

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 megvacso-
rázott 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.

„italálodozat” helyett még „istenálodozat” szerepel; a lakoma előtt bemutatott italálodozat 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 megjegyzésből 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 rágcsálták 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 παιαν 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: Küpriszi 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 fiatal emberek 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 teremtdtek. (A hat beszédben számos elem keveredik egymással, de a *παιων*-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 kifogatva 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 higggyetek.*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 [uorauflin]* 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 pénzt, 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 pusztán pótszer.”⁴³ Az Illouz által leírt szerelmet ebben az értelemben nevezném ideológiának. Ezzel együtt Illouz elemzéseit némileg meg is hosszabbítanám: a tömegkultúra nem egyszerűen berendezzi 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 összejöveteletről, 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 Dehogy nincs! 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.