

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 stúdiumában, az Egyhez kapcsolható filozófiai összefüggésszerekben.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, mindenestre, 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 egymásutániságban 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 rejtettek.

*

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 ontológiai, 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/szeretnek 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 távlatára 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 spontaneitást 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 találkozásá egy 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 a tény, 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 áttolja 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 korszakot, 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 többékevésbé 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 teremtségből 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 kategóriarendszerének 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 filozófiájához. 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 a makrokozmosz elemei között, stb... Csak-hogy Badiou ontológiája a következőt fontolgatja: minthogy a lét a végtelenbe nyúló multiplicitás („tisza 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...

Míndenestire, 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 kettőségekben (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.