

Müller Andor

**ESSZÉ AZ ÉRTELMI, A TESTI, ÉS AZ ÉRZELMI REGISZTEREK  
KIEGYENSÚLYOZOTT KAPCSOLATÁRÓL, A SZERELEM PÉLDÁJÁN**

*„Sok tárgyat, ami hitvány, nemtelen,  
Naggyá, dicsővé tesz a szerelem;  
Nem szeme lát, csak szíve – s ez okon  
Festik Cupidót szárnyal, de vakon;  
Elméje van s balúl itél vele:  
Szárny, szem nekül: ez a hóbort jele.  
Gyerekek is jól mondják anyyiban,  
Hogy oly könnyelmű választásiban, ”<sup>1</sup>*

### **I. A tárgyalt aspektusokról röviden**

Egy konkrét filozófiai koncepció felől próbáljuk magyarázni a szerelmet. Hozzá kell tennünk, hogy most nem egy bizonyos szerelem konkrét történetéről, hanem főként a szerelembe esés, mint kialakulás – genesis – lehetőségfeltételeiről lesz szó.

Ennek érdekében ismétljük el filozófiai álláspontunk leegyszerűsített sémáját, melyet egy korábbi tanulmányban bővebben kifejtettünk.<sup>2</sup> Részletesebb, táblázatszerű magyarázatért oda kell fordulnunk, mert ott a filozófia tipológiáját, „terepasztalát” mutattuk fel, ám most ennek indoklásától eltekintünk.

Három különböző aspektusból tekinthetünk a világra és önmagunkra. Ezeket más-más minőségű világmagyarázatoknak tekinthetjük, ezért külön regiszterekként kezelhetjük e három perspektívát. Bár egyik sincsen meg a többi nélkül, és ezeket egymást kiegészítve alkalmazzák a filozófusok, mégis az egyes „filozófiai szemüvegek” különbségének érzékletesebbé tétele érdekében könnyebb filozófiai interpretációs lehetőségeket adhatunk, ha az egyes erőteljesebb aspektusokat önmaguk önállóságában próbáljuk felmutatni. Ez az egyes aspektusok között dominanciaharcot jelent, illetve a jelenleg tárgyalt *szerelem* szempontjából ugyanakkor harmónia-igény is egyszerre. A későbbiekben tárgyalt filozófiai megközelítések (Sartre, Sade, Marion) viszonylatában tehát „hátra kell lépünk egy

---

<sup>1</sup> Shakespeare 1961, 393. o. (*Szentivánéji álom*, 1. szín, Heléna mondja – Arany János fordítása)

<sup>2</sup> Müller 2016.

lépést”, ha koncepcióikat ennek megfelelően, hangsúlyosabban „kiemelt” tipológia és tematika szerint kívánjuk alkalmazni.

Mindenekelőtt oszlassunk el néhány félreértést, melyek a *tudat* fogalmát lekorlátozzák. A tudattal kapcsolatosan a „tudatfilozófia” megnevezést általánosságban véve minden olyan elméletre alkalmazzák, melyek például a racionális gondolkodásra és elmére (Descartes), a tiszta ész kritikájára (Kant), vagy az értelemképződésre (Husserl) építik filozófiájukat. Mi azonban ezekre az „értelmi regiszter” elméleteiként utalunk, mivel a „tudat” fogalmát egy tágabb felfogás számára hagyjuk meg, mely az említetteken túl, magába foglalja a testiség és az érzelmi regiszter aspektusait is.

A filozófia, mivel – legalábbis a fenomenológiában – a tudatból indul ki, a tudat mibenlétét és orientációit kutató irányzatoknak megfelelően osztható fel. Még a kortárs pszichológia is osztja ezt a megközelítést. Atkinson például azt állítja, hogy: „Az ember észleletei, gondolatai és érzései egy adott pillanatban alkotják *tudatát*.”<sup>3</sup> A következőkben használt filozófiai javaslatnak tehát ilyen szempontból interdiszciplináris jogosultsága is van.

Sorrendben az értelmi, a testi, és az érzelmi regiszterekről beszélhetünk. Az értelmi regisztert megértjük, a testi észlelés regiszterét megéljük, az érzések és érzelmek regiszterét pedig átéljük. Ezek fontos, és a továbbiakban konzekvensen alkalmazott terminusok.

A filozófia tipológiai táblázatának oszlopai és sorai közötti bonyolultabb átmeneteket most nem tárgyaljuk, de majd említsük meg az egyszerűsített táblázat rubrikáinak markáns képviselőit, hogy mégis legyen valamilyen rálátásunk e filozófiai terepasztra.

A táblázatnak három oszlopa van: értelmi/testi/érzelmi, ezeknek pedig két-két sora, melyek közül az első az inkább eltárgyasító, részleges és közvetett kiindulópontokat foglalja magában, a második pedig inkább az egészes és közvetlen megközelítéseket.

A kérdés az, hogy egyes gondolatokból, érzetkből vagy érzésekből tevődik össze adott regiszter, vagy már az eleve adott értelmi, testi, érzelmi egészlegességből és egységből indulunk ki, majd ebből differenciálunk visszafelé? Henry például az érzelmi regiszter közvetlenségének és egészlegességének filozófiai álláspontja felől közelít, és ezt így fogalmazza meg: „Abban az értelemben, amire az élet a fenomenalításban szert tesz, ez, tehát az a kozmikus, láthatatlan, pathoszteli élet lesz a legvégső fenomenológiai előfeltétel, és a közvetítés bármiféle gondolata, bármiféle hermeneutika szükségképpen érzéketlennek mutatkozik e belső lehetőségfeltételt illetően.”<sup>4</sup>

---

<sup>3</sup> Atkinson 2003, 194. o.

<sup>4</sup> Henry 2004, 76. o.

Mint korábban mondtuk, átmenetek minden filozófiai megközelítés között vannak, sőt éppen adott elméletek besorolási nehézsége teszi filozófiai erőfeszítéssé munkánkat. Nem tudjuk ugyanis mindig pontosan meghatározni azt, hogy melyik szerzőtől merre lépünk egy lépést hátra, azaz egyik oldalról mit tekinthetünk elméletében kiemelten dominánsnak, másik oldalról pedig kevésbé lényegesnek. Többek között ez is adja vállalkozásunk presztizsét, hiszen nehéz filozófiai feladat elé állítottuk önmagunkat, mely az egységes filozófiai paletta konzekvens, táblázatszerű kezelését követeli meg tőlünk.

Próbáljuk meg e besorolást egyes szerzőkhöz rendelni. Az értelmi regiszterbe „sűrített” és ez által „láttató” dominánsan meghatározott tárgykijelölő, részleges és közvetett filozófiai aspektusok lehetnek például: a már említett racionális gondolkodás és elme (Descartes), a tiszta ész kritikája (Kant), és az értelemképződés (Husserl) kiindulópontjai – ide soroljuk majd be alább Sartre filozófiáját is. Az értelem egyértelműen nem eltárgyiasító, közvetlen és egészes megközelítését pedig az intuíció filozófiája (Bergson) képviseli.

A testi regiszter *mint* olyan szempontjából az inkább eltárgyiasító, részleges és közvetett megközelítést a szenualisták (például Condillac) képviselik – amit majd Sade szempontjával egészítünk ki –, de az érzetadat-elmélet képviselői, Russell és Ayer is ebbe a rubrikába tartoznak; ám a testi regiszter test-fenomenológiai kiindulópontja és közvetlen-egészes szemlélete leginkább Merleau-Pontyhoz és Hermann Schmitzhez köthető.

Ha pedig az érzelmi regiszter „szemüvegét” vesszük fel, akkor az érzelmek külön-külön részleges-közvetett eltárgyiasított tárgyalását leginkább Kolnai és Marion képviselik, míg az érzelmi regiszter egészeségét és közvetlenségét elsősorban Henry és Scheler.

Mindhárom regiszter (értelmi/testi/érzelmi) egyben tekintve: kimondhatatlan, megfejthetetlen szintézis, és ennek kapcsán úgy juthatunk legtovább, ha megkérdőjelezzük önnön értelmi tevékenységünk alapstruktúráját, mely az eltárgyiasítást követeli meg önmaga számára mindentől, és éppen ezért arra kérdez rá, hogy „mi az a valami”, ami az egyes regisztereket összeköti. Ilyen azonban nincsen, csupán átmenetek logikái rajzolódnak ki, ám a „három az egyben” szintézis jól láthatóan az értelem illuzórikus előfeltevése, és a „tudat” fogalma csupán olyan tiszta fogalom, mely a filozófiai megközelítések aspektus-sokféleséget mutatja fel. Ezt a problematikát részletesebben majd egy másik alkalommal, a tudat logikájának kifejtése kapcsán fogjuk tárgyalni.

Lépünk most tovább, és mutassuk meg, hogy milyen egyszerűbb megfogalmazásokat alkalmazhatunk az említett értelmi/testi/érzelmi aspektusok tisztázása érdekében.

Ha az egyes regisztereket vesszük figyelembe, akkor olyan felosztásokat tehetünk, miszerint az 1. regiszter azt kérdezi mindig, hogy: „Mi az értelem

valaminek?”, a 2. azt, hogy: „Milyen testi érzékelésünk szempontjából valami?”, a 3. pedig azt, hogy: „Milyen érzés az élet, mint megjelenés?”.

Az egyes aspektusok a következő felhívást intézik hozzánk: az 1. regiszter arra utasít, hogy: „Az eszeddel érts!”, a 2. arra, hogy: „A testeddel élj!”, a 3. pedig arra utasít, hogy: „A szíveddel láss!”. Utóbbit Pascal a szív rendjének (*ordre du coeur*), a szív logikájának (*logique du coeur*) nevezi,<sup>5</sup> Scheler pedig a szeretet rendjéről (*ordo amoris*) beszél.<sup>6</sup>

Álláspontunk szerint e három aspektus három látásmód, szemléletmód, világtapasztalati mód, és egyben beszédmód, filozófiai lehetőség. E három regiszternek egymást arányosan kiegészítve kell működniük, dinamikus domborzatként, kvázi-reliefként, és ki kell egészíteniük egymást minden probléma és magyarázat szempontjából. Ne felejtjük, hogy a megfelelő problematizálás már fél megoldás! Ez minden regiszter tekintetében a többihez képest kiegyensúlyozottságot kíván. Térjünk át az értelmi/testi/érzelmi regiszterek vázlatos bemutatása után, ezek alkalmazására a szerelem kapcsán.

## II. Aspektusok és a szerelem

Ahogy Szent Ágoston az idő mások számára való megfogalmazhatóságának nehézségét említi,<sup>7</sup> és melynek fogalmak általi tisztázásával a filozófia küszködik, úgy a szerelem is hasonló problémával konfrontálja a filozófusokat. Tudni véljük, hogy mi a szerelem, de ha el kell mondanunk, hogy mi is az tulajdonképpen, akkor szinte megoldhatatlan, megfejthetetlen problémákba ütközünk.

Közelíthetünk akár az interszubsztitívitás kérdése felől, mely szerint Husserl transzcendentális egók közötti kapcsolatról írt,<sup>8</sup> melynek a szemlélet az alapmodellje, Merleau-Ponty interkorporeitásról beszélt,<sup>9</sup> Scheler szerint pedig közvetlenül egymás érzelmeit érezzük.<sup>10</sup>

Felhozhatunk továbbá irodalmi példákat,<sup>11</sup> vagy elmesélhetjük saját szerelmi történetünket. De mi a szerelem filozófiai értelemben véve? Az nem elég, ha azt

---

<sup>5</sup> Boros 2014a, 161. o.

<sup>6</sup> Uo. 144. o.

<sup>7</sup> „Tehát mi az idő? Ha senki nem kérdezi tőlem akkor tudom. Ha azonban kérdezőnek kell megmagyaráznom akkor nem tudom.” Augustinus 1982, 358-359. o. (XI. Könyv, XIV. fejelet)

<sup>8</sup> Husserl 2000.

<sup>9</sup> Merleau-Ponty 2006, 2012.

<sup>10</sup> Scheler 1973.

<sup>11</sup> A görög mitológia szerint szerelemi vágyuk miatt az emberek bármire képesek: háborút vívnak, az alvilágba is alászállnak; még az istenek is tehetetlenek e vágygal szemben, és meglepő dolgokra képesek, hogy elérjék céljukat. Említsünk meg egy példát arra, hogy mire képes a szerelemi bánat az öngyilkosságon kívül. A görög tragédiák híres-hírhedt nőalakja Médeia, aki szerelmi bánatában, bosszúszomjas tébolyult gyűlöletében megölte saját gyermekeit, hogy Iaszónon így álljon bosszút.

mondjuk, hogy azért vagyunk szerelmesek, mert a szerelem mély érzelme tölt el minket, mert ez csupán tautologikus magyarázat lenne, mások számára nem nyújt semmilyen többletet a filozófiai megértés szempontjából. Az sem lehet a szerelem magyarázata, ha valaki a testi vonzerőt említi, vagy a másik intellektusának tiszteletét. Az emberi szerelemről alkotott magasztos elképzelésünk nem engedi meg ezeket a részleges megfogalmazásokat, és az egységes személyiségek szempontjából elégtelennek mutatkoznak.

Személyiségünket és „miben-létünket” ugyanis ontológiai értelemben nem csak a régi test és lélek viszonylatában fogalmazhatjuk meg, azaz túl kell lépnünk „Ockham borotvájának” takarékosági érvén,<sup>12</sup> és ki kell egészítenünk a test és a lélek magyarázati aspektusait az érzelmek regiszterével is. Így ugyanaz a „dolog” – esetünkben a szerelem – már három perspektívából fogalmazható meg, három különböző lehetőség szerint. Ennek az érzelmi aspektusú kiegészítésnek a megerősítése abban a kortárs elméletben kulminálódik, miszerint megfordul a filozófiai tradíció, melynek régi, hagyományos megközelítése szerint: elsődleges a lélek, másodlagos a test, és az érzelmek csak ezek után következnek, de utóbbiak, azaz az érzelmek inkább nem is önállóan kezelendők, hanem valamilyen keverékként, mely a test vágyaival fertőzötten rombolja a lelket. Manapság azonban már hajlamosabbak vagyunk annak elfogadására, hogy az érzelmek fundálják az észet,<sup>13</sup> avagy egyszerűbben fogalmazva, érzelmi beállítódásaink, hangulataink határozzák meg úgymond ésszerű ítéleteinket. Jó hangulatban az is tetszhet, ami korábban nem, rossz hangulatban néha az sem tetszik, ami korábban igen, esetleg ingerültté tesz, vagy legalábbis nem vidít fel. „Azért gondolkodnak mert félnek, és aki fél, semmit nem tud.” – hallhatjuk Tarr Béla *Werckmeister harmóniák* című filmjében, Krasznahorkai László mondatát.

Mi a szerelem, ha se nem csak és csupán intellektuális kíváncsiság, testi ösztönkésztetés, avagy érzelmi ábránd? Ha egyik a másikat egyértelműen leuralja, akkor a domináns túlfokozhatja önmagát a többi rovására, és így helytelenül elkerülheti az általunk eredetileg megcélzott, kiegyensúlyozott és kvázi-egységes, filozófiailag koherens „szerelem” fogalmat.

---

<sup>12</sup> Ennek kritikájáról lásd részletesebben: Bács 2015.

<sup>13</sup> Az érzések és az ész kapcsolatát tematizálta Hilge Landweer még a 2004-es *Die Grenze der Vernunft* (magyarul: *Az ész határa*) című rövid esszéjében. Felosztása szerint, az érzések és a racionalitás viszonya különböző feltételezések felől vehető szemügyre:

1. Az ész képes rá, és ennek is kell az érzéseket vezetnie.
2. Az érzések „fundálják” az észet abban az értelemben, hogy utóbbi az érzésektől függ, és arra is kell felépítenünk.
3. Az érzések „intrinzikusan racionálisak”, vagyis ésszerűek.

Az elsőt Hilge Landweer szerint Kant képviseli, a másodikat Hume, Nietzsche, bizonyos értelemben Heidegger és Hermann Schmitz, a harmadikat pedig Ronald de Sousa. Lásd erről: Landweer 2004, 6-11.

Ha valaki a másik embert eltárgyasítva használja, akkor beszélhetünk arról, hogy aki intellektuálisan, az értelmi regiszter szempontjából vonzó, azt beszélgetésre használja a vonzódó fél, aki pedig testileg vonzó, azt testi vágykielégülés szempontjából használja a vonzódó fél. Akit pedig érzelmi szempontból tárgyiasítunk el, azt megfosztjuk saját személyiségétől, e helyett belevetítünk valamilyen képzelt személyiséget, ábrándképet, egy Júliát vagy Rómeót (illetve képzelt vonzódását, hűségét irányunkba) és ezért rajongunk érte, imádjuk a vele való csevegést és szerelmeskedést.

