet jelentőségét- a nevelésben és a mindennapokban. Az ellenkultúra, alternatív mozgalmak korszelleme 68 utáni évtizedben az újbaloldali mozgalmakban, feminista, meleg és leszbikus mozgalmakban élt, mára mintha társadalmi méretekben eltűnőben lenne, de mégis létezik a kulturális politikák formájában. Az uralom és elnyomás elleni harc az identitások elismeréséért folyó kulturális politikává vált.¹⁸

2. A SZEXUALITÁS/SZERELEM MAI ELMÉLETI DISKURZUSAI: FEMINISTA KRITIKA ÉS FOUCAULT

2.A. MARCUSE ÉS A FEMINIZMUS: SZERELEM ÉS EMANCIPÁCIÓ

WOMEN'S LIBERATION – USA

Marcuse élete második felében Amerikában élt, ezért először ebben a kontextusban vizsgálom a nőiséggel, emancipációval, Erősszal kapcsolatos gondolatait, bár magam az európai feminizmus perspektíváját szeretném érvényesíteni, melyet ezután fogok felvázolni.

Az amerikai feminista mozgalom, a Women's Lib a 68 után a felszabadítás apostolává vált Marcuséval találkozott- szó szerinti értelemben, két alapító tagja Shulamit Firestone és Kate Millett személyesen is találkoztak vele és hivatkoztak rá műveikben¹⁹. Ekkortájt a szocialista/marxista feminizmus Amerikában jelentős irányzat volt, melynek egyik alapvető műve *Shulamit Firestone The Dialectic of Sex* c. könyve 1970-ben jelent meg, a Women's Liberation Movement nyitányaként. A szerző a művet Simone de Beauvoirnak ajánlja, aki szintén erősen szimpatizált a marxista nőemancipáció eszméjével, *A második nem* (1949) tanúsága szerint. Firestone kritizálja a pszichoanalízis korabeli neofreudíanus terápiás gyakorlatát, mely az egyén (a nők) társadalmi alkalmazkodását célozza. Marcuse művét egyetértően idézi, aki a neofreudíanusok, főleg E. Fromm konzervetivizmusát kritizálta. A represszív deszublímáció (szublímációtlanítás?) Marcuse sajátos fogalma,

¹⁸ Ez önmagában is vitatott kérdés pl. a feminista elméletekben és mozgalmakban: az USA-ban a kulturális és a politikai feminizmus két diskurzusként is szemben állt.

¹⁹ Rövid összefoglalása *M. Cerullo: Marcuse and Feminism*. New German Critique No. 18 (Autumn, 1979) 21-23. o.

mely szerint a társadalom látszólag tolerálja, támogatja a szexualitás szabadabb megjelenési formáit (üzletben, politikában, propagandában), de a hangsúlyozott szexualitás is csak az uralkodó elnyomó realitáselv egyik új formája, maga is represszív és nem az örömevet szolgálja. Firestone példája erre az igazi, nőies 'szexi' nő követendő mintaként való szembeállítás az emancipált, munkájára koncentráló nővel, akit kasztrálónak bélyegeznék ma is, 40 évvel később. Szerinte az új nőtípus képviselőinek bizonytalanságára épülő konzervatív pszichoanalitikus terápia az uralkodó minta elfogadásra, alkalmazkodásra motivál. Marcuse is az uralkodó teljesítményelv elfogadására motiváló újabb analitikus terápiát helyteleníti (neofreudizmus revizionizmus címen.)

A korabeli ismert feministák közül a másik, Kate Millett (*Sexual Politics* 1969) is olvasta Marcuse műveit, 1975-ben találkozott vele a nyilvánosság előtt a Dialógus feminizmusról és szocializmusról c. rendezvényen.²⁰ Egy erről szóló beszámolóban szó esik arról, hogy Marcuse feministának vallotta magát a Stanfordi Egyetemen tartott előadásában 1974-ben. Ennek az előadásnak írott változata megjelent, erről fogok még szólni.

Végül, de nem utolsó sorban az ő tanítványa volt Angela Davis, a korszak talán világszerte legismertebb fekete feministája, akit börtönbe vetettek. Akkortájt a szocialista Magyarországon is ismert volt a neve. Marcuse belefoglalja fenti írásába az ő gondolatait, név szerint is idézi. A nemrég megjelent *Marcuse. A Critical Reader*-ben (Abromeit, Cobb, 2004) tőle is olvasható egy visszaemlékezés.

Az említett feministák (Firestone, Millett, Davis) ma már nem tartoznak az olvasott szerzők közé, csak a feminizmus történetével foglalkozók emlegetik őket, mint az első hullám képviselőit. Többé-kevésbé marxisták-szocialisták voltak, hatásuk érezhető az ehhez az irányzathoz tartozó amerikai szerzők némelyikénél (pl. Nancy Hartsock-nál). Nyíltan szocialistának vallotta magát Donna Haraway a nyolcvanas években írt híres Kiborgkiáltványa alcímében, mely ma is szinte kötelező olvasmány.²¹ Haraway sokszínű gondolkodó, sokféle irányzatba sorolják (posztmodern, cyberpunk, transzhumanizmus) és politikai tevékenysége is szerteágazó. Haraway mellett Gayle Rubin is ismert, nagy hatású szerző, aki Marcuséhoz hasonlóan a marxista és pszichoanalitikus elméletet együtt alkalmazza, *Traffic in*

²⁰ Linda Brown: dialogue millett&marcuse In. *Off our backs. a women's newsjournal* vol. 5, nr. 7 (august 1975) URL: <http://www.jstor.org/stable/25784070>

²¹ Haraway: *Kiborg kiáltvány: tudomány, technika és szocialista feminizmus az 1980-as években*. In. *Replika* 51-52. 2005 nov. Technika és társadalom, Fogyasztói társadalom.

Women c. írása szintén a feminista alapszövegek közé tartozik.²² Az EC és G. Rubin kapcsolatát elemzi az utóbbi évtizedben megjelent szinte egyetlen Marcuséval foglalkozó feminista írás.²³

Marcuse *Marxizmus és feminizmus* c. írására érdemes külön kitérni, mely kaliforniai Stanford Egyetemen tartott előadásnak készült 1973-ban.

Előzménye az EC-ban eléggé gyér, de az elv szintjén létezik. Az örömev a kielégülés legkorábbi élményével a nőhöz mint anyához kapcsolódik (EC 67, 270). Ezt a korai fázist aztán a szexuális egyedfejlődés az Ödipus-komplexus megoldásával felülírja. Freudnál az őshordában az Apa uralma a nőtény, az anya kizárólagos birtoklását is jelenti. A női elv mint a szexuális gyönyör vágya és ígérete veszélyt rejt a közösség és az egyén részére is: az előbbiről már a Pandóra-mítosz is beszél, az utóbbi a pszichoanalitikus elmélet szerint az anya utáni szexuális vágy halálos regresszióját rejt. Ezek a képzetek a tradíció kétarcú nőképét jelentik meg: a Nő mint Anya pozitív (Szűz Mária, Magna Mater, Gaia), mint szexuális vonzerő, a szexualitás jelképe veszélyt rejt, negatív értékű (főleg a keresztény kultúrában). Freud is ebben a keretben marad, bár némileg új fogalmi-elméleti kontextusban²⁴. Marcuse sem lép túl ezen a kereten, de alapvetően megfordítja Erósz mint vágy értékelését, pozitívvá teszi a közösség és az egyén számára is mint az életosztón, életerő hordozóját. Felszabadítaná az elfojtás alól, mely a kultúra fejlődése során egyre súlyosabb lett, egyre gyengítve Erósz hatóerejét, amely következtében a halálösztön erősödött meg. Ebből a szimbolikus reprezentációból következik, hogy akkor a két nem közül a nők lesznek a pozitív jelentés hordozói, akik mindig is inkább az örömev képviselői voltak, de az általuk képviselt vágy, erósz a kultúra eddigi története során negatív, visszahúzó erőnek számított, ezentúl azonban pozitív alternatíva lesz. Ebből az elvi lehetőségéből, ami benne rejlik a EC koncepciójában, logikus következtetésként adódik vagy/és a feminista mozgalmak hatására alakult ki az a felfogás, amelyet a *Marxizmus és feminizmus*. c. írás képvisel. A marxista kapitalizmuskritika elvi keretében a koncepció lényege, hogy a kapitalista realitáselv jellemzői: a teljesítményelv, a funkcionális racionalitás uralma (érzelmek elnyomása), munka(erkölcs) elsőbbsége, a hatalom akarása mind a férfiaság (virilitás) jellemzői. Az uralom, elfojtás, kizsákmányolás a férfiakhoz mint társadalmi

²² Magyarul *Nők forgalomban* c. jelent meg Hadas Miklós szerk., *Férfiuralom? c.* kötetben 1994., többek között Haraway *Szituációba ágyazott tudás* c. írásával együtt.

²³ Nancy J. Holland: *Looking Backwards. Marcuse's Eros and Civilisation*. Hypatia 26/4, 2011.

²⁴ Joó Mária: Erósz visszatérése a pszichoanalízisben. Freud kultúrantropológiája, Marcuse és a női pszichoanalitikusok. Marcuse és Freud koncepciója különbségére és azonosságára is itt téreke ki. (könyvkézirat fejezetei, megjelenés alatt)

cselekvőkörhöz kapcsolódik, ők vettek részt a politikában, a nyilvánosság, és a munka szférájában, ahonnan a nők ki voltak tiltva. Így az alternatív értékek, a tradicionálisan női értékek: a receptivitás, erőszakmentesség, érzékenység, érzelmesség (kedvesség, szelidség), kapnak megváltó szerepet, ezek kell felváltsák a domináns kapitalista realitásvet. Ezek az értékek Erősz, az életösztön képviselői léphetnek fel a halálösztön rombolóvá vált realitásvet ellenében. A tradicionálisan női értékek ezután társadalmi értékekké lesznek, mindkét nem közös jellemzőivé válnak. Marcuse etikáját ezért egyenesen anyai etikának nevezi egy értelmezője (O'Neill)²⁵. Társadalmi szinten általánosítva jelenik meg az androgünia utópiájában: mindkét nem férfi és női jellemzőkkel is rendelkezzen. Megvalósításában a feminizmusnak és a nőeknek döntő szerepük lesz: ez a társadalmi-politikai küldetésük. Marcuse ezért a feminizmust a kor legjelentősebb mozgalmának látja, magát feministának tekinti és ezt nyíltan vallja is. Konkrét politikai célokat is megfogalmaz ill. átvesz tanítványától, Angela Davistól (pl. nehéz testi munka könnyítése, a munkaidő rövidítése, szexuális erkölcs liberalizálása stb.). Marcuse saját kreatív fantáziáját is szabadon engedi, amikor általánosságban a női érzékiség és intellektus emancipációjában látja a libidinózus értékek elterjesztésének zálogát, az ész, intellektus érzékiesítésének feladatát. Sőt még a női szépségnek is emancipatórikus jelentőséget tulajdonít, amennyiben aktiválhatja a fennálló agresszív realitásvet elleni ösztönös lázadást. Bár nem hallgatja el, hogy a női szépség értéke ambivalens, hiszen ugyanakkor árúvá is vált, a nő eldologiasítása eszközévé, ahogy a fogyasztói kultúrában a női szexualitás is árú.

Kevésbé tűnik költői fantáziának a kreatív receptivitás női tulajdonságának kiemelése és szembeállítása a represszív termelékenységgel. Az ökológiai válság hatására a technikai fejlődés azóta egyre inkább megkérdőjeleződött, a környezetvédő mozgalmak szembefordultak a természet feletti emberi uralom/leigázás mentalitása ünneplésével és helyette a természettel való azonosulás, receptivitás fontosságát hangsúlyozták- Marcuse hatása ezekre a mozgalmakra is jelentős ²⁶. Az ökológiai és a feminista mozgalom elvi összefüggése és politikai kapcsolata evidens: A természethez való viszony a nőhöz mint természetibb lényhez való elnyomó viszonyulást is meghatározta, tehát a nőkhöz és a természethez való viszonyon egyaránt változtatni kell egy jobb jövő érdekében ill. egyáltalán az emberi faj/kultúra fennmaradása érdekében²⁷. Az aktiv

²⁵ l. 16. jegyzetben.

²⁶ vö. M. and Contemporary Ecological Theory In. *Herbert Marcuse. A Critical Reader* eds. Abromeit, Cobb, 2004. part III. (4 írást tartalmaz)

²⁷ Összefoglaló V. Davion: Ecofeminism In. *Companion to Environmental Philosophy* ed. D. Jamieson Blackwell, 2001.

dominancia helyett kreatív receptivitás előtérbe helyezése Donna Haraway egyik központi gondolatát idézi fel számomra, melynek jelképe a prérifarkas (a világ egy elmés ágens, cselszövő), illetve Haraway maga is összekapcsolja a világot aktív szubjektumként felfogó ökofeminista eszmékkel²⁸. Későbbi írásai alapszemlélete is őrzi a marcusei filozófiai rokonságot: a világhoz való kreatív, esztétizáló- játékos viszonyulásában²⁹, utópikus képzelőtehetségében (háziállatokkal mint társfajunkkal közös transzhumán világ élhető utópiájában). (Ebben a kontextusban transzhumán jelző a tradicionális emberközpontú világszemléleten való túllépést jelenti.)

MARCUSE ÉS AZ EURÓPAI FEMINISTA KRITIKA

Az európai feminizmussal való kapcsolata relevánsabb számunkra, amelyre példaként a német helyzetet idézem fel, a nők szerepét vizsgálva a 68-as mozgalmak³⁰ kapcsán, de elsősorban elméleti szinten. Valóság lett-e M. víziója a nőknek szánt szerepről? Az USA-ban a feminista mozgalmak előidézte változások alapján az igenlő válasz valószínűbbnek látszik (a mérleg inkább pozitív), míg Európában meglehetősen ambivalens az, amit a mérleg mutat. A német helyzetet tükrözi Marcuse két német feministával 1978-ban folytatott beszélgetése, melyről részletesen fogok írni. A francia feminista mozgalmat kevésbé ismerem, kivéve a nagy nemzetközi visszhangot kiváltott tüntetést az abortusz legalizálásáért, melyben közismert művésznők, politikusok, köztük Simone de Beauvoir is részt vett. A német Alice Schwarzer, aki ma is ismert közéleti szereplő, fiatal feministaként ott volt ezen a párizsi tüntetésen és a feminista eszmék német elterjesztésében óriási szerepet játszott. (Ő a ma is létező *Emma* c. feminista folyóirat alapítója és kiadója.)

Az európai feminizmus szemléletmódja Silvia Bovenschen és Marianne Schuller kérdéseiben, kritikájában jelenik meg, akik a halála előtti évben, 1978-ban még beszélgethettek Marcuséval.³¹ A beszélgetés 80. születésnapja alkalmából jelent meg, más kritikái vagy elismerő írásokkal együtt.

Marcuse álláspontja, a feminista kritikához intézett vizontkérdései nálunk, egy posztoszocialista országban különösen relevánsak, mivel M. szilárdan képviseli a marxizmus női emancipációt természetesnek tartó felfogását. A szocialista országok az elvek és a törvények szintjén megteremtették az

²⁸ *Szituációba ágyazott tudás* (Hadas i.m. 136)

²⁹ vö. ontológiai koreográfia fogalma a *Companion Species Manifesto* c. írásában

³⁰ Röviden összefoglalva a forradalmár fiúk is természetesnek vették a nők tradicionális segítő, kiszolgáló szerepét, amely később feminista tiltakozást váltott ki. *Dagmar Herzog: Pleasure, Sex and Politics belong together!* *Critical Inquiry* 24,2 (1998)

³¹ Silvia Bovenschen, M. Schuller: *Weiblichkeitsbilder* In. *Gespräche mit H. Marcuse*, Frankfurt, 1978. 65-87.

egyenjogúságot, ezt ma a poszt-szocializmusban is sokan 'természetes'-nek tartják, tudomást nem véve felemás megvalósulásáról (ti. elvként a nyilvános-közösségi szférában igen, de a gyakorlatban és a családban, magánéletben nem). A mai magyar közvélemény feltételezhető/szokásos értetlensége a feminista kritikával szemben közel áll Marcuse beszélgetőpartnereivel szembeni értetlenségéhez.

