A szerelemről*

Manapság némi fontolgatás után dönt úgy az ember, hogy a szerelmet akadémiai-egyetemi előadás témájává emeli. A tartózkodás azonban kölcsönösnek látszik: mindnyájan érezzük, helyesebb lenne a szerelmet az akadémikus taglalástól és vizsgálgatástól megkímélni és az akadémiának bárcsak ne is lenne köze a szerelemhez. Ám, ha emlékezetünkbe idézzük, hogy az első Akadémia, Platón filozófiai iskolája Erósz mindennapos jelenvalóságából élt, hogy a filozófiai szimpóziomok[1] ősmintájának témája éppenséggel a szerelem volt, akkor a mi fontolgatásunk nyomorúságunkat méri. A szellemi tevékenység, a filozófiai is, az affektusmentesség erényével hívalkodik, számára a szerelem az irracionalitás számkivetettje.

A szerelemről számos filozófiai értekezés szól ugyan, ám a filozófiai antropológiában mégsem számít standard-témának. A nyelv, az eszközhasználat, a társadalmi intézmények igen — de a szerelem aligha, esetleg még a társak világa (Mitwelt) vagy a kortársi lét (Mitsein) neutralizált formájában. A pragmatikus szempontú antropológia azonban nem mondhat le erről a témáról. A szerelem ugyanis az élet egyik legfontosabb dimenziója. Persze, először tisztázni kellene, mi is az a szerelem. Nyilvánvalóan az emberi élet teljességének valamifajta alapsémája lebeg előttünk, amikor olyasmit mondunk, hogy „a szerelmet meg kell tapasztalja" az ember. Az alkalmasint alapul szolgáló antropológiai sémát most nem rajzolhatjuk meg, a rá utaló szokásos elvárásokat azonban bővebben kifejthetjük.

Amikor azt mondjuk, hogy az emberi életbe beletartozik a szerelem, akkor ezzel a személyes élet teljességének egyfajta lehe-

* A szöveg forrása: Böhme, Gernot: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. Darmstädter Vorlesungen. Frankfurt a. M., Suhrkamp 1985. 97-112. p.

tőségére célzunk. A szakmai sikerrel, a politikai hatékonysággal, a tudományos vagy művészi produktivitással ellentétben a szerelem olyan életteljességet jelent, amelyet éppenséggel nem az ember szociális integrációja determinál. Ezt a felfogást a legszélsőségesebben Orwell *1984* című regénye képviseli, melyben a szerelem mint tulajdonképpeni magánügy (Privatheit) és mint felforgató entitás (Subversives) tételeződik a totálisan eltársadalmasított emberrel szemben.[2] Elvileg az életteljesség a-szociális formájaként értelmezzük ugyan a szerelmet, de szeretni és szeretve lenni mégiscsak „nem-egyedül lét"-et jelent. A szerelem pontosan annak a megtapasztalása, hogy lehetséges kikerülni önmagunkból, hogy odaérünk a másikhoz és fordítva, a másik elér hozzánk. Az így értelmezett szerelem az önérzésnek a másik által közvetített fundamentális formája. Annak, hogy ez a két mozzanat — a szerelem mint alapvetően aszociális és a szerelem mint a szociális eredete általában — oly diametrálisan ellentétesnek tűnik, jelenkori társadalmaink struktúrája az oka: míg Rousseau még a szimpátiában látta a társadalmiság bázisát, addig számunkra a társadalom az „emberközi" viszonyok függvénye; rendszerű tulajdonságok tartják össze. Harmadik mozzanatként, hogy ti. a szerelem minden emberi élet fundamentális dimenziója, a szerelemben megvalósuló kiteljesedés különösségét kívánjuk kiemelni: a szerelmet az életünkkel összefüggő összes többi elemmel ellentétben nem tekintjük olyannak, amit az ember érvényre juttathat vagy létrehozhat. Ezért a szerelem, társadalomelméleti szempontból nézve, a tradicionális életformák maradványaként jelenik meg. A szerelem „szerencse dolga": az ember arra van utalva, hogy ráleljen az igazira, szerelembe kell esnie az embernek.

Ebből az első, a szokványos értelmezésből származó jellemzésből már világos, hogy a szerelem bizonyos értelemben ellenkezik a modern élettel. A szerelem megtörténik, nem kalkulálható, valami teljességgel privát, nem függ az akarattól, azaz, összefoglalva: irracionális és csak zavart kelt. Jóllehet, a szerelem korunk egyik leggyakrabban taglalt és ábrázolt tárgya, engedélyezett káosz, úgyszólván. Persze, ambivalens ez az engedélyezettség. Hiszen, lévén a szerelem engedélyezett, úgy valójában nem lehet szubverzív (mint Orwell regényében) — másrészt meg nincs is igazából engedélyezve. Mert, ha pontosabban szemügyre vesszük, nem annyira valóságos, mint inkább imaginárius életünk alkotórésze. Azt a

rendkívül nagy teret, amelyet a modern életben elfoglal, imaginárius területen birtokolja. Döntő szerepet játszik a slágerekben, dalokban, filmekben, regényekben, a lírában, vagyis mindazon téren, ahol a modern ember affektív szükségletei még kielégülést találhatnak. Ezekkel szemben a reális élet, a társadalom, a gazdaság és a politika világa, sőt, még az emberek közötti személyes viszonyok is, a családdal bezárólag, az affektusmentességre vannak berendezkedve és így mentesek a szerelem partikularizmusától, spontaneitásától, passzivitásától és irracionalitásától. Nehéz elképzelni, mi történne, ha a szerelem az emberi élet reális alkotórészeként nyerne teret. Legalábbis a közelmúltban tapasztalhattuk az ilyen irányú diszkusszió néhány csíraszerű kezdeményét, pl. azzal kapcsolatban, hogy csókolózhatnak-e a tanulók az iskolában, vagy, hogy összeülhetnek-e a „párocskák" az osztályban. Radikális felvilágosítók alkalmasint nevezték már betegségnek is a szerelmet — és ténylegesen van is valami hasonlóság a kettő között, már ami a beleesés karaterét illeti — ; de mi lenne akkor, ha a szerelem a betegségéhez hasonló szociális megítélés alá esne? Pl., ha nem kellene bemenni a munkahelyére annak, akit ledöntött lábáról a szerelem, vagy, ha a szerelmesek, állapotukra való tekintettel, különleges kíméletre és támogatásra tarthatnának igényt. De azt is el lehetne képzelni, hogy a szerelmespároktól kiemelkedő teljesítményeket várnánk el, ahogy ez a spártai hadseregben elvárás is volt — míg manapság egy szerelmi kapcsolat, pl. a tudomány területén, az együttműködés lehetősége ellen felhozható argumentumnak számít.

Tehát, a szerelem virtuális elismerésével annak szociális összefüggésekben való tagadása áll szemben. Annál különösebb, hogy a szerelmet, legalábbis egy területen, legitimációs alapnak ismerik el a szociális cselekvés vonatkozásában, nevezetesen a házasság és újabban az együttélés eseteiben. Ez annál is figyelemreméltóbb, mert a szerelem valamennyi kultúrális alakzata, a platónikus erósztól kezdve a Minne-n át, a romantikáig és a 19. század maitresse-intézményéig a házasságon kívüli kapcsolatokba helyezte a szerelmet. A házasságnak mint szociális vagy akár politikai aktusnak ellenben sokkal inkább a racionális mérlegelésre kellett épülnie, semmint az érzelmek ingatag talajára. Fel lehet tenni, persze, a kérdést, hogy a szerelemnek a modern világban aratott ezen egyetlen győzelme nem Pyrrhus-i győzelem-e és, hogy a

házasság reménytelen szétzilálódása korunkban, nem éppen az érzelmi szükségletekkel való túlterheltségéből fakad-e. A szerelem mint engedélyezett káosz, tehát, egyfajta bár elismert, de mégiscsak marginalizált antropologikum. Ám, nem volt ez mindig így. Inkább azt mondhatni, hogy megvoltak a szerelemnek a maga nagy korszakai, hogy valaha istennek, démonnak, világelvnek is tartották. Mielőtt nyilazó puttóvá degradálódott, a görög Erósz a kthónikus istenségek egyike volt. Ezt nevezzük kozmogónikus Erósznak.[3] Hésziodosznál a legrégibb és leghatalmasabb isten, aki, Tartarosz és Gaia mellett, egyenrangú szerepet játszik a világ keletkezésénél. Tartós tisztelet övezte az orfikus kultuszban is. Azt is meg kell azonban mondani, hogy amikor Zeusz uralomrakerülésével a kaotikus istenségek elveszítették eredeti hatalmukat, akkor Erósznak is meg kellett válnia isteni rangjától és mint démon, Aphroditének, a szerelem istennőjének kísérőjévé lett. Erósz eredeti kozmikus jelentőségét tükrözik a természetfilozófiák, mint pl. Empedoklészé, amelyben a Szeretet és a Gyűlölet, Philosz és Neikosz a világot mozgató elsőrangú hatalmak.[4] A duális, helyesebben poláris természetfilozófiai koncepciókban később is mindig felfedezhető a szerelem vagy valamely annak megfelelő princípium. Az ilyenfajta polaritásokban a szerelem az összehozás és növekedés ösztönzője, ami az enyészettel és a hanyatlással ellenkezve létrehívja az életfolyamatot.

Ám a szerelem nemcsak a görög, hanem a keresztény mitológiában is centrális szerepet játszik. Sőt, még Istent magát is nevezik szeretetnek. Persze, Isten csak az üdvtörténet egy bizonyos fázisában szeretet, hiszen az eredeti Isten, Jahve feltétlenül parancsoló, követelő és ítélkező isten volt. Csak a Jézus által bevezetett kiengesztelődési szakaszban válik Istennek a teremtményekhez fűződő viszonya szeretetté. Ebből a hagyományösszefüggésből olyan elképzelések is születtek, hogy a szeretetet kell megtenni filozófiai alapelvnek. Így, állítólag, Hegel is habozott, hogy filozófiája kezdetéül a lét helyett Istent vagy a szeretetet tegye-e meg.[5] A szerelem egyes, számunkra még ma is releváns meghatározásai között fel fogunk fedezni néhányat, amely a szerelem e nagyszerű, mitológikus múltjából ered. Az e múlthoz való viszony még nyomatékosabbá teszi, hogy a szerelem a mai világban egyfajta reziduum, egy eredetileg átfogó egész törmelékdarabja. Ha mitológiátlanítás alatt a világkép antropomorf vonásoktól való megtisztítását értjük, ak-

kor még mindig felmerül az a kérdés, hogy a szerelem miért nem veszítette el centrális helyét és miért nem halványult egyfajta pusztán formális fogalmi sémává. Természetfilozófiai elvként teljességgel leépült, miként a polaritások is elvesztették szerepüket.