Az a szerelem-felfogás, mely „túlfűtött” és szinte „örületbe vezet”, az egyes regiszterek (legtöbbször az érzelmi vagy/és testi) túlzott dominanciájának túlinterpretálásából indul ki, ám amiről mi beszélünk, az olyan „kvázi-idealisztikus” kiegyensúlyozottságú szerelem-felfogás, mely magát az életvilágbeli itt-létünket – interszubjektív kapcsolataink szempontjából is – hosszú távon „harmonikussá” teheti – mindhárom regiszter szempontjából. Tisztában vagyunk vele, hogy e mindhárom regisztert kölcsönösen bevonzó és egymásra-hangolódo „felnőtt” szerelem ritka, ám annak ellenére, hogy eme interszubjektív idealisztikus harmónia csupán ritkán adódó fenomén, attól még lehetséges. A túlfűtöttség ekkor pozitív hangsúllyal átértelmeződik, és személyiségek szerelmének idealisztikus beteljesülését jelenti, távol egy-két regiszter által dominált kompromisszum szerelmének nem nevezhető megalkuvásától.

Azt nem tagadjuk, hogy a szerelmes bizonyos szempontból el van bővölve, de ez egy személyiségnek szól, nem pedig egy vagy két regiszternek, és azt jelenti, hogy ha a felnőtt szerelem idővel érzelmként kialakul bennünk, akkor olyan többletet hoz létre, mely átalakítja kvalitatív tartamunkat (Bergson),<sup>14</sup> és erőteljes pozitív hangoltsággal lát el minket. Ez bűvös erejű elégedettség, mely mindenre kiterjed, ám nem „vakítja el” józan ítélőképességünket, csupán megváltoznak értékpreferenciáink. Scheler például azt állítja, hogy a szerelem értékteremtő, szép és nemes erőfeszítés, mely által jobbak leszünk,<sup>15</sup> és a kozmikus Egy-ézés (*Einsfühlen*) vitalitását felerősíti egymás iránt.<sup>16</sup>

Mondjunk egy konkrét példát a három regiszter túlzott dominanciájára a szerelem kapcsán. A konkrét példa szerint, ha valaki („A.” személy) intellektuálisan, avagy racionális, értelmi, ésszerű, intellektuális, szellemi szempontból vonzó, akkor a „lelkem” „gondolkodó része” szerelmes lesz belé,

---

<sup>14</sup> Bergson 1923. Bergson tartam-fogalmáról röviden: „A közvetlenül megélt idő nem homogén közeg, nem is lineáris idősor, nem egymástól elválasztható pillanatnyi élmények és pillanatnyi benyomások sorozata, hanem kvalitatív sokaság. A tartam, vagyis a tudat valóságos ideje tehát nem pillanatok monoton egymásutánja, hanem olyan egymást kölcsönösen átható elemek szukcessziója, amelyek mindegyike összefügg a többivel és reprezentálja az egész tudatot” Olay-Ullmann 2011, 74. o.

<sup>15</sup> Scheler 1973, 121. o.

<sup>16</sup> Uo. 116. o.

mert a másik intellektuálisan vonzó, ezért szexuális kapcsolatba is léphetek vele, és ráfoghatom, hogy „szerelmes” vagyok. Ám ez a vonzódás idővel kimerülhet. Másik lehetőség, amikor valaki másnak („B.” személy) csak a testét nézem, s mert tetszik az alakja, vonásai, fiziognómiája, ugyanúgy azt állíthatom, hogy „szerelmes” vagyok. Ám ez a vonzódás akár még hamarabb „kiüresedhet”, mint az imént említett. Érzelmi szempontból pedig mondhatom valakire („C.” személy esetén), hogy valamiért szeretem, bolondulok érte, majd, miután már nem bolondulok érte, és nem fed el mindent a „rózsaszín köd”, rájövök, hogy nem is annyira okos, és nem is annyira szép, mint ahogyan őt az érzelmi regiszter látszólag mindent leuraló álláspontja szerint okosnak és szépségnek láttattam önmagam számára. Jól látszik tehát a későbbi lelepleződés és visszamenőleges ártértékelés (*retroaktivitás*) felől, hogy miért nem beszélhetünk kiegyensúlyozott szerelemről, ha csak bizonyos aspektusok preferenciái után „futunk”.

Megállapítottuk tehát, hogy a szerelem filozófiai meghatározása kapcsán nem elégséges csupán a tisztán racionális/értelmi meghatározás, sem a testi vágy és vonzódás, sem pedig az érzelmi regiszter magyarázata. Jól látható mindebből, hogy az egyes regiszterek nem harcban állnak egymással, hanem egymást kiegészítik, és egységük képes olyan aspektus-sokféleséget felmutatni, ami nem eklektikus zavart jelent, hanem közelebb vihet minket a tudat mibenlétének és irányultságainak átfogóbb megismeréséhez is.<sup>17</sup>

Általános megfogalmazásunk szerint, a csupán egy-két regiszter vonzódása okán tételezett szerelmi fellángolás gyermek, míg a hosszú távú felnőtt szerelem egységes személyiségek szerelme. Ez azt jelenti egyfelől, hogy mindkét fél személyisége önmagában: mindhárom regiszter (értelmi, testi, érzelmi) sajátos, egyéni domborzatú, erőmintázatú összeköttetését alkotja, és így az egyes regiszterek összességéhez képest egységük többlettel bír, amit személyiségnek nevezünk. (Jegyezzük meg, hogy ilyen értelemben személyisége mindenkinek van, de a minőségbeli különbségek óriásiak lehetnek.) Másfelől azt jelenti, hogy az ilyen sajátos személyiségek szerelmükben egymást minden regiszter szempontjából értékesnek találják, és így, személyiségeik, mint dallamok, egymásba kiegyensúlyozottan olvadnak bele egységes harmóniát alkotva, ami szintén több, mint az egységes személyiségek külön-külön, csupán matematikai, és nem szerelmes egységként.<sup>18</sup> (A kettőnél több partner közötti szerelem taglalását hosszúra nyúló magyarázata okán jelenleg nem tárgyaljuk.)

---

<sup>17</sup> Erről ld. Müller 2016, 3. o. 2. táblázat, és 19. o. 6. táblázat.

<sup>18</sup> Ez a *Gestalt*-elmélet egyik alapelveére vezethető vissza: az egész több, mint a részek összessége.

### III. Az egyes regiszterek interpretációi (Sartre, Sade, Marion) és hibáik

Most azt mutatjuk meg, hogy mely interpretációk teszik túl egysíkúvá a szerelem megközelíthetőségét. Ezek közül egyik-másik ellehetetleníti a szerelmet (Sartre tudatok harcáról írt), sőt kifejezetten tagadja *magát* a szerelmet (Sade a testi gyönyörre redukálja), vagy éppen túl sokat lát bele (Marion szinte vallásos elköteleződésé teszi, túlfokozza az érzelmi ábránd eszméjét). Tehát, most arról lesz szó, hogy mi *nem* szerelem, mi nem olyan szerelem, mely az egységes személyiségek szempontjának feltétele mentén közelít, és mindhárom regiszter felől kiegyensúlyozott vonzódást írna le. Ezek fényében kell majd olvasnunk az egyes koncepciók hosszabb ismertetését, melyek a szerzők között áthallásokat is tartalmaznak.

Mielőtt tovább mennénk, el kell mondanunk, hogy jelenleg az általunk egysíkúnak tartott, elégtelen felfogású szerelem-interpretációkat említjük meg, ám ez nem azt jelenti, hogy a filozófia az egyes regisztereknek megfelelően ne lenne képes pozitív megközelítésekre. Az értelmi regiszter részéről Bergson intuitív egymásra-hangolódásról írt,<sup>19</sup> a testi regiszter részéről Merleau-Ponty átszexualizálódott személyiségek összefonódásáról,<sup>20</sup> az érzelmi regiszter felől pedig Scheler az Egy-ézés (*Einsfühlen*) vitalitásának értékéről.<sup>21</sup> Ez utóbbi koncepciókat bővebben egy másik alkalommal tárgyaljuk, mivel a jelenleg részletesebben felvezetett és kritizált szerzőkkel majd úgy kívánjuk összevetni őket, hogy a tudat logikájáról is többletismereteket szerezhessünk. A most tárgyalt szerzők (Sartre, Sade, Marion) ugyanis megfeleltethetőek a filozófia tipológiájáról írott korábbi, táblázatszerű differenciálásunk és rendszerezésünk oszlopai (értelmi/testi/érzelmi regiszterek) szempontjából tekintett eltárgyasító, részleges és közvetett sornak, míg a többiek (Bergson, Merleau-Ponty, Scheler) az egészes és közvetlen sorba tagolhatóak be.<sup>22</sup>

A következőkben kissé hosszabban, idézetekkel kiegészítve tárgyaljuk az egyes regiszterek általunk jelenleg bemutatandó szerzőit. Előtte ismétljük röviden, hogy kikről lesz szó. Sartre racionalista szerelem-felfogása a tudatok harcára épül, mely a másik eltárgyasításával ellehetetleníti a szerelmet, és ez itt, az általunk intellektuálisan magyarázott vonzódás felől tekintve, a másik bekebelezésének és leuralásának vágyát írja le.<sup>23</sup> Sade a biológiai ösztönton megközelítése felől indul, melyre ráépíti kísérletező kéjsóvár praktikáit, testileg totálisan kihasználva, emberi

---

<sup>19</sup> Bergson 1923.

<sup>20</sup> Merleau-Ponty 2006, 2012.

<sup>21</sup> Scheler 1973.

<sup>22</sup> Erről bővebben ld. Müller 2016, 3. o. 2. táblázat; a logikai összevetésről pedig 19. o. 6. táblázat.

<sup>23</sup> Jegyezzük meg, hogy Lévinas munkássága, mint alteritás-filozófia, ennek a totalizáló aspektusnak az elkerülésére épült. Lásd például: Lévinas 1999.



mivoltában megsemmisítve a másikat, ezzel tagadva a szerelem mindennemű meghatározását, a gyűlöletig fokozva a vallásos indoklásokat. Marion teologizáló romantikus felfogásának kritikája kapcsán pedig említünk néhány megjegyzést, melyek megkönnyíthetik saját filozófiai koncepciónk gyökereinek megértését. Innen tudunk továbblépni egy egységes, minden regisztert magában foglaló elmélethez. Előtte azonban mutassuk meg részletesebben, hogy miben áll az említett szerzők mondanivalója az egyes perspektíváknak megfelelően. Ezek után, a későbbiekben majd megpróbálkozunk egy bonyolultabb vágy-erőmintázat segítségével felmutatni a szerelmet, mint személyiségek keresztezett fenomenjét. A szerelem ugyanis (egységes/egészleges) személyiségek szerelme.

### III./1. Sartre

A szerelmet az értelmi regiszter részéről Sartre kapcsán magyarázzuk, ami a *Lét és a semmi*ben (1943)<sup>24</sup> részletes kifejtést nyert. Erről a könyvről egy 1969-es interjúban úgy nyilatkozott, hogy az a racionalitás emlékműve, és akkoriban a tudat racionalista felfogásának bűvkörében gondolkodott.<sup>25</sup> Ez a könyv tehát a tudat értelmi regiszter felőli meghatározásának példája, még akkor is, ha az érzelmek működési mechanikáját magyarázza. Kezdjük ezt egy általa említett irodalmi példával, ami a valóság semmitését, a képzelet erejét, és a féltékeny szerelmes kilátástalanságát írja le.

[...] miért akarja az, aki szeret, hogy őt is szeressék? Ha a szeretet pusztán a fizikai birtoklásra irányuló vágy lenne, az esetek többségében könnyen kielégíthetnénk. Proust hőségének például, aki az általa szeretett lényt saját uralma alá hajtotta, a nap minden órájában láthatta és birtokolhatta, teljes anyagi függőségbe tudta juttatni, semmilyen aggodalmat nem lett volna szabad éreznie. Tudjuk azonban, hogy épp ellenkezőleg történt, rengeteg gond emésztette. Albertine Marcel elől tudata segítségével menekül el, még akkor is, amikor Marcel ott van mellette, s ezért Marcel csak akkor nyugszik meg, amikor aludni látja. Bizonyos tehát, hogy a szerelem a „tudatot akarja foglyul ejteni”.<sup>26</sup>

Mivel önmeghatározásunk sokszor nem azonos azzal, ahogyan mások határoznak meg minket, ezért bizonyos szempontból a másik/mások túsza vagyunk, és ez ellen intellektuális harcot vívunk. Legitimitásunkért meg kell küzdenünk. Azt akarjuk, hogy a másik, szabad döntése által ismerje el szabadságunk általi önmeghatározásunkat, *mint* valakit, és így a másik által –

---

<sup>24</sup> Magyarul: Sartre 2006.

<sup>25</sup> Olay-Ullmann 2011, 200. o.

<sup>26</sup> Sartre 2006, 438. o.

közvetetten – elnyerjük önmegalapozásunkat. A tudatok végtelenül tükrözik egymást és folynak egymásba. Mindezek együtt, az interszubjektív társas viszonyok konfliktusa során, a tudatok harcát eredményezi.

Ezek után már érthetőbb lesz Sartre szerelem-értelmezése, amit megpróbálunk egyszerűen elmagyarázni. A szerelmes elégedetlen, kételyei vannak a másik elhatározásával kapcsolatosan, illetve kapcsolatuk másik általi értelmezésével kapcsolatban, hogy az valójában mit ér, és hogy ő maga mennyit ér a másiknak, ezért mindig többet akar, ő akar lenni az „Egyetlen”, nem a véletlenszerűen választott, hanem a nagy „Ő”. „Azt akarja, hogy már választott célként válasszák célul.”<sup>27</sup> Sartre a következőképpen fogalmaz a szerelmi bizonytalanság fő okáról és a szerelmi igazolás örömről:

[...] Nyugtalanságom abból ered, hogy szükségszerűen és szabadon állítom azt a létet, amivé a másik abszolút szabadságában tesz: „Isten tudja, milyen vagyok neki! Isten tudja, mit gondol rólam.” Ez azt jelenti: „Isten tudja, hogyan tesz létezővé”, s ez a lét kísért engem, rettegek [...] Ha azonban a Másik szeret engem, akkor *meghaladhatatlanná* válok, ami azt jelenti, hogy én kell legyek az abszolút cél; ebből a szempontból meg vagyok mentve az *eszközszerűségtől*; [...] hiszen függetlenségem abszolút védve van.<sup>28</sup>

[...] A szerető tulajdonképpen azt igényli, hogy a másik abszolút választást hajtson végre rá vonatkozóan. [...] Létezésem azért van, mert *meg van szólítva*. [...] Ez alkotja a szeretet örömeinek alapját, mihelyt létezik: igazolva érezzük, hogy léteünk.”<sup>29</sup>

Szeretni annyi, mint megszerettetni magunkat. A szerelmes a tudat szabadságát akarja megkaparintani, de nem úgy, hogy a másik automata legyen. Nem csak a szenvedély determinizmusának eljátszását kívánjuk, hanem az egész világ akarok lenni a másik számára. Abszolút cél akarok lenni számára, minden érték abszolút forrása, de úgy, hogy közben transzcendenciám – azaz önállóságom és másságom – védve maradjon. Ez a másik elnyomásához, túlzott faggatózóshoz, akaratoskodáshoz, a tudatok harcához vezet, mely elhidegülést, közömbösséget, sőt gyűlöletet szülhet részéről. A szerelem tehát Sartre szerint eleve kudarcra van ítélve. Azt akarjuk, hogy a másik adja fel szabadon önmagát, teljesen legyen a miénk, ezzel azonban arra kérjük, arra „utasítjuk”, hogy tárgyiasítsa el önmagát, hogy a miénk lehessen teljesen.<sup>30</sup> Ekkor azonban, mivel azt akarjuk, hogy tárgyként, a mi tárgyunkként viszonyuljon önmagához, és önmagát teljesen adja

---

<sup>27</sup> Uo. 440. o.

<sup>28</sup> Uo. 441. o.

<sup>29</sup> Uo. 443. o.

<sup>30</sup> A másik eltárgyiasítását Sartre szadizmusnak nevezi.

oda nekünk, már nem az többé, akibe beleszerettünk. Ezt ő is észreveszi, és kihátrál a kapcsolatból, vissza akarja nyerni önmagát, azonban nem akarjuk elveszíteni őt, tehát magunkat tárgyiasítjuk el az ő számára, felajánljuk magunkat mindenestől neki,<sup>31</sup> ám ő ezt a felajánlást akár el is utasíthatja, mert már meggyűlölt minket, esetleg mást szeret. Ő újra kezdi valaki mással. Ezek után már nekünk is csak ez marad. Vagy belehalunk, vagy továbblépünk.