A két feminista beszélgetőpartner, Bovenschen és Schuller központi kritikája arra vonatkozott, hogy M. koncepciójában ugyan a női elv képviseli a pozitív alternatívát a fennálló férfias teljesítményelvvel szemben, mely destruktív produktivitással, agresszióval jár, de a női ellenelő, a receptivitás, passzivitás tradicionálisan éppen a női alacsonyabbrendűség, társadalmi leértékelés hivatkozási alapjául szolgált. Ettől az évezredes nőket leértékelő tradíciótól nem lehet eltekinteni, mélyen gyökerezik az európai tradícióban, számos példája említhető Schillertől Kanton át Hegelig – hiába jeleníti meg Marcuse a nőt az emberiség megváltó alternatívájaként, a remény hordozójaként. Marcuse nem tudta megérteni, mi a bajuk azzal, hogy a nő egy jobb jövő, alternatíva médiuma? A feminista kritika alapproblémája ezzel a felfogással az, hogy mindez a férfi vágyának kivetítése a nőre, amely a nő számára a férfi szubjektum megváltásának feladatát írja elő, és ezáltal annak eszközévé teszi. Erre a szokásos ellenérv az, hogy ez a szerep egy pozitív történeti- társadalmi szerep, lényegtelen, hogy ki (a férfi) vetíti ki- mondta Marcuse (i.m. 72 o.). Ő az androgünia fogalmában a hagyományos férfi és női tulajdonságok megszüntetve megőrzését vizionálja: az ész és érzékiség nem ellentétként fognak szemben állni egymással, hanem összebékülnek, érzéki ésként és racionális érzékiségként. Ezek a gondolatok M. kedvenc filozófusához, Hegelhez vezetik Bovenschenéket: ugyanis *A szellem fenomenológiájá*-ban a magánszférában vannak a közösségi erőforrásai, a családban, ahol a szeretet, Erősz törvényei uralkodnak a nőiségen keresztül. Az erkölcsiség c. fejezetben ehhez tartozik az emberi és isteni törvény kettőssége is, Antigóné hegeli értelmezése (ő az isteni törvény képviselője). Azonban a pozitívnek tűnő hegeli értelmezésnek is vannak problémái, ahogy a résztvevők felhívták rá M. figyelmét: a közösségi lét elnyomja a nőiséget, amelyben saját ellenségét hozta létre. Arról nem beszélve, hogy nő az erkölcsiségnek csak egy alsóbb szintjét, a természetes erkölcsiséget képviseli- a *Jogfilozófia* Család-fejezet szerint (ez nem került szóba a beszélgetésben). A polgári családi nemi szerepek kialakulása óta a mai napig népszerű ez az érvelés: a családi érzelmi viszonyok és ennek felelőseként a nő mint anya és feleség szerepének kiemelése, felértékelése. Marcuse feminista kritikával szembeni értetlensége az általa pozitív jelentéssel felruházott fogalmakra vonatkozott (receptivitás, passzivitás, érzékiség), az utóbbi évszázadok pol-

gári mentalitása pedig a nőnek szánt családi szereppel való női és feminista elégedetlenséget, kritikát nem képes megérteni. A női emancipáció lényegében kezdetektől fogva az ennél többet, mást követelő nők mozgalma: a nők politikai jogokat, művelődéshez, szakmatanuláshoz, munkához való jogokat követeltek, a Ház Angyala szerepe helyett vagy mellett. A marxista filozófia természetesen a női egyenjogúság mellé állt, Marcuse tovább ment a marxi eszméken e téren is és a női emancipáció mellé a férfiemancipáció és az egész társadalom emancipációja követelményét társította. Ma is aktuálissá és radikálissá teszi M.-t ebben a vonatkozásban a monogám, reprodukciót szolgáló család intézményének kritikája: a családi nevelés a represszív szocializáció intézményes és leghatásosabb formája. A hippy-mozgalmak kommunái ugyan keresték a tradicionális család alternatíváját, de a szocialista rendszerek ragaszkodtak a családi nemi munkamegosztáshoz – a nők keresőtevékenysége mellett. Ezt az utóbbi jelenséget és a vele járó tradicionális női szocializációt a két feminista partner kritizálta – amit Marcuse, aki a tradicionális női tulajdonságok (kedvesség, receptivitás stb.) és értékek mellé állt, nehezen tudott elfogadni (pl. mi a baj a nőt érzékinek mutató Playboy fotókkal?) Ő az ellenállás egy absztrakt lehetőségét látja az érzékiségben, mely a teljesítményelv szexualitást elnyomó követelményével szembeállíthat, egyféle erotizált munkaszféra, munkahelyi erotikus viszonyok víziója lebeghetett előtte vagy a család boldogulása érdekében szeretettel végzett munkáé? Az bizonyos, hogy az embertelen elidegenítő munka életet betöltő robotja, üressége és szigora ellenében keresi a velük szembeállítható női, anyai értékeket, életformákat.

2.B. FOUCAULT UTÁN

Erósz avagy a szex(ualitás) a 20. sz. végére központi szerepre tett szert a kulturális reprezentációk területén³² – Freud diagnózisa, mely a század elején a szexuális ösztön elsorvadását vizionálta ezzel szemben inkább a testi tapasztalatra vonatkozott. Ma mintha a szerelem lenne sorvadóban a szex mellett, bár arról is ellentétes elméleti nézetek léteznek, hogy a kettő milyen kapcsolatban van egymással, valamint arról, hogy a szex/szerelem mozgató rugói a hormonok, feromonok, evolúciós stratégiák vagy a képzelet, a vizuális reprezentációk, az uralkodó társadalmi normák, diskurzusok. Marcuse utópikus koncepciója az örömeelv előtérbe állításáról, művészi és szexuális kreativitásáról is újból időszerűnek tűnik- bár a szexuális felszabadítás elvét, megvalósulását Foucault és a feminista kritika nyomán szkeptikusabban ítéljük meg ma, mint Marcuse elképzelte. A késői Foucault nem titkolta a

³² vö. *Angus Maclaren: Szexualitás a 20. században* Budapest, Osiris, 2002. főleg 9. fejj. "Szexuális forradalom"?: tableta, engedékenység, és politika

szexuális felszabadítás 68-as jelszava iránti alapvető szkepszisét, nem hitt erotikus utópizmusában, sőt kifordította a freudi szexuális elnyomás (represszió) hipotézisét.³³

Foucault nem észlelt (vagy szándékosan elhallgatott) sok vele rokon marcuse-i gondolatot, pl. a homoszexualitás felszabadító, kreatív lehetőségének említését Orpheusz körében, vagy a másként gondolkodás, viselkedés szabadságának igényét, melyet maga is vindikált.³⁴ Nem túlzás Marcuse-követőnek tartani –a strukturalista ruha alatt, ahogy J. Whitebook meggyőzően demonstrálja állítását.³⁵

Ha a szexuális szabadság nem is valósult meg teljesen, azonban kétségtelenül kevésbé elnyomó a mai szexuális morál mint '68 előtt volt, bár kulturánkent, sőt országonként különböző mértékben! A. Timm szerint is bár a szexuális elnyomás nem tűnt el, (homofóbia, nemi erőszak) és a házastársi szexualitás /születések száma iránti állami érdeklődés, szabályozás továbbra is megjelenik a politika színpadán, mégis nagyobb a szexuális tolerancia, szabadság mint 68 előtt³⁶. E téren a feminista kritika átvette és elmélyítette a Foucault által tematizált, de nem kidolgozott stratégiai jelentőségű területet, a női test hiszterizálására irányuló tudományos diskurzusok kritikai elemzését. Valószínűbb azonban, hogy két párhuzamosan megjelenő kritikáról van szó Foucault és a feminista elmélet esetében, nem Foucault hatásáról, bár ennek is vannak evidens bizonyítékai. Sok feminista szerző folytatta, kritikusan továbbfejlesztette Foucault szexualitás-elméletét, így pl. Judith Butler, Susan Bordo.³⁷

³³ *Foucault: A szexualitás története. A tudás akarása* Budapest, Atlantisz, 1996. 11. o. főleg 1. Mí, viktoriánusok és a 2. fejelet. A represszió hipotézise

³⁴ Erről többet P. Beines: *Revisiting Marcuse with Foucault: An Essay on Liberation Meets The History of Sexuality* In. Bokina, Lukes eds. *Marcuse. From the New left to the Next Left* 1994.

³⁵ vö. 3. jegyzetben idézett cikkét. Whitebook több kiváló Marcuse-cikk szerzője vö. *Fantasy and Critic. Some Thoughts on Marcuse and the Frankfurt School* In. D. M. Rasmussen ed. *The Handbook of Critical Theory* Cambridge, 1996.

³⁶ *Where is Sex in Europe Today?* In. A. F. Timm: *Gender, Sexuality and the Shaping of Modern Europe*. Oxford 2007. Történeti elemzés: D. Allyn: *Make Love, Not War. The Sexual Revolution. An Unfettered History* New York, Routledge, 2001.

³⁷ a női test vonatkozásában l. Joó Mária: *A feminista elmélet és a (női) test, Magyar Filozófiai Szemle*, 2010. 2. ill. Biddy Martin: *feminizmus, kritika, Foucault* In. *A feminizmus találkozása a posztmodernnel. szerk. Séllei Nóra*, Debrecen, 2006. Újabb Martin cikkénél és reprezentatív: *Feminist Interpretations of Foucault* ed. S. Hekman Bloomington, 1996.

3. ESZTÉTIKA ÉS EROTIKA

Befejezésül a Great Refusal erotikus programja esztétikai dimenziójára szeretnék röviden utalni, mely M. utolsó könyvének *The Aesthetic Dimension* (1977) témája. A szépség erotikus minősége kihívást jelent az uralom érvényben lévő realitáselvével szemben –írja (i.m. 62-63), ez a művészetben megjelenő szépségre is áll. A modern művészetnek a szex, a szexuális tapasztalat kitüntetett szereplője. A mai esztétikai elméletben a szexuális és az esztétikai tapasztalat közötti kapcsolatot Marcusére is hivatkozva többek között D. Shusterman vizsgálta tágabb történeti kontextusban. Nyújthat-e a szexuális tapasztalat egyben esztétikai tapasztalatot is- kérdezi provokatívan Shusterman, szembenézve az esztétikai elméletek elutasító válaszával³⁸. A francia kultúra 20. századi alakjai között talál a két tapasztalatot összekötő alkotókat, pl. Bataille és Foucault is bevonható azok közé, akik szexualitás szabadságát az esztétikai önkifejezés, ön-alkotás technikái között látják. (Marcuse és Foucault eszmei rokonságáról már szóltam). Az *Eros and Civilisation*-ban is jelen volt már a fenti, a későbbi műből idézett gondolat Orpheusz és Nárccisszusz szimbolikus alakjában.

Marcuse szavaival zárom – saját fordításomban:

„Az orphikus-nárcisztikus világtapasztalat tagadja azt a tapasztalati formát, mely a teljesítményelv világát fenntartja, és legyőzi az embertermészet, szubjektum-objektum ellentétét. A létet, mint kielégülést tapasztaljuk meg, mely egyesít embert és természetet olyan módon, hogy az ember beteljesülése egyidejűleg, erőszak nélkül a természet beteljesülése. ... Le monde tend a la beauté (Bachelard)- a nárcisztikus orphikus Erőszban megváltást nyer a szépség iránti törekvés: a természet tárgyai szabaddá válnak, hogy azzá legyenek, amik. ... Ez a felszabadító Erősz munkája: Orpheusz éneke megtöri a kővéválást, megmozdítja az erdőket, sziklákat – arra indítja őket, hogy részt vegyenek az örömben”.³⁹

³⁸ *Aesthetic Experience: from Analysis to Eros* In. The Journal of Aesthetic and Art Criticism 64,2 (2006) 217-229.

³⁹ A fordítás az *Eros and Civilisation* német kiadása alapján készült, a címe eredetileg *Triebstruktur und Gesellschaft* volt (Frankfurt, Suhrkamp, 1957) 144. o. Az angol kiadásban (166 o.) némi árnyalati eltérés van a szintén autentikus némettől.

KOVÁCS GÁBOR*

Martin Heidegger egy 1925 májusában írott levelében a következőt írta annak a Hannah Arendtnek, akivel ebben az időben a professzor – diák viszonynál jóval szorosabb kapcsolatban állt: „szerelmesnek lenni egyenlő a legautentikusabb létezésbe vonva lenni. *Amo*, vagyis *volo ut sis*, mondta egyszer Ágoston: szeretlek – azt akarom, hogy az legyél, ami vagy”.¹ Előadásomat nem azért kezdem ezzel a levélrészlettel, mert annak tárgya az Arendt és Heidegger közötti szerelmi viszony lenne: erről már sokat lehet tudni – talán többet is a kelletnél.² A kiadott levelezés immáron lehetővé teszi ennek a történetnek eredeti dokumentumokkal alátámasztott megismerését is. A levélrészlet a Heidegger által idézett ágostoni gondolat miatt érdekes; a szerelem vagy szeretet affirmálja, megerősíti a szeretet személyi létezését. Ám Ágoston neve nem véletlenszerűen kerül itt elő; az ő filozófiája a kezdetektől egészen a gondolkodó pályafutás végéig fontos szerepet játszott Hannah Arendt gondolkodásában.

Arendt Ágostonhoz fűződő viszonyának közelebbi szemügyre vétele óhatatlanul felveti azt a kérdést, hogy hány Hannah Arendt is létezik. A *Totalitarizmus-könyv* és az 1958-as, általában opus magnumként számon tartott *The Human Condition* nyomán sokáig a totalitarizmuskoncepció és a Heideggert sajátos módon átértelmező politikai fenomenológia volt az érdeklődés középpontjában. Az 1990-es években ez a kép azonban jelentős módosulásokon ment keresztül. Ez részben a fiatalkori művek előtérbe kerülésének, részben a washingtoni kongresszusi könyvtárban őrzött Arendt-anyag feldolgozásának volt a következménye. Ám Margaret Canovan, Arendt

* A szerző az MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpontja Filozófiai Intézetének főmunkatársa.

¹ Ursula Ludz (szerk.): *Hannah Arendt / Martin Heidegger Briefe 1925 bis 1975*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2002. 30. o. A szöveghelyre könyvében Biró-Kaszás Éva is felhívja a figyelmet: *Felelősség a világgért*. Hannah Arendt gondolkodói útja a totalitarizmus elméletének kidolgozásáig. Debrecen, Vulgo, 2005. 16. o. 4. lábjegyzet. A monográfiára vonatkozóan lásd: Kovács Gábor: Biró-Kaszás Éva: Felelősség a világgért. Hannah Arendt gondolkodói útja a totalitarizmus elméletének kidolgozásáig, *BUKSZ*, 19. évfolyam, 4. szám, 2007 tél, 359–362. (recenzió) Jelen előadásban felhasználtam ez utóbbi írás gondolatmenetének néhány elemét.

² A témára vonatkozóan lásd: Elzbieta Ettinger: *Hannah Arendt – Martin Heidegger*. Egy kapcsolat története. Fordította Berényi Gábor. Budapest, Osiris, 2001.

monográfusa úgy gondolja, hogy a levéltári anyag nyomán gyökeresen át kell értelmezni az életművet.³ Canovan ennek szükségességét egy metaforával érzékelteti: eddig csak a vízből kiemelkedő magányos csúcsokat – vagyis a publikált műveket – láttuk, ám most, lebukva a tengerszint alá, kiderült, hogy ezek korántsem magukban álló szirtek, hanem a tenger alatt kisebb-nagyobb dombok és hátságok – vagyis a publikálatlan levéltári anyag – vonulata köti őket össze egymással. Ezért máshová kell tenni az életműben a hangsúlyokat, mint azt korábban gondoltuk.

A pályafutás első két évtizedét alapvetően a német egzisztencia-filozófia, mindenekelőtt Heidegger és Jaspers befolyásolta. Az 1929-es *Der Liebesbegriff bei Augustin* című doktori értekezés ennek a kettős hatásnak a jegyében fogant. Az ágostoni filozófia tálcán kínálta a lehetőséget az egzisztencia-filozófia fogalmi apparátusával történő megközelítés számára. Mindamellet ez a nehézkes stílusban megírt könyv mégiscsak több egyszerű doktorandus-ujjgyakorlatnál, melyhez hasonlókat tucatjával találhatunk a korabeli német egyetemek levéltáraiban. Az írást az teszi izgalmassá, hogy benne nemcsak azok a fogalmak és metaforák bukkannak fel, amelyek oly jól ismertek az „érett” Arendt műveiből – például a *világ*, vagy a *sivatag* –, hanem a háttérben a jellegzetes arendti gondolkodásmód mélystruktúrája is felsejlik. Ennek a mélystruktúrának egyik legfontosabb ihletője kétségkívül Ágoston volt; az ő gondolatai mottóként, vagy egy odavetett megjegyzés formájában a legkülönbözőbb időszakokban írott művekben bukkannak fel.