Amit mai filozófiailag elmondhatunk a szerelemről, az nagyrészt kultúrtörténet: a kultúrtörténeti áttekintés révén meg lehet világítani, hogy milyen sémák nyomait viseli mai szerelemértelmezésünk. Ha a szerelem filozófiai vizsgálata tudós eligazítással szolgálhat e téren, akkor éppen a szerelem kultúrális megformálódásainak feltérképezésével teheti ezt. Meg kell mondani, persze, hogy a visszaidézés révén történő orientálódás e módja manapság mást is magába foglal, nevezetesen az egykori kultúra visszanyerésének és újraalakításának kísérletét. Mert, az az igazság, hogy rettenetes világban élünk, melyben a végnélküli reflexiónak alávetett szerelem „viszony"-ként lepleződik le és a formák sokféleségének híján féltékenyen őrködnek a bírás kizárólagosságán. Ezzel szemben ismételten emlékeztetni kell arra a formagazdagságra, amely a szerelem történetében megmutatkozik. A szerelem legjelentősebb formái a görög erósz és a keresztény agapé neve alatt ismeretesek.

Az erósz két ember szerelmi kapcsolatának típusaként a görög fiúszerelemben öltött formát. Különös figyelmet érdemel, hogy az erotika eredetileg homoszexuális, helyesebben szólva pederasztikus viszony volt, mert ez a szerelemforma azután a későbbiekben irányadóvá vált a férfi és nő közötti szerelem alakulásában. Tüzetesebb elemzés erre vezetné vissza a különböző neműek közötti szerelmi kapcsolat áldatlanságának néhány mozzanatát. Az erotika alapstruktúráját annak aszimmetrikus volta határozza meg: a görög erao, én szeretek ige csak a férfiszeretőnek a fiúkedveshez való viszonyát jelöli, a fordítottra nem utal: ez utóbbit, ha barátságos, akkor charizein-nek vagy agapan-nak, vagyis megadásnak, szivesen vevésnek nevezik. A férfiszerető és a fiúkedves sohasem egyenértékű, egymást nem kölcsönösen szeretik, szerelmük kimondottan egyenlőtlen játék. A férfiszerető vágyakozik a fiúkedvesre, körüludvarolja, szeretne elérni nála valamit. A fiúkedves a maga részéről, legalábbis kezdetben, közömbös, sőt, számára talán még terhes is, hogy szeretik, hiúságának mindenesetre hízeleg a dolog. Először szinte nem is érti, miről van szó, ő a naív, az avatatlan, az „ártatlan", akit csak az erotikus mesterkedés rángat

bele a szerelmi ügyködésbe. A férfiszerető minden igyekezetével azon van, hogy belevonja a fiúkedvest a játékba, ám amire törekszik, az egyáltalán nem a viszontszerelem, hanem éppenséggel az, hogy a fiúkedves beadja a derekát és biztosítsa a férfiszeretőnek azt, amit *az* akar. Ebből a felállásból következik, hogy a fiúkedves könnyen fölénybe kerül a férfiszeretővel szemben, hogy halogató manőverek, magakelletés révén, féltékenység szítása, a férfiak egymással szemben való kijátszása által előnyökhöz juthat és férfiszeretőjét kedvére irányíthatja és kihasználhatja. A férfiszeretőt folyton az a veszély fenyegeti, hogy szolgai helyzetbe kerül és fiúkedvesétől való függőségét — talán éppen a megadás hiányában — már beteljesülésként élvezze mazochista módon.[6] Azonnal belátható, hogy ez a struktúra természetszerű következménye a pederasztikus szerelemben foglalt egyenlőtlenségnek, nevezetesen annak, hogy az egyik oldalon egy pubertás fiú, a másikon egy érett férfi áll. De az elemzés arra is rávilágít, hogy mennyire jellegzetessé vált ez a struktúra a heteroszexuális viszonyban. Legalábbis a közelmúltra vonatkoztatva még azt lehet mondani, hogy a heteroszexuális szerelem alakzatában a nő a fiúkedves szerepét töltötte be: ő tulajdonképpen, azaz magától, nem érdekelt a szerelemben, őt körül kell udvarolni, ő csupán enged, viszontszerelme nem vágyakozás, hanem figyelmesség csupán, talán tisztelet, vagy éppen „kedves elfogadás". Ehhez járul még, hogy a nőt, a szerepre való alkalmasság érdekében, lehetőleg meg kellett tartani tapasztalatlanságában ártatlannak, naívnak. Ennek megfelelően a férfinak az erotikus viszonyban vágyakozónak, udvarlónak, olyannak kellett lennie, mint aki mindenképpen meg akar szerezni valamit. A pederasztikus sémának a heteroszexuális szerelemre való átsugárzásában az a leggroteszkebb, hogy a séma szerint a nő elveszti izgató vonzását, ha belemegy a dologba, mivel akkor, éppen ennek következtében, nem lehet „ártatlan" többé, azaz, szigorúan véve, alkalmatlanná válik a fiúkedves szerepére.

A szerelem e sémájának kultúrtörténeti eredetéről való tudásunk hozzájárulhat ahhoz, hogy számot vessünk e séma ideológikus jelentésével. Mindeddig természeti adottságnak tartották ugyanis, azaz olyan formának, ami a férfi és a nő „lényegé"-ben bírja alapját. Rögtön szeretném azonban hozzáfűzni, hogy ez a felismerés nem vezethet az erotikus séma mint olyan diszkreditálásához. Tekintsük azt inkább a szerelem nagyon eleven, gyakran

formát öltő mintájának, amely sok esetben éppen megfelelő és megélhető formát adhat valamely másik emberhez fűződő kapcsolatnak. Ám bizonyára nem alkalmas arra, hogy a heteroszexuális viszony generális sémája legyen. E séma inadekvát volta akkor mutatkozik meg a legszembetűnőbben, amikor a heteroszexuális viszony tartósságra kell berendezkedjen, vagyis a házasságban. Ennek kapcsán mindenesetre meg kell ismerkednünk az erotikus viszony további struktúráival is.

Az erósz típusú szerelem sajátos vonatkozásban van a szépséggel. Platón a szépségre irányuló vágyakozásként definiálja a szerelmet. Ez a struktúra nagyon sajátos dialektikát hoz magával.[7] Mert, bizonyos értelemben, azt lehet mondani, hogy a szerelem maga valami szép és, hogy a szerelmet mint olyant kívánjuk. Ezt (...) azzal magyarázhatjuk, hogy az életérzést már az is fokozza, ha a szépség atmoszférájába vagy vonzáskörzetébe kerülünk. Platón azt mondja, hogy a szépség jelenlétében az életerő felvidul és kibontakozik, a rút jelenlétében viszont összehúzódik és elkomorul.[8] A szerelem, tehát, olyan állapot, ami már önmagában is kívánatos. Persze a hozzá kapcsolódó gyönyör tisztátalan, ha Platón definícióját rá alkalmazzuk.[9] Platón szerint ugyanis, a vágyakozásból fakadó gyönyör tisztátalan. Ezt példázza az ivás gyönyöre a szomjas ember esetében. Az ivás csak a szomjúság okozta feszültség oldásaképpen jelent gyönyört. Van ezzel szemben tiszta gyönyör is, amely vegyítetlenségét és ezáltal zavartalanságát annak köszönheti, hogy nem vágyakozáson alapszik. Platón erre vonatkozó példája a virág illatozása által keltett gyönyör. Tehát a szerelem gyönyör, noha tisztátalan gyönyör.

Mivel a szerelem vágyakozás a szépségre, mégpedig a szépség birtoklására, a beteljesülésben a szerelem önmagát (*mint* vágyat) semmisíti meg. Az erósz típusban kapcsolatba kerülő férfiszerető és fiúkedves mindigis tapasztalták ezt. A megadás megöli a férfi szerelmét, szokták mondani, vagy, hogy a házasság és az erotika összeférhetetlen. Következményként ez a szerelmi kalandok végtelen láncolatához vezethet, míg a másik oldalon az ellenállás, az időhúzás és az elidegenítés stratégiáit teremtheti meg. Mivel a szerelem már önmagában gyönyörrel tölt el, tartóssága érdekében a férfiszerető és a fiúkedves arra törekednek, hogy áthidalhatatlan szakadékokat imagináljanak, elérhetetlenné tegyék magukat, mindig újra elidegenítsék maguktól a másikat. Egészen biztos, hogy ez

az egyik motívuma azoknak a kísérleteknek, amelyek a nőt misztifikálják és azt a képzetet keltik, hogy a nő az valami teljességgel megközelíthetetlen lény a férfi számra; ebben az összefüggésben kell látni a féltékenység létrejöttét is. A féltékenység a szerelem megújítása érdekében alkalmazható stratégia. A szépségre irányuló vágy ezen háttere előtt az erotikus szerelem a szépségre irányuló *örökös* vágyakozásként emelkedik ki.[10]

A klasszikus görög felfogás szerint a szerelem mindig a szépségből bontakozik ki. Nem olyan ösztön, amely a szeretőben már eleve megvan, hanem olyan pszichikai erő, amely mintegy a szépségből kiáradva elragadja a szeretőt és a szépség felé vonzza. Ennyiben a szerelem olyasvalami, amiért az ember végsősoron nem felelős, amit az ember nem megtesz, hanem az egyszerűen megtörténik vele. Ez a konstelláció a történelem, a szubjektum emancipálódásának és az autonóm személyiség kiformálódásának története során olyan hatással volt, hogy a szerelem az irracionalitás tulajdonául ítéltetett. A szerelmet passio-nak, azaz szenvedélynek tekintették, ami a szubjektumra leselkedő veszélyt, ha nem éppen betegséget jelentett.[11]

Ám az újkor kialakította az erósz olyan verzióját is, amelyben sokkal nagyobb jelentőséget kap a szerelmes szubjektív szerepe. Jellemző, hogy ez a teória Kant után, vagyis a világ szubjektív konstitúcióját és a francia forradalmat, tehát az európai kultúra demokratizálódását követően jött létre: arra a szerelemteóriára gondolok, amelyet Stendhal fejtett ki *A szerelemről* című könyvében.[12] Stendhal teóriája szintén a szerelem erotikus koncepcióján alapszik, de bizonyos mértékben szubjektivizálja és demokratizálja azt. Ennek kapcsán számot kell vetnünk azzal, hogy a szerelem qua erotika majd az európai történelem egésze során arisztokratikus ügy volt. A szerelem e formája a magasabb rendek köreiben dívott, olyan eseménynek számított, ami egyáltalán nem eshetett meg bárkivel. Ám a rendi társadalom bomlásával párhuzamosan a szerelem egyre inkább olyasvalamivé vált, amire mindeki, vagyis minden ember qua ember igényt tarthatott. Még ezen igény jogosultsága esetén is fel kell tenni azonban a kérdést, hogy amire vonatozik, az vajon a szerelem qua erósz-e. A 18. század óta ténylegesen úgy tudják az emberek — talán az erotikus regény tömegolvasmány volta következtében —, hogy szeretni erotikusan kellene. Ez a tömeges igény kiválóan összeillett a világ szubjektív

konstitúciójáról alkotott képzettel. Stendhal mindkét tendenciát egyesítette a szerelem kristályosodási elméletében. Eszerint nem a szépség kelti a szerelmet, hanem a szerelem hozza létre a szépséget, vagy — ami szintén közismert — a szerelmes pillantása szépíti meg a másikat. Stendhalnak a folyamatról alkotott képe egy a salzburgi bányaműveknél szerzett élményre vezethető vissza. Ott látta, hogy egy közönséges száraz ág a telített oldatban miként neveli a legszebb kristályokat és miként borul virágpompába. Standhal a szerelemakarásban látta a szerelem tulajdonképpeni eredetét és, mivel elgondolása egyúttal az erotikus séma keretein belül fogalmazódik meg, ez a szerelem úgyszólván meg kell teremtse a maga tárgyát. Az elsődleges szerelmi képesség tehát a produktív képzelőerő, ami a 18. század óta mind a pozitív, mind a negatív értelmű irracionalitás forrása.

Végezetül még azt szeretném az erósz jellemzéséhez hozzáfűzni, hogy Platón szerint beszélhetünk a szerelem egyfajta átváltozásáról vagy átalakulásáról. A szerelem a szépségben való nemzés vágya. Így pl. Szókratész nevelő és tanító tevékenységét ilyen nemzésnek értelmezte, nevezetesen azon ifjak lelkében és habitusában, akikkel dolga volt. Azóta beszélünk pedagógiai erószról is. Platón a szépségben való nemzés szükségletét abban a tágabb összefüggésben szemléli, hogy valamennyi halandó lény részesedni kíván a halhatatlanságból.[13] Ebben az értelemben az erósz irodalmi és művészeti produkciókat is létrehozhat, jelentős tettek indítéka lehet és filozófiára ösztönözhet. Ezáltal Platónnál az erósz újra olyan átfogó jelentőséghez jut, amilyennel eredetileg, kozmogónikus erószként bírt.

A következőkben kultúránk másik jelentős szerelem-típusával, a keresztény agapéval szeretnék foglalkozni. A görög agapan kifejezésnek a klasszikus görögben még csak valami nagyon elmosódó és meghatározatlan jelentése van, kb. azt jelenti, hogy örömmelszívesen venni valamit.[14] Az *Újszövetség*ben azonban meghatározott, vallási alapokon nyugvó szerelmi habitus specifikumává lesz, amely szigorúan megkülönböztetendő a szerelemtől mint erósztól. Ez az elhatárolódás szinte már elfojtásra utal, amennyiben a görög eran kifjezés az *Újszövetség*ben alig szerepel, az egyházatyáktól kezdve az újabbkori teológusokig pedig gyakori szokássá vált az erósz gőgös elutasítása. Az általunk szemlélt összefüggésben az agapé a szerelemnek csak egy másik, de semmiképpen sem kivá-

lóbb formája, miként a teológusok tartják. A keresztény szerelem létalapja, teoretikusai szerint, természetesen Istenben van; az isteni szeretet kiáramlása, vagy az arra adott válasz, vagy még annak imitálása is. Ettől a megalapozástól függetlenül, a másik emberhez való szerelmi viszony mivoltában határozottan különbözik az erósztól struktúrája révén is. Míg az erósz vágyakozás, bírni akarás, az agapé éppen ellenkezőleg odaadás. Amint a keresztény szeretet megjelent a világban, a szerelmes vagy a szerelmesek erotikus séma szerinti szerepe könnyen átstilizálódhatott a keresztény agapé értelmében: ez a női szerelem története. E lehetőség késői variánsát figyelhetjük meg Rilke-nél, kinek számára a nők a tulajdonképpeni szerelmesek, határtalan odaadásuk révén.[15] De térjünk vissza az agapé struktúrájához magához. A keresztény szeretet semmit sem akar a maga számára, ezért a másikra nem meghatározott tulajdonságok miatt, hanem önmagáért irányul. Így a keresztény szerelem egyfajta, valamiképpen megalapozott, gazdagságot tételez a szerelmes oldalán. Ez lehet természetesen anyagi gazdagság is, ahogy a keresztény szeretet profán formája mindigis az alamizsnálkodás és az erősebbek, gazdagabbak, előkelőbbek gondoskodása a szegényekről, betegekről és alantiakról. Ez a gazdagság azonban lehet egyfajta benső gazdagság is, a lélek ereje, vagy, ahogy a keresztények kifejezik, a szeretetteljes embert magának Istennek a szeretete tölti el. Tehát a keresztény szeretet a szeretőből árad ki és a szeretett felé áramlik, annak kedvét keresve. Általánosan azt mondhatni, hogy a keresztényi szeretet azt akarja, hogy a másiknak jó legyen.

Az agapé-típusú szerelem nem kevésbé ambivalens és nem kevesebb dialektikát tartalmaz, mint az erósz típus. Az odaadásként értelmezett szeretet is aszimmetrikus viszony, melyben a szeretet tárgyának gyakran alacsonyabbrendűséget tételező szerep jut. Ezért a felé áramló szeretetet nem ritkán leereszkedésnek éli meg és könyörületességnek értelmezve visszautasítja. A keresztényi szeretetben éppen az a problematikus, hogy megőrizheti-e emberi méltóságát és rangját az, aki a szeretetet elfogadja; a kérdés pandanja, hogy nem kerül-e veszélybe az is, aki a szeretetet adományozza. Neki egyrészt a farizeus önmagasztalás és elbizakodottság veszélyével kell számot vetnie, másrészt azzal, hogy odaadása ne váljon szisztematikus önmegalázássá. Ez utóbbi veszély elhárításá-

ra hivatott a szeretet parancsának eredeti megfogalmazása, ami, mint ismeretes, így szól: „Szeresd felebarátodat, mint tenmagadat."

Ennek kapcsán foglalkoznunk kell a keresztényi szeretet egy további problémájával is. Az agapé meghatározott dogmatikai keretbe foglaltan jelent meg a világban és még mindig annak függvényében érvényesül. Természetesen mondhatnánk azt, hogy az agapénak mint az emberi szerelmi képesség történetileg keletkezett formájának van egy e kerettől független, antropológiai jelentősége is. Ám csak e keret figyelembevétele esetén rajzolódik ki a szerelem e formájának egy fontos karakterisztikuma; nevezetesen az a figyelemreméltó, sokakban megütközést keltő tény, hogy a keresztényi szeretet *parancs*. Ez paradoxnak tűnik, ha szeretet alatt érzést, sőt, valamifajta afficiáltságot értünk. Hiszen azt mégsem lehet parancsba adni, hogy valamit érezzen az ember, vagy valami affektív hatással legyen rá; az ilyesmi vagy megesik az emberrel, vagy nem. Ez a bizonyára helyes megállapítás világossá teszi, hogy a keresztényi szeretet pontosan szólva nem is érzést, hanem tettet jelent. A keresztényi szeretet a másikra irányuló odaadó tevékenyésg, nem pedig érzés, ami esetleg átcsaphat ilyenfajta tevékenységbe. Ám, ha ennek belátásáig eljutunk, könnyen kétségünk támadhat, hogy egyáltalán értelmes dolog-e egy fogalom alatt összefogni az erószt és az agapét, hogy vajon nem csak a német nyelv puszta véletlenéből fakad-e, ha mindkettőt szerelemnek (Liebe) nevezzük? A kérdés azonban nem egészen helytálló, mert a keresztényi szeretet sem lehetséges érzés híján. A keresztényi szeretettel összefüggő érzés a szimpátia, a részvét érzése, korszerűen azt mondhatnánk: a másik emberrel való szolidaritás. Ezek a másik embert illető sajátos érzéseink. Ha lehet itt valamit megparancsolni, akkor bizonyára csak annyit, hogy ne zárkózzunk el az ilyen érzések elől. De a keresztényi szeretet parancsa nem is annyira ezt célozza. Az érzés és cselekvés differenciája feltételezi a külső és belső ember megkülönböztetését. A keresztényi szeretet parancsa lényegében e differencia áttörését kívánja meg, vagyis azt, hogy aktívan éljük meg a másikkal közös megérintettséget. Mindamellett a teremtmények közös érintettsége elvileg előfeltétel.

Ezzel áttérek a szerelem harmadik típusára, amely a virágzó középkor Francia- és Németországának udvari köreiben jött létre, nevezetesen a Minne-re.[16] Ezt a formát, noha manapság már inkább csak irodalomtudományi kuriozitásként ismert, kiemelkedő

hely kell megillesse kultúránk nagy szerelemtípusai sorában, hiszen jelentékeny befolyással hat, egészen a mindennapok szintjéig. A Minne a fiatal lovag szerelmes tisztelete hölgye iránt, aki általában férjes asszony, rendszerint a lovag hűbérurának felesége. Tehát, a szociális struktúrát tekintve, olyan heteroszexuális szerelmi viszonnyal van dolgunk, amely, ha nem is rendi, akkor legalábbis rangbéli különbségeket implikál és amelyben általában kizárt a szexuális beteljesülés lehetősége. Ezért történtek is kísérletek arra, hogy a szerelem e formáját minegy társadalomtörténetileg dezilluzionálják azzal, hogy a Minne-t irodalmi termékként, vagy legjobb esetben is a hercegi udvarokban tartózkodó nőtlen és független, fiatalabb lovagok, apródok és dalnokok fantáziálásaként értelmezzék.[17] Ám a Minne mint szerelemtípus a későbbiekben, tehát a hátterét képező társadalomtörténeti valóságtól függetlenül, teljesen más összefüggések között is alakot öltött. Mit is jelent, mostmár, ez a szerelemforma?

Úgy fogalmazhatnánk, hogy a Minne az erósz és az agapé imént tárgyalt formáinak egyfajta összekapcsolása. Nevezetesen aszimmetrikus szerelmi viszony, amelyben a szerelmes a szépséget óhajtja, ám — talán e vágy beteljesíthetetlensége miatt — teljes egészében átadja önmagát is. E sajátos együttállás nagyon elragadó ugyan, de talán elfedi azt, ami valóban újdonság a szerelem ezen alakzatában. Ezt az újat a „szív és a szem misztikájá"-ban[18] és a szerelem qua Minne racionalitásában látták meg. A Minne-ben a különböző nemek distanciát tartanak, amennyiben minden tisztelet, megannyi dal esetén is a pillantás tekintendő a szerelmesek közötti döntő jelentőségű viszonynak, a pillantás a viszony kezdete és jóformán egyetlen lehetséges beteljesülése is. Csak mellékesen említem meg, hogy erre hivatkozva a Minne eredetét arab és más keleti hagyományokra próbálták visszavezetni.[19] A Minne-ben a pillantás a tapasztalás eredendő és centrális jelentőségű módja. A pillantás szíven találja az embert és ezáltal elkerülhetetlenül szerelembe ejti. A pillantás ilyen centrális helye valóban lényeges újdonság a szerelem már tárgyalt formáihoz képest. Jóllehet, a látás a görög erószban is nagyon fontos szerepet játszik.[20] Ám ez a látás mindenekelőtt a másik alakját tapogatja le, vagy ez az alak érinti meg, míg a Minne-szerelem ősforrásában, a pillantásban a saját szem csak kapu, amelyen a másik pillantása behatol az emberbe. A pillantások e szerelmében az a döntő, hogy itt, elvileg, egyfajta

szimmetria lehetőségével számolhatunk, mégpedig a helyzet szociális aszimmetriája ellenére. Szintén igen lényeges az, hogy a pillantásban két ember között olyan szerelmi viszony jön létre, ami nem a szeretett lény valamely kiemelkedő tulajdonságán alapszik — miként az erószban — és nem is teremtményi mivoltán, mint az agapéban, hanem úgyszólván a szeretett lényre magára, a másikra mint személyre épül.[21] A harmadik fontos dolog, hogy itt a szív vagy a „lelkület" (Gemüt) — mely utóbbit a Minne-költészet hozza csak létre[22] — jelenik meg a szerelem testi valóságának helyeként. A részvét, mondja még Kant is, a bensőben (Eingeweide) székel[23] és az erotikus vágy is inkább a test valamely más részeiben lokalizálható, mintsem a szívben. A szív tradicionálisan a „bátorságos"-nak a székhelye (így Platón) és a Minnesängerek is igen gyakran említik a bátorságot, de nem a mai, korlátozott értelmében, hanem inkább valamifajta „felajzottság" vagy „feszült várakozó készenlét" jelentésben. Másként úgy lehetne kifejezni, hogy a Minne a perszonális erők, mint a vitézség, a nemeslelkűség, az önuralom, az öntudat felfokozódását eredményezi. Ez az alapja annak is, hogy gyakran hivatkoznak a Minne racionális mozzanataira. Itt persze nem a felvilágosodás észképességéről van szó — az ész testileg mindigis a fejben lokalizálódik és nem a szívben. Ám a Minne-ben alkalmasint mégiscsak egyfajta megismerési folyamat zajlik le. A Minnéköltészetben gyakran esik szó a szemek, vagy a szív tükréről. Ezzel kapcsolatban az a jellemző és érdekes, hogy a Minne-ben tulajdonképpen nem a másik, a szeretett lény ismerszik meg, hanem önmagunk. Az ember önmagát ismeri meg a másik szemének tükrében.

A lehetséges szimmetria és a másikban való önmegismerés mozzanatai a szerelem qua közvetített öntudat ősképének mutatják a Minne-t. Erre majd még vissza kell térnünk. Először azt említsük meg, hogy milyen praktikus jelentősége van a Minne ilyentén sturktúrájának. A Minne elsősorban ténylegesen valami egyoldalú viszony, nevezetesen a lovag szerelmes tisztelete hölgye iránt. Ezt a szerelmet úgy lehet méltóképpen viszonozni, hogy a hölgy „elismeri" a lovagot. A lovagnak szerelme realizálására irányuló igyekezete tehát ilyenfajta elismerést kíván bérül. Ennek megszerzése érdekében, hölgyének jelében — rendszerint a hölgy színeit hordja sisakján vagy kopján — hőstetteket visz véghez. Egyáltalán, amit tesz, azt hölgyé*ért* teszi. Érte és az ő pillantásának tüzében él. Érte

lép sorompóba, érette vonul idegenbe, s bármit tesz is, annak meg kell jelennie a hölgy előtt. Létének közege a láthatóság. E struktúra révén a Minne-szerelem a lovagi magatartásmód rendkívüli civilizálódását eredményezte. Már a „harcos udvarképessé válása"[24] előtt is tekintélyessé diszciplinálódott a lovagi magatartás.

Az udvari szerelem olyan fontos értékeket hozott létre, amelyek máig meghatározzák a társas magatartást, mint pl. a fennkölt, tiszteletreméltó asszony és a lovagiasság eszméje. Ennél jelentősebb azonban a szerelem kölcsönös elismerést és az önértelmezés médiumát biztosító formájának feltalálása. Mindenképpen új az önmegismerés korábbi felfogásaival (pl. Szókratész) szemben, hogy az ember a másikkal való érintkezésben találja meg önmagát vagy válik önmagává. Ebben az én radikálisan szociális közvetítettségének elképzelése válik tapasztalattá és kerül megfogalmazásra. Az ebben rejlő radikális és veszélyes dialektikára Hegel reflektált az úrról és szolgáról szóló fejtegetésben,[25] később, még behatóbban pedig Sartre a pillantás dialektikájának tárgyalásakor.[26] A másik pillantása, amelyben pozitívnak szeretné tudni magát az ember, egyúttal mindig tárggyá is tesz, valamilyen meghatározott helyre rögzít. Tendenciájában megfosztja az embert szabadságától és spontaneitásától. Így nagyon könnyen fajulhat harccá a szerelem. Erre utalva beszélt Karl Jaspers, aki a felmutatott struktúrát pozitívan fogadta, szerelmi harcról is.[27] A történetileg létrejött Minne nála, a nemek közötti viszonytól elvonatkoztatva, „exisztenciális kommunikáció"-ként jelenik meg. Ez egyfajta odafordulás a másikhoz, miközben radikális nyíltsággal tesszük ki magunkat a másik kritikájának, illetve pillantásának és így arra kényszerülünk, hogy egyértelműen vállaljuk önmagunkat. A kiszolgáltatottságból fakadó kockázatban benne rejlik a szerelmes, nevezetesen figyelmes részvétnek és annak az esélynek a lehetősége, hogy a lelki lét homályosságából, bizonytalanságából és meghatározatlanságából alakot, valóságot és történetet teremtsen a pillantás ereje.

Ezzel kell lezárnunk az európai kultúra szerelmi formáit érintő vizsgálódásainkat, noha valami nagyon lényegesről még nem esett szó: nem tárgyaltuk a testiséghez és a szexualistáshoz fűződő viszonyt.

Gernot Böhme

Pécs *Fordította: V. Horváth Károly*

Jegyzetek

1. Lásd Platón *A lakoma* című dialógusát.

2. Luhman az intimitás komminikációs közegeként értelmezi a szerelmet. N. Luhmann, *Liebe als Passion, Zur Codierung von Intimität*, Frankfurt: Suhrkamp 1982.

3. *Der Kleine Pauly*, vol. 1, 361 sqq.

4. Empedoklész tanai csak töredékekben maradtak fenn. Lásd Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. 1, Zürich-Berlin: Weidmann 1964,[11], különösen a B 17 és B 26 töredékeket.

5. D. Heinrich, *Hegel im Kontext*, Frankfurt: Suhrkamp 1971.

6. E struktúráról lást különösen Platón *Lüsziasz* című dialógusát.

7. *A lakoma* 204 d. A következő passzusoknál figyelembe kell venni, hogy a görögök a szépet azonosították a jóval.

8. *A lakoma* 206 d.

9. E definícióhoz lásd Platón *Philébosz* című dialógusát.

10. *A lakoma* 206 ad.

11. Vesd össze Kants *Anthropologie*, Weischedel kiadása, Werke vol. 6, Darmstadt: WB 1964. 580 és különösen 599 p. sqq.

12. Standhal, *A szerelemről*, Budapest: Magyar Helikon 1967.

13. *A lakoma* 207 sqq.

14. A következőkhöz: K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, vol. 4,2, Zollikon-Zürich: Ev. Verlag 1955. Paragrafus 68 Der Hilige Geist und die christliche Liebe.

15. Rilke, *Duinói elégiák, Malte Laurids Brigge*, et passim.

16. A következőkhöz kiváltképpen: H. Kolb, *Der Begriff der Minne und das Entstehen der höfischen Lyrik*, Tübingen: Niemeyer 1959.

17. A. Hauser, A művészet és irodalom társadalomtörténete 2. Budapest: Gondolat 1980. 159-191.

18. Kolb, op. cit. 1. C rész.

19. Lásd ehhez Kolb, op. cit. 346 p sqq. Kolb cáfolhatónak tartja az arab befolyásról szóló állítást.

20. Kolb, op. cit. 26 p. sqq. a szem és a szív misztikáját Platón *Phaidrosz* című dialógusára tartja visszavezethetőnek. E dialógus 36 kapitulusában azonban nem a pillantás fenoménjéről van szó.

21. Luhmann, op. cit. ezt az újítást attól a „reflexívvé válás"-tól kezdve számítja, amelyet a szerelem a romantikába való átmenetben produkált.

22. Kolb, op. cit. 62 p.

23. Kant, *Träume eines Geistersehers* ... 1764 A 19 jegyzet, lásd Weischedel kiadás, vol. 1.

24. N. Elias, *A civilizáció folyamata*, Budapest: Gondolat 1987. 471 p. sqq.

25. Hegel, *A szellem fenomenológiája*

26. Sartre, *Das Sein und das Nichts*

27. K. Jaspers, *Philosophie*, vol. 2, *Existenzherstellung*, különösen a „Kommunikáció" fejezet, Heidelberg: Springer 1956.