Az iménti történet megfordítható, amikor a másik csábít el, és meg akarja vonni tőlem transzcendenciámat. Ekkor felőle indul el a szerelmi viszony felszámolása. A szerelem lehetlenségéről írja Sartre:

Mindkét fél azt akarja, hogy a másik szeresse, anélkül hogy számolnának azzal, hogy szeretni annyi, mint azt akarni, hogy szeressenek minket, és ezért amikor azt akarják, hogy a másik szeresse őket, csupán azt akarják, hogy a másik azt akarja, hogy ők szeressék. A szerelmi viszonyok tehát egy végtelen utalásrendszert alkotnak, amely analóg a tudat pusztá „tükröző-tükrözött” rendszerével - a „szeretet” értékének ideális jelével ellátva, ami a tudatok egyfajta fúzióját jelenti, melyben mindegyik tudat megőrzi másságát, hogy megalapozhassa a másikat. [...] Azt követelem, hogy a másik szeressen, és mindent bevetek, hogy ezt a tervemet megvalósítsam: ha azonban a másik szeret, a szeretetével magával teljesen kiábrándít. [...] Ekkor megtörik a varázslat, a másik pusztán egy eszközzé válik a többi eszköz között, ugyan tárgy lesz a másik számára, ahogy kívánta,

---

<sup>31</sup> Önmagam eltárgyasítása a másik számára Sartre kifejezésével élve: mazochizmus. „[...] ahelyett hogy a másikat úgy próbálnám magamba olvasztani, hogy megőrizném másságát, én próbálok feloldódni a másikban, és az ő szubjektivitásában igyekszem elveszni, hogy megszabadulhassak a sajátomtól. Ez a vállalkozás konkrétan a *mazochista* magatartásmódban fejeződik ki: [...] mindenekelőtt saját szubjektivitásomat kell tagadnom *saját szabadsággal*. Megpróbálok tehát teljesen tárgy-létemhez kötni magam, elutasítom, hogy bármivel is több legyek egy tárgynál, a másikba helyezem magam; s mivel ezt a tárgy-lételem a székelyben tapasztalom meg, ezért akarom és szeretem székelyemet mint objektivitásom legmélyebb jelét; s mivel a másik az *aktuális vágy* révén ragad meg tárgyként, ezért azt akarom, hogy vágyjon rám, s egy vágy tárgyává teszem magam a székelyben. Ez a magatartásmód eléggé hasonló lenne a szeretethez, ha a szeretetben ahelyett, hogy a másik számára transzcendenciájának határ-tárgyaként próbálnék létezni, arra törekednék, hogy csupán egy tárgynak kezeljen a többi közül, egy használati tárgynak - ám itt *saját* transzcendenciámat tagadom, és nem az övét. [...] A mazochizmus, ahogy a sadizmus is, a bűnösség magunkra öltése. Bűnös vagyok pusztán azért, mert tárgy vagyok. Bűnös vagyok önmagammal szemben, mivel elfogadom abszolút elidegenedésemet, és a másik szemében, mivel alkalmat teremtek számára, hogy bűnös legyen, mert szabadságomat mint olyat teljesen átengedem neki.” Sartre 2006, 451. o.

de eszköz-tárgy, transzcendált tárgy; az illúzió, a tükörijáték, amely a szeretet konkrét valóságát alkotja, hirtelen megtörik.<sup>32</sup>

A szerelem szétrombolhatóságának korábban leírt okain túl megnevezhető egy harmadik ok is, mely a kívülállók felől érkezik.

[...] meghatároztuk a szeretetben rejlő három jellemzőt, amelyek szétrombolhatóságát előidézik: először is a szeretet lényegét tekintve egyfajta csalás és egy regressus ad infinitum, mivel szeretni annyi, mint azt akarni, hogy engem szeressenek, tehát azt akarni, hogy a másik azt akarja, hogy én szeressem. Erről a csalásról pedig a szerelmi hévben preontologikus megértéssel rendelkezünk: innen ered a szerető fél állandó elégedetlensége. Nem abból ered az elégedetlenség, ahogy gyakran állítják, hogy érdektelennek érezzük magunkat arra, hogy szeressenek, hanem annak implicit megértéséből, hogy a szeretet intuíciója mint alap-intuíció csak egy elérhetetlen ideál. Minél jobban szeret valaki, annál jobban elveszítem *lételemet*, annál jobban saját felelősségemre vagyok visszavetve saját lenni-tudásomra. Másodszor mindig lehetséges, hogy a másik feléledjen, egyszer csak egyik pillanatról a másikra én is tárgyként jelenhetek meg az ő számára: innen ered a szerető fél állandó veszélyeztetettsége. Harmadszor a szeretet olyan abszolútum, amit mások folyamatosan *relativizálnak*. Szerettemmel egyedül kellene lennem a világban ahhoz, hogy a szerelem megőrizhesse abszolút referencia-tengely jellegét. Innen ered a szerető fél örök szégyene (vagy büszkesége - ami mögött ez esetben ugyanaz húzódik meg).<sup>33</sup>

Foglaljuk össze röviden, hogy miért fut ellentmondásba, paradoxonba Sartre racionális szerelem-értelmezése. Sartre örök nyugtalanságot és elégedetlenséget, kibékíthetetlen konfliktust<sup>34</sup> látott a szerelem fenoménjében, mert szerinte valójában semmi sem az, aminek látszik, mindig van valamilyen rejtett hiány, ami betöltésre vár, és ez lépcsőfokról lépcsőfokra tovább hajtja az embert a szeretettől a gyűlöletig.<sup>35</sup> Saját terminusaival a következőképpen fejezhető ki a francia filozófus logikája: az önmagáért-való, vagyis a tudat önmagában Semmi, megalapozásához a magánvalóra és Létre van szüksége, ami életvilágunkban a többi önmagáért-való ember által biztosítható, a szerelemben pedig a kitüntetett másik felől, ez utóbbi igazolás azonban körkörös struktúrájú, ezért a tudat sohasem találhatja meg biztos

---

<sup>32</sup> Uo. 449-450. o.

<sup>33</sup> Uo. 450. o.

<sup>34</sup> Erről lásd bővebben: Marosán 2016.

<sup>35</sup> Sartre 2006, 432-490.

pontját, megalapozását. Azaz: vagy én tárgyiasítom el a másikat, vagy ő tárgyiasít el engem. A szerelemben való értelmi összeolvadás és egységben való feloldódás – kölcsönös, kielégítő megalapozás – Sartre szerint kizárt. Mivel az öngazolás csak a másik által lehet adekvát módon megalapozható, ám ez a tudatok harca miatt eleve kudarcra van ítélve – ugyanis a teljes odaadásnak szabadságból adódó döntésnek kellene lennie, ami viszont paradox igény –, ezért a szerelem kielégíthetetlen értelmi vágy forrása lesz nála. Ezt a koncepciót Hegel *Szellem fenomenológiájának*<sup>36</sup> úr-szolga fejezetéből vette át Sartre.

Sartre szerelem-elméletének értelmi aspektusú magyarázata felől nézve egyik nagy hiányossága éppen ontológiai alapállásában van, mely a heves követelődés okán eleve ellehetetleníti a felnőtt szerelmet, és csak „az ellentétek vonzzák egymást” régi szólamának igazolását és folytatását látjuk benne, kiegészítve azzal, hogy éppen mivel ellentétek, szerelmük is csak időszakos lehet. A szerelem fenoménjére tehát nem kapunk választ, csupán az időben lepergő civakodás szakítással végződő kellemetlenségét láttatja bele Sartre minden eleve halálra ítélt szerelemi viszonyba. Ezzel éppen kulturálisan előkódolt ábrándjainkat, vágyainkat rombolja porig. Ez ellen a nyugtalanító, de kijózanító logikával szemben, a filozófiát nélkülöző természetes beállítódás bizonygatni próbálja az örök hűségbe vetett hitet. Ez utóbbit kritizálva mondja például de Sousa, hogy a (meghatározásunk szerinti gyermeteg) szerelem inkább „a háttérben meghúzódó ideológiai hitek következménye [...], szabadságunk [pedig] a meghatározó kötéseknek vagy hamis indoklásoknak a hézagaiban található.”<sup>37</sup> Szerinte ugyanis ki-ki saját korában és társadalmában tanulja meg, hogy mit jelent egy adott normarendszeren belül szerelmesnek lenni.

Utólagos megjegyzésként meg kell említenünk, hogy Sartre elméletében nem találunk helyet a „hasonló a hasonlóval” kibékítő viszonyának, márpedig példaértékű jó kapcsolatok, sőt élethosszig tartó szerelmek – ha mégoly ritkák is – mégis létezhetnek.

### III./2. Sade

A testi regiszter látszólagos banalitása („beindulunk” egy szép testtől) okán azt gondolhatnánk, hogy ezt nem kell részleteznünk, ám már a túlfűtött erotikájú libertinus de Sade márki is a transzgresszió keresztül kívánja megkérdőjelezni az ember elhazudott, letagadott testi ösztönkésztetéseinek lényegét. Voltaire szerint pedig: „A fizikához kell folyamodnunk [a szerelem] vizsgálatakor: a szerelem a természet szövete, melyet a képzelet kihímez.”<sup>38</sup> A testi regiszter tárgyalása tehát sokkal összetettebb, mint hinnénk, mivel különböző reflexiós szinteket különíthetünk el benne, például a szexualitás tárgyalása kapcsán, kezdve a

---

<sup>36</sup> Hegel 1979.

<sup>37</sup> de Sousa 2014, 86. o.

<sup>38</sup> Voltaire 1764/1996, 202. o.

biológiai és ösztöntani megközelítésektől egészen a történeti reflexióig (Freud – Foucault). Most az utóbbiról és egyéb bonyolultabb elméletekről nem lesz szó, hanem témáknak megfelelően, csak a jelenleg legszükségesebb, s mintegy legegyszerűbb megközelítést említjük meg. Folytassuk tehát az enciklopédistával. Voltaire az állatok viselkedését veszi alapul, és azt írja, hogy amit az emberek „a természettől kaptak, [azt] tökéletesíteni tudják, tökéletesítették a szerelmet is. A tisztaság, a testápolás, amely a bőrt finomabbá teszi, növeli a tapintás gyönyörét; egészségünk gondozása érzékenyebbé teszi a kék szerveit.”<sup>39</sup> Továbbá ő, és Sade az egyéni hajlamok kielégítését preferálták az aktuális közösségi normák tiszteletben tartásával szemben, és utóbbi szerint:

[...] önmagában minden cselekedetünk közömbös [...] tetteink sohasem jók, vagy rosszak, és ha az ember néha ekképpen minősíti őket, ez csupán a törvények miatt van, melyeket elfogad, vagy a kormányzat következtében, melynek alávetették. Azonban ha kizárólag a természetet vesszük figyelembe, minden cselekedetünk teljességgel egyenlő egymással.<sup>40</sup>

Lássák be már végre [...] hogy Istennek a léte oly örültség, melyet manapság már az egész földön összesen ha húszan vallanak, s hogy a vallás, mit segítségül hívnak, csak dajkamese, mit csalók koholtak, mára már nyilvánvaló, hogy miért: mert érdekük fűződött hozzá, hogy becsapjanak bennünket.<sup>41</sup>

Sade az ilyen kritikai felfogást tartja „filozófiai”<sup>42</sup> megközelítésnek, ám ezzel egysíkúvá teszi és elszegényíti azt, sőt a társiaság követelményének ellentétébe csap át. Sadenál tehát a természet lesz a hivatkozási alap, és az eleve adott hajlamok kísérletező fejlesztésével foglalkozik az aktuális normákkal szemben, ám nála „a mindenható elvetemültség korlátlan hatalma” érvényesül, és „a vér magába szívja a szexualitást.”<sup>43</sup> Mint Foucault írja: „Sade-nál, semmi kétség, a szexualitás híján van minden normának, minden belső (tulajdon természetére épülő) szabálynak; ezzel szemben teljesen alá van vetve a korlátlan hatalomnak, amely nem ismer el más törvényt a sajátján kívül.”<sup>44</sup>

---

<sup>39</sup> Uo. 203. o.

<sup>40</sup> Idézi: <https://agnesdlaszlo.wordpress.com/2010/07/08/a-bun-filozofusa-sade-marki-essze/>

<sup>41</sup> Sade 2000, 44. o.

<sup>42</sup> Uo. 45. o.

<sup>43</sup> Foucault 2014b, 152. o.

<sup>44</sup> Uo.

Idézzünk néhány mondatot Sade leghírhedtebb könyvéből, a *Szodoma százhusz napjából* (1785)<sup>45</sup> arról, hogy a dúsgazdag libertinus házigazdáknak milyen a viszonya szerencsétlen elrabolt foglyaikhoz, akik koruk, nemük, műveltségük szempontjából vegyesek voltak.

[...] vágyunk legyen az egyetlen törvényük, szolgálják ki, menjenek elébe, keltség fel maguk. [...] Be vannak zárva egy bevehetetlen várkastélyba; senki se tudja, hogy itt vannak; barátaitól, rokonaitól el vannak vágva, a világ számára maguk már halottak, s csak a mi örömeinkért szívják még a levegőt. [...] a magunkfajtanak semmi kötelék se szent, sőt, minél szentebb az a maguk szemében, széttépésük annál bizsergetőbb a mi elfajzott lelkünk számára. [...] Lessék szándékainkat, figyeljék a tekintetünket, a mozdulatainkat, fejtsék meg jelentésüket, de legesleginkább ne tévesszék el vágyainkat. [...] Egyszóval reszketni, kitalálni, engedelmeskedni, elébe menni; [...] Véssék eszükbe, hogy egyáltalán nem úgy tekintjük magukat, mint emberi lényeket, hanem mint háziállatokat, miket a remélt szolgáltatás fejében táplálunk, majd lebunkóznak, ha már nem hajlandók e szolgálatra.<sup>46</sup>

Sade történetében a szövetkezett nagyurak kitalált szabályrendszerük megszegőit megbüntetik, de a legtöbben az egyre durvább szexuális perverziók és kínzások következtében különben is esélytelenül hittek túlélésükben. A kísérletezés során nem csak az volt a lényeg, hogy a „házigazdák” minden elképzelhető praktikát kipróbálhassanak, és ezzel egyre tovább, a legvégső határig kitolják a begerjedés és a kielégülés élvezetét, hanem az is, hogy rabszolgáik meddig mennek el, hogy túlélésük illúzióját fenntartsák.

Foucault erősen kritizálta Sade felfogását. Egy interjúban például azt mondta, hogy Sade „a fenekék és hasonló testrészek könyvelője”, és kifejezetten untatja őt „ez a fegyelmező [alkat], a szexualitás őrmestere.”<sup>47</sup> Sade ugyanis eleinte lépésről-lépésre durvuló erotikus történeteket mesél, majd felsorolásszerűen közöl több száz egyre brutálisabb praktikát és kínzási technikát.

Sade egy fegyelmező társadalom erotikáját fogalmazta meg: egy szabályozott, anatómikus, hierarchizált, gondosan megszervezett idejű társadalom erotikáját, egy engedelmisségre és felügyeletre épülő társadalomét a maga lekerékített tereivel. Ebből ugyanúgy ki kell hátrálnunk, mint Sade erotikájából. Fel kell találni a testtel, a test

---

<sup>45</sup> Első megjelenése eredeti nyelven 1904.; magyarul idézzük: Sade 2000.

<sup>46</sup> Sade 2000, 42-44. o.