A szakirodalomban aránylag későn figyeltek fel az értekezésre, melyet Arendt valamikor az ötvenes évek végén – hatvanas évek elején lefordítottat angolra, ám a mű az ő életében nem jelent meg. Végül is az angol szöveg 1996-ban látott napvilágot Joanna Vecchiarelli és Judith Chelius Stark gondozásában egy terjedelmes és alapos interpretatív esszé kíséretében.⁴ Szerencsés egybeesésről volt itt szó abban az értelemben, hogy a két szöveggondozó egyszerre volt Ágoston értő kutatója és az arendti életmű avatott ismerője. Az értekezést ők egyfajta hiányzó láncszemként kezelik, amely megelőlegezi és megvilágítja a későbbi művek számos gondolatmenetét. Nem véletlen – mondják –, hogy Arendt szerette volna ezt a korai könyvét angolul is nyomtatásban látni, hiszen maga is tudatában volt annak, hogy az abban tárgyalt problémák kapcsolódnak azokhoz a kérdésekhez, melyek a hatvanas évek elején izgatták őt.

³ Margaret Canovan: *Hannah Arendt. A Reinterpretation of Her Political Thought*. New York–Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

⁴ Hannah Arendt: *Love And Saint Augustine*. Edited and with an Interpretative Essay by Joanna Vecchiarelli Scott and Judith Chelius Stark. Chicago–London, The University of Chicago Press, 1996.

Nyilvánvaló, hogy ez a megközelítés vitatható. Biró Kaszás Éva 2005-ös könyvében – amely jelentős mozzanata a magyar nyelvű Arendt-recepciónak, mert egy aprólékos elemző ismertetés keretében részletesen foglalkozik a disszertációval – láthatólag hajlik arra a véleményre, hogy az angol fordítás szöveggondozói talán túlhangsúlyozzák az életmű folyamatosságát, s talán nagyobb itt a törés a disszertáció és a későbbi művek között, mint azt a hatvanas években a saját pályakezdésére visszatekintő Arendt láttatni akarta.

A disszertáció nem volt jó könyv; magán viselte a pályakezdő művek szokásos, kiforratlanságból eredő hibáit. Karl Jaspers, az értekezés témavezetőjeként, az írás érdemeinek elismerése mellett bizonyos fenntartásokat is megfogalmazott; a dolgozatra nem is adta meg a legmagasabb osztályzatot.⁵

Qustio mihi factus sum – azaz kérdéssé váltam önmaga számára, idézi Arendt Ágostont. Ez a kérdés a disszertációban egy olyan ontológiai odüsszeia kiindulópontjaként jelenik meg, melynek stációt Arendt az ágostoni szeretetfogalom elemzésével járja végig. Ennek a peregrinációnak van egy felfelé ívelő első szakasza, melynek során a lélek felemelkedik Istenhez; ezt követi a világba történő visszatérés; a lélek visszatér a világba, ám ahhoz való viszonya gyökeresen más lesz, mint a vándorlás megkezdése előtt volt.

Az eredeti német szöveget olvasva szembeötlő az egzisztencia-filozófiai fogalmi keret, amelyben Arendt az ágostoni filozófiát értelmezi. Az angol fordításban a textus felhasználóbaráttá tételének szándéka miatt ez a fontos mozzanat kétségkívül elhalványul. Nem haszontalan röviden felidézni a szöveg fordítástörténetét! A hatvanas évek első felében Arendt lefordíttatta angolra, majd – miután kiadói szerződést kapott az angol kiadásra – elkezdte átdolgozni az A. B. Ashton féle fordítást, azonban ezt a munkát nem fejezte be; minden valószínűség szerint – *Eichmann-könyv* megjelenése után évekig hódzó vita miatt – erre már nem maradt energiája. Végül az angol nyelvű kiadás terve kútba esett.

Az Arendt által revideált, és helyenként kibővített angol szövegváltozatban megjelenik az a sajátos fogalmi apparátus, amely az ötvenes évek végétől uralta politikai filozófiáját. A *kezdet* (beginning), vagy a *születettség* (natality) és a *világ* (world) fogalmi jóval nagyobb szerephez jutnak itt, mint a disszertáció eredeti, 1929-es német szövegében. Az 1996-os angol kiadásban publikált végső változat pedig a szerkesztők által összedolgozott szövegváltozatokból áll össze.

⁵ Erre vonatkozóan lásd: Joanna Vecchiarely Scott and Judith Chelius Stark: Rediscovering Hannah Arendt. In. Hannah Arendt: *Love And Saint Augustine*. 204–205. o.

Van-e kitörési pont az egzisztencia magányosságából, s ez lehet-e a szeretet? – igazából ez volt Arendt alapkérdése 1929-ben. A disszertáció három fejezetből áll – ezek az ágostoni szeretetfogalomnak azt a három különböző kontextusát rekonstruálják, amelyek Arendt szerint nem egyeztethetőek össze egymással. Az első a szeretetet, mint *vágyat* (appetitus) tárgyalja. A másodikban a szeretet a teremtő – teremtmény relációjában jelenik meg, míg a *Vita socialis* címet viselő harmadik résznek a témája annak elemzése, hogy a felebaráti szeretet – amely az első két kontextusba nem igazán illeszthető bele – milyen szerephez jut az ágostoni filozófiában. Arendt – jóllehet maga a fogalom még nem kapott olyan hangsúlyos szerepet mint a hatvanas években – kétségkívül már 1929-ben is tematizálta az ember-világ viszony problematikáját. Az ember világteremtő lény, aki nem választható el ettől a világtól – írja a *Lét és idő* vonatkozó gondolatmenetei által inspirált fiatal Arendt. Az ágostoni *mundus* fogalmát értelmezve egy lábjegyzetben név szerint is említi korábbi professzorát, azt fejtegetve, hogy a *Welt*, vagy *mundus* az ember által lakott világot jelenti, ami megkülönböztetendő a fizikai univerzumtól.⁶

Az Ágoston által adott első értelmezési keretben a szeretet *vágyakozás*-ként (*cupiditas*, *concupiscentia*) jelenik meg. 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*-ként értelmezett vágyakozásnak számos formája létezik; ilyen az emberek közötti szerelem, de a *cupiditas* mindenekelőtt azért fontos Arendt számára, mert Ágoston-interpretációjában ez az, ami nemcsak összeköti az embert világával, hanem konstituálja is azt: ez az értelme a már idézett *amo – volo ut sis*, vagyis szeretlek – akarom, hogy legyél kijelentésnek. A világ szerelmesének vágya ilyenformán cselekvés, amely teremt és fenntartja azt, amire a vágy irányul, vagyis magát a világot.

Az igazi kérdés Arendt számára a háromféle ágostoni szeretet-fogalom – *cupiditas*, *caritas*, *dilectio* – és ezek kontextusának elemzése során az, hogy a felebaráti szeretet, a *dilectio proximi* voltaképpen milyen szerepet tölt is be az ágostoni gondolkodásban. A világot éppen úgy nem lehet önmagáért szeretni, mint ahogyan felebarátunkat sem; ezt kizárja a szeretet isteni rendje, az *ordinata dilectio*, valamint a *frui* és *uti* (élvezet és használat) közötti szigorú különbségtétel. A keresztény számára csak Isten szerethető önmagáért; minden másnak a szeretete derivatív és instrumentális jellegű. Kérdés, hogy ez esetben mi lesz azzal az emberi világgal, amelyet az emberi teremtő tevékenység és rá irányuló szeretet konstituál.

⁶ Hannah Arendt: *Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretationen*. Berlin, Springer, 1929. 42. o., 2. láb.

A disszertáció harmadik részében Arendt arra a konklúzióra jut, hogy Ágoston álláspontja ambivalens jellegű: egyfelől leszögezi az ember társadalmiságát és történetiségét, mely abból adódik, hogy az emberi nem közös őse Ádám, illetve abból, hogy a megváltás ennek az emberi nemnek minden egyes egyedére vonatkozó történelmi esemény. Másfelől azonban Ágostonnál a felebaráti szeretet nem a másik ember individualitására irányul; ember-társam valójában az isteni kegyelem tárgyaként releváns számomra; emiatt, s nem önmagáért kell őt szeretnem. A világgal természetszerűen ugyanez a helyzet: tehát az ember autentikus létmódja az *amator Dei*, nem pedig az *amator mundi* állapota.

Arendtnek az ötvenes évek végétől kiteljesedő politikai teóriájában a szeretetnek kizárólag – a disszertációban rekonstruált keresztény, ágostoni eredetű szeretetfogalom oppozíciójaként – politikai válfaja, vagyis a világ szerete jelenik meg pozitív értelemben. Ezt jelzi az a – végül elvetett – ötlete, hogy az 1958-as *The Human Condition*-nak az *Amor mundi* címet adja.⁷ Sokatmondó, hogy már a könyv első fejezetének legelején – a pluralitás problémájának tárgyalása során – Ágostonnal indít: a teremtéstörténet ágostoni értelmezése itt azért fontos, mert Ágoston szerint az ember teremtésének specifikuma abban áll, hogy Isten Ádám megteremtésével *unum ac singulum*, vagyis egyedi egzisztenciaként helyezte a világba az embert. Az Ádám utódainak összességéként létező emberiség egyedi egzisztenciák összessége; az a pluralitás, melyet ez konstituál az emberi állapot alapvető meghatározója.⁸

A szeretet problémája a *private realm* és a *public realm*, vagyis a magánszféra és a közszféra viszonyát elemző második fejezetben jelenik meg első ízben.⁹ A kiindulópont itt ismét csak Ágoston. Arendt disszertációja gondolatmenetét folytatva kifejti azt, amit az 1929-es szöveg – jóllehet nem explicitálva részletesen a problémát – már tartalmazott. A felebaráti szereteten – az értekezésben központi szerepet játszó *dilectio proximi*-n – alapuló keresztény közösség sajátos világpótlékot, egyfajta pszeudo-világot konstituál a benne élő hívők számára. Az alapját jelentő *charity* ugyanis megegyezik az általános értelemben vett szeretettel (love) abban, hogy valamiféle viszonyrendszert (in-between) konstituál a közösség tagjai között. Ám – mondja

⁷ Azt, hogy a világ szerete gondolkodásának központi motívuma Arendt életrajzírója már könyvének címével is jelezni kívánja: Elisabeth Young-Bruehl: *Hannah Arendt. For Love of the World*. New Haven and London, Yale University Press, 1982.

⁸ Hannah Arendt: *The Human Condition*. Chicago, The University of Chicago Press, 1958. 8. o.

⁹ A *The Human Condition* fogalmi megkülönböztetéseire vonatkozóan lásd: Margaret Canovan: *Hannah Arendt. A Reinterpretation of Her Political Thought*. Cambridge, Cambridge University Press, 1992. 99–154. o.

Arendt – ez mégsem valódi közszféra; a hívők közössége a *világnélküliség* (worldlessness) által meghatározott hitközösség.¹⁰

A gondolatmenetnek ezen a pontján nem igazán világos, hogy a szeretet – miután kétségkívül valamiféle viszonyrendszert hoz létre – miért nem képes a közszféra megalapozására; hiszen annak lényege éppen az, hogy viszonylatok összességeként funkcionál. Arendt a folytatásban úgy érvel, hogy a közösségi életnek ez a struktúrája a családot modellezi; ám egy család tagjai közötti viszony nem-politikai, sőt politikaellenes jellegű. Arendt felfogásában valódi közszféra csak az interszjektív kapcsolatoknak abból a válfajából nőhet ki, amelyeknek vezérlőelve a kiválóságra (excellence) való törekvés.¹¹ Márpedig a szeretetnek egyik fajtája sem ilyen; a szeretet ugyanis nem az általa összefűzött egyének agonális jellegű kapcsolata.

Ám a helyzet nem ilyen egyszerű. Arendt ugyanis a *The Human Condition*-nek a *cselekvéssel* (action) foglalkozó fejezetében újfent visszatér a szeretet (love) problémájára, amit itt a *megbocsájtás* (forgiveness) kontextusában tárgyal.¹² Itt az derül ki, hogy a szeretet paradox módon éppen a maga világtalan (worldlessness) mivolta miatt lehet az alapja a közszféra tartós fennmaradásában nélkülözhetetlen szerepet játszó megbocsájtásnak. A szeretet ugyanis egyedülálló módon rendelkezik az *önkinjlvánítás* (self-revelation) hatalmával és az egyedi identitás (who) felfedésének képességével; ez pontosan azért lehetséges, mert a szeretet a teljes világtalanságig elmenően közömbös a szeretett személy közösségi identitásával (what) szemben. Nem érdeklik annak minőségei, hibái, teljesítményei, tévedései és bűnei.

Hogy mit is jelent a szeretetnek a fentebb hangsúlyozott világnélkülisége, azt a gondolatmenet folytatásában a szeretet legintenzívebb fajtájának, a szerelemnek az elemzésével világítja meg. A szerelem – lévén az egyik legerősebb emberi szenvedély – lerombolja a szeretők közötti, viszonylatokkal átszótt teret, azt a bizonyos in-between-t, amely egyszerre elválasztja és összeköti az embereket. Amíg a szerelem tart, az egyetlen közvetítés a szeretők között a gyermek, aki ennek a szerelemnek a gyümölcse – ez az a közös, amely egyszerre köti össze és választja el őket. Arendt konklúziója tehát az, hogy a politikai filozófiájának egyik alapfogalmát jelentő *születettség* (natality) forrása éppen a legvilágtalanabb emberi szenvedély, a szerelem. A szeretők a gyermek révén térnek vissza abba a világba, ahonnan szenvedélyük kiragadta őket. A szeretet tehát a maga világtalan mivoltában egyedülálló világteremtő képességgel (world-creating faculty) bír. A világba

¹⁰ Uo. 53. o.

¹¹ Uo. 53–54. o.

¹² Uo. 242. o.

való visszatérésnek azonban nagy az ára a szeretők számára: egyszerre jelenti a szenvedély végét, valamint azt, hogy összetartozásukat ezután már más módon kell megalapozniuk.¹³ A gondolatmenet másik fontos konklúziója az, hogy a gyermek lesz, aki megtestesíti az ember alapvető ontológiai karakterisztikumát; az új létrehozásának, az új kezdetnek, a már a disszertációban is hangsúlyozott initium-nak a képességét.

Ágoston Arendt számára élete végéig fontos referencia-pont marad; neve és gondolatmenetei visszatérő módon fel-felbukkannak könyveiben. A hatvanas évek írásaiban Ágoston mint a rómaiak egyetlen nagy filozófusa jelenik meg, aki egy tradíció töréspontján álló gondolkodók első nagy képviselője Arendt számára: Kierkegaard-hoz, Nietzschehez, Marxhoz hasonlóan ő is arra ítéltetett, hogy kora léttapasztalatát azzal a fogalmi apparátussal értelmezze, amely egy korábbi és egészen más jellegű léttapasztalatban gyökerezett. Arendt ebből a helyzetből eredezteti az ágostoni filozófia ambivalenciáit – ám ezek szerinte éppenséggel Ágoston gondolkodói nagyságát mutatják, hiszen ezek világítják meg leginkább annak a *már nem és még nem* szituációnak a dilemmáit, amellyel egy törésponton álló gondolkodó szembesülni kénytelen.

A *Forradalom-könyv* ellenvetések sokaságát provokáló gondolatmenetei, amelyekben Arendt a francia forradalom kapcsán a jóságnak és a szánalomnak a közösségi-politikai szférára gyakorolt romboló hatásáról értekezik,¹⁴ némileg más megvilágításba kerülnek, ha a disszertációnak azzal az eszmefuttatásaival együtt vizsgáljuk őket, amelyekben Arendt azért bírálja Ágoston felebaráti szeretet (dilectio proximi) koncepcióját, mert az a másik embert instrumentalizáló módon elszemélyteleníti. Ugyanis ez a szeretet nem a másik emberre mint egyedi egzisztenciára, hanem mint a teremtettség és az isteni kegyelem objektumára, az egyedi helyett az általa hordozott általánosra irányul. A *Forradalom-könyv* jóság-kritikája ugyanezt a mintát követi: a jóság – amely érzelem, s mint ilyennek a szív sötétségében kell maradnia – a politika terében szánalommá torzul, olyan szenvedéllyé, mely tárgya nem a konkrét, individuális ember, hanem egy elvont általánosság, a szenvedők arctalan tömege.¹⁵

Az életművet lezáró *The Life of the Mind* második, akaratról szóló kötetében ismét csak explicit módon előkerül a szeretet-problematika; ez most is az ágostoni filozófia tárgyalása közben történik meg. A kiindulópont itt az akarat fogalma; Ágoston az akarat első filozófusaként jelenik meg. Arendt itt

¹³ Uo. 242. o.

