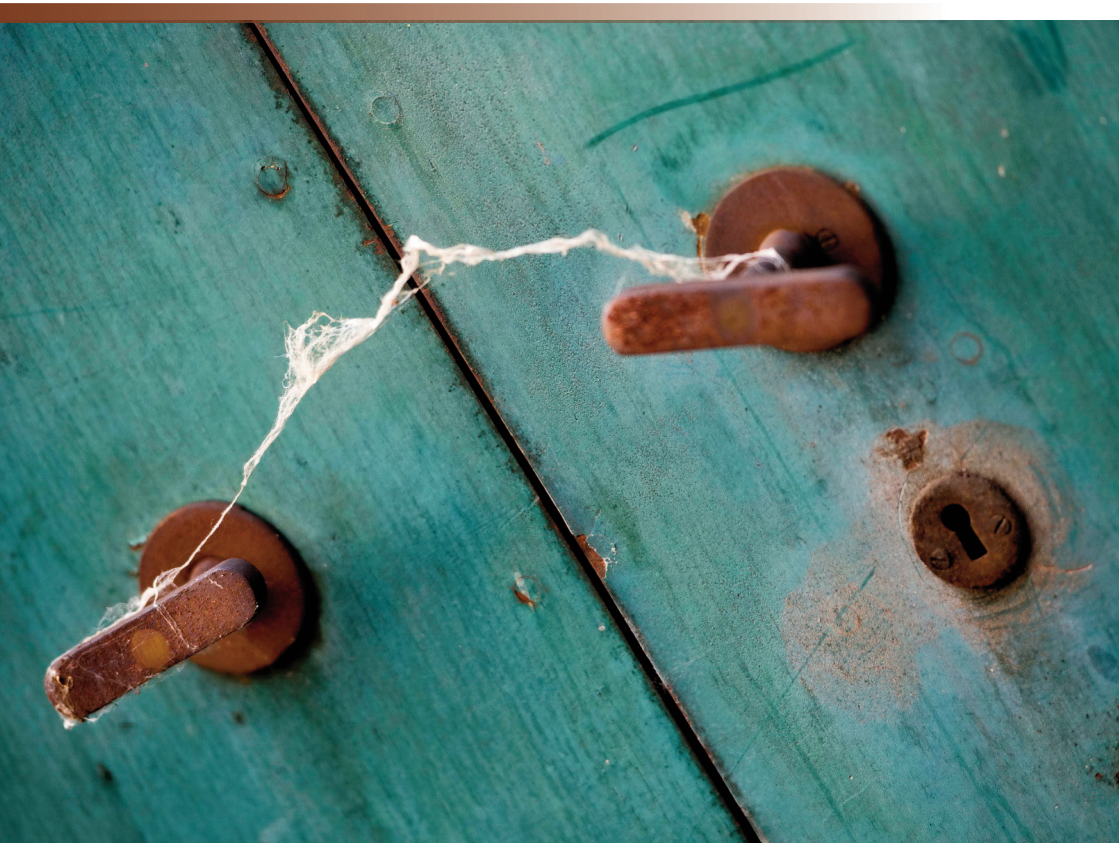
FRIEDRICH EBERT STIFTUNG

Szerelem és politika

Kováts Eszter (szerk.)



FRIEDRICH EBERT STIFTUNG

Szerelem és politika

Kováts Eszter (szerk.)

Copyright © Friedrich-Ebert-Stiftung Budapest, 2015

Felelős kiadó
Jan Niklas Engels, a FES budapesti képviseletének igazgatója

A kötet szakmai lektora
Pető Andrea

Fordítás
Bereczky Tamás

A szövegeket gondozta
Pödör Ilona

Borítókép
Fazekas István

Tipográfia, tördelés
Arktisz Stúdió

ISBN 978-615-80161-1-7

A tanulmányokban kifejtett nézetek a szerzők nézetei,
és nem feltétlenül tükrözik a Friedrich-Ebert-Stiftung nézeteit.

A Friedrich-Ebert-Stiftung által megjelentett és a honlapján található
bármely anyagot tilos kereskedelmi forgalomba helyezni, megjelentetni
a FES előzetes írásbeli engedélye nélkül.