<sup>47</sup> Foucault 2014a. 92. o.

részeivel, felületével, kiterjedésével és sűrűségével egy nem diszciplináris erotikát: az illékony és szóródó állapotú test erotikáját, véletlenszerű találkozásaiival és kiszámíthatatlan gyönyöreivel.<sup>48</sup>

A szerelem Sade általi ellehetetlenítése – a másik testi eltárgyasítása által – és redukálása – a közösülés és az erotikus „játékok” különböző formáira –, egyértelműen tagadja, sőt kineveti a szerelmet. Sade istenkáromló libertinizmusa másokat szexuális értelemben radikálisan eltárgyasító felfogást képviselt. Említett írása saját maga szerint a „legtisztátalanabb történet [...] mit valaha is írtak a világ kezdete óta”, amivel az egyetlen célja, hogy olvasója „elsüljön”,<sup>49</sup> a történet „hősei” pedig olyan „megcsömörlött”<sup>50</sup> gazemberek, akik „a legszennesebb s legalávalóbb kicsapongásban” lelték élvezetüket.<sup>51</sup> Mások kihasználásáról, eltárgyasításáról pedig azt írja, hogy a másik az elékezés pillanatát követően ismét nem lesz több egy tárgynál, mert „valamely tárgy, melynek alapvetően csak bujaságunk ad értéket, megint tárggyá vedlik vissza, ahogy kihuny a bujaság.”<sup>52</sup> Sőt, „[...] midőn érzékeinket már kielégítette az illúzió, a képzelet varázserejét megvetés, majd csaknem mindig gyűlölet váltja fel.”<sup>53</sup> Foucault mondja:

A szadizmusban [...] pont maga a szerv, mint olyan, a megátalkodott szenvedély tárgya. Van egy szemed, amivel látsz, kitépem. Van egy nyelved, amit a számba vettem és megharaptam, levágom. Ezekkel a szemekkel nem látsz többet, ezzel a nyelvvel nem tudsz többet se enni, se beszélni. Sade-nál a test még erőteljesen organikus, bele van gyökerezve ebbe a hierarchiába, a különbség minden bizonnyal abban ragadható meg, hogy ez a hierarchia nem a fejből kiindulva szerveződik, mint a régi mesében, hanem a szexualitásból és a nemi szervből.<sup>54</sup>

Azzal kezdtük, hogy a testi regiszter tárgyalása kapcsán az egyszerűbbnek tűnő de Sade márkit és Voltaire-t említettük, ám ide tartozhat minden olyan elmélet, mely úgymond szenzualista, materialista, fizikalista, naturalista, például az érzékszervek kapcsolataira építő filozófiai modellek. Ilyen La Mettrie, aki azt mondja, hogy az általa szatírnak nevezett orángutánok a leginkább kéjvágyó lények, ugyanakkor nagyon hasonlatosak az emberhez, és az ember csak abban

---

<sup>48</sup> Uo. 91-92. o.

<sup>49</sup> Sade 2000, 45. o.

<sup>50</sup> Uo. 42. o.

<sup>51</sup> Uo. 8. o.

<sup>52</sup> Uo. 60-61. o.

<sup>53</sup> Uo. 42. o.

<sup>54</sup> Foucault 2014a, 90. o.



különbözik tőlük, hogy a természeti adottságokhoz képest, a társadalomban hozzátanuljuk az ideákat – például a szerelmet –, mint valamilyen többletet.<sup>55</sup> Sajat álláspontját tömören megfogalmazza: „Érzékszervek nélkül nincsenek ideák. Minél kevesebb az érzékszerv, annál kevesebb az idea. Kevés képzettség, kevés idea. Külső benyomások nélkül nincs idea.”<sup>56</sup>

A szexualitás a felosztások tekintetében sokrétű. Önmagában tehát még a testiség sem tisztázott, és nem elegendő a szerelem meghatározására, nemhogy teljes körű leírására. A fiziológiai vonzódáson és az ösztönkésztetések túlfokozásán kívül pedig Sade szerint minden csak mesterséges idea, mely kiindulópont egyenesen tagadhatóvá teszi magát a szerelmet.

### III/3. Marion

Az érzelmi regiszter részéről Marion egységes, azonos értelemben használt szeretet/szerelem-konceptióját vesszük alapul,<sup>57</sup> melyet *Az erotikus fenomén* (2003)<sup>58</sup> című könyvben fejtett ki. Ezt tárgyalása során néhány ponton kiegészítjük saját gondolatmenetünkkel.

Marion leszámolt az ész egyeduralmával és a test automatizmusával. Mint írja: „Az ember igenis nem más, mint szerető állat.”<sup>59</sup> Ennek kikristályosodása és filozófiai megfogalmazása az erotikus redukció, a szeretet kérdésköre. Mire jó az élet, és minden okoskodás, ha nincs benne szeretet? Mire jó akkor ez az egész?<sup>60</sup> Csak akkor van valóban érték az életünkben, ha szeretünk és szeret minket valaki. Tehát az a legfontosabb elsősorban, hogy képesek vagyunk-e szeretni, és másodsorban pedig az, hogy valaki szeret-e minket.<sup>61</sup>

Marion a fenomenológia teológiai fordulatának<sup>62</sup> egyik kulcsfigurája, a Francia Akadémia kinevezésével pedig egy püspök helyét kapta meg, és – többek között – ezért is megtehetjük, hogy beidézzük az Újszövetség egy passzusát, mely illik az imént mondottakhoz, és inspirációjának kimondatlan alapjaként értelmezhetjük:

---

<sup>55</sup> La Matrie 1981, 139-142. o.

<sup>56</sup> Uo. 143. o.

<sup>57</sup> „A szeretet és a szerelem értelme egy és oszthatatlan, egyetlen közös értelemben beszélünk róla, és mindig egyugyanazon értelemben valósul is meg. Ez itt egy szigorú univocitás. Amint különféle egymással összekapcsolódó jelentésekre, szubtilis megkülönböztetések alapján elkülönített variációkra bontjuk az egységes jelentést, eljutva egészen a rögzíthetetlen többértelműség (ekvivocitás) szintjéig, akkor elemzésünk nem pontosabb és jobb lesz, hanem éppen azt fogja eredményezni, hogy maga a jelenség az elemzés hatására szertefoszlik, és teljesen kiesúszik a kezeink közül.” Marion 2012, 284. o.

<sup>58</sup> Magyarul: Marion 2012.

<sup>59</sup> Uo. 17. o.

<sup>60</sup> Ez Marion első mérföldkönek tekinthető kérdése könyvében. Marion 2012, 29-33. o.

<sup>61</sup> Az erotikus redukció kérdése: „Szeret-e engem valaki magamon kívül?” Marion 2012, 33-43. o.

<sup>62</sup> Erről a fordulatról ld. Janicaud 1991.

„Mert ha azokat szeretitek, akik titeket szeretnek, mi a jutalmatok? Nem ugyanezt teszik-e a vámszedők is?” (Mát 5.46.).<sup>63</sup> Ennek a megalapozását pedig egy telített (*szaturált*) fenoménben<sup>64</sup> találja meg Marion: Istenben, és az ő – irányunkba érzett – végtelen szeretetében.

[...] felmerül a kérdés, vajon nem tőle tanulunk-e mi is szeretni. Tőle és senki mástól. Isten ugyanabban az értelemben szeret, mint mi.

Egy végtelen nagy különbségtől eltekintve. Amikor Isten szeret (és ő soha nem szűnik meg szeretni), egyszerűen végtelenül jobban szeret, mint mi. Tökéletesen, hiba és hiányosság nélkül, a kezdetektől egészen a végig. Ő szeret először és ő szeret utoljára. Úgy szeret, mint senki más. [...] Isten végső és legfelségesebb transzcendenciája, az egyetlen, mely igazán méltó hozzá, nem a hatalmában keresendő, nem a bölcsességében, és még csak nem is a végtelenségében, hanem szeretetében/szerelmében. Hisz egyedül e szeretet lehet elégséges alapja minden végtelenségnek, minden bölcsességnek és minden hatalomnak.

Isten megelőz minket, és meghalad minket. Ám először is és legkivált abban, hogy végtelenül jobban szeret, mint ahogy mi szeretünk, és őt szeretni tudjuk. Isten a legjobb szerető – és ezáltal halad meg minket végtelenül.<sup>65</sup>

Isten a mi szeretetünkhöz képest végtelenül jobban szeret minket, és mivel ő szeret minket, és az ő szeretete megelőzi létemet, életemet, világra jöveteletem, én, aki általa lehetek egyáltalában, az ő szeretete és persze szüleim és az ő szülei, stb. szeretete által létezem egyáltalában.<sup>66</sup> Ezért bírom a szeretet adományát, és ezt átérzem, átélem, ezért én is képes leszek az odaadó szeretetre/szerelmre, mely megsokszorozza magát, mint a tovább adott tűz,<sup>67</sup> és ha minden ember képes volna

---

<sup>63</sup> Ennek egy másik megfogalmazása: „Ha azokat szeretitek, akik szeretnek titeket, miért érdekelték jutalmat? Hiszen a bűnösök is szeretik azokat, akik őket szeretik.” (Luk 6.32)

<sup>64</sup> A telített (*szaturált*) fenomén több annál, mint amit aktuálisan megérthetünk belőle. Marionnál, tárgyalt témánkat illetően ilyen maga a szerelem és a másik is, melyek „maximális adódás fokkal rendelkeznek, mert előreláthatatlanná és kimeríthetlenné teszik saját megjelenésüket. Ezek szempontjából a tárgyak adódása másodrendű, ha nem egyenesen deficiens módusúnak bizonyul.” Takács 2012, 72. o.

<sup>65</sup> Marion 2012, 290. o.

<sup>66</sup> Most nem beszélünk az erőszaktevők „gyermekeinek” fogantatásáról.

<sup>67</sup> Nem kufárlógika az, amit Júlia mond Rómeónak: „[...] adhatok belőle, nekem csak annál több lesz, egyre több.” (Shakespeare, 1984. 2. felvonás, 2. szín, 56. o.) Idézi: Czétány 2014, 233. o.

az ilyen szeretetre, a társadalom szeretetközösség lenne, akkor én is szeretve lennék, és nem melleleg lehetne egy igaz szerelmem is.

Marion számára ugyanis, mint Sartre számára, az önmegalapozás a fő kérdés, ám ezt nem a tudat értelmi regisztere felől kívánja elérni, a tudatok harcának győzteseként – mivel ez a hiábavalóság réme lenne, végső soron önzés és egológia –, hanem a szeretet által, ami a legfontosabb életünkben, és ami közvetlenül érint minket. Az élet „értelme” a szeretet. Olyan filozófiai fordulatról van itt szó, ami az érzelemfilozófia szempontjából is döntő. Marion álláspontjával egyetértve és azt kiegészítve állítjuk, hogy az érzéseket/érzelmeket elsősorban önmaguk regiszterének közvetlensége felől kellene magyaráznunk, önaffekcióként, az élet érzéseként, az élet önátéléseként, ahogyan ezt Henry filozófiája előrajzolja.<sup>68</sup> Nálunk ez az érzelmi regiszter alaposabb kidolgozását jelenti, mely az érzelmeképződés filozófiájaként lett meghatározva.<sup>69</sup> Az egyes fenomének vizsgálatát a nekik megfelelő regiszter szempontja felől kell kezdenünk, majd kiegészítenünk a többi aspektussal.<sup>70</sup> A szerelem kapcsán ugyanis arról beszélünk, hogy azt a három regiszter (értelmi, testi, érzelmi) valamilyen „harmóniájaként”, összhangjaként kellene fenoménként felmutatnunk, mert az ember olyan, mint egy falevél, melynek színe a teste, fonákja a lelke, és erezete pedig az érzelmei – ez a három regiszternek feleltethető meg. Egységes személyiségünk ezek szituatív önmegnyilatkozásai révén mutatkozik meg mások számára.

Filozófiai fordulatról beszélünk, ezért említsünk meg egy konkrét filozófiai példát. Marion a szeretet/szerelem tanulmányozásával és az erotikus redukcióval lecserélte Descartes *cogito*-ját a szeretetre. Míg ugyanis Descartes-nál végső soron Isten végtelen ideájának ismerete révén ismerem önmagamat és másokat,<sup>71</sup> addig Marionnál Isten – irányunkba érzett – végtelen szeretete révén szeretem önmagamat és másokat. Csak e „külső” isteni megalapozással kerülhetjük el Marion szerint az öngyűlöletet és mások gyűlöletét, melyek az önszeretet konzekvens vizsgálatának negatív következményei. Ha ugyanis filozófiai vizsgálódásaim elején, még mielőtt eljutnék önmegalapozásom lehetőségéhez,

---

<sup>68</sup> Ilyen megközelítésnek ad hangot Henry: „Abban az értelemben, amire az élet a fenomenalitásban szert tesz, ez, tehát az a kozmikus, láthatatlan, pathoszteli élet lesz a legvégső fenomenológiai előfeltétel, és a közvetítés bármiféle gondolata, bármiféle hermeneutika szükségképpen érzéketlennek mutatkozik e belső lehetőségfeltételt illetően.” Henry 2004, 76. o.

<sup>69</sup> Ennek rövid ismertetését adtuk a bevezetőben is említett korábbi cikkben. Müller 2016.

<sup>70</sup> Erről a táblázatszerű összefoglalást ld. uo. 15. o.

<sup>71</sup> Ide idézhetjük Descartes tételeit: 2. tétel: „Isten létezését annak alapján, hogy ideája megvan bennünk, a *posteriori* bizonyítjuk.” (Descartes 2000, 86. o.) 3. tétel: „Isten létezése annak alapján is bizonyítható, hogy mi magunk, akik rendelkezünk az ő ideájával, létezők.” (Uo. 87. o.)

őszinte vagyok magamhoz, akkor önmagamot nem szerethetem,<sup>72</sup> ám ezzel mindenki más is ugyanígy van, ennek következményeként pedig az öngyűlölők egymást is gyűlölnek. Idézzük most röviden erről Marion összefoglalását.

Azzal kezdtük, hogy feltettük magunknak a kérdést: „Szeret-e engem *egyébként* bárki is magamon *kívül?*” „(Szeret valaki?)” és ebből szükségszerűen jutottunk arra a következtetésre, hogy mindenkinek utálnia kell mind önmagát, mind mindenki mást. Aki magát meg akarja szeretetni, öngyűlölet lesz a jutalma és még mindenki mást is utálni fog cserébe, hogy aztán végül beléphessen a „mindenki mindenkit gyűlöl” nagy gyűlöletközösségébe.

Vajon elkerülhető-e ez a vészterhes következtetés?<sup>73</sup>

Marion a szerelmi viszonyban kitüntetett jelentőséget tulajdonít az örök hűség fogalmának, a hűségeskünek, a végleges elköteleződés állhatatosságának.<sup>74</sup> Ez igazolhatja, hogy szerelmünk tiszta, valódi és igaz.

Ahogy már egy ideje beláttuk (3. §), csak azért vagyok, hogy szeretek, vagy engem szeret valaki magamon kívül, és nem fordítva - most ugyanúgy végérvényesen be kell látnunk, hogy (a) csak azért számíthatok el magam végső lehetőségemhez előrefutva, hogy beteljesítem a fogadalom ígéretét; (b) hogy nem tudom magam az előrefutás módján eltökélni anélkül, hogy az időt ne a fogadalmamhoz való hűség alapján temporalizáljam és (c) hogy saját végső önazonosságomat csak azért szerezhetem meg, hogy kitartok a fogadalomban tett ígéretem mellett egészen addig, amíg ezt a hűség, az én hűségem lehetővé teszi.<sup>75</sup>

---

<sup>72</sup> Nem csak azért, mert így meg lennék kettőzve szeretőre és szeretettre, hiszen az említett önszeretet értelmi regiszterű analógiája szempontjából Arisztotelész óta ismert az önmagát gondoló gondolat eszméje (sőt már Anaxagorasz is utalt hasonlóra), mely nem rejt magában önellentmondást, és ami Hegel számára a szellem fogalmának segítségével lehetővé tette grandiózus elméletének kifejtését. Itt inkább az élet értékminőségéről van szó, mely az érzelmi regiszteren belül keres magának – kerülő úton – szerető önmegalapozást.

<sup>73</sup> Marion 2012, 93. o.

<sup>74</sup> „Végül, csakis a hűség révén temporalizálódhat az erotikus fenomén mindenkori jelen ideje is.” Uo. 250. o. (36. § A hűség mint erotikus temporalizáció)

<sup>75</sup> Uo. 253. o. (37. § A végső előrefutó eltökéltség)

A hűség mellett az is fontos, hogy én szeressem először, az én szerelmem legyen kvázi feltétlen, mivel a szerelem az erotikus racionalitásból fakad,<sup>76</sup> ami Marion szerint nem az értelmileg megfontoló cserekereskedelem mintájára épül. Saját terminusaink szerint azt mondhatnánk, hogy az érzelmi regiszternek saját logikája van. A szerelmet nem akarhatjuk – az értelmi regiszter által –, de adományát szeretőként megtapasztalhatjuk és tovább adhatjuk az érzelmi regiszter által. Ha a kölcsönösséget szeretetként is megtapasztaljuk, akkor a szerelem keresztezett fenoménjét éljük át.

Ám, míg Marion filozófiájának beállítódás-váltása helyes, miszerint a szerelem tárgyalásának súlypontját az érzelmi regiszterből kiindulóan tárgyalja, elméletének hiányosságai is vannak.

A.) Saját terminusainkkal elmondva Marion túlzása az, hogy a három regisztert szinte egyre redukálja, vagyis a három regiszter közül ugyanúgy kiemeli a többivel szemben az érzelmi regiszter fontosságát, mint az általa korábban kritizált egológia az értelmi regisztert. Ez a szerelem tárgyalása kapcsán első lépésben indokolt, ám utána tovább kell lépnünk a többi regiszterre is. Egy regiszter elsőbbsége ugyanis abszolút értelemben nem igazolt. Az általunk korábban említett érzelmeképződés filozófiája alapvetően az érzelmi regiszter vizsgálatára vállalkozott, és csupán önmaga közvetlenség-igénye okán, módszertani megfontolásból, metafizikai áll-  
posztulátumként emelte ki az érzelmi regisztert, majd innen tovább is lépett a többire.<sup>77</sup>

B.) Továbbá Marion nem veszi észre, hogy az érzelmi regiszter nem egyes érzésekből és érzelmekből áll, hanem az érzelmi regiszter már eleve adott, egységes, egészes.<sup>78</sup> Mi vagyunk azok, akik ezt az eleve adott egészesegyet, kvalitatív tartamunkat (*durée* – Bergson) utólag részekre szabdáljuk, mintha azokból állna érzelmi életünk, holott az eleve adott egészeség több, mint a részek összessége (utóbbi érvt a *Gestalt*-elmélet igazolja).

C.) Azon felül, hogy Marion a lét igazi értékét a három regiszter szempontjából kvázi egyre redukálja, a kiemelt érzelmi regiszter egészesességét, és azon belül minden fenomént (hűség, féltékenység, gyűlölet, stb.) egyetlen fenomén – jelesül a szeretet/szerelem – betöltődésére vagy hiányára vezet vissza. Álláspontunk szerint az érzelmi regisztert és fenoménjeit nem egyes kiragadott fenoménekből kell levezetni, hiszen az egyes érzések/érzelmek már önmagukban is az érzelmi

---

<sup>76</sup> „Szemben azzal, amit a metafizika végül is hirdetett, a szeretetnek/szerelemnek megvan a maga rációja és sajátos logikája; egyszerűen csak arról van szó, hogy nem ismer el semmilyen más racionalitást a sajátján kívül, és csak ennek alapján válik értelmezhetővé. A szerelem/szeretet csak egy módon, egyetlen értelemben mondható ki és élhető át - a saját értelmében.” Uo. 283-284. o.

<sup>77</sup> Müller 2016, 15. o.

<sup>78</sup> Ebbe a hibába esik bele Goleman is, aki az érzelmi intelligenciáról írt. Ld. Goleman 1997.

regiszter egészségességének utólagos felosztásából vannak levezetve. Ezt a felosztást az érzelmképződés filozófiájának tárgyalása során – az eleve adott egészségességre kiemelten figyelve –, az idő és intenzitás kategóriáinak segítségével tettük meg, és nem egyes pozitív vagy negatív értékűnek tartott fenomének segítségével, és főleg nem egyetlen fenomén „szemüvegén” keresztül, mint Marion.

Az általunk alkalmazott fogalmak: 1.) a mélységes szenvedélyek, 2.) az érzelmek és 3.) a pillanatnyi érzések voltak. Az egészséges érzelmi regiszter differenciálásának eme passzív meghatározásait egészíti ki a mindegyiket ötvöző aktív akarat. Mind együtt pedig a kvalitatív tartamot alkotják.<sup>79</sup>

Mutassuk be Marion filozófiájának újítását, mielőtt tovább haladunk kritikai megközelítésében. A fenomenológiai irányzat – és filozófiai alapítója Husserl – a tudatot elválaszthatatlannak tartotta annak megcélzott (*intencionális*) tárgyától, mert „a tudat mindig valaminek a tudata”. Ezt nevezték el korrelációs *a priorinak*. Marion fenomenológusként megtartotta tudat és tárgya – azaz a vizsgált fenomén – elválaszthatatlanságát, de kritikus újítóként felcserélte ennek irányát, és elsődlegesnek tartotta a fenomén adódását,<sup>80</sup> melynek a tudat inkább tapasztalati túsza (ellen-intencionalitás<sup>81</sup>), és nem fordítva.<sup>82</sup>

A szerető az erotikus fenoméneket nem úgy „konstituálja”, mint az eddig már megismert tárgyak tömegéhez csatolt újabb tárgyakat. Épp ellenkezőleg, hagyja magát e fenomének radikálisan újfajta

---

<sup>79</sup> Müller 2016, 13-17.

<sup>80</sup> „Egy fenomén intencionális korrelátumát adottként azonosítani, anélkül hogy azt a tárgynak vagy létezőnek tekintenénk, vagy elszietve félre ismernénk fenomenalítását – ez alkotja az általunk megfogalmazott problémát.” Marion 1997, 61. o. idézi: Takács 2012. 67. o.

<sup>81</sup> „Miféle jelentés, miféle értelem ez, amely nem az én intencionális irányulásom, hanem éppen egy ellentétes irányú ellen-intencionalitás révén nyilvánul meg?” Marion 2012, 134. o.

<sup>82</sup> Takács így foglalja össze: „[...] azért, hogy még inkább megvilágítsa valamennyi megjelenés adódásban megalapozott feltételét, Marion úgyszólván rehabilitálja a tárgy paradigmáját, és ebben a keretben értelmezi újra az intencionalitás korrelációs eszméjét. Szándéka azonban éppen ellenkezője a husserlinek. Annak kimutatásáról van szó, hogy szemben azzal az állásponttal, mely szerint tárgyak megjelenéseit egy tudat konstituálná a neki megfelelő szemléletben, valójában inkább a megjelenések *veszik igénybe* a tudatot annak objektíváló diszpozíciójában. [...] 'az intencionalitás megfordul', és maga a tudat 'válík a tárgy tárgyává'. [Marion 1997, 207. o.] E fordított intencionalitás teszi lehetővé, hogy a világot a tárgy megjelenésének horizontjaként értelmezzük, melynek a tudat nem annyira ágense, mint inkább tapasztalati túsza.” Takács 2012, 70-71. o.

láthatósága által meghódítani. Ez az újfajta láthatóság kizárólag azoknak a kiváltsága, akik szeretnek és szeretve vannak.<sup>83</sup>

Marion szerint „a tárgyiség által kínált adottságmód nem jogosít fel arra, hogy valamennyi adottságmódot tárgyi adottságmódként értelmezzük”<sup>84</sup> A telített (*szaturált*) fenomen túl van ezen a mégoly széles értelemben vett tárgyi adódáson.<sup>85</sup> Ilyen a jelenleg vizsgált szerelem, ennek biztosítékaként Isten, és a másik is. Idézzük most Takács meglátásait Marion filozófiájáról.<sup>86</sup>

[Marion] törekvéseinek tétje tehát az, hogy egy olyan korrelációt ismerjen fel, amely nem csupán a megjelenések tiszta lehetőségére támaszkodik, de a lehető leguniverzálisabb, azaz nem szűkíthető a szubjektivitás vagy objektivitás adottságaira. [...] a korreláció itt valamely fenomen mint megjelenés és e fenomen fenomenje, vagyis maga a megjelenés adódása között áll fenn. [...] Ez a szerkezet tehát teljes mértékben a tiszta fenomenalitás hatókörén belül marad, [...] az adódás [...] valamennyi lehetséges fenomen feltétele. [...] a megjelenés és adódás közötti korreláció lényegileg aszimmetrikus, hiszen a megjelenés adódásához maga az adódás nem szorul megjelenésre. Ahogy Marion fogalmaz: „az adódás megtörténik és teljesül, jön és megy, előtérbe kerül és visszavonul, feltáruul és megvonja magát. Nem áll fenn, nem marad meg, nem mutatkozik és nem látszik. Igaz ugyan, hogy létrehoz, de eseményeket hoz létre anélkül, hogy ő maga eseménnyé válna.”<sup>87</sup>

Bár Marion a szerelem telített fenomenje felőli adódást vizsgálja, és ennek bizonyos tekintetben túsza a tudat, azaz kvázi másodlagos, mégis a tudat regiszterei által interpretálódik számunkra érzelmileg átéltként, testileg megéltként és értelmileg megértettként. Ezért alkalmazhatjuk filozófiájára saját elméletünket.

Az ego tehát, az egyoldalú értelmi megközelítése révén alkalmatlannak mutatkozott az érzelmek közvetlen magyarázatára. Marion fenomenológusként azt állítja, hogy „a metafizika erotikus vaksága”<sup>88</sup> okán, „A metafizikai meditációkat

---

<sup>83</sup> Marion 2012, 283. o.

<sup>84</sup> Marion 1997, 50. o. idézi: Takács 2012, 64. o.

<sup>85</sup> „[...] tárgynak nevezhetünk minden olyan entitást, amely valamilyen módon adott lehet: különösen, ha az 'adás' kifejezést a megjelenítés, a perspektívába állítás, a megnyilvánítás, az értelemadás és kiemelés jelentésében vesszük.” Takács 2012, 72-73. o.

<sup>86</sup> Uo. 67-68. o.

<sup>87</sup> Marion 1997, 90. o. idézi: Takács 2012, 68. o.

<sup>88</sup> Marion 2012, 17. o.

erotikus meditációkkal kell helyettesíteni.”<sup>89</sup> Szerinte az ego tárgykörét ki kell tágítani, ami hasonlatos az általunk tárgyalt három regiszterű tudat-koncepcióhoz, ám ő inkább az értelmi regisztert bővíti a testi észlelés regiszterén – avagy a hús erotizációján (IV. meditáció)<sup>90</sup> – keresztül az érzelmi regiszter felé, majd a megtalált érzelmi regisztert kiemeli a többi közül. Idézzük most Marion szavait a saját hat meditációját megelőző bevezetésből, melynek címe *A szerelem hallgatása*, amivel e fontos téma eddigi filozófiai mellőzöttségére utal.

[...] az ego definíciója kizárja a szeretet (illetve a gyűlölet) modalitásait a legalapvetőbb modalitások közül (hogy az előbbieket önkényesen, és nem minden káros következmény nélkül az akarathoz rendelje alá). [...] Eleve a metafizika által kifejejtett és elfojtott szeretet modalitásában gondolkodó lényt kell ábrázolnunk. Az ego eredendően szeret és gyűlöl, és csak annyiban *cogitans*, vagyis csak annyiban gondolkodik, amennyiben előbb szeret (*ego amans*). [...] logikai értelemben előbb szerettek, mintsem hogy léteznék; és csak annyiban létezem, amennyiben tapasztalom a szeretetet. E tapasztalatban a szeretet logikája elsődlegesnek bizonyul a létezés logikájához képest. A metafizikai meditációkat erotikus meditációkkal kell helyettesíteni.<sup>91</sup>

Lépünk tovább magyarázatunkkal. Az érzelmek szigorúan véve „nincsenek sehol” ebben az eltárgyasított világban, ugyanúgy, mint ahogyan kvalitatív tartamunk (Bergson), saját élettörténetünk egésze sem lokalizálható.<sup>92</sup> Inkább az élet önaffekciójaként, önátérezéseként, önátéléseként (Henry) interpretálhatjuk az érzelmi regisztert, és annak minden szituatív adódását. Érzelmi regiszterünk egésze és szituatív megnyilvánulásai a tárgyi világhoz képest láthatatlanok, és mivel érzelmi életünk ilyen, másoknak erről csak úgy lehet tudomása, ha beszélnek róla,<sup>93</sup> vagy esetenként látják taglejtésesen, gesztusaimon – azaz lekövetkeztetik belőle

---

<sup>89</sup> Uo. 18. o.

<sup>90</sup> Uo. 144-200. o.

<sup>91</sup> Uo. 17-18. o.

<sup>92</sup> Többek között erről is írt Bergson az *Anyag és emlékezet*ben. Bergson 1991.

<sup>93</sup> Freud pszichoanalízisének egyik újítása, hogy meghallgatta betegeit, és azok szabadon beszélhettek; ezt nevezik heverő/dívány-filozófiának (*Kautsch Psychologie*). Freud e szabad beszéd szabad asszociációinak elemzése révén következtette ki diagnózisait. Felfedezte ugyanis az asszociációs törvényeket, mindenekelőtt a kulturálisan kialakult belső cenzor által tudattalanul elfojtott vágytárgyak szimbolikus eltolását és sűrítését. Az asszociációs pszichológiával azonban később szembekerült a fenomenológiai iskola, és Freudot többen, többféleképpen kritizálták (például Husserl, Sartre, Henry, Tengelyi).



érzéseimet/érzelmeimet –, illetve ha egyértelműnek tűnik pillanatnyi hangoltságom, mert nevetek vagy sírok.

Éppen azért, mert lényegében láthatatlanok és eltitkolhatóak valódi érzéseink, érzelmeink, ezt az emberek kihasználhatják, becsaphatják egymást, hazudhatnak nekünk, és mi is becsaphatunk másokat. Ilyenkor a tettető visszatartja a másik előtt saját személyiségének valódi indítékait. Az ember csalóként kufárkodhat érzelmeivel, és talán ez a legnagyobb emberi bűn – persze a gyilkosságon kívül; az arc első parancsa ugyanis az, hogy: „Ne ölj!” (Lévinas).<sup>94</sup> Marion többféle érzelmi hazugságot is leír, az egyéjszakás kalandok csábító trükkjeitől kezdve a hosszú távú és érzelmileg a legvégsőkig kizsákmányoló aljasságig (sőt megemlíti az erőszak, gyilkosság, perverzió különböző formáit is),<sup>95</sup> melyek közös vonása a másik eltárgyasítása, különbségük pedig az érzelmi kihasználás és megsemmisítés fokozataiban áll.

Senki sem képes elviselni azt, hogy a másik az erotikus redukció érvényén belül, a szerelemben hazudjon neki - akkor már sokkal inkább elviselem azt is akár, hogy kijelentse, nem szeret, sőt egyenesen gyűlöl - százszor inkább ezt, mint azt, hogy hamis fogadalommal kábítson.<sup>96</sup>

Az álarcot viselő leértékeli a másikat, megsemmisíti a másik megalapozásának lehetőségét, megalázza életértékét, eltárgyasítja, kihasználja.<sup>97</sup> Marion szerelem-konceptiójának ismertetése és saját filozófiánk felőli kritikája után térjünk most rá a további nehézségek felvezetésére, melyek elméletét jellemzik. Arra az interszjektív emberi szerelem-viszonyra koncentráljunk, mely kölcsönösségre törekszik, ami Marion szerint is paradox törekvés, mert annál inkább kapjuk meg a szerelmet, minél inkább lemondunk róla.

A szerető paradox módon éppen akkor nyeri el az áhított bizonyosságot és a szerelem biztonságát, amikor elsőként, a viszonzottság garanciája nélkül képes magát elszánni arra, hogy szeressen. Éppen akkor lesz osztályrésze a bizonyosság, amikor képes szánt szándékkal lemondani róla.<sup>98</sup>

---

<sup>94</sup> Lévinas 1999. Marion többször hivatkozik erre a parancsra, különösen: Marion 2012, 136-137. o.

<sup>95</sup> Marion 2012, 216-221. o. (V. meditáció, 31. § *Szöktetés és perverzió*)

<sup>96</sup> Uo. 216. o.

<sup>97</sup> Természetesen ilyen probléma nem merül fel akkor, ha a másik ezzel tisztában van, vagy egyáltalában nem is várja el az érzelmi őszinteséget, mert ő maga is érzelmileg sekélyes, elsivárosodott, kiégett személyiség.

<sup>98</sup> Marion 2012, 125. o.

Még a testiség kapcsán is alkalmazza Marion a visszahúzódnak fontosságát. Aki kevesebbet vár, az többet kap, jobban meglepheti, ha szerelme erotizálja, felébreszti az ő húsát, és így egymásnak adjuk egymás húsát: „beindulunk”.<sup>99</sup> Itt a szerelmesek húsa nem eltárgyasított világi tárgy.

[...] Itt már nem csak együtt járhat az előrenyomulás és a visszahúzódnak, az egymást egymásnak feltáró húsok kitágulása és összehúzódnak, hanem ez a kétféle mozgás egymást kölcsönösen fokozza, előidézi és stimulálja is. Mindkét hús magába fogadja a másikat (ellenállás nélkül visszahúzódnak), miközben őt magát is befogadja a másik (ellenállás nélkül előrenyomulhat). Az eleven hús kitágulása és visszahúzódnak egészen addig képes egy másik hús tágulásához és visszahúzódnakához idomulni, ameddig csak érzi egymás egymást tükröző érzékenységét.<sup>100</sup>

[...] Ha már mindenáron beszélni akarunk a simogatásról, el kellene vonatkoztatnunk minden érintkezéstől, kontaktustól, súrlódástól, hogy ezáltal kiküszöböljük a világon belüli térbeliség gondolatát, és a simogatást egyedül abból kiindulva gondoljuk el, ami azt eredendően lehetővé teszi: az érzés és önérzés megkülönböztethetlenségéből, vagyis abból, hogy a húsom nem csak a kölcsönös érzést érzi, hanem még azt is érzi, ahogyan a másik hús érzi önmagát.

Minthogy ez a megkettőződő érzés immár nem tartozik a világhoz, hanem általa elhagyom a világot, a húsom már a szó szigorú értelmében nem érint semmit, mert itt a másik húsa már nem egy tárgy.<sup>101</sup>

Ám ha egy nem szeretett valaki a húsom automatizmusának közvetítésével csalja ki belőlem beleegyezésem, vagy én teszem ezt mással, az kényszerítés, az „erőszak minden bizonnyal legalantasabb formája”,<sup>102</sup> és így nem is kaphatom meg tőle saját húsomat, mert eleve hiányzik a kölcsönös akarat és személyesség, csupán eltárgyasított testi vágy-tárgyakról beszélhetünk, nem szerelmesek szeretkezéséről.

---

<sup>99</sup> Uo. 186. o.

<sup>100</sup> Uo. 174-175. o. (IV. meditáció, 25. § *Élvezni*)

<sup>101</sup> Uo. 161. o. (IV. meditáció, 23. § *Az én húsom és az ő húsa*)

<sup>102</sup> „Az erőszak minden bizonnyal legalantasabb formája ez, amikor a hús automatizmusának közvetítésével kicsaljuk a másiktól a beleegyezést, amikor rákényszerítjük a másikat, hogy automatikusan vágyakozzék, és feladja minden ellenállását.” Uo. 188. o. (IV. meditáció, 27. § *Az automatizmus és végesség*)

Marion valami olyasmiről beszél, hogy az igaz szerelem nem (az értelmi vagy testi regiszter által) erőltetetten akart, hanem a szerelem spontán módon, önmagától tör be életünkbe, spontán adódó érzelmi genezis formájában. Csak az ilyen szerelem lehet feltétlen valaki iránt, teljes odaadással szerető. Nem lehetek valakibe megfontolás által szerelmes, de ugyanígy másból sem kényszeríthetem ki azt, hogy szerelmes legyen belém, ha érzelmileg ez nála nem adódik oly spontán biztonsággal, mint nálam. Minden ilyen törekvés felesleges erőfeszítésnek tűnik.

Ezzel azonban olyan szerelemeszményt idealizál Marion, ami egyoldalúan érzelmi, és nincsen szüksége sem az értelmi regiszter jóváhagyására, sem pedig a testi vágykielégülésre. Mi ez, ha nem naiv romantikus rózsaszín szerelmi kód, szentimentalizmus? Ez vagy egyoldalúan érzelmi szerelem – mely épp ezért gyermeteg –, vagy valamilyen áhítatos idealisztikus szeretet.

Marion meditációiban nem találunk konkrét leírást az emberközi viszonyokban megtapasztalható szerelem spontán kölcsönös létrejöttére, csupán egyoldalú kialakulására részemről vagy a másik felől, minek kapcsán az arcot (Lévinas) és a tekintetet (Sartre) említi.

A hipotézisünk tehát a következő: a másik arca rám szegeződő tekintete révén ejt rabul, szemeinek ellen-intencionalitása révén, melyet nem lehetne látványnak nevezni, sőt, éppenséggel ez az az „ellenszemlélet”, ami talán maga a keresett jelentés. De milyen jelentés? [...] szerelmes szeretői elragadtatásom szokott hallucinációszerűen maga elé kivetíteni, imbolygó szédelgése során: vágy, várakozás, szenvedés, boldogság, féltékenység, gyűlölet stb. Ugyanakkor tudjuk, hogy itt nem lehet ezekről szó. Ez utóbbiak ugyanis mind tőlem származnak, az enyémekek, az én spontán döntésem eredményei. És nemhogy kívülről erőltetnék rám magukat, hanem éppen én erőltetem őket rá a másokra. Ezekkel a kivetített jelentésekkel csak elfedném, eltorzítanám, vagy ami még rosszabb, esetleg el is pusztítanám a másik másságát. Egyszóval, ha azokat a jelentéseket követem, amelyekkel én ruházom fel a másikat, akkor biztos, hogy félreismerem, kihasználom, kisajátítom, sőt megölöm őt.<sup>103</sup>

Az arc és a tekintet tehát elégtelenek a szerelem kialakulásának magyarázatáért. Habár Marion értekezik a megélt testi szerelemről, a hús kölcsönös erotizációjáról,<sup>104</sup> sőt a hús felébresztését, kitágulását, a szeretkezés feltűzelését eredményező szavak általi csiklandozásról is,<sup>105</sup> minket most a

---

<sup>103</sup> Uo. 135-136. o.

<sup>104</sup> Uo. 144-200. o.

<sup>105</sup> Uo. 242. o.

szerelem spontán létrejövése érdekel. Ezt úgy kell kihámozni, kikövetkeztetni elméletéből. Ő maga kitérő választ ad, és azt állítja, hogy az elégséges ok hiánya és a feltétlen önátadás éppen az erotikus redukció ismérve, a kölcsönösség kérdését pedig degradálja és a filozófiát nélkülöző természetes beállítódás kérdésének tartja, azonban belátja e tévedést és visszakozik, végül pedig annál a döntésnél köt ki, hogy én szeressek először, amit a szerelmes előretörése, ostroma igazol.

A tiszta, elégséges alap nélküli, spontán kezdeményezés, amely lehetővé tette számomra a szerelmet, egyszersmind rejtélyessé is teszi ennek a szerelemnek a természetét. Vagy ténylegesen minden ok nélkül szeretek (önkényesen és a semmiért), vagy olyan okok határozzák meg az érzelmeimet, amelyekről én magam sem tudok (a tudattalanomból felmerülő mozgatórugók, a testemből vagy a társadalmi környezetből származó okok).

[...] Az erotikus redukció értelmében szeretni csak elsőként, és elégséges ok nélkül lehetséges. [...]

[...] természetes meggyőződésünk [... szerint ...] szeretni csak úgy lehetséges, ha pontosan tudjuk ki is az, akit szeretünk, és azt is, hogy miért, valamint csak akkor, ha számíthatunk érzelmeink viszonzására is. Ezek mind jogos elvárások, de csak a természetes beállítódásban [...]. Ám ezek az egyébként jogosnak tűnő óvintézkedések azonnal értelmüket veszítik, amint átlépjük a természetes beállítódást az erotikus redukciótól elválasztó határt. Ez a válasz nem tudja azonban teljesen elhallgattatni a kételyeinket, és a korábbi ellenvetés szinte azonos formában tér vissza.<sup>106</sup>

[...] ahhoz, hogy szeretőként gondolhassak magamra, nem kell más, mint az, hogy elszánom, eltökélem magam a szerelmi ostromra, odalépek és előre átadom magam. [...] A szerelem melletti döntés ugyan nem garantálja a szerelmet, de bizonyosságot szül magának e döntésnek a vonatkozásában. A szerető éppen e döntése révén, eme első és legtisztább, ok nélküli és visszavonhatatlan elrugaszkodás révén tesz tanúbizonyosságot az erotikus redukcióba történő előretöréséről, erről a csakis önmagát magalapozni képes, minden külső alapot és okot nélkülöző cselekedetről.<sup>107</sup>

Következtetésünk szerint a szerelem interszjektív kölcsönössége Marionból kiindulva tehát akkor biztosított, ha két ember találkozásakor spontán, kölcsönös vonzalom jön létre, és érzelmi kereszteződést tapasztalnak meg.

---

<sup>106</sup> Uo. 122-123. o.

<sup>107</sup> Uo. 125. o.

Ezzel kimondatlanul is az Arisztophanész-mítosz<sup>108</sup> kettévágott, ám összetartozó párját előfeltételezi, ami az ókor óta, a kereszténység félreértő áthagyományozásával és módosításaival máig hatóan az eufórikus megtalálás, rádöbbenés, és a nagy Ő kitüntettségének illúziójával látja el kultúránk szerelmi kapcsolatait, felmagasztosítva az összetartozást, a szerelmi *Egység-érzést*.<sup>109</sup> Éppen ez a kimondatlan előfeltétel biztosítja Marionnál a szerelmi fogadalmat és az örök hűséget. A megtalált és beteljesült szerelmi összetartozást szerinte nem valamilyen értelmi akarat, vagy testiség látványa köti össze, hanem egy kibogozhatatlan, megfeythetetlen közösségről, egy azonos jelentésben egymást tükröző keresztezett fenoménről van szó.

[...] tehát nem egy közös, közvetlen szemléletben, nem egy közös látványban kapcsolódik össze, hanem egy közös jelentés révén, melyet két, egymásra visszavezethetetlen szemlélet fenomenalizál. Egyetlen fenoménről van tehát szó, amennyiben egyetlen közös jelentéstartalomról beszélünk; ugyanakkor e fenomén mindvégig megkettőződött, keresztezett fenomén marad, az őt megjelenítő kettős szemlélet okán.

Csakis a kölcsönös fogadalmak kegyelme révén látja a szerető az egyetlen fenomént, azt, akit szeret, és aki őt szereti.<sup>110</sup>

Mintha a mai embereket szerelemi vágyuk kívánalma okán Héphaisztosz újra összekovácsolhatná<sup>111</sup> olyan rég elfeledett, gömbölyű alakú, nyolc végtagú és kétarcú mitikus emberekké, akiket Zeus, nagyratörő vágyaik vétkei miatt kettévágott.<sup>112</sup>

---

<sup>108</sup> Erről Platón írt a *Lakomában* (189 c 2 - 193 d 5). „[...] ketté vagyunk vágva [...] Kettő lett egyből s most szüntelenül keresi ki-ki a másik felét. [...] akkor lenne boldog az emberi nem, ha teljesülne szerelmünk, mindegyikünk megtalálná a maga saját kedvesét, s ezzel visszatérnénk ősi természetünkhöz.” Platón 2005, 52-54. o.

<sup>109</sup> Taylor szerint a komédiaköltő Arisztophanész „nagy neveltető”, és ezt Platón kihangsúlyozta, ezért egész meséje a kétnemű lényekről – célját illetően – pusztán „humoros és drámai”. Taylor 1997, 295-310. o. „S ebből a humorisztikus célzatú burleszkből eredeztethető a keresztény valláserkölcnek megfelelően kellőképp cenzúrázott formában a ’platóni szerelem’ népszerű téveszméje.” Taylor 1997, 311. o.

<sup>110</sup> Marion 2012, 143. o.

<sup>111</sup> „[...] nem az-e a vágyatok, hogy minél teljesebben eggyé váljatok, úgyhogy sem éjjel, sem nappal el ne szakadjatok egymástól? Mert ha ez a vágyatok, kész vagyok benneteket összeforrasztani és egymásba olvasztani, úgyhogy ketten eggyé váltok, s amíg éltek, mint egy ember, közösen éltek, ha pedig meghaltok, ott a Hádészban is ketten egy lesztek, mert közös halált hordoztok.” Platón 2005, 53. o. (192 d-e)

<sup>112</sup> Uo. 52-53. o.

Közbevetett megjegyzésként idézzük be azt a szerelem-felfogást, amit Platón *A lakomában* mondat el Szókratész segítségével, felidézve Diotima beavató beszédét Erószról. Ennek lényege filozófiai szándékunknak megfelelően három lépcsőfokra<sup>113</sup> redukálható: 1.) a testi, 2.) az értelmi, és 3.) az önmagában való Szép (és Jó)<sup>114</sup> felé haladunk, mely utóbbi már nem testi, értelmileg pedig kimondhatatlan, közölhetetlen, nem racionalizálható,<sup>115</sup> azaz túl van testin és értelmén.

[A] helyes út a szerelemhez, akár magától megy valaki, akár más vezetni oda: elindulni az itteni szépségektől s annak a végső szépségnek a kedvéért egyre magasabbra emelkedni, mint egy lépcső fokain, egy szép testről kettőre, s kettőről valamennyire, s a szép testektől a szép foglalatosságokra, a szép foglalatosságokról a szép tudományokra, míg végül a tudományoktól feljut ahhoz a tudományhoz, amely nem valami másé, hanem az önmagában való szépségnek a tudománya, s akkor végre megismeri a szépséget a maga valójában. (211c-d)

Így jutunk el a valódi erények szüléséig, melyek a valódi halhatatlanságot jelentik a gyermeknemzéshez képest, és „[...] csak [így] érdemes élni.” (211d)

Az Arisztophanész-mítoszt tehát Platón cáfolta,<sup>116</sup> sőt Lévinas az alapvető másságra, transzcendenciára és a másikért való felelősségre helyezte a hangsúlyt (*alteritás*-filozófia),<sup>117</sup> mi pedig a három regiszter kiegyensúlyozottságának felnőtt

---

<sup>113</sup> A részletezés szempontjából azonban beszélhetünk öt grádusról is (210a-211e; ld. Steiger 2010, 265. o.).

<sup>114</sup> Steiger Kornél említi Diogenész Laertioszra hivatkozva (III. 58.), hogy *A lakoma* – a hellenizmus korából származó besorolása és témamegjelölése szerint – etikai írás, amely „a jóról” szól. (Steiger 2010, 247. o.) Továbbá, hogy ez Platón középső alkotói korszakának terméke, a műveknek abba a csoportjába tartozik, ahová a *Phaidón*, a *Phaidrosz* és az *Állam*. (Uo. 248. o.)

<sup>115</sup> Taylor 1999, 325. o.

<sup>116</sup> Taylor állítása, hogy Platón mestere szerint „a szerelem a lélek sóvárgása sajátos s igaz java után. [...] Szókratész fogalmai szerint a szerelem célja nem hús-vér társunkkal való egyesülés, még csak nem is a hasonló lelkek életre szóló házassága, hanem a lélek isteni házassága.” Taylor 1997, 309. o. Hasonlóról beszél Boros. „Arisztophanész számára ugyanis a szerelem célja nem abban rejlik, hogy az igazi tudáshoz vezető megismerés révén megtaláljuk *azt a* párt, amellyel *tökéletes* egészet alkotunk. Az ő számára a szerelem célja kinek-kinek épp *az ő saját* párjának a megtalálása, [...] kézenfekvő is feltennünk, hogy az Arisztophanész által fölidézett eredeti egész-lét – az eredeti párral való együttlét – [...] a] romantikus szerelemfogalmat előlegezi meg [...]” Boros 2014b, 25. o.

<sup>117</sup> Lévinas szerint, „[a] két létező összeolvadásaként elgondolt szerelem hamis, romantikus eszme. Az erotikus viszony pátoszát az a tény adja, hogy ketten vagyunk, és a másik teljesen más.” Lévinas 2008, 32. o. Ez azonban bizonyos szempontból szintén

szerelmi beállítódásáról beszélünk, mely érett személyiségünk kiforrottságából adódik. Bár Marion érvel a másik radikális mássága, transzcendenciája mellett, ezzel közel sem olyan meggyőzően fedí le könyvének álláspontját, mint amennyire szavai által jelezni véli.

[...] a transzcendencia adva van, de nem a világon belüli, és nem objektív módon. Adódik, mert csakis önmagából kiindulva egy ellen-intencionalitás módján *adja magát*.

[...] az exterioritás azáltal kezdeményez, hogy megszólal. [...] A nyelv maga eltárgyasítható, vagyis tárgyként is szemlélhető, de a megszólalás, a másik szava, beszéde, amelyet vissza is vonhat bármikor, soha nem válhat pusztá tárggyá.

[...] a fenomén jelentése és jelentősége ezúttal kívülről, a másiktól érkezik, és belőle fakad. E jelentés úgy *adja magát*, hogy közben mindvégig nyilvánvaló, hogy *vissza is tarthatná, meg is vonhatná magát tőlem*. Csak azért juthat el hozzám e jelentés, mert ő felkínálja, *nekem adományozza önmagát*.<sup>118</sup>

Mintha itt összeütközésbe kerülne egymással Marion filozófiai újítása (ellen-intencionalitás, adódás), és szerelem-konceptiójának alapállása, hogy én szeressek először és feltétlenül. Ezt a problémát egy kerülőút – mondhatnánk – „isteni csavar” által véli feloldani, miszerint Isten szeret engem, én a másikat, mindenki mindenkit, és valaki (talán akibe én is szerelmes vagyok) kitüntetetten engem.

Gondoljuk tovább a szerelem adódásának érzelmi spontaneitását. Az talán még érthető, hogy hirtelen, váratlanul, egy csapásra beleszeretek valakibe, feltétlen odaadással vonzódok hozzá, még akkor is, ha ő erről mit sem sejt. De hogyan nyerhetem el a szerelmét? Hiszen ha futtában láttam meg őt, és azóta törekszem rá, hogy rendszeresen összefussunk, akkor ő is szokott látni engem, ám míg nálam elkezdődött valami, nála semmi sem történt. Ekkor ugyebár eleve kizárt az, hogy ő spontán belém szeressen, mivel ennek már ugyanúgy meg kellett volna történnie velem, mint velem, ám ez mégsem következett be.

Ám nem kell mindenáron behódolnom és eltárgyasítanom önmagam a másik számára, főleg akkor nem, ha csak testi látványa és gesztusaiból kiolvasott habitusa alapján lettem belé szerelmes, mert lehetséges, hogy sem értelmi, sem érzelmi (sem szexuális) szempontból hosszú távon nem illenénk egymáshoz. De azért a nem tovakodó szerelmi ostromot se hagyjuk ki, mert az esetleg egy elszalasztott esély lenne.

---

ellehetetleníti az idealisztikus szerelmi harmóniát, ám nem egológiként, hanem ennek dichotomikus ellenpárjaként, azaz alteritás-filozófiai kiindulópontja okán.

<sup>118</sup> Marion 2012, 140. o.

\*\*\*

Mire vágyunk az egyes regiszterek most tárgyalt markáns képviselői szerint? Sartre szerint azt akarom, hogy a másik tárgyiasítsa el magát számomra. Sade szerint arra vágyom, hogy minél nagyobb kény-kielégülésem legyen a másik testének használatával. Marion szerint a legnagyobb, legértékesebb, pótolhatatlan adomány szerepére vágyom, a másik számára felmutatott olyan példaként, mely őrá azt a feladatot rója, hogy optimális esetben ő is végtelen és feltétlen elköteleződéssel szeressen. Ezek a megközelítések azonban önmagukba kódolt problémákat okozhatnak.

Említsük meg e fejezet végén, hogy az egyes regiszterek szerzőihez képest milyen egyéb lehetőségeket említhetnénk még meg – a teljesség igénye nélkül – az egysíkúvá tett gyermeket, illuzórikus szerelem szempontjából – még akkor is, ha egyik-másik túl banálisnak tűnhet –, közben pedig röviden ismételjük meg Sartre, Sade és Marion alapvetéseit.

Az egyes regiszterek dominanciája felől tekintett ön- és világértékelés egyszerűsítve azt jelenti, hogy valaki csak ama bizonyos regiszter szemüvegén keresztül látja a fenoménket, a másikkal való kapcsolat során pedig azt, hogy adott regiszter szempontjából valaki önmagát többre értékeli mint a másikat, vagyis szerinte, a másikhöz képest jobban/többet tud és érdemel: intellektuálisan, vagy testileg, vagy éppen érzelmileg. Ezt azonban majd meg kell magyaráznunk.

Sartre szerelem-konceptiója értelmileg, racionálisan magyaráz, amiben a szerető kisajátítja magának a másik elköteleződését, elveszi magának a másik szabad önértékelését, sőt bekebelezi azt. Szerinte a szerelmes az, aki teljesen odaadja magát. Ezt akarja a szerető attól, akit szeret. Ez tipikus emberi viszony, mely az önzés okán féltékenységet, konfliktust szül.

Lépjünk most túl Sartre filozófiáján. Azt mondtuk korábban, hogy az sem elég arra, hogy igaz szerelemről beszélhessünk, ha valaki a másikat intellektuális kvalitásai, műveltsége miatt tiszteli, és le is fekszik vele, mivel ez által csak az értelmi regiszter – önmagát túlfokozva – terjeszti ki magát a többi regiszterre. (Sartre intellektuális szemüvegen keresztül magyarázta a szerelmet, de persze magát a szerelmet nem intellektuálisnak tartotta, ahogy mi sem, ám ennek lehetőségét sem zárhatjuk ki jelenlegi vizsgálódásaink közül.) A szerető ilyenkor szintén azt akarja, hogy a másik csak az övé legyen, és tudása titkait csak vele ossza meg. Hogyan kell értenünk ilyen helyzetben azt, amit az imént mondtunk, vagyis, hogy a szerető értelmi szempontból jobban, többet tud a másikhöz képest, ha a másik intellektuálisan képzetesebb, és éppen ez oknál fogva lett belé szerelmes a szerető? Úgy kell ezt értenünk, hogy a szerető a másik intellektuális tudását mintegy „ki akarja szívni” a másiktól, érzi magában azt a befogadó potenciált, hogy idővel beérje őt, vagy akár túlszárnyaljon rajta, mintha saját megértésének a másik tudásán túlmutató pontot irányozna elő, melynek elérésével végül kiléphet a



tanítvány szerepéből, és legyőzi mesterét. Értelmi vonzódása kisajátító, bekebelező dominanciaharc, a kezdetekben látszólagos behódolással, ám valójában fordított viszonyra törekszik, és e saját maga számára sem mindig tisztán látott eleve meghatározó döntés okán szereti a másikat. Pozitívan megfogalmazva azt mondhatjuk, hogy az ilyen szerető *tanul* a másiktól, és közben azt hiszi, hogy szerelmes, ám csak azért, mert az értelmi regiszter megértési fokozatain belül idővel tovább akar lépni jelenlegi önmagán, sőt mesterén, akit végső soron csak kihasznál. A továbblépés azonban nem mindig sikerül, ami később eredményezhet frusztrációt, de akár élethosszig tartó csodálatot a másik iránt, és végül intellektuális elköteleződést, a szeretett másik tanításának híveként (*guru love*). Ebből lehet akár még házasság is, ám a szerető részéről csupán egyetlen regiszter kívánalma alapján meghatározott csodálat okán, ami még előtte sem mindig nyilvánvaló. A szerető tudása elég lehet a másiknak (vagyis a mesternek) de az is lehet, hogy a másiknak a szerető tanítvány teste kell, vagy érzelmei, de az biztos, hogy a szerető fél szempontjából elköteleződése az értelmi regiszter motivációja volt.

Sade élvező „hőse” a másikat testi, fizikális mivoltában brutálisan leuralja, mint tárgyat elveszi magának. Állatias, nemi ösztöneit túlfokozza, perverzióit azon éli ki, akitől bizonyos szexuális „játékok” segítségével érzékileg beindul és kielégül. Az ő irodalmi nyelve így igenli az ember természetének háttérbe szorított testi aspektusát. Sade kísérletező gazembere a szexuális érettség dominanciájának fölényével a másik felett áll, ilyen tekintetben érzékiségét oly mértékben kiművelte, hogy már gerjedelmének tüzeit is csak válogatott praktikák szítják fel. Fokozatosan érzéketlenné válik, testi automatizmusait túlhajszolja, és így, a testiségére redukált másik – és számtalanul kihasznál/elhasznált mások – teste is idővel kevés lesz neki, kielégíthetetlen kéjsóvársága egyéb többletekre vágyik, melyekkel vérbe fojtja a másokat. Egészen idáig is eljuthat a testiség dominanciaharcának túlfokozása.

Ám az is lehetséges – Sade nézeteitől függetlenül –, hogy valaki megmarad a gyengédebb erotikánál, és ebben lelve örömét, a megfelelő – testileg fogékony és kíváncsi – kiegészítő partnerrel vígan éli életét, sőt azt is hiheti magáról, hogy szerelmes, bár erről csak egyetlen regiszter élvezeti lehetőségei győzik meg, melyben otthonosan érzi magát. Ezzel kapcsolatban Fromm frappánsan fogalmaz: „Mivel a szexuális vágy a legtöbb ember képzeletében a szerelem eszméjével társul, könnyen jutnak arra a téves következtetésre, hogy szeretik, pedig csak testileg kívánják egymást.”<sup>119</sup>

Marion filozófiájában a szerelmes érzelmileg mindig többet ad, a végtelen isteni szeretet példájával jár elől, ő a legodaadóbb szerető. Ezzel azonban problémák is

---

<sup>119</sup> Fromm 1984, 70. o.

adódnak, melyek túlmutatnak Marion filozófiáján, de ezekre maga Marion nem tért ki.

A szerető feltétlen szerelme elveszi a másik érzelmi önbecsülését, mert mindig elégtelennek érzi saját szeretetét a nála jobban szerető szerelmes irányába, kivéve, ha ő maga, vagyis a szeretett is kész bizonyítani, hogy feláldozná magát a másikért. Ez szinte vallásos elköteleződést kíván a másiktól is.

A szentek önfeláldozásához képest más a végtelenül szerető szerelmes elköteleződése, de a bajban önmagát feláldozó szerelmes példája, vagy a keserűségében, bánatában öngyilkos – elutasított, vagy gyászoló – szerelmes bizonyos módon mégis rokonítható a vallásos elköteleződés híveivel, mivel életének feláldozásával a legnagyobb áldozatot hozza meg, szerelmének érzelmi valóságát misztikus, isteni magaslatokban felmutatva. A túlzott érzelmi regiszterű szerelem azonban azzal az illúzióval fenyeget, hogy a másikat oly módon tárgyiasítjuk el, hogy szerelmi ábrándjainkat, és a beteljesülés időben valamikor majd bekövetkező, bár jelenleg elodázott lehetőségét vetítjük belé, megfosztva őt saját, valódi személyiségétől. A túlzott érzelmi rajongás következménye viszont az is lehet, hogy az ostromlott másik elfordul (most nem beszélünk a szerelemféléstől elkövetett gyilkosságról), de az is lehet, hogy a szerelmes végül valamilyen minimális, vagy akár nagyobb mértékű elfogadásra talál, és élethosszig tartó rajongással istenítheti szerelme tárgyát, akibe áthelyezte én-ideálját.<sup>120</sup>

Az említett szerzők tárgyalása során megfogalmazott kritikák, és az általunk tett kiegészítések után megfogalmazhatunk néhány alapvető megállapítást. Például azt mondhatjuk, hogy aki az egyik regiszterben domináns, az a többiben nem biztos, hogy akar/tud az lenni. Továbbá, hogy a domináns értelmi vagy testi regiszterű ember a másik önbecsülését veszi el, azaz szabad önmeghatározásának lehetőségét letöri, ellehetetleníti az eltárgyasítás által. Az érzelmi regiszter szempontjából domináns szerelmes viszont mindig többet ad, a másik így elszégyellheti magát érzelmi elmaradottsága miatt, ami a szeretett felet elutasításhoz, vagy akár elfogadáshoz, sőt behódoláshoz is vezetheti, attól függően, hogy egészen személyisége hogyan reagál az ilyen hódolóra.

Említhetünk még a tudat hármass felosztása mögött – a szerelem kapcsán – egy rejtett hierarchiát, mely szerint a testi leuralás állatias ösztöneinkre utal, az értelmi háttérű dominanciaharc a másik kisajátítására való törekvés emberi konfliktusait mutatja be, a végtelenül odaadó örök hűségű szeretet pedig isteni, szinte vallásos minőségű önfeláldozásra hív fel minket.

Az egyes regiszterek szempontjából domináns személyiségben fokozódhat az érzékenység az értelmi, vagy testi, vagy éppen érzelmi vágyak beteljesítése iránt, s közben gerjeszti is ezeket, mind tovább, minél többre vágyva; őszintén, ám tévesen

---

<sup>120</sup> Utóbbi terminológiai megfogalmazást Freudtól vettük át, ld. Freud 1995. 223. o.

képzelteti akár azt is valaki, hogy ez maga az egész világ. Ez az igazság azonban csak az ő perspektívájának igazsága, bár az ő számára valóságos, mégis csupán egyetlen perspektíva túlfokozásából adódó ön- és világszemlélet, egysíkúvá szegényített tapasztalati horizont és kifejezési módszer.

Nem mondhatjuk, hogy szerelmesek vagyunk, ha nem vesz benne részt személyiségünk egésze, azaz tudatunk mindhárom regisztere, mert az különben csak valamilyen fellángolás lenne, nem felnőtt szerelem – bár sokszor a felnőttek is elveszítik józan eszüket, ugyanis a szerelemben a legtöbb ember egész életében gyermeteg marad. Tanulhatunk, hogy okosabbak legyünk, észbeli képességeinket valamennyire fejleszthetjük, és gyakorolhatjuk magunkat a szexualitásban, ám érzelmi életünkről és a szerelemről vagy materiálisan redukált tudományos magyarázatot kapunk (szerotonin-szint esése a hüllőagyban, majd a másik jelenlététől való függőség), vagy a korábbi fellángolás-eszményt felerősítő irodalmi alkotásokat olvashatunk, esetleg vallásos ihletésű transzcendens filozófiát, de nem egy koherens, minden regisztert bevonó filozófiát. Mi ez utóbbival próbálkozunk.

#### IV. Woody Allen példája a szerelem meghatározására

Az értelmi, testi, és érzelmi regiszterek közötti kapcsolatra próbálunk most egy filmes példát felmutatni. Woody Allan, *Manhattan* (1979) című filmjében egy 17 éves leány szájába adja a választ arra, hogy mi a szerelem: „Jókat nevetünk együtt, a te gondod az én gondom is, fontos vagy nekem, és nagyokat szexelünk.”<sup>121</sup>

Jól látható a leány rövid szerelem-definíciójából, hogy pontosan azokat a regisztereket említi, mint amiket mi is fontosaknak tartunk, filozófiai szempontból.

---

<sup>121</sup> Ennek magyarázata kapcsán azonban fontos a kontextus is. Itt egy idősebb férfi (maga Woody Allen), mint főszereplő megy be a kávéházba, a „szakítás” célzatával, mivel belátni véli a kettejük közti áthidalhatatlannak tűnő korbéli szakadékot, és értelmi regisztere eluralkodik rajta. Szakítását intellektuálisan is megalapozottnak véli, sőt erre építve próbálja elértékteleníteni a fiatal lánnyal felépített kapcsolatot, és szemrehányás-szerűen meggyőzni a lányt a közös jövő lehetetlenségéről. A férfi ekkor ledegradálja a leány szerelmét, és szemére veti, hogy ily fiatalon azt sem tudhatja, hogy mi az a szerelem. Életkora miatt a leány szerelmét butuska gyermeteg szerelemnek tekinti. Ám, mint az a film egyik fő mondanivalójaként kiderül, ez nem igaz. A leány sokkal érettebb koránál. Sőt, ő volt a bölcsőbb ebben a szituációban, és mivel a szakítás határán, olyan érzelmi túlfűtöttségben volt a leány, mely ritka esemény életünkben, ezért képes volt józanabb lenni a megfontolt értelem férfiúi képviselőjénél, és spontán válaszával megdöbbenést varázsolni a meglelt korú férfi „arcára”.

Az általunk kulcsjelenetként tekintett jelenetben a leány, aki valóban, minden előfeltevéstől és szociális kényszertől eloldódottan nyilvánult meg a szakítás szélén és a szerelem fenntartásának érdekében, ekkor bölcsőbb volt, mint a hezitáló és szociális, értelmi aspektusú kényszereket „magára húzó”, bizonytalanra vált főhős.

Az érzelmi regiszter szempontjából kiemeli, hogy „jókat nevetünk együtt”, ami azt jelenti, hogy intellektuálisan – vagyis értelmileg – egymásra vagyunk hangolódva, értjük egymás poénjait, értelemképződéseink hasonló ritmusúak. Az érzelmi regiszter szempontjából kiemeli, hogy „a te gondod az én gondom is”, illetve, hogy „fontos vagy nekem”, melyeket hétköznapi felfogás szerint a tiszta szeretet, sőt a tiszta szerelem megnyilvánulásaiént szoktunk értelmezni, a felelősség szempontjából. (Ezért utóbbit álláspontunk szerint Lévinas felelősségetikájának leegyszerűsített megfogalmazásaként interpretálhatjuk.) A testi regiszter szempontjából pedig magától értetődő hangsúlyos lezárásként mondatja a forogatókönyvíró a szerelmes lánnyal, hogy: „nagyokat szexelünk”.

Látható ezekből, hogy egyik regiszter szerelmi megnyilvánulása sem elegendő önmagában ahhoz, hogy teljes értékű szerelemről beszélhessünk. Most azonban már ideje feltennünk a kérdést, hogy milyen kapcsolatot tételezünk az értelmi, a testi és az érzelmi regiszterek között.

## V. Az egyes regiszterek nem eltárgyasító jellegéről, és a vágyról

Megtetszhet valaki bizonyos típusú intellektuális ismerete, vagy valamely testrésze, esetleg belevetített érzelmi ábrándjaim (hűség, kitüntetetség irányomba, stb.), de ezek eltárgyasító, kiüresítő, és ezért lefokozó értelmi, testi, érzelmi aspektusú „rátalálások”, és „soványka” szerelem lenne az, amit csupán egyikre vagy másira (vagy akár kettőre) építünk.

Ha nem tárgyiasítunk el valakit, akkor valódi személyiségét szeretjük, nem tüntetjük ki mindenekfelett intellektusát, és nem is akarjuk azt értelmileg sem kihasználni, sem leuralni, „bekebelezni”. Ugyanígy vagyunk testiségével is – melyet nem tárgyiasítunk el, mint valami eszköz-fétist, hanem személyisége integráns, de nem mindenekfelett kitértetett alkotóelemének tekintjük. Az érzelmi regiszter nem eltárgyasító jellege pedig a másik személyiségének valódi megismerését jelentené, és nem degradáljuk le azzal, hogy tőle idegen érzelmi vágyképzetekkel ruházzuk fel, melyeknek nem tud, vagy nem is akar megfelelni. Valahol itt keressük a kulcsot egész problematikánkat illetően: az eltárgyasítást meghaladva, egységes személyiségek nem egyes tulajdonságokra való redukálásán túl. Mint Scheler oly szépen fogalmaz: mindig marad valami „megalapozhatatlan” plusz.<sup>122</sup>

A szerelem kapcsán eddig csupán említés szintjén foglalkoztunk a vágy fogalmával, mert annak bonyolultsága nem engedte, hogy bevezessük – most azonban megkerülhetetlennek tűnik. A vágy kialakulása és képviselése a tudat mindhárom regiszterét érinti (1. értelmi, 2. testi, 3. érzelmi) ezeken belül pedig lehet eltárgyasító és nem eltárgyasító, tudatos és tudattalan, epizodikus és

---

<sup>122</sup> Scheler 1973, 192. o.

élethosszig tartó. Ez olyan bonyolult erőmintázatot hoz létre, mely mindenkinél más-más preferenciákat alakíthat ki. Hogyan kapcsolódik egymáshoz az értelmi, a testi és az érzelmi regiszter vágya egységes tudattá? Több ez, mint pusztán értelmi-meghatározottságú logika, itt már bőven túl vagyunk a szűkre szabott fogalmakon (mint a dialektika, diakritika, stb.).

Röviden fogalmazzuk meg, hogy álláspontunk szerint nagy vonalakban hogyan alakul ki az egyes személyiségek más-más preferenciájú vágya. Két irányt határozunk meg, az időbeli beépülés, leülepedés (*szedimentálódás*) centripetális irányát és a kifejezés és akarat centrifugális irányát.

Tudatos lehet 1.) egy konkrét értelemképződés, az éppen alkalmazott rögzített értelem, 2.) a pillanatnyi észleletek, 3.) az aktuális érzések, érzelmek. Tudattalan ezekkel szemben minden ilyesmi, ami nem képes átlépni egy bizonyos tudatossági „küszöböt”, illetve amiket automatikusan alkalmazunk, vagy éppen begyakoroltunk. Például 1.) az elfojtott vagy szendergő értelemkezdemények, bizonyos fizikai törvények, 2.) az aktuálisan tudatosan nem észlelt, de holisztikus egészes észlelésünkben jelen lévő észleletek, motorikus reflexeink, interoceptív szerveink<sup>123</sup> működése, 3.) kulturálisan kódolt habitusunk a jó-rossz viszonylatában, vagy az ön-affektivitás és ön-érzet néha elfelejtett, mégis mindig jelenlévő aspektusa. (Ezekhez jönnek még hozzá a freudi eltolás és sűrítés, stb.)<sup>124</sup> eredményeinek indítékai; például önmagunknak sem bevallott, kulturálisan vállalhatatlan vágyképzeteink, melyek rejtőzködnek, és más-más formában jelennek meg.)

Az említett tudatos és tudattalan folyamatok egymásba-fonódása és egymást gerjesztő holisztikus megértése, megélése és átélése olyan domborzatot hoz létre, mely szituatívan határozza meg személyiségünket. Mindez azonban természetesen nem csupán jelenbeliként értendő, hanem közelebbi és távolabbi múltunk és jövőnk horizontjában, mely egységes egészben az utólagos „átírás” (*retroaktivitás*) és elvárásaink is fontos szerepet játszanak. A vágy tetszés-preferenciái mindezt átjárják és szituatívan határozzák meg ön-értelmezésünket és személyiségünk mindenkori interpretációját, epizodikus és élethosszig tartó narratív kényszerünket. Ami filozófiai struktúránk mélyrétegét illeti, ilyen komplexitású magyarázatokra van szükségünk.

Mindezek után talán már érthetőbbé válik az általunk tárgyalt „önmagaság” és „személyiség” bonyolultsága. Tisztában vagyunk Tengelyi László összefoglalásával a „*Selbst*” és a „*Person*” kapcsán (utóbbi sokkal inkább közösségi beágyazottságú),<sup>125</sup> de mi most egy másik szempontból, önálló filozófiai

---

<sup>123</sup> Interoceptív érzékelésünk vonatkozhat többek között a következőkre: csontjaink, inaink, izmaink, belső szerveink, de akár egyensúlyérzékünk, ritmusérzékünk, stb. is ide tartozhatnak.

<sup>124</sup> Freud 2000.

<sup>125</sup> Tengelyi 2013.

álláspontból magyarázzuk a passzívan létrehozott és egyben aktívan gerjesztett „valóságot”.

Az érzelmi regiszter nem eltárgyasító jellegéről ezeknek megfelelően beszélhetünk. Pillanatnyi érzéseink, hosszabb távú érzelmeink, illetve mélységes szenvedélyeink megnyilvánulhatnak az értelmi és a testi regiszter szempontjából is, de az érzelmi regiszter egységes kvalitatív tartama (Bergson) sem tárgyak, sem pusztá értelmi konstrukciók vagy észleletek segítségével nem közölhető mások számára. Maximum hosszú narratívákban lenne ez lehetséges (mint a pszichoanalízisnél), mert pillanatnyi megnyilvánulásaink, például felindultságunk háttérében összetett erőmintázat bújhat meg, és nem mindig egyértelmű az aktuális okok megfejtése a külsődleges szemlélő számára. Az ilyen ön-érzés az értelmi regiszterhez képest bizonyos szempontból pre-reflexív öntudatot feltételez.

A valaki iránti szerelmet első körben meghatározhatjuk úgy, hogy én és a másik értelmi, testi és érzelmi regisztereink domborzata dinamikusan egymásra hangolódnak – mint két egymásba olvadó dallam –, és vágyaink keresztezik egymást. Álláspontunk szerint azonban elképzelhető egy ennél bonyolultabb magyarázati lehetőség is.

Míg ugyanis az eddigiekben egy hosszú távon működőképes szerelem-koncepciót próbáltunk kifejteni, mely a tudatosság szintjén erőteljesebben megfogalmazott, arra is törekednünk kellene, hogy olyan jelenségeket is értelmezni tudjunk, mint például az „első látásra szerelem”.

Az érzelmi regiszter hirtelen, villanásszerű betöltődését, vagyis a „szerelmes lettem” érzését, hirtelen „feltörő” érzelmét próbáljuk lefedni az értelmi és a testi regiszter aspektusai által, felmutatva a három perspektíva egymást kiegészítő és gerjesztő kapcsolatait. Ehhez szükségünk lesz a korábban már említett tudattalan, úgymond küszöb alatti, korábban nem tudatosná vált értelemkezdeményekre és észleleti preferenciáink nem tudatos aspektusaira, melyek egy hirtelen betöltődés során felszínre törnek, áttörik a tudatosság küszöbét. Ilyenkor meglátok valakit, és előnt a forróság, pedig ilyen arcvonásokat még sohasem láttam, tudatosan nem kerestem, másra hasonlóságát visszavezetni nem tudom. Mozgásából, testtartásából, taglejtéséből, öltözködéséből vágy-preferenciáimnak megfelelő természetet, kulturális beágyazottságot, hajlamokat, képességeket, tehetséget vélek kiolvasni, és ezek korábban meg nem született értelmi együttállása hirtelen érzelmi átéléssé áll össze, mintha régóta ismerném, és már mindig is szerelmes lettem volna belé.

Ám az is lehetséges, hogy a vele való ismerkedő beszélgetés során úgy nyilvánul meg, hogy az fokozatosan rombolja iránta érzett szerelmemet. A hirtelen „megvilágosodásszerű” hitek könnyen illúzióként lepleződhetnek le, mert a tárgy kijelölés értelmi és testi aspektusai mást fednek fel, mint azt korábban vélt sejtéseink előrajzolták számunkra, és ha ez rövid időn belül nem is következik be, a későbbiekben attól még súlyos érzelmi csalódást élhetünk át. Kiderülhet például,

hogyan csalfa, szexuális kíváncsisága túl erős személyiségében (testi regisztere aránytalanul domináns), és ez lehetetlenné teszi az érzelmi koherenciát és szerelmet egy monogám kapcsolatra, bármennyire is szeretné azt a másik fél. Ez egyoldalú szerelem, ami szenvedést szül, végső soron pedig ellehetleníti a hosszú távú szerelmet. Ez a szerelmi halál. De mindig van tovább...

### Bibliográfia:

- Atkinson, Rita L., Atkinson, Richard C., Smith, Edward E., Bem, Daryl J., Nolen-Hoeksema Susan 2003. *Pszichológia*. (ford. többek között Pléh Csaba) Budapest, Osiris Kiadó.
- Augustinus, A. 1982. *Vallomások*. (ford. Városi István) Budapest, Gondolat.
- Bács Gábor 2014. „Occam szakállá.” In Márton Miklós, Molnár Gábor és Tőzsér János (szerk.): *Realizmus, Magyarozat, Megértés*. Budapest, L'Harmattan.
- Bergson, Henri 1923. *Idő és szabadság*. (ford. Dienes Valéria) Budapest, Franklin-Társulat.
- Bergson, Henri 1991, *Materie und Gedächtnis*. (Übers. von Julius Frankenberger), Felix Meiner Verlag, Hamburg.
- Boros Gábor (szerk.) 2014a. *Szeretet és gyűlölet, undor és gőg – Érzelemfilozófia a realista fenomenológiában – Kolnai Aurél és Max Scheler írásai*. (ford. Mesterházi Miklós) Budapest, ELTE, Eötvös Kiadó.
- Boros Gábor 2014b. *A szeretet/szerelem filozófiája – szisztematikus-történeti tanulmányok*. Budapest, ELTE, Eötvös Kiadó.
- Czétány György 2014. *A szeretet biztonsága*. Különbség, XIV. évf./1. szám, 2014. január, 231-236. o.
- Descartes, René 2000, *Értekezés a módszerről*. (ford. Szemere Samu, átdolgozta: Boros Gábor) Műszaki Könyvkiadó.
- Freud, Sigmund 1995. Tömegpszichológia és én-analízis. (ford. Szalai István), in: *Freud művei V. Tömegpszichológia* (ford. Pártos Zoltán, Szalai István), Budapest, Cserépfalvi Kiadás. 185-248. o.
- Freud, Sigmund 2000, *Álomfejtés*. (ford. Hollós István) Budapest, Helikon.
- Fromm, Erich 1956/1984. *A szeretet művészete*. (ford. Várady Szabolcs), Budapest, Helikon Kiadó.
- Foucault, Michel 2014a. *Sade a szexualitás őrmestere – Beszélgetés G. Dupontnal*. in: Tiszatáj 2014 február, 89-92. o.

- Foucault, Michel 1976/2014b. *A szexualitás története I. – A tudás akarása.* (ford. Ádám Péter) Budapest, Atlantisz.
- Goleman, Daniel 1997. *Érzelmi intelligencia.* (ford. Kiss Zsuzsa), Budapest, Háttér Kiadó.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1979. *A szellem fenomenológiája.* (ford. Szemere Samu), Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Henry, Michel 2004, „Az élet feltárulkozik.” (ford. Sutyák Tibor), In *Vulgo.* V. évf. 1. szám 76-77. o.
- Husserl, Edmund 1931/2000. *Kartézianus elméletek – Bevezetés a fenomenológiába.* (ford. Mezei Balázs) Budapest, Atlantisz.
- Janicaud, Dominique 1991, *Le tournant théologique de la phénoménologie française,* Combas: Éd. de l'Éclat.
- Landweer, Hilge 2004. „Die Grenze der Vernunft - Gefühlskonjunkturen in der Philosophie.”, In Reusch, Siegfried (szerk.), *der blaue reiter – Gefühle,* Journal für Philosophie, Stuttgart, omega verlag, 6-11. o.
- Lévinas, Emmanuel 1961/1999. *Teljesség és végtelen. Tanulmány a külsőről.* Pécs, Jelenkor.
- Lévinas, Emmanuel 1982/2008. „Etika és végtelen.” In Bokody Péter - Szegedi Nóra - Kenéz László (szerk.): *Transzcendencia és megértés. Lévinas etikája és metafizikája.* Budapest, L'Harmattan. 13-38. o.
- Takács Ádám 2012. A korreláció eszméje és a tárgy fenomenológiája Jean-Luc Marionnál. in: Camilleri, Sylvian és Takács Ádám (szerk.): *Jean-Luc Marion – kartezianizmus, fenomenológia, teológia,* Francia Intézet. 55-72. o.
- Marion, Jean-Luc 1997. *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation.* Paris, PUF.
- Marion, Jean-Luc 2003/2012. *Az erotikus fenomén.* (ford. Szabó Zsigmond) L'Harmattan, Budapest.
- Marosán Bence Péter (Letöltés: 2016-03-29): *A szerelemről és más démonokról - Sartre és Merleau-Ponty szerelemelméletéről*  
([https://www.academia.edu/23764047/A\\_szerelemr%C5%91l\\_%C3%A9s\\_m%C3%A1s\\_d%C3%A9monokr%C3%B3l\\_Sartre\\_%C3%A9s\\_MerleauPonty\\_szerelemelm%C3%A9let%C3%A9r%C5%91l?auto=download](https://www.academia.edu/23764047/A_szerelemr%C5%91l_%C3%A9s_m%C3%A1s_d%C3%A9monokr%C3%B3l_Sartre_%C3%A9s_MerleauPonty_szerelemelm%C3%A9let%C3%A9r%C5%91l?auto=download))
- La Matrie, Julien Offray de 1981. *Filozófiai művek.* (ford. Horváth Henrik és Zigány Miklós), Budapest, Akadémiai Kiadó
- Merleau-Ponty, Maurice 2006. *A látható és a láthatatlan.* (ford. Farkas Henrik és Szabó Zsigmond) Budapest, L'Harmattan.
- Merleau-Ponty, Maurice 2012. *Az észlelés fenomenológiája.* (ford. Sajó Sándor), Budapest, L'Harmattan Kiadó – Magyar Fenomenológiai Egyesület.



- Müller Andor 2016. *A filozófia tipológiája és az érzelmeképződés filozófiája*.  
Nagyerdei Almanach, 2016/1. szám, 1-27. o.,  
([http://filozofia.unideb.hu/na/vol2016\\_1/161.01\\_MA\\_1-27p.pdf](http://filozofia.unideb.hu/na/vol2016_1/161.01_MA_1-27p.pdf)) (Letöltés:  
2016-12-27)
- Olay Csaba - Ullmann Tamás 2011. *Kontinentális filozófia a XX. Században*.  
Budapest, L'Harmattan.
- Platón 2005. *A lakoma*. (Telegdi Zsigmond fordítását javította Horváth Judit,  
ellenőrizte: Steiger Kornél) Budapest, Atlantisz.
- Sade, Marquis de 1785/2000. *Szodoma százhusz napja*. (ford. Vargyas Zoltán),  
Budapest, Athenaeum Kiadó.
- Sartre, Jean-Paul 1943/2006. *A lét és a semmi*. (ford. Seregi Tamás), Budapest,  
L'Harmattan.
- Shakespeare, William 1961. *Szentivánéji álmom*. (ford. Arany János) in: Összes  
művei, III. kötet – Vigjátékok. Budapest, Európa Könyvkiadó. 383-462. o.
- Shakespeare, William 1984. *Romeo és Júlia*. (ford. Mészöly Dezső), Budapest,  
Európa Kiadó.
- Scheler, Max 1973. *Wesen und Formen der Sympathie*. Bern und München,  
Francke Verlag.
- Saussure, Ferdinand de 1997. *Bevezetés az általános nyelvészetbe*. (ford. B.  
Lőrinczy Éva) Budapest, MTA, Corvina.
- Steiger Kornél 2010. „Filozófia és szerelem – A lakoma.” In Steiger Kornél:  
*Tanulmányok az antik görög filozófiáról*. Budapest, Gondolat Kiadó. 247-268.  
o.
- Taylor, A. E. 1999. *Platón*. (ford. Bárány István, Betegh Gábor, szerk. Steiger  
Kornél), Budapest, Osiris.
- Tengelyi László 2013. „Das Selbst und die Person.” In I. Römer und M. Wunsch  
(Hrsg.), *Person. Anthropologische, phänomenologische und analytische  
Perspektiven*, Münster, Mentis Verlag. 27–42. o.
- Voltaire 1764/1996. *Filozófiai ábécé*. (ford. Gyergyai Albert és Réz Pál),  
Budapest, Kossuth Könyvkiadó