¹⁴ Hannah Arendt: *A forradalom*. Fordította Pap Mária. Budapest, Európa Könyvkiadó, 1991. 103–127. o.

¹⁵ Uo. 115. o.

abból a – műveiben visszatérő módon idézett – ágostoni gondolatból indul ki, hogy az ember egyszerre képes akarni és nem akarni, a *velle* és a *nolle* mindig együtt van jelen, aminek az a következménye, hogy hiába akarok valamit, nem vagyok képes azt megtenni, akkor sem, ha egyébként nincsen külső akadályozó tényező. Vagyis az ember esetében *voluntas* és *potestas* nem esik egybe. Akarni valamit és képesnek lenni valamire nem ugyanaz (Non hoc est velle quod posse). Ami azt jelenti – folytatja a gondolatmenetet Arendt –, hogy az akarat szabadsága kizárólag a megerősítés vagy elfogadás belső hatalmára támaszkodik, s nincsen semmi köze az akart cselekedet tényleges végrehajtásának képességéhez.¹⁶ Itt most nyilvánvalóan nincs lehetőség az egész szövevényes gondolatmenet rekonstruálására, ezért arra a kérdésre összpontosítunk, ami miatt az egész kifejtésre sor kerül. Ez az, hogy ha az akarat – amely pedig az emberi lélek legaktívabb fakultása – belső meg hasonlottsága következtében önmagában képtelen arra, hogy hidat verjen a lélek és világa között, mi lehet az a sajátos képesség, amely melynek segítségével végül is eljutunk a bennünket a világgal összekötő cselekvésig? Arendt most másképpen interpretálja Ágostont mint azt az 1929-es értekezésében tette: itt ugyanis azt mondja, hogy az akarat meggyógyítása, hasadtból egészé tétele nem az isteni kegyelem beavatkozásának az eredménye.¹⁷

A gyógyítás ágense itt magában az emberben van; ez pedig a szeretet. Ez azért lehetséges, mert a szeretet itt az akarat sajátos transzformációja, *voluntas: amor seu dilectio*, idézi Arendt Ágoston megállapítását annak szentháromságról szóló értekezéséből.¹⁸ A szeretet az az ágens, amely összeköti a szeretőt és az általa szeretett dolgot vagy személyt, csodálatra méltóan erős szeretetkötelékben egyesítve őket. A szeretetté átlényegült akarat alapvetően abban különbözik a transzformáció előtti akaratától s az azt kísérő vágytól, hogy képes tartósan élvezni szeretete tárgyát. Az akarat, amely az ágostoni antropológiában az emlékezet és a tudás mellett az emberi lélek harmadik fakultása, mintegy annak mozgató ereje, a szeretetté váló átalakulás nélkül erre képtelen, hiszen kihuny, amint birtokba veszi azt a tárgyat, amire irányult. Arendt itt láthatóan ismét csak saját politikai teóriája felől interpretálja Ágostont: a lényeges számára az, hogy az így értelmezett szeretet képes a szeretett dolog tartós élvezetét biztosítani; a hangsúly itt a tartósságon van, ami az arendti politikai filozófia egyik központi kategóriája.

Hogyan megy végbe az akaratnak szeretetté váló transzformációja, ha kizárjuk az isteni kegyelmet mint kívülről ható erőt? Arendt szerint Ágoston

¹⁶ Hannah Arendt: *The Life of the Mind II. Willing*. New York & London, Harcourt Brace Jovanovich, 1978. 88. o.

¹⁷ Uo. 95. o.

¹⁸ Uo. 102. o.

– középkori követőjéhez Duns Scotushoz hasonlóan – a szeretetet az akarat funkcionális cselekvő aspektusaként értelmezi. Ha azonban az akarat kialszik az akart tárgy élvezetében, miképpen tehet szert tartósságra mint annak funkcionális cselekvő aspektusa? Ez az emlékezet és a tudás fakultásainak közreműködésével történik,¹⁹ de ami igazán fontos Arendt számára az, a szeretetté átalakult akarat *tárgykonstituáló* mivolta: a szeretet a cselekvés elvévé válva teremti és fenntartja szeretete tárgyát. Ezért zárja le itt is a már ismert Ágoston-idézet a gondolatmenetet: Amo: Volo ut sis – szeretlek, tehát akarom, hogy legyél.²⁰ Az arendti politikai filozófia felől nézve ennek legfőbb konzekvenciája az, hogy a nyilvánosság fényébe kilépő cselekvő valójában amator mundi, a világ szerelmese, akit a közszereplés iránti szenvedélye arra sarkall, hogy szeretete tárgyát – a világot mint az emberi lények sokaságának otthonát – nap mint újra teremtsen. Így lesz a politikafilozófus Hannah Arendtnél a szeretet a republikánus aktivizmus végső mozgatórugójává.

¹⁹ Uo. 103–104. o.

²⁰ Uo. 104. o.

POSCH JENŐ MATERIALISZTIKUS ÉRZELEMFELEGGÉSI

HOLÓVICZ ATTILA

A materializmus a magyar filozófiatörténetben ritkaságnak számít.¹ Az ezen irányzathoz tartozó kevesek egyike Posch Jenő, akinek szakmai munkássága a XIX. század végétől a XX. század első negyedéig terjedő időszakra esik. Pszichológiai témájú kétkötetes könyvében² – melyet főművének is tekinthetünk – arra törekszik, hogy a hagyományosan lelkinak tekintett jelenségeket sorra véve mindegyiket anyagelvű, viselkedéses és/vagy idegi – ahogy Posch leggyakrabban nevezi: „innervationalis” – folyamatokként értelmezze.

POSCH JENŐ ELMÉLETÉNEK ALAPVONALAI

Bár az érzelmekeket a könyve második kötetében tárgyalja, érdemes röviden kitérni az első kötetnek legalább az elejére. Elsőként a sok idealista elméletben fundamentális szerepet játszó *képzetet* (Vorstellung) teszi vizsgálat tárgyává. A képzet a hagyományosan szelleminek tekintett létezők egyik tipikus fajtája. Azért tekinti ezt Posch egyik fő célpontjának, mert a tárgyvilágos – vagy, ami Posch számára ugyanaz, a tudományos – megközelítés számára meg sem jelenő, a valóságnak efféle megkettőzése misztikus nézetekhez vezet, vagy vezethet. Posch tisztában van azzal, hogy sokaknak, akik lélekfilozófiai vizsgálódásra adják a fejüket, egyáltalán nincsenek misztikus hajlandóságai, ám úgy gondolja, hogy az objektivitásra törekvő vizsgálódás számára hozzáférhetetlen entitások vagy folyamatok feltételezése – akár szándékosan, akár akaratlanul – a fantazmagóriák világába vezet; vagy legalábbis olyan elméletbe, amely nem lesz képes az idealista teóriák támadásait visszaverni, mivel az a „logika”, amely a szellemi létezőket beengedi elméletünkbe, nyitva hagyja a kaput a „chimerák” számára is.

Az sem megoldás, ha a képzeteket az aktuális vagy múltbéli benyomásokhoz képest halványabbaknak, elmosódottabbaknak tekintjük, hiszen így is megmarad egy olyan létszféra, amely valamilyen, az érzékszerveinkkel

¹ A dialektikus materializmust itt nem tárgyalom.

² Posch Jenő: *Lelki jelenségeink és természetük. Egy realista lélektan tervezete I-II.* Budapest: Pfeifer Ferdinánd-féle könyvkereskedés kiadása, 1915. (Az ebből a könyvből származó idézetek oldalszámát a szövegben, zárójelbe téve közlöm.)

felfogható világ dolgain kívüli létezőket tartalmaz. Azaz a kizárólag a külvilág dolgait megillető teljes értékű realitás mellett (vagy felett) valamilyen halványabb, szubtilisebb realitást is el kellene fogadnunk. Még azt az érvet sem tudnánk visszautasítani, hogy a képzetünk vagy emlékezetünk „tárgyai” nem a realitás kisebb mértékével jellemezhetők, hanem a teljes értékű realitásnak egy bizonyos mértékben felfogott vagy megérezett fokozatával. Így pedig elmosódik a különbség képzet és valóság között. Ez támasztékául szolgálhat olyan nézeteknek is, amelyek szerint az ember egy bizonyos értelemben – ha nem is teljes értékűen, és a valóságnak csak egy halványabb formáját, de – gondolati úton teremteni képes.

Az effajta érvelések lehetőségét megakadályozandó, Posch a képzeteket – és mint látni fogjuk, a „szellemi” szféra teljes egészét – mozdulatokra, mozgásokra vezeti vissza. Míg a szokványos felfogás szerint a képzeteknek a mozdulatok csak esetleges kísérői, Poschnál a képzetek megvalósítói: „maga a képzet nem több, mint az izommozdulatoknak összessége; [...] összefoglaló neve mindazon mozdulatoknak, melyeket valaki egy valamikor tapasztalt tárgynak utóhatásaképpen véghezvisz.” (37.) Elképzelés vagy visszaemlékezés során valójában nem történik más, mint (sokféle) mozgás.³ A pillanatnyi benyomásoknak kitett ill. ezekre később visszaemlékező ember állapota közötti különbség nem más, mint az idegrendszerükben lejátszódó folyamatok különbsége.

A sokféle változatban megjelenő, de mindegyik formájában idealizmust tartalmazó képzet-elméleteket – amely „képbirtokost” csinál a képzelő vagy emlékező emberből – az első kötetben még hosszan elemzi és részletesen kritizálja. Ezekből a fejtegetésekből már kirajzolódik koncepciójának alapiránya: „Az az elmélet, mely a képzet természetére vonatkozik, ki akar terjeszkedni minden többi folyamatra is, s általánosabb [...] elméletté igyekszik kinőni.” (41.) Így aztán részletes tárgyalásra kerülnek a „szellemi” szféra különböző jelenségei, s Posch törekszik mindegyikre alkalmazni „mozdulatos” pszichológiájának elveit.

³ A 'mozdulat' és 'viselkedés' terminusok Posch általi használata további megjegyzést igényel. Többnyire szinonimákat, ill. a viselkedés fogalma alá tartozóként használ olyan kifejezéseket, mint 'mozgás', 'izommozdulat', 'mozdulatsor', 'taglejtés', 'innervatio', 'eljárás'. Saját megfogalmazása szerint „a »taglejtés« szót a közszokástól eltérő legtágabb értelemben vesszük, amely szerint a taglejtések közé nem csupán a testünk végtagjainak mozdulatait foglaljuk, hanem ezeken kívül még mindama mozdulatokat, amelyek az érző embernek megszólalását okozzák, valamint még mindama mozdulatokat, melyek testének belsejében vasomotorikus innervatio és mirigyműködés alakjában beállnak.” (713.) (Amikor pedig a hagyományos értelemben beszél, akkor „szorosabb értelemben vett taglejtés”-t mond.)

AZ ÉRZELMEK

A kortárs szakirodalomban való jártassága következtében Posch Jenő már tisztában volt a hozzá hasonló nézeteket képviselők írásaival szembeni érvekkel. A William James amerikai filozófus és Carl Georg Lange dán fiziológus által kidolgozott elmélet (amit James–Lange-féle érzelemelméletnek is neveznek), s amelyre Posch időnként támaszkodik, már szembesül a kortársak kritikáival, s Posch ezek ismeretében fogalmazza meg érveit. Sőt, néha saját maga is megfogalmaz itt-ott további kritikai megjegyzéseket. (W. James állításait viszonylag gyakrabban kritizálja mint C. Lange téziseit, de megjegyzi, hogy néha az utóbbi is áldozatul esik a köznyelvi szófordulatok félrevezető hatásának.) A James–Lange-féle elmélet jónak tartott érveit igyekszik megvédeni, amikor pedig a kritikát indokoltnak látja, elfogadja azt – sőt ő maga is megtoldja ezeket néhányal –, és igyekszik tarthatóbb érvelést kidolgozni.⁴

Posch az érzelmek vonatkozásában is ugyanazt a stratégiát alkalmazza, mint fentebb a képzetekkel kapcsolatban. A téma tárgyalásának kezdetén szükségesnek tartja az olvasót emlékeztetni arra, hogy „a reális tényekkel való beérés elvét írta ki a zászljára”, így egyaránt elutasítja „az érzelem mint a mozdulat mögötti, tisztán lelkes, továbbemelezhetetlen psychicum” dualisztikus elképzelését, és az olyan nézeteket is, amelyek az érzelmeket mint mozdu-

⁴ Például amikor C. G. Lange a harag és az öröm érzelmeinek a különbségét pusztán az arckifejezés, az arcizmok megfeszüléseinek különbségére ill. az arc véredényeinek eltérő duzzadtsági állapotára akarja visszavezetni, Posch arra figyelmeztet, hogy bizonyos összetettebb eseteknél nem elégséges az érzelmi állapotot egy adott pillanati fiziológiai állapottal azonosítani, hanem egy tágabb időintervallumot kell figyelembe vennünk, „szemmel tartván az érzelmenek esemény-természetét, időbeli lefolyását.” (715.) (Persze az további kérdés, hogy Posch megoldása, mely szerint a Lange által mondottakhoz hozzá kell vennünk a – haragos embernél ellökő, elpusztító, örvendező embernél maga felé húzó, az örömforrást fenntartani akaró – mozdulatsorokat is, mennyire általánosítható. Felvázolhatnánk olyan szituációkat, amelyekre ez a séma kevésbé lenne alkalmazható.)

Posch nagyon figyelemre méltónak találja James híres mondását: „nem azért sírok, mert szomorú vagyok, hanem azért vagyok szomorú, mert sírok”. A megfordítás gondolata jó, de elégtelen, mivel James az érzelmet nem pusztán a testi mozgásokkal, hanem azoknak az észrevételével (vagy valamely izommozgás, izomfeszültség észrevételével) azonosította, így megőríz valami rejtettet, hozzáférhetlent. „Jamesnél ott a hiba, hogy azt hiszi, hogy az érzelem maga egy kvalitásként észrevehető létező.” (724.) (E kérdésben Lange is ingadozó: néha az indulatokat kizárólag testi folyamatokkal, változásokkal azonosítja, máshol viszont ezeknek az észrevevésével.) Így James mondása leginkább úgy értelmezhető, hogy „szomorú vagyok, mert érzem sírásomat”. Eme megmaradó „rejték kvalitást” kiküszöbölendő Posch módosítja a tézist: „szomorúnak mondom magamat, mert síró arcomat szomorú arenak nevezik az emberek.” (Uo.)

latokat *plusz* valami szellemi összetevő együttesét – „psycho-physikai” létezőként – fogja fel. Minden ilyen feltételezést bebizonyíthatatlannak, misztikusnak tart, képviselőit pedig „ideológus pszichológusok”-nak minősíti. Egy tekintetben tesz engedmény a „mozdulat plusz még valami” álláspontnak: a viselkedésbe beleérthetjük nem csupán a mindenki által megfigyelhető makroszkopikus mozgást, de a test belsejében zajló, külső szemlélő által nem látható folyamatokat is. A belső folyamatok közreműködése eredményezi azokat a „qualitásokat”, amelyek egy adott érzelmet jellemeznek.⁵

„A mi mozdulatos pszológiánk összes tételeinek ellenségére” jellemző, hogy a posztulált mentális entitásokat kauzális hatékonysággal ruházza fel, s ennek segítségével próbál érvelni amellett, hogy a mozdulatok mint okozatok magyarázatához szükség van a szellemi entitások mint okozók létének feltételezésére. Posch természetesen elutasítja ezt, indokolatlannak tartva az efféle elképzelést, amely az érzelmet kiváltó forrás és a viselkedés közé még beiktat egy efféle „közbenső” entitást. Bármennyire bonyolult is egy adott viselkedésnek valódi, tudományos oksági magyarázata – amely tudásunk hiányosságai és a folyamatok nagyfokú komplexitása következtében (egyelőre) hiányos is marad –, csak ez lehet az útja annak, hogy tényleges kauzális viszonyokat tárjunk fel. Posch is alkalmazza azt a – standardnak nevezhető, antikarteziánus – érvet, hogy teljesen érthetetlen, még csak elképzelni sem tudjuk, hogy „szellemi” állapotok hogyan idézhetnének elő testi változásokat (vagy testek hogyan gyakorolhatnak hatást szellemi állapotokra). A szellemi okokkal operáló pszi-

⁵ Qualitás alatt itt nem a kortárs vitákból ismerős redukálhatatlan, szubjektív „minőségét” kell érteni (a *qualia* mintájára), hanem csak az érzelem lefolyásának egyedi sajátosságait. Az első kötetben adott meghatározás szerint „a minőség nem egyéb, mint egy, a testre kívülről történt hatásból átalakított belső esemény” (85.) Kívülről nem konstatalható mivelta ellenére Posch elmélete szerint nem szubjektív jelenségről van szó: „A minőségeknek objectiv természete azon alapszik, hogy az őket előidéző érzetforrásokat mindenki meg tudja közelíteni, hatásuknak magát kitenni.” (86.) „Minden minőség egy szorzat, amelynek egyik tényezője, alkotó része az érzékeny idegrendszer.” (91.) A ’minőség’ kifejezéssel utalhatunk az egyéni különbségekre, melyek az egyedfejlődés, a személyes élettörténet különbségeinek a következményei, melynek hatására az azonos érzelmek kiváltó ingerekre különböző személyek eltérő reakciókat adhatnak. Ezt hangsúlyozza Posch azokon a helyeken, ahol – saját maga által megfogalmazott, vagy más szerzők írásaiban olvasott – olyan ellenérveket válaszol meg, amelyek azon alapulnak, hogy ugyanarra az – örvendetes vagy épp kellemetlen – eseményre különböző emberek nem ugyanazzal a viselkedéssel reagálnak, tehát problematikus az érzelem azonosítása a viselkedéssel. Posch válaszában ilyenkor mindig azt emeli ki, hogy a különbségek az egyének „más természetű műveltsége és múltja folytán” alakulnak ki, s az adott érzelmek kiváltó okaként nem csak a közvetlen okot, hanem az egész múltbeli fejlődést, és az ennek következtében a jelenben fennálló innervatív állapotot figyelembe kell vennünk. Az egyéni különbségek magyarázatára ezek elvileg elégségesek is, az érzelmi jelenségek bármely aspektusának vizsgálata során szükségtelen bármiféle szellemi tényező feltételezése.

chológia nem csupán érthetetlen és fölösleges, hanem kártékony is, mivel a „fáradtságos nehéz, fejtörős munka” helyett beéri egy „odavetett szellemi jelenség”-gel, s így gátja a valódi okok kutatásának. Minél bonyolultabb egy szituáció, annál nagyobb a csábítás, hogy – a problémát leegyszerűsítendő – egy efféle szellemi tényező beiktatásával gyártsunk (ál)magyarázatot. Posch elkötelezi magát amellet, hogy – elvileg – egy érzelmenek mindig van természetes kiváltó oka, csak ezt a folyamatok bonyolultsága miatt nem tudjuk feltárni. A mozdulatoknak az oka valójában meglehetősen összetett: „...a haragot keltő tényálladékból s az azt felfogó embernek szervezetében valamint egész eddigi fejlettségében s nevezetesen a benne most uralkodó inner-nationális állapotban (azaz gondolataiban, kívánságaiban) rejlik.” (718.)

Posch mozdulatos pszichológiájában az ún. pozitív érzelmek maga felé húzó, az ún. negatív érzelmek magától ellökő, taszító mozdulatokat jelentenek. Eme elképzelését – szokásához híven – összeveti a kortárs szerzők ebben a témában kifejtett nézeteivel. Cáfolat céljából módszeresen sorra veszi azokat az elméleteket, amelyek „ez érzelmenek magasabb rendű, elvont természete mellett kardoskodnak”. Az erős érzelmek – mint a szeretet és a gyűlölet – külön is tárgyalásra kerülnek, mivel sokan az ilyen érzelmekre való hivatkozást tartják a legalkalmasabbnak arra, hogy illusztrálják a „par excellence” szellemi természetű jelenségeket. Általános törekvésének megfelelően igyekszik az ezekkel a szavakkal jelzett érzelmeket is viselkedésként értelmezni, elutasítva azokat az érzelmeket, amelyek a szerelemből „nem e világról való érzelmet csinál” azáltal, hogy a szerelmes (vagy intenzitását tekintve ezzel rokon emocionális állapotban levő) ember érzelmeit minden „természetes” magyarázó elvnek ellenálló, indítékai semmilyen „alacsonyabb” motivációra vissza nem vezethető sajátosságának tünteti fel.

Posch felfogása szerint ugyanúgy, ahogy az empátia érzése is egoisztikus motivációkban gyökerezik, a szerelem is az önzés egyik megnyilvánulása. Az a köznyelvi megfogalmazás is félrevezető, mely szerint a fenti érzelmeink tárgya az egész (szeretett vagy gyűlölt) ember lenne. Mindig csak valamely megnyilvánulásokat (cselekvésmódoikként értett tulajdonságokat) lehet szeretni, annak a tetszésnek (kellemességnek) a következtében, amit a másik ember viselkedése az őt szerető vagy gyűlölő emberből kivált.

Mivel kellemes vagy kellemetlen benyomást nem csak emberek – sőt, nem csak élőlények válhatnak ki, ezért nincs rá okunk, hogy a fenti érzelmeket specifikusan emberi viszonyokra vonatkoztassuk, így hát az is előfordulhat, hogy „a szeretet érzelme, mint a jó és kellemesnek jelenlétéhez való ragaszkodásnak [...] bármicsoda más élettelen kellemesség szolgál a tárgyául.” (939.)⁶

⁶ Részben emiatt utasítja el Th. Ribot alapvonalaiiban az övéhez hasonló mozdulatos elméletét, amely a szeretet kialakulásának gyökerét a mozdulatok utánzásában (ill.

Az érzelmek szellemi állapotokként való felfogása ellen szerzőnk gyakran él a nyelvi elemzés eszközével. Noha a köznyelv félrevezető mivoltát minden téma tárgyalásánál példákkal illusztrálja, de ezenkívül külön fejezeteket is szentel a nyelv vizsgálatának, etimológiai fejtegetéseknek. Felfogása szerint az érzelmekre vonatkozó szavak eredetileg emberi viselkedésre vonatkozó igékből alakultak át. Ennek során az igékből melléknevek képződtek, melyek szintén viselkedésformák jellemzésére szolgáltak. Majd ezekből a melléknevekből lettek a szellemi entitásokra vonatkozó főnevek. Egyes elméletalkotók pedig ezeket valamilyen létező dolgot jelölő szavaknak gondolták, s mivel a reális világban ilyen nem találtak, egyszerűen szellemi természetűeknek minősítették ezeket a feltételezett entitásokat.

A sok félrevezető köznyelvi szófordulat egyike az, amikor érzelméről azt állítjuk, hogy érezzük őket. Felhasználva G. Uphues egy ezzel kapcsolatos megjegyzését, Posch amellett érvel, hogy itt összekeverjük az „érezni”-t a „tudni”-val. Amit érzünk, az soha nem az adott érzelem, hanem annak kiváltója. Haragot érezni nem lehet, hanem a harag alkalmával lehet érezni sok mindent (pl. egy ütést, vagy egy sértő hangot stb.) Az érzésnek a tárgya nem maga a harag. Ugyanez a helyzet a félelemmel és a legtöbb érzellemmel. Viszont azt jogosan mondhatja valaki, hogy „tudom, hogy most mérges vagyok”. Feltéve, ha a viselkedésére utal vele. Ezt azért teheti meg, mert (eredetileg gyermekkorában, nevelődése⁷ során) megtanulta, hogy milyen viselkedésnek mi a neve. Egy analógiával is megtámogatja érvelését: láthatunk egymástól bizonyos távolságban levő tárgyakat, de a köztük lévő távolságot esetleg tudni lehet, de magát a távolságot sohasem lehet látni. Haragot pedig éppúgy nem lehet érezni, mint távolságot látni. Ám mindkettőt lehet tudni. Ugyanígy félrevezető szóhasználat az akaratról azt mondani, hogy érezzük ezeket: „az akarást épp oly kevésbé lehet megérezni, mint ahogy az érzelmeket és indulatokat sem lehet.” (983.) Sőt, ha pontosak akarunk lenni, akkor még azt sem mondhatjuk, hogy tárgyakat *mint tárgyakat* látunk: „a közembernek nem lehet beléverni a fejébe, hogy ő igazában csak *tudja* és nem *látja*, hogy

az ilyen hajlamban) látja, mivel az így felfogott szeretet csak emberek irányában jelentkezhetne. Viszont elfogadhatóbbnak tartja azt az elképzelést, mely szerint az utáztatás nem a szeretet, hanem specifikusan az empátia jelenségének magyarázatában játszhat központi szerepet.

⁷ Posch megkülönbözteti a *nevelést* a *nevelődéstől*. Az előbbi, amelyet „szándékosan” hajtanak végre, az utóbbinak az a esete. A nevelődés folyamatába beletartozik minden olyan benyomás, inger, amely befolyást gyakorolt az adott személyre. Posch itt is – mint oly gyakran máskor is – nagyon tág értelemben használja a szót.

ez asztal, amaz szék, vagyis hogy *lát*ni csak négyszögletes, görbe stb. barnaságokat lát.” (148.)⁸

Az emberek gyakran jellemzik magukat a harag érzésével akkor is, amikor (még) nem tanúsítanak indulatos viselkedést. Posch magyarázata szerint ilyenkor arról van szó, hogy a még csak kitörőfélben lévőtlől a már látható viselkedésben is megnyilvánuló indulatig zajló folyamat lefolyása, ennek fázisai már (induktíve) ismerősek számunkra, ezért már abban a stádiumban azt mondom, hogy haragszom, amikor még valójában nem haragszom, csak tudom, hogy haragudni fogok. Mégpedig onnan tudom, hogy életem folyamán többször megfigyeltem, hogy a múltban bizonyos, számomra indulatkeltő tényezőket olyan viselkedésem – pl. kiabálás, lökdösődés – követett, amit haragnak neveznek. „Voltaképpen a nyelv itt, mint másutt is annyiszor, praesens alakjában fejezi ki a futurum-ot.” (721.)

A hagyományos (népi) pszichológiai nyelvezet félrevezető akkor is, amikor magunkra vonatkoztatjuk. Az introspekció általában véve alkalmatlan ismeretszerzési célokra. Akkor járunk a helyes úton, ha „a lelki jelentésű szónak önmagunkra vonatkozó helyes használatát korántsem az egyén valamely belső szemléletének tulajdonítjuk, hanem csupán a szerzett nyelvkészségének, vagyis annak, hogy tudja, hogy az illető szókat milyen alkalommal szokás használni.” (1130.) Episztemológiai szempontból nézve teljesen „megbízhatatlan az a bizonyos »belső tapasztalás«, amelynek segítségével a lelki jelenségeinket állítólag közvetlenül észrevesszük.” (983.)

Mivel a nyelvi jelenségeket is a viselkedés átfogó kategóriájába sorozza be, ezért a viselkedés jellemzésére használt kifejezések és a nyelvészeti terminusok sem különülnek el egymástól. Posch a nyelvet is a (tág értelemben vett) taglejtés egyik formájának tartja – sőt, a taglejtések bizonyos formáit nyelvi-nek (főleg indulatszavakkal egyenértékűnek) tekinti –, így a nyelvi entitásokra használt jelzőket minden további nélkül alkalmazza a taglejtésekre is, és viszont. (A verbális viselkedést „nyelvjelzés”-nek is nevezi.) A „szorosabb értelemben vett taglejtések” (kar-, fej-, kézmozgások) elemzésekor megkülönbözteti a metaphorikus (vagy közvetett) és a concret (vagy közvetlen) taglejtéseket. Az ötletet Theodule Ribot-tól vette, aki a következő analógiát tételezi: a konkrét, szó szerinti és a metaforikusan használt kifejezések olyan viszonyban vannak, mint a reflexszerű, „primitív” mozdulatok és az „elvont forrású”, „magasabb rendű” indulatok megnyilvánulásai. (Mint amit például

⁸ Posch az észlelés atomisztikus, az észleleti tárgyakat egyszerű, elemi összetevők aggregátumaként értelmező felfogását vallja. Bár Posch könyvének megjelenésekor már feltűntek a Gestalt-pszichológia kezdeményei (Max Wertheimer 1912-es írása), ám ez a Posch-könyv *írásakor* még nem volt ismert, így Posch erre még nem reflektálhatott. (Bár az alábbiakban, amikor az érzelmek egységessége ill. összetettsége kérdését tárgyalja, feltűnnek ilyen jellegű „gondolat-kezdemények”.)

egy vehemenssé vált eszmei, teoretikus vita során figyelhetünk meg gyökeresen ellentétes álláspontokat képviselő vitatkozók között.) Az analógiát olyan messzire kiterjeszti, hogy – a szavak mintájára – a metaforikus taglejtések etimóját is feltárhatónak véli. Ahogy a „lelki” jelentésű ’megvet’ ige eredete a ’hajítás’, ’dobás’ konkrét cselekvést jelölő szavakból származtatható, úgy a vállvonogatás mint metaforikus taglejtés gyökere abban a mozdulatban rejlik, amellyel valaki a vállára nehezedő tehertől akar szabadulni. Mindkét viselkedés látszat-jellegű. A metaforákat használó ember úgy tesz, mintha beszélne valamiről, a metaforikus mozdulatokat végző ember pedig úgy, mintha valami keze ügyében levő tárggyal végezne valamilyen műveletet. Sok esetben a metaforikus taglejtés és a verbális viselkedés egymás praktikus kiegészítői. Akkor alkalmazzuk ezeket, amikor az egyik önmagában elégtelennek bizonyul célunk elérésére, s ezért megtámogatjuk a másikkal. Jellemző példa, amikor egy vita során az egyik fél, aki egy általa teljesen evidensnek tartott tézisért nehezen tudja elfogadtatni vitapartnerével (és esetleg a jelenlévő személyekkel), s ezért olyan gesztikulációt végez, amely arra emlékeztet, mintha meg akarna valamilyen tárgyat mutatni, mintha valamit egy tálcán elénk tárna, demonstrálandó, hogy állítása mennyire „kézen-fekvő”. Posch még több példát is felhoz – nyilván olyanokat, melyek esetében a „taglejtés-etimológia” többé-kevésbé plauzibilis módon elvégezhető –, de tudatában van annak, hogy minden ilyen mozdulatnak az eredetét ugyanúgy nem lehetséges ezen a módon sem feltárni, mint ahogy a metaforákat sem tudjuk mindig és maradéktalanul visszavezetni valamilyen konkrét jelentésű kifejezésre. Többek közt azért sem, mert az efféle gesztusok sokszor nagyon áttételesen formálódnak. Az ösztönszerűeket befolyásolhatják az átvett, lemásolt mozdulatminták, a társadalmi nyomás hatására elfojtott, vagy épp elvárás hatására kialakult taglejtések, gesztusok, mimikák. Ám a visszavezetés lehetetlensége pusztán gyakorlati lehetetlenség. Posch meggyőződése szerint elvileg mindig van valamilyen konkrét, nem metaforikus gyökere a nyelvi és a taglejtéses metaforáknak, csak „a nyelvtudománynak alkalmas adatok híján egyelőre még nem sikerült az illető szónak eredeti concret értelmét kimutatnia.” (581.)

AZ ÉRZELMEK KATEGORIZÁCIÓJA, ÉRZELEM ÉS AKARAT VISZONYA

Posch hosszasan ismerteti a korabeli, érzelemmel foglalkozó pszichológiai szakirodalomban fellelhető kategóriarendszereket, csoportosításokat. A kategorizálás minden módjában benne rejtlő esetlegességekkel ő maga is tisztában van: „az érzelmeket nem is lehet kimerítően felsorolni, még kevésbé csoportosítani.” (957.) De ha ezt nem is tudjuk egzakt módon megtenni,

ha a témát tárgyalni akarjuk, akkor egyszerűen rákényszerülünk, hogy valamilyen felosztást mégis csak alkalmazzunk. Egy bevallottan felületes kategóriarendszer alapvázát úgy rajzolja meg, hogy a legátfogóbb kategórián (érzelem-mozdulatok) belül négy halmazt különböztet meg: konkrét tárgyú szeretet, konkrét tárgyú gyűlölet, látszólag elvont tárgyú szeretet, és látszólag elvont tárgyú gyűlölet. Elvileg folytathatná további alkategóriák megalkotásával, de többnyire nem teszi. Itt-ott a tárgyalás menete során tesz olyan megjegyzéseket, melyek efféle besorolásnak is tekinthetők,⁹ de ennek során nem törekszik szisztematikusságra. Posch esetében elsősorban nem is arról van szó, hogy egy bizonyos taxonómia mellett kardoskodna, hiszen ő is elismeri a többféle – és a többféle szempont szerinti – felosztás lehetőségét. Már csak azért is, mert még azt sem jelenthetjük ki, hogy az érzelmek és a szavak – melyekkel az érzelmeket leírni vagy kimondani akarjuk – között „egy az egyhez típusú” megfelelés lenne. Sokféleképp lehet tehát csoportosítani az érzelmeket, de nem akárhogyan. Fejtegetéseinek célja az „alapvető, fő kategóriák” felállításával kapcsolatos, a gondolkodást, az érzelmeket és az akaratot egy nagy halmazban elhelyezve „az eddigi triumvirátus helyébe az »Érzelem«-nek felajánlani az egyeduralom trónusát.” (1104.)¹⁰ Érvelése azon elvek ellen irányul, amelyek olyan alapdistinkciókat posztulálnak, mint konkrét és absztrakt tárgyú, vagy alsóbb- és felsőbbrendű, avagy érzéki és szellemi eredetű érzelmek.

Tematikailag a taxonómiai kérdésekhez közelálló problémaként veti fel az érzelmek egyszerű avagy összetett mivoltának kérdését. Mivel az „érzelem-atomizmus” nehezen békíthető össze a mozdulatos pszichológiával, hiszen „az illető érzelmet létesítő test-innervatio egy nagyon összetett, szövevényes processus, olyan, amely számos izomnak egymásba kapaszkodásából keletkezett” (966), ezért ami megvalósítja az érzelmet, az összetettnek nevezhető. Ennek ellenére „az egy időpillanatban bennünk lévő érzelem (= magatartás) egységes, ha mindjárt igaz is, hogy több mindenféle elemre lehet és szabad széjjelbontani.” (975.) Az érzelmek (pszichikai értelemben) nem komplexumok, de ami létrehozza őket, az (fizikai) komplexum. Még különösebb megfogalmazásban: „Még a legelemibb érzelem is nagyon összetett jelenség, s a legösszetettebb érzelem is teljesen egységes.” (976.)

⁹ Használ olyan kifejezéseket, melyekkel kategorizál, „érzelemcsoportokat” és „nemeket” alkot, vagy relációkat von érzelmek között. Például: „A nők iránti szerelem érzelme mintegy középhelyet foglal el egy intellektuális barátság és amaz egészen konkrét tárgyú érzelem között, amelyet egy gyermek iránt érzünk.” (936.)

¹⁰ A lényeg az egy fő kategóriába történő besorolás; pusztán gyakorlati okból kapja ez az „érzelmek” nevet. Az intellektuális folyamatokat érzelmieknek nevezni is elég nehezen elfogadható, de még inkább inplauzibilis lenne fordítva.

Ezeket a többféleképp is értelmezhető téziseket a rákövetkező oldalakon hozzáfűzött magyarázatok és hasonlatok hivatottak világosabbá tenni. Egyik hasonlat szerint kb. abban az értelemben egységesek az érzelmek, mint amilyen értelemben egységes egy virágos mező látványa: „egy darab világ, egy nagy tarkaság”, amely bár ténylegesen összetett, de ez az összetettség magából a látványból nem adódik, ezt – egyéb tapasztalatok alapján – csak tudni lehet. Egy másik hasonlat szerint miként a zsebóra mutatóinak állása (pl. az, hogy 9 órát mutat) egységes állapotnak (látványnak) tekinthető, annak ellenére, hogy nagyon összetett folyamatok eredményeként áll elő, úgy az ember érzelme (azaz érzelmi magatartása) is egységesnek tekinthető akkor is, ha nagyon komplex folyamatok hozzák létre.¹¹

Egy másik megjegyzése bevallotta a „hagyományos” pszichológiára támaszkodik, mely megkülönbözteti az (egységes és szellemi természetű) érzelmet annak testi megnyilvánulásától. Az „egységes érzelem [...] csak különféle mozdulatokban nyilatkozik – ezt a tételt, illetőleg a benne rejlő igazságot nekünk is el kell sajátítanunk, ha nem hiszünk is egy a magatartások mögött rejlő s ezektől különböző, »érzelem« nevű psychikum-ban.” (967.) Az eddig kifejtettekkel szembeni inkoherencia veszélyét magában hordozó kijelentés. Az eddigiekben kifejtettekkel összefér – például – az a megfogalmazás, hogy különböző mozgások (fiziológiai folyamatok és látható mozdulatok) megvalósítanak valamely érzelmet. Hogy az érzelem megnyilvánul vagy megnyilatkozik a mozdulatokban, már problematikusabb, legalábbis az eddig felvázolt keretek között. Talán az segíthet megérteni, mire gondolt Posch, amikor szintek közötti viszonyokról, a „felsőbb viselkedésmód”-nak „alsóbb fokok”-hoz való viszonyáról beszél.¹² Az a megjegyzése, hogy „az

¹¹ Azért zavaró ez a hasonlat, mert itt Posch – úgy tűnik – korábbi szóhasználatával ellentétben a viselkedésként felfogott érzelmet nem a mozgások (látható mozdulatok plusz a test belsejében lejátszódó mozgások) összességével azonosítja, hanem a viselkedést hagyományosan, felszíni mozdulatokként értelmezi, anélkül, hogy itt ezt jelezné. Másrészt, ha figyelembe vesszük a fentebbi, atomisztikus észlelés-felfogását, amely szerint még csak nem is tárgyakat észlelünk, hanem csak ilyen-olyan foltokat, s ezekből következtetünk a tárgyakra, akkor azt látjuk, hogy – ha nem is kerül nyílt ellentmondásba önmagával, de – elmozdul az eredeti álláspontjától. Talán a leginkább koherens értelmezés az lenne, ha úgy értjük mondanóját, hogy valójában csak foltokat látunk, de a tárgyakra történő következtetés olyan gyorsan és automatikusan történik, hogy az emberben ez nem is tudatosul, ezért a – valójában komplex – látvány az észlelő számára egységesként tűnik fel.

¹² Bár a tisztázatlan terminológia és az időnként homályos fogalmazásmód miatt nem egyértelmű, hogy amikor azt írja, hogy a felsőbb szint „sohasem pusztá konglomerátuma” az alsóbbnak, akkor ezt egy, a szintek közötti redukció kérdésével kapcsolatos álláspontként (is) értsük, avagy pusztán arra akar utalni vele, hogy a komplexebb *képességek* nem vezethetők vissza (vagy nem bonthatók fel) egyszerűbb, primitív képességekre.

alsóbb ügyességek csak mint feltételek, okok” játszanak szerepet a felsőbb szintű működésben, arra enged következtetni, hogy a „nyilatkozás” alatt csak a kauzális láncolatokkal átszőtt komplex mozgásfolyamatoknak a látható mozgásokban megnyilvánuló *stádiumát* érti, amikor a látható viselkedés mint okozat megjelenik. Ilyen értelmezés mellett a mondanivaló nagyjából érthető, de a fogalmazásmód kissé homályos.

Eddig is láttuk, hogy a köznyelv mennyi zavart okoz a precizitásra és tárgyilagosságra törekvő tudományos vizsgálódásokban. Az akaratot a cselekvés (szellemi természetű) okaként tekintő felfogás is a mindennapi szóhasználatban találja meg a legnagyobb támaszát, mely szóhasználat annyira elterjedt, hogy fontos társadalmi – elsősorban jogi – intézmények gyakorlatában is nélkülözhetetlennek számít, amikor bizonyos cselekedeteket akarattal (szándékosan) végrehajtottaknak, másokat viszont véletlenül, akaratlanul elkövetetteknek minősít. Ami persze nem jelenti azt, hogy el kell fogadnunk „a pszichológustól a közélet szavainak azon mód nyersen való átvételét” (984.), s az akaratot önálló entitásnak tekintenünk. Az akarat az érzelmek (érzelmi mozdulatok) egyik fajtája, amely a haraggal áll a legközelebbi rokonságban. Az akarat és a harag viszonyát fordítva képzelem el, mint a „mai pszichológia”, amely az akaratot tekinti elsődlegesnek, alapvetőbbnek, és a haragot származékosnak: „Az »akaras« nevezetű erőfeszítés a származék, a másodlagos jelenség ahhoz a primair erőfeszítéshez képest, melynek »harag« a neve.” (987.) További jellegzetessége az akarat-érzelemnek, hogy nem egy aktuális benyomás váltja ki, hanem egy ilyen benyomásra való rá gondolás, azaz annak emléke. (Ebből a szempontból az intellektuális érzelmekkel is rokonítható.) Mégpedig olyan benyomásnak az emléke, amely valamilyen kudarcra, félelemmel vagy más, ehhez hasonló érzellemmel kapcsolatos. Az ezekre – tehát nem valamilyen kitűzött célra, hanem a cél el nem éréséből fakadó kudarcra – való visszaemlékezés váltja ki a haragot, s ez a gyökere az akarasnak.

Posch nem érvel hosszasan az akaratnak a haragból való eredeztetése mellett. Az akaró emberről olyan képet rajzol, mint egy cselekvőről, aki nagy erőfeszítéseket tesz valamely célja megvalósítása és a mindig fenyegető sikertelenség elkerülése érdekében. Az akaró embert egyben haragvó emberként értelmezi: „minden előretörekvő ember, az, aki akadályokat gázol le, egy kicsit haragszik.” (986.)

Ebben a felosztásban tehát a haragban gyökerező akarat az érzelmek egyik fajtája. Pontosabban: „Az akarat cselekvés nem más, mint fejlettebb fokú, összetettebb érzelmi cselekvés” (985.) Ám másféle felosztás is lehetséges, ha létrejöttük szempontjából vizsgáljuk a cselekvéseket, melynek során megtalálhatjuk az akaratlan és az akaratlagos (vagy véletlenszerű és szándékos) mozdulatok közötti különbséget. Kialakulásuk szempontjából tekintve az első

„a könnyű-nek fogalma alá esik”, melyhez nincs szükség akarati megerőltetésre. „Az akart mozdulatok ellenben a nehéz birodalmába tartoznak”, mivel végrehajtásuk erőfeszítést igényel, s ezt nehéznek érezzük. Ez a – kissé *ad hoc*-nak tűnő – felosztás Posch szerint nagyon is gyümölcsöző lehet, további vizsgálódásoknak adhat irányt: „igaz, hogy a nehézség és könnyűség szerint való osztályozás csak egyike a sokaknak, [de] ebbe a két fogalomba belefér az egész pszichologia mindenestül”. (228.). Sőt, „a kérdéses fogalompárban egy pszichológiai kincsesbánya rejlik” (229.), ha sikerül megtudni, hogy a nehéz (akarati megerőltetést igénylő) processzusokból hogyan válik könnyű, szinte automatikusan lejátszódó folyamat.

A 'könnyű' és a 'nehéz' ellentéppárra építő felosztás egyben akarat és érzelme megkülönböztetéseként is funkcionálhat. „Vagyis: ha nehezen áll be a mozdulat, akkor akarás volt az egész folyamat, ha könnyen, akkor érzelem.” (994.)¹³ Ám a kettő között nincs éles határvonal. A könnyű és a nehéz (egyben az akarati és az érzelmi) folyamatok egy skálának valamely pontjára helyezhetők el, s egyik folyamat a másikhoz képest minősíthető – legalábbis elviekben – könnyebbnek vagy nehezebbnek. Minden olyan esetben, amikor tervezett, szándékos műveletekről van szó, az történik, hogy az eredetileg önkéntelen mozdulatok akarati irányítás alatt állnak. Ez esetben a két kategória mindig „együvé olvad” (azaz a skála valamely fokával jellemezhető cselekvésről van szó). Míg az előfordul, hogy egy folyamat teljesen a skála egyik végpontjára helyezhető (azaz spontán, akarati elem nélküli mozdulat zajlik), addig a másik szélső pontba nem tartozik semmi, a szándékos mozdulatok soha nem „tisztá” akarati műveletek. A fokozatiság gondolatának e téren való bevezetésével ez a második csoportosítási mód nem is nagyon különbözik az elsőtől; vagy legalábbis összebékíthető az előző alapelvvel, hiszen ha nincs éles demarkációs vonal, akkor nem sérül az az elv, hogy érzelmek és az akarat között nincs lényegi különbség; illetve hogy a kettő végső soron azonos (tőről fakad). Mivel az ún. reflex-szerű mozdulatokhoz sincsen szükség akarati megerőltetésre, tehát azok is a könnyű mozdulatok közé tartoznak. Posch elfogadhatónak tartja ezt a terminológiát is, ebben az esetben „akart” és „reflex-szerű” mozdulatok szerepelnek a fenti skála két végpontján. Sok, a mindennapi élet területéről vett példa azt mutatja, hogy „bizonyos taglejtések az 'akarat' és az 'érzelem' címszó alatt egyaránt tárgyalhatók, mivel nem tudjuk őket egyértelműen az egyik vagy a másik kategória alá besorolni.” (784.)

Akárhogyan is kategorizálunk – legalábbis a Posch által lehetségesnek minősített többféle verzió közül –, mindenképp helytelennek minősül az a

¹³ E felosztásban az érzelmek közé tartozik még – „könnyűségénél” fogva – az asszociáció, s az akarati folyamatok közé a koncentráció.

köztudalom (és egyes filozófusok) által szentesített felfogás, amely mozdulatok elégséges okának tekinti az akaratot, s ennek meglétére alapozva bizonyos jövőbeli tervekről úgy beszél, mintha azoknak a megvalósulásához az akaraton kívül másra már nem is lenne szüksége.

Gondolatmenetének ezen a pontján Posch egy kissé túloz, hiszen sem a „köztudalomra”, sem a filozófusokra nem általában véve jellemző, hogy egy jövőbeli terv sikeres megvalósulásához ne tekintenének szükségesnek a szándék meglétének kívül egyéb tényezőket. Így Posch az akarat potencialitásának korlátozottsága melletti érvelésével – beleértve azt is, amikor amellet érvel, hogy nem csak a mozdulat-kiváltó, hanem a reflex-szerű cselekedetet blokkoló, mozdulat-gátló akarat képessége is korlátozott – kevesek által vitatott állításokat fogalmaz meg. Mindazonáltal érthető, hogy mi ellen érvel: az akaratnak autonóm, kauzális hatékonysággal bíró felfogása ellen. Azokkal helyezkedik szembe, „akik »az ösztönök fölé emelkedő szabad akarat«-nak fenségéről regélnek”. (1041.) Posch egy egyszerű példát hoz fel: mi okozza azt, ha – miután közöltem is, hogy fel fogom emelni – a karom felemelkedik? Ezt az eseményt „nem kizárólag ez az én akarásom (értsd: innerválódásom) okozza, hanem létrehozza az a körülmény, hogy az én innervatióm utolsó elemül lép be egy olyan világ-constellatióba, amely a karom felemelkedését lehetővé, sőt mi több, elmaradhatatlanná teszi.” (998.)

Ez az idézet egyrészt (valamennyire) megvilágítja Posch okságfelfogását is, másrészt – ezzel összefüggő – determinizmusát. Az akarat okozott mivolta egyben determinizmust is jelent számára. (Az indeterminisztikus okság-értelmezés lehetősége nála nem vetődik fel.) Az világos, hogy felfogása szerint amikor okságról beszélünk, akkor mindig fel kell tételeznünk oksági viszonyok összetett, bonyolult láncolatát (vagy inkább hálózatát), de azt nem fejtí ki, hogy ténylegesen mekkora eseményhalmazt (ill. időintervallumot) kell figyelembe vennünk ahhoz, hogy adekvát módon tehessünk kijelentéseket kauzális viszonyok tekintetében. (Esetleg a világ összes eddigi eseményét kellene ehhez számításba vennünk? Vagy annál egy kisebb, de egy viszonylag tág kontextust?) Ezt azért nem fejtegeti, mert a fő célkitűzése nem az, hogy egy részleteiben is kimunkált okság-értelmezéssel álljon elő. Már csak azért sem, mert az okságot nem általánosságban véve tárgyalja, hanem specifikusan a pszichológiai területén való alkalmazásával kapcsolatban. Csak olyan mélységig megy bele az okság tárgyalásába, ami ahhoz kell, hogy az általa elutasított nézetekkel szemben alá tudja támasztani az általa javasolt alternatívá(ka)t. Az ezzel kapcsolatos gondolatmenetét követő szakaszokban világossá válik, hogy az akarat kauzális ágensként való felfogását azért támadja, mert az akaratszabadság hagyományos tézisének fő támasztékát, szükséges premisszáját látja benne. Az pedig egy olyan tézis, amely egyrészt

filozófiai motivációk által vezetettve sokféle – többnyire Posch intencióival ellentétes – célokat szolgálhat, másrészt olyan, amelynek a feltételezésére a gyakorlati cselekvés során – úgy tűnik – szükség van, ám elméletileg meg-alapozatlan. „Arra, hogy én tudjak cselekedni, eredményeket elérni, szükséges az az illusio, az az önámítás, az a bódulat, hogy a megfelelő erő kifejtés beállása teljesen a hatalmamban áll, éntőlem és semmi mástól sem függ.” (999.) Ám Posch nem követi el azt a hibát, amit sok filozófusnak fejére olvas; azaz hogy nem a semleges, objektivitásra törekvő kívülálló szemével vizsgálja tárgyát, hanem a résztvevő attitűdjével. Lehet, hogy kimondása a cselekvést gátolja, de „az, hogy nekünk voltaképp nincs akaratumk, s hogy minden kezdeményezésünk csak látszat s igazában pusztá folytatás, azaz bennünk lévő ismeretlen okoknak eredménye: ez szerintünk az igazság.” (999.)

Az akaratumk hatóerőt tulajdonító felfogás kialakulásában annak a nyelvi szokásunknak is szerepe van, hogy egyes szám első személyben beszélünk önmagunkról, s mindezt névértéken is vesszük, azaz feltételezzük valamiféle „én” létezését. Ez az „én-hívó álláspont” egy precízebb nyelvhasználatall kiküszöbölhető lenne. A tárgyias ígéket tartalmazó mondatok kifejezhetőek lennének az „-ódi” „-ódi” toldalék felhasználásával képzett ígét tartalmazó mondatokkal; ill. a szenvedő alak általános használatával elvileg megszabadulhatnánk az egyes szám első személyű beszédmódtól, s a (szubsztantív) „én” hiányában az autonóm cselekvő akarat létezésének feltételezése is elveszítené egyik támasztékát. „Ha az »akarat« szó nem volna meg a nyelvben, pszichológiai belátásunk megnövekednék, persze abban az arányban, amelyben a beszédnek kényelmessége, rövidegsége csökkenne.” (1030.)

Mint láttuk, az a kérdés, hogy egy taglejtés(sor) érzelem-e vagy akarat, felfogható fokozati kérdésként (a második típusú taxonómia szerint). Azaz lehetséges érzelmibb vagy kevésbé érzelmi, ill. nagyobb vagy kisebb mértékben akarati egy bizonyos mozdulat(komplexum). Ám a fokozatóság gondolatát Posch határozottan elutasítja akkor, amikor egy konkrét érzelem/akarat intenzitásáról, egy vágy erősségéről, vagy valamely motiváció erősebb vagy gyengébb mivoltáról van szó. Ez olyan felfogás, melyet különösen akkor tudunk – és szoktunk – alkalmazni, amikor dilemmatikus helyzetekben levő ember viselkedését akarjuk magyarázni. Két vonzó lehetőség közötti választást jellemezhetünk úgy, hogy az illetőnek nagyobb vagy erősebb késztetése volt arra, hogy megtegye az egyiket, mint a másikat. Ugyanígy jellemezhető egy olyan szituációban levő ember viselkedése, amelyben két (vagy több) rossz közül kell választania. Azért választja az egyiket, mert a másiktól jobban fél. Posch számára az érzelmek erősségének különböző fokát feltételező elképzelésnek csak egyetlen értelmezése fogadható el. A fokozatot kifejező szavak ('nagyobb' vagy 'kisebb') „helyesen, szószerinti értelemben csakis az

illető indulatot jellemző taglejtéseknek mozgásnagyságára vonatkozhatik.” (1045.)¹⁴ A dilemmatikus helyzetekben történő döntési folyamat értelmezésekor pedig a helyes eljárás nem az, hogy erősebb vagy gyengébb érzelmeknek afféle „párviadalát” feltételezzük, melyben az erősebb érzelem diadalmaskodik, hanem azt kell mondanunk, hogy bizonyos érzelmek kiváltó benyomások kevésbé mozgásra ingerlők, mások pedig mozgásra ingerlőbbek, azaz „cselekvésbe átmenékeny”-ek. Bár elismeri, hogy ez nem valami sokatmondó meghatározás, „különbet találni nem tudunk”. Úgy véli, minden más értelmezés az érzelmek szellemi természetét hirdetőik malmára hajtaná a vizet.

AZ ÉRZELMEK VISZONYA A GONDOLATOKHOZ

A „mozdulatos pszichológia” elvei és módszerei alkalmazhatóságának nehézségei (elvi szintű vizsgálódás esetén is) erősebben jelentkeznek akkor, amikor – úgymond – magasabb szintű intellektuális tevékenységről, mint amikor egyszerűbb, reflex-szerű viselkedésformákról van szó. Természetesen Posch nem hátrál meg a feladat előtt, hogy az intellektuális jelenségeket is besorozza az általa alkotott elméleti keretekbe, de tisztában van azzal, hogy első hallásra (talán még másodikra is) nehéz elfogadtatni az olvasóval, hogy az értelmi és az érzelmi folyamatok között nincs lényegi különbség. Azért nincs, mert az értelmi folyamatok is csak valamilyen kiváltó ingerre adott reakciók, „melynek segítségével mi igyekszünk a tárgyakhoz alkalmazkodni, jelenlétükben a legalkalmasabban viselkedni.” (48.) Nehéz plauzibilissé tenni azt a nézetet, hogy – az ő példáját használva – egy szerelmesnek a szerelme tárgyához való viszonya alapján véve ugyanabba a kategóriába esik, mint mondjuk egy mineralógus szakmai érdeklődése egy kődarab iránt. De „bármilyen csekély érdeklődés és bármilyen nagy szerelem [...] lefolyási módja beleillik abba a legáltalánosabb keretbe, amelyet minden érzelmi processusnál megtalálunk: van egy valamilyen érzelmet keltő tárgy, és vannak e tárgytól kiváltott valamilyen mozgulatok.” (815.) Ahogy a közgondolkodás a hideget a meleg ellentétének tekinti, s nem veszi észre, hogy ugyanannak – jelesül a hőmérsékletnek – a különböző fokáról van szó, sokan hasonló lényegi distinkciót tesznek értelmi és érzelmi folyamatok között, melyek valójában csak abban térnek el, hogy az értelmi folyamatok „kihűlt, hevüket vesztett, csekély fokú érzelmek.” (812.) Ez a gradualiter különbség viszont jelentős; nagy mértéke magyarázza azt, hogy oly sokan lényegi különbséget tételeznek

¹⁴Az érzelmek intenzitásának fokozatait elutasító álláspontját illetően nem mindig következetes. A későbbiekben, a gondolkodás, érzelem és akarat viszonyait tárgyaló fejezetben maga is a szokványos értelemben beszél „csekélyfokú szeretet”-ről. (1093.)

közöttük. S amit a hagyományos filozófiai szóhasználat szerint egy tárgy megragadásának vagy felfogásának neveznek, arra is igaz, hogy „nem egyéb, mint e tárgynak mozdulataink rendszerébe való beolvasztása, vagyis egy mozdulatos folyamat”. (110.)

Akkor, amikor a két szféra lényegi különbségét tagadja, és az értelmi folyamatokat az érzelmi közé sorolja, akkor – szóhasználatára miatt – úgy tűnhet, mintha az értelmet vissza akarná vezetni az érzelemre. Nem erről van szó. Pusztán didaktikai okoknál fogva esett a választása arra, hogy „főfogalomul” az érzelmeket válassza. Nem lényeges, hogy melyik szót tartjuk meg a kettő közül. Ami fontos, az a két „szféra” közötti válaszfal lebontása, mindkettőnek közös kategóriába helyezése. Nem az értelmet érzelemre, sem az érzelemet értelembre, hanem mindkettőt mozdulatokra redukálja. Az érzelmekekről való sok-sok fejtegetés mellékszálaira csak azért volt szükség, hogy az olvasó könnyebben tudjon haladni azon a gondolati úton, ami elvezeti a megszokott nézőponttól addig a gondolkodásmódig, amely valójában „sem érzelmeket, sem gondolatokat nem ismer el”, csupán ingerek hatására kialakuló mozgásokat, mozdulatokat. (Az érzelmekekről szóló beszédmód tehát afféle wittgensteini létraként funkcionál.)

Mint más témáknál, itt is sorra veszi néhány kortárs szerző (tényleges vagy írásaikból kikövetkeztethető lehetséges) ellenvetését, ill. az érzelmi és értelmi folyamatok közötti különbségtétel melletti érvelésmódját. Az egyik legkézenfekvőbb szempont, ami alapján különbséget szokás tenni – így tesz G. Uphues is a megismerés pszichológiai kérdéseivel foglalkozó munkájában –, az a (valamilyen értelemben vett) vonatkozás vagy referencia (Beziehung auf einen Gegenstand), ami az értelmi ítéleteink sajátossága, s az érzelmiekre nem jellemző. Posch erre adott válaszában nem igazán az ellenérvre válaszol. Egyrészt hangsúlyozza a tárgyra vonatkozás meglétét mindkét esetben, de a 'vontatkozás'-t nem pont ugyanabban az értelemben használja „Miként tudni nem lehet másként, mint valamit, úgy örülni sem lehet másképp, mint valamin, avagy legalábbis valaminek következtében.” (816.) Így az érzelmi állapotok „igenis Beziehung-ban vannak” tárgyakkal.

A következő oldalakon felhozott „rokon ellenvetésre”, hogy az 'igazság' csak az értelmi aktusokkal hozható kapcsolatba, az érzelmiakkal nem, azt a stratégiát alkalmazza, hogy az igazságot is egyfajta viselkedés jellemzőjeként értelmezi. Olyan magatartásként, amely a külső adatokkal szemben később sem szorul módosításra. Posch „az igazság törvényét egy az egyén eljárására, nyilatkozataira rárakott féknek, szabályozónak tekinti” (818.), ami fajtáját tekintve nem különbözik az egyéb – etikai, jogi törvények által megfogalmazott – szabályozóelvektől.

Saját nézetét megtámogatandó idézi azokat a szerzőket (Wundt, Lehmann, James, Horwitz, Bergson), akik az értelmi és érzelmi folyamatokat

egymástól elválaszthatatlannak tekintik. Annyi engedményt hajlandó tenni, hogy az értelmi képzetek (természetesen nem az idealista módon értett képzet, hanem csak mint az innervatív állapot egy fajtája) ritkán jelennek meg a test perifériáján, nyilvánulnak meg látható izomműködésben.

Posch ezen témával kapcsolatos érvelése bizonyos pontokon problematikus. Nem válik teljesen világossá, hogy ő mit ért 'vonatkozás'-on. Úgy is mondhatnánk, hogy a *Beziehung*-nak a *Bezeichnung*-jellegét – a nyelv és a dolgok közötti (valamilyen értelemben vett) megfelelést, (mai szóval a referencia-relációt) – eltünteteti (illetőleg beágyazza abba a legáltalánosabb keretbe, amelyben a vonatkozás is feloldódik a „valami kivált valamit” általános sémájában), azaz a vonatkozást mint oksági viszonyt értelmezi. A szövegből kitűnik, hogy Posch vitapartnerei az értelemlen a külvilág adatait „visszatükröztető” tevékenységéről beszélnek. Úgy tűnik – legalábbis itteni érvelése alapján –, hogy Posch elutasítja a nyelv és valóság közötti viszonyt illetőleg a megfelelés-elméletet (annak valamelyik variánsát). Az általa vázolt kép, mely szerint a beszélő személy (értelmi) megnyilvánulásának is van valami kiváltó oka, nyilván nem tekinthető a megfelelés-elmélet valamilyen enyhe változatának sem. Álláspontja egyébként nem annyira meglepő, mivel strukturálisan hasonló az érvelésmódja itt is, mint más kérdések vonatkozásában, ám tisztázatlan marad, hogy mindez hogyan egyeztethető össze a tudományos szemlélet iránti erős elkötelezettségével. (Természetesen nem állítom, hogy összeegyeztethetetlen, hiszen a tudományos elméletek státuszát illetően többféle nézetet lehet vallani, ám ennek explicit kifejtése nem történik meg.)

Miért elfogadhatatlan Posch számára az intellektualitás (klasszikus) elkülönítése az emocionalitástól? Az érzelmektől független értelmi képesség gondolatát (is) az ilyen elméletek – vélt vagy valós – következményei miatt utasítja el. Úgy véli, hogy ha az értelmi működésre elkülönítve tekintünk, akkor nehezen fogunk tudni érvelni olyan nézetek ellen, amely ennek az elkülönítésnek a felhasználásával érvet kovácsol azon nézet mellett, hogy a világon – a fizikai „mellett” vagy „felett” – létezik az intellektuális entitások számára valamiféle „külön” szféra. Ez lenne a helyzet például akkor, ha elfogadnánk, hogy létezik *ész*, amely tartalmazza az igazságokat. Eme – valójában metaforikus – szóhasználat valóságos fegyvernek bizonyulhat az „ideologus psychologus” kezében, aki azonnal „férőhelyet csinál az emberi értelemből” absztrakt létezők (gondolatok, eszmék, stb.) számára. Márpedig az absztrakt létezők semelyik fajtája nem kívánatos ebben a rendszerben. Az absztrakt entitások kiküszöbölésének nehézsége az intellektuális tevékenységek kapcsán is jelentkezik, annak következtében, hogy az érzelmek kiváltó működés és általában az értelmi(nek nevezett) folyamatok lejátszódása nagyon összetett.

Itt elsősorban a verbális szinten is megnyilvánuló értelmi jelenségekről van szó, melyek esetében ha a fizikai mivoltjukat tekintjük, akkor a motorikus pszichológia keretein belül nehezebb megmagyarázni, hogy „színtelen szó-halmazok” miért és hogyan váltanak ki a beszélőt hallgató emberből érzelmi reakciókat. Mivel egy intellektuális tartalmú megnyilvánulás nem olyan módon vált ki hatást a hallgatóból, mint ahogy bizonyos egyszerű fizikai benyomások váltanak ki spontán, reflexszerű reakciókat, ez lehetőséget ad olyan érvelésre, hogy az ilyen értelmi jellegűnek tartott érzelemkiváltó benyomásoknak van egy bizonyos absztrakt jellege, így az ilyen benyomások hatására kialakuló érzelmeket „elvont tárgyú érzelmek”-nek minősítjük. Ám ha ezt elfogadjuk, azzal teret engedünk olyan érveléseknek, amelyek e benyomásokat minden konkrétumot nélkülözőeknek (azaz absztrakt jellegűnek, valamilyen konkrétumra visszavezethetetlennek) tüntetik fel, s így spirituális elemet csempészhetnek az érzelmi működés mechanizmusába.¹⁵

Ennek megelőzése céljából kézenfekvő megoldás annak kimutatása, hogy az elvontság csak látszólagos, s csupán arról van szó, hogy ezek a benyomások közvetett úton váltják ki azokat az érzelmeket, amelyeket „alap esetben” egy szemlélet közvetlenül eredményez. A verbálisnak nevezett benyomás és a megjelenő érzelem között bizonyos képzetek mint „középtagok” közvetítenek. Bizonyos komplex esetekben a benyomások efféle „középtagok” sokaságának közvetítése révén eredményeznek érzelmi reakciókat. Összetett esetnek nevezhető például az is, amikor nem verbális, hanem egyéb, önmagában semleges látvány bonyolult asszociációs láncolatok közbeiktatódásával vált ki érzelmet, mely láncolat vegyesen tartalmazhat (valamilyen fiziológiai módon kódolt) verbális jellegű és képzetszerű emlék-elemeket. Azt is nehéz meghatározni, hogy honnantól nevezhetünk „elvont tárgyú”-nak egy érzelmet. Posch maga is elismeri, hogy azokon az eseteken kívül, amikor egy bizonyos elszigeteltnek tekinthető konkrét benyomás (pl. egy szag vagy egy hang) úgy mond közvetlenül, minden bonyolult asszociációs kapcsolat vagy közbeiktatódás nélkül kelt valamilyen érzelmet, elvileg minden más eset tekinthető absztraktnak, ha valaki nagyon elszántan, mindenáron ezek absztrakt mivolta mellett kíván érvelni. Ennek cáfolatára – azaz annak kimutatására, hogy a folyamatokat mindig „konkrétumok” (nem pedig „absztraktnumok”) valósítják meg – a lejátszódó események teljes feltárása szolgálhatna. Sajnos a valódi kauzális láncolatok „láthatatlan szálait”, bonyolult „pókháló-finomságú szövedékét” feltárni kevésbé lehetséges (ha egyáltalán), s ez is hozzájárul ahhoz, hogy rendkívül nehéz a spiritualizmus képviselője által kitalált „szellemi bábszínháznak, ennek az árnyéktáncnak a gépezetét lelepleznünk.”

¹⁵ Az 'elvont tárgyú érzelmek' megnevezést mint az érzelmek egy kategóriájának *nevét* megtarthatjuk Posch szerint, ha nem vesszük a szó szoros értelmében.

(903.) Eme nehézségek ellenére Posch határozottan elutasít minden absztrakt létezőt, nyelvi zavarnak minősítve minden olyan, absztrakciót tartalmazó kijelentést, amely többről vagy másról akar beszélni, mint azokról a konkrétumokról, amelyek az absztrakció kiindulópontjai. „Minden, mégoly légius abstractum is concretumokból lett; [...] a »-ság, -ség«-ek nem a realitás felett szabadon lebegő külön létformák.” (1107.)

Az absztrakció kapcsán Posch tesz egy fontos megkülönböztetést annak érdekében, nehogy valaki neki is a fejére olvashassa az általa kárhoztatott absztrakció alkalmazását. Az ún. szellemi létezők minden fajtáját (lélek, „én”, tiszta ész, isten, öntudat stb.) absztrakció (és antropomorfizáció) eredményének tekinti, s ezeknek elutasításában egyértelmű. Ám kétségtelenül elvonatkoztatásokat tartalmaz a tudomány nyelve is. Pl. a fajtanevek kevesebb tulajdonságot foglalnak magukban, mint amennyivel rendelkeznek azok a konkrét tárgyak, melyekre vonatkoznak. Ám ez a megismerés számára szükséges és hasznos eljárás, és – ha óvakodunk a „középkori realizmus” veszélyeitől – nem vezet félreértésekre, mivel tudjuk, hogy ezek olyan *általános fogalmak*, melyek „a concret, felmutatható tárgy jegyeinek elhagyogatása útján jöttek létre.” (565.) Ellentétben a szellemi létezőket generáló absztrakcióval, ahol nem tudunk olyan reális tárgyat felmutatni, ami valamilyen értelemben megfelelne az absztrakt fogalomnak. E kétféle elvonatkoztatás között oly lényeges a különbség, hogy inkább csak az utóbbit érdemes absztraktumoknak nevezni, a tudományos célokra szolgáló ilyen szavakat inkább csak az 'általános' jelzővel célszerű illetni.¹⁶

ÖSSZEGZŐ MEGJEGYZÉSEK

Mivel Posch elsősorban arra koncentrál, hogy megközelítését – a szellemi jelenségeknek mozgásokra történő visszavezetését – általában véve elfogadhatóvá tegye, nem mindig megy bele az elmélete alapvonalainak elfogadása esetén felmerülő további részletkérdésekbe. Bizonyos szaktudományosabb, biológiai, élettani munkák idézésekor néha jelzi is, hogy ami a fiziológiai részleteket illeti, nem kíván tüzetes elemzést végrehajtani „e könyvnek pszichológiai elvek, és nem részletekre irányuló célzata következtében”. (741.) Ez is azt jelzi, hogy munkája inkább filozófiai indíttatású. Egyébként is úgy tűnik néha, hogy fontosabb az a harc, amit a szelleminek nevezett entitások vagy állapotok létezésének feltételezése ellen folytat, mintsem az általa adott

¹⁶ Posch a továbbiakban az absztraktumokat további alkategóriákra osztja („objectív és subjectív abstractumok”, s kategóriálisan e kettő között helyezkednek el a „félig lelki jelentésű szavak”). Illetve részletesen elemzi az általános kifejezések sajátosságait is. Ezeknek a gondolatmeneteknek az ismertetésére terjedelmi okok miatt nem tér ki.

alternatíva részletkérdéseinek az aprólékos kidolgozása. (Noha az általa támadott nézetek ellen érvelve nagyon is aprólékos.) Akár az érzelmek fennállásának sajátosságairól, akár kialakulásainak okairól van szó, az érvelés terjedelmes részét a különböző ellenfelekkel való polémia teszi ki, s az érzelmekkel kapcsolatos pozitív mondanivaló is mintha inkább ennek a negatív célnak – az „apsychizmusnak” – lenne alárendelve. Így több olyan kérdés is megválaszolatlan marad, amely saját koncepcióján belül választ igényelne. Nem tudjuk meg, hogy milyen kritériumok alapján tulajdoníthatjuk ugyanazt az érzelmet egyrészt különböző embereknek, másrészt egy bizonyos embernek különböző időpontokban. Hogyan tudunk beazonosítani, individuálni egy érzelmet? Egyáltalán, ha minden érzelem viselkedés, abból még nem következik, hogy minden viselkedés egyben érzelem is lenne. Hogyan különböztethetjük meg az érzelem-viselkedést attól a viselkedéstől, ami nem érzelem? Mivel a 'viselkedés' kifejezés szinonim a 'taglejtés'-sel, a 'mozdulat'-tal, melyek végső soron mind mozgások, problematikussá válik a különbségtétel azon mozgások között, amelyek érzelmek is egyben, ill. az olyan mozgások között, amelyek „csak” mozgások. Vannak olyan részek, ahol többé-kevésbe kihámozható valamilyen válasz ezekre a kérdésekre is, de inkább csak utalások szintjén. Posch azt elismeri, hogy önmagában egy mozdulatot nem tudunk azonosítani egy konkrét érzellemmel. Két érzelem közötti átmenet különbségét tárgyalva azt mondja, hogy van egy „titkos járulékos-mozzanat”, s az „érdekelt egyén ... megérzi azt”, de „melynek kiderítése a pszichológusnak annyi fáradságába kerül.” (733.) De hogy hogyan kell eljárnia annak, aki veszi a fáradságot ennek kiderítésére, arról nem sokat tudunk meg. Néha egyértelműen kimondja, hogy bizonyos kérdésekre a tudomány majdani fejlődése választ adhat. Más esetekben ez nem olyan egyértelmű: viselkedésünket „világosan meg nem nevezhető mozzanatok” is szabályozzák. (734.) Sok kérdésnél jelzi, hogy a nehézség – ha nagy is, de – technikai: „egy még fel nem derített physiologiai kérdés, amelynek megfejtésére nyilván az kívántatnék, hogy ismerjük az egyén összes izmainak innervált állapotát.” (1049.) Nem mindig teszi világossá az olvasó számára, hogy valamilyen kérdésre álláspontja szerint technikai vagy pedig elvi korlátainknál fogva nem tudunk válaszolni. Ez a helyzet az emlékek viselkedésre gyakorolt hatását illetően is: bizonyos esetekben ugyanazt a válaszreakciót kiválthatja nem csupán az eredeti ingerforrás, hanem az arra való emlékezés is. Pl. a citromba harapás gondolatára is elindul a nyálérválasztás, anélkül, hogy ez aktuálisan megtörténne. Bár azt nyilvánvalónak tartja Posch, hogy ahhoz, hogy az emlékezés hatására kialakuljon ilyen reakció, korábban már le kellett hogy játszódjon (valószínűleg többször is) az eredeti – egy valódi ingerforrás által kiváltott – inger-reakció szituáció, s az

oksági viszonyok vizsgálatánál erre mindenképp hivatkoznunk kell, de „nem mondhatjuk, hogy igazán és alaposan megértjük, miért hat egy gondolt helyzet az egyénre épp úgy, mint a megfelelő valóság.” (745.) Bizonyos súlyos problémák tárgyalása bevallottan együtt jár „a ködben tapogatózásnak aggasztó érzésével”. (770.) Ám ez az állapot a tudományos tevékenységre – azon belül a tudományos pszichológiára is – általában véve jellemző: „Amelyik psychologus ... felsőbbeséges mosollyal »megért«, azt nem szorongatták meg eléggé; csak ahol elhallgat, ott érzi a problémák igazi súlyát.”

Az ellenfelekkel való csatározással kapcsolatosan megjegyzendő még, hogy Poschnak – annak ellenére, hogy nagyon kedveli az aprólékos nyelvi elemzéseket – viszonylag ritkán jut eszébe olyan lehetőség, hogy bizonyos (egyébként a tudományban is használatos) szavakat úgy értelmezzen, mint amelyek bár nem neveznek meg valamilyen (az általa használt értelemben vett) konkrét dolgot (s nem is általános fogalom), de ez mégse vonja maga után azt, hogy el kelljen fogadnunk „mysticus chimerákat”. Azaz nem kerül a látóterébe az a lehetőség, hogy mielőtt kimondaná valamely kifejezésről, hogy az egy félrevezető absztrakció vagy „chimaerikus elconcretizálás” terméke, esetleg tekinthetné például módszertani segéd kifejezésnek, *terminus technicus*-nak (esetleg *módszertani* idealizációnak). Ezzel szorosan összefügg az is, hogy – bár rendkívül dicséretes az az igyekezete, hogy minden kérdésben ütközteti az álláspontját egyrészt a szakirodalomban fellelhető tényleges, másrészt a saját maga által megfogalmazott lehetséges ellenvetésekkel – néha adós marad annak a lehetőségnek a megvizsgálásával, hogy nem lehet-e vajon úgy módosítani a szóban forgó elméletet, hogy az ne vonja maga után azokat a nemkívánatos következményeket, amelyek miatt elutasítja őket. Néha az elutasítás kissé elhamarkodottnak tűnik, különösen akkor, amikor az övéhez hasonló elméletekről van szó, vagy olyanokról, melyeket nem az explicit tézisei miatt utasít el, hanem ezen tézisek feltételezett, távolabbi következményei miatt. Azaz az adott szerző állításai nagyjából elfogadhatóak, de az elmélet „megenged valamiféle [szellemi] létezőre való következtetést” (23.) – vagy legalábbis nem zárja ki ezeknek a lehetőségét –, így visszaélésekre ad alkalmat, „el lehet vinni rossz irányba”. A lehetséges következmények tekintetbe vétele egy elmélet értékelésekor, elemzésekor természetesen fontos dolog és teoretikus alaposságra vall, ha egy filozófus ezt ilyen tüzetesen végiggondolja, de néha Posch kissé túlzásba esik, s olyan tézisek elől is elzárkózik, amelyek talán kisebb módosításokkal vagy átértelmezéssel számára is szalonképesek (b) lehetnének.¹⁷

¹⁷Az egyik szemléletes példa lehet erre a 'képzet' olyan értelmezése, amely azt – mindenfajta „szellemi” tartalmat mellőzve – valamilyen agyállapatra kívánja vonatkoztatni. A 'képzet' terminusnak még olyan értelmezését is elutasítja, amely azt az

Mindez egyébként a filozófiatörténetből jól ismert jelenség. Egy új elmélet megalkotója általában kevésbé törekszik – vagy még inkább: kevésbé van lehetősége – az apróbb kérdéseket tisztázni, hiszen más dolga van: a radikálisnak számító elképzelés alapelvei mellett kell érvelnie. Posch Jenő esetében is így van, hiszen a magyar filozófiatörténetben a materializmus iránt nemcsak hogy számottevő fogékonyság nem mutatkozott, de még szubtilis módon kidolgozott kritikára is alig futotta.

agysejtekhez eljutó ingerek „egyszerű folytatásának, kissé gyengébb alakban való továbbfolyásának tekintik”, tehát fiziológiai jellegű magyarázat keretei közé helyezik. Posch szerint „akinek a képzelő ember agyában egymásután felvillanó »képek« nem egyebek, mint egymásután megizgatott agysejtek, az félő, hogy e »képek«-et ugyanoly reálisaknak is fogja venni, realitásukban ugyanúgy hinni, mint ahogy hisz, még pedig joggal, az agysejtekében.” (22.) Posch még a 'képzet' szó használatától is óva int, mert a gondolkodókat „ennek a végzetes szónak a kiejtése [...] visszasodorja a képhitbe.” (24.)

TARTALOM

Laczkó Sándor	
Szerelem, szerelem... – Előszó	5
„... miután az emberi természet így kettéhasított,...	
Mind csak keressük hiányzó másik felünket.”	
Gelenczey-Miháltz Alirán	
Flört a halhatatlansággal. Aphrodité és Ankhiszész.....	11
Weiss János	
Beszédmódok a szerelemről	23
Boros Gábor	
Az együtt-nem-ivás elviselhetetlen bája – lábjegyzetek lakomákhoz .	35
Schmal Dániel	
Descartes és a szerelem platóni koncepciója	48
Mester Béla	
Az önszeretettől az öntétig.	
Egy fogalom kalandjai a gondolkodás történetében	64
Deczki Sarolta	
A földi szerelem.....	78
Kovács Dániel	
Túl Erőszon és Agapén. Beszéd a Szerelemről.....	86
„Szerelem, gyenge szívnek könnyű méreg,...” “	
Mészáros András	
A szerelem a modernitás irodalmában	101
Kelemen János	
„Szerelem vitt kettőnket egy halálba” Francesca da Rimini	
történetének szerelemfilozófiai háttére	113
Nagyillés János	
Ovidius: <i>Vágytan</i> vagy <i>A szerelem művészete</i> ?	122
Loboczky János	
Schiller szeretet-/szerelemfilozófiája.....	136
Mikola Gyöngyi	
Titkos fordulópont (A szerelem transzcendenciája	
Nabokov első regényében).....	145
Percz László	
Irodalom vagy filozófia? Magyar szerelemfilozófiák	
a kilencvenes évekből: Nadas Péter és Mészáros András.....	154
Kissné Novák Éva	
A szerelem arcai.....	159

*„A szeretet hosszútűrő, kegyes: a szeretet nem irigykedik,
nem kérkedik, nem fuvalkodik fel. ... Mindent elfedez,
mindent hiszen, mindent remél, mindent eltűr.”*

Egyed Péter	
A vágy és a tudat	169
Gyenge Zoltán	
Két szerelem margójára	
Lukács – Seidler versus Kierkegaard – Regine	189
Losoncz Alpár	
Hogyan lesz az Egyből Kettő?.....	196
Balázs Gábor	
A poliamória ésszerűsége	213
Szendi István	
Szerelmi véglét. A szenvedélyes szerelem kóros függőséggé torzulása ..	232
Tóth I. János	
Fogoly dilemma és szerelem.....	251
<i>„A férfi és a nő egyaránt mást és mást ért a szerelem fogalmán – és ... az egyik ... a másiktól nem ugyanazt az érzést várja, ...”</i>	
Fehér M. István	
A szerelem sartre-i filozófiája és Kierkegaard	265
Juhász Anikó – Csejtei Dezső	
Oswald Spengler a szerelem történeti aspektusairól.....	293
Valastyán Tamás	
Szintéziskísérletek. Nietzsche és a koraromantikusok.....	310
Kiss Endre	
Nietzsche szerelemfilozófiája	
Platón, Spinoza és Jung horizontja előtt.....	317
Lamár Erzsébet	
Nietzsche és a szerelem – a differencia mozgása	332
Garaczi Imre	
Erósz játékai.....	340
Joó Mária	
Szerelm – politika – civilizáció: Marcuse nyomában	346
Kovács Gábor	
Hannah Arendt és a világ szeretete.....	361
Holovicz Attila	
Posch Jenő materialisztikus érzelmelfogása	370



ISBN 978-963-88812-5-0



9 789638 888125 0

2500 Ft