Bővebb információkért forduljon Kováts Eszterhez:
eszter.kovats@fesbp.hu

Tartalom

5 Előszó | Kováts Eszter

15 A szerelemről folytatott párbeszéd politikai lehetőségei | Pető Andrea

22 A szerelem megközelítései a korai marxizmus hagyományai szerint | Gintautas Mažeikis

35 Amor vacui – Vallási kísérletek a szerelem megszelídítésére | Máté-Tóth András – Turai Gabriella

46 Konzervatív szerelem: egyenlőtlen szerelem? | Szilvay Gergely

58 Kötődés és szerelem | Portik-Bakai Melinda

68 A család megkonstruálása és a szerelem megértése – A kötődés és a romatikus szerelem bizonytalansága Európában | Justyna Szachowicz-Sempruch

80 A kötet szerzői

KOVÁTS ESZTER

Előszó

„A szerelem mélységesen közösségi érzelem. A szerelem a legkevésbé sem csupán a két szerető embert érintő „magánügy": a szerelem olyan összekötő kapocs, amely értékes a közösség számára." (Alexandra Kollontáj 1921)

A valóban szimmetrikus, egyenlő emberek közötti kölcsönös kapcsolat lehetőségét hordozó szerelem az emberi élet alapvető része. Hogy miként gondolkodunk róla, az messzemenő következményekkel jár a nemek közötti kapcsolatokra és a társadalmi gyakorlatokra nézve, amelyek keretében szocializálódunk és neveljük a gyermekeinket. Hogyan gondolkodtak a szerelemről a történelem során? Miként befolyásolja a lovagi szerelem hagyománya a dominanciáról, kezdeményezésről, alárendeltségről, függőségről, partnerségről szóló elképzeléseinket? Hogyan határozza meg a fogyasztás kultuszára alapozó gazdasági rend a szerelemhez kapcsolódó vágyainkat és elképzeléseinket? Milyen emancipatorikus és politikai potenciál rejlik a szerelemről való beszédben? Lehetséges-e párbeszéd a szerelem különböző koncepciói között?

Ezeket a kérdéseket járta körbe a Friedrich Ebert Stiftung 2015. október 6-án Budapesten tartott „Szerelem: Személyes? Politikai?" címet viselő párbeszédfóruma. Az ott elhangzott előadások szerkesztett változatainak a gyűjteménye ez a kötet.

A Friedrich-Ebert-Stiftung a szociális demokrácia alapértékei iránt elkötelezett német politikai alapítvány, ezért kiemelten fontos számunkra a nemek társadalmi egyenlősége és a szerelmek egyenlősége. A rendezvény is, a kötet is egy 2012 óta futó regionális programunk keretében valósul meg. A „Nemek közötti igazságosság Kelet-Közép-Európában" címet viselő programunkkal próbálunk mi is hozzájárulni a nemek egyenlősége kérdéseinek szélesebb körű megvitatásához a balti és a visegrádi országokban.[1] Arra törekszünk, hogy a nemek egyenlősége kérdései kikerüljenek a „majd ha a fontosabb dolgokat megoldottuk" keretből. Továbbá, hogy kihasználjuk a régióban meglévő sok tapasztalatot és csendes vagy hangos áttörést, hogy – nemzetközi szervezetek dokumentumaira és a skandináv országokra hivatkozás helyett – egymás politikai stratégiáiból merítsünk inspirációt.

Októberi fórumunk egy sorozatba illeszkedik bele, egy 2014-ben útjára indított vitasorozat hatodik állomása volt. 2014. februárban[2] és júniusban[3] a már több országban folyó genderellenes mozgalmak kapcsán szerveztünk konferenciákat. Kísérletet tettünk arra, hogy emberi jogi és konzervatív szemléletű nőszervezetek és vallásos csoportok, civilek, kutatók, politikusok együtt megértsük, a nemek társadalmi egyenlőségének kérdései miért váltanak ki félelmeket és indulatokat számos országban, és hogy mi módon teremthetőek meg mégis a társadalmi párbeszéd lehetőségei.

A pozitív visszajelzések nyomán döntöttünk úgy, hogy megőrizzük ezt a ritka közeget, ahol a nők és férfiak társadalmi szerepeiről eltérően gondolkodók egy térben ülnek, együtt vitatkoznak. Így szerveztünk azóta vitafórumot az anyaság társadalmi kérdéseiről,[4] a férfiasság változó formáiról és arról, hogy a férfiak hol látják

[1] Az alapítvány regionális genderprojektjéről bővebben itt lehet olvasni: www.fesbp.hu/gender
[2] Összefoglaló film a fórumról:
https://www.youtube.com/watch?v=BQLw2OapiKo&feature=youtu.be
[3] Összefoglaló film a fórumról:
https://www.youtube.com/watch?v=O82sWwjeT8I&feature=youtu.be
[4] Összefoglaló film a fórumról: https://www.youtube.com/watch?v=8w8FIwPcVQg&list=UU3nKaVeRmB-bO6hOW9fNFZg

a saját szerepüket a nemek közötti igazságosság megvalósításában[5], illetve a gyermekvállalással kapcsolatos diskurzusokról .[6]

Ezeket a fórumokat a különböző ideológiai pozíciók, meggyőződések közötti párbeszéd lehetőségének keresése köti össze.

Ez idealisztikus kezdeményezésként hathat.

Egyrészt mert nem véletlenül jutottunk azokra a meggyőződésekre, amikre jutottunk, vannak mögötte értékek, érvek, tudományos megismerés. Ami elválaszt minket, az valós, szubsztanciális Is. És természetes, hogy a saját magunk által helyesnek vélt ideológiák és pozíciók mellett állunk ki, azoknak szeretnénk nyilvánosságot és Gramsci-i értelemben vett hegemóniát.

Másrészt, illetve ezzel összefüggésben, mert van sok intézményes és politikai ellenérdekeltség, amelyek ennek a távolságnak a fenntartására és növelésére buzdítanak. Ezek miatt rosszhiszeműek vagyunk. Azt gondoljuk gyakran, hogy ha szóba állok a másikkal, akkor kapitulálok az ideológiai kerete előtt. Vagy – néha sajnos nem is tévesen –, hogy fel fog engem használni a saját pozíciója legitimálására. Úgy érezzük, ha párbeszédet folytatunk, akkor eláruljuk az ügyünket, a szervezetünket, azt a csoportot, amelynek lojalitással tartozunk.

Harmadrészt, mert egészen különféle nyelveket beszélünk, máshonnan ragadjuk meg a világot. Gyakran érezzük, hogy a másik nem a mi pozíciónk ellentétét képviseli, hanem egész más értelmezési keretből érvel, más fogalmakat használ, a mi fogalmainkat egészen máshogy érti. De érezzük, hogy baj van. Hogy nem így kellene beszélnünk egymással. És hogy a nemek egyenlőségének kérdéseivel kapcsolatban vannak, lehetnének, kellene, hogy legyenek konszenzusaink, legyenek bár eltérő értelmezéseink a társadalmi és politikai folyamatokról, eltérő politikai érdekeink, eltérő fogalomkészletünk.

[5] Beszámoló a fórumról: http://fesbp.hu/common/pdf/BerichtHUN20150325.pdf
[6] Beszámoló a fórumról: http://www.fesbp.hu/common/pdf/Bericht20150422_HU.pdf

A párbeszédre ösztönző kezdeményezésünk arról szól, hogy reflektáljunk a saját nyelvünkre és a saját megközelítésünkre. Hátha végül rájövünk, hogy meggyőződéseink között mégiscsak vannak kapcsolódási pontok. Hátha találunk utakat, amelyeken hosszú távon meghaladható a címkézés, a polarizálódás, és megfogalmazhatók új konszenzusok a nemek egyenlőségével kapcsolatban. És azon túl is. Például, hogy hogyan beszélünk politikáról, felelősségről, méltóságról, befogadásról, Európáról.

Mi nem a párbeszéd?

A párbeszéd természetesen nem a saját pozíció, meggyőződés feladását jelenti; nem jelent megalkuvást. És ezt nem várhatjuk el a másiktól sem annak előfeltételeként, hogy szóba álljunk vele.

De nem jelenti azt sem, hogy most végre lehetőség nyílik – egyfajta megvilágosodott pozícióból – elmagyarázni a másiknak, hogy miért gondolkozik rosszul, mit ért félre, miért árt. A párbeszéd nem az elmagyarázásról szólna. Az is része lehet persze, de ez csak akkor működhet, ha önreflexióval és a másik iránti tisztelettel párosