

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 rúttság 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, amije 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 dolgozatomban 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 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 fölhagy, mert lenézi és kevésre becsüli”¹⁰. Azon túl, hogy ez a mai értelemben vett romantikus szerelme-képpel 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 szerelemről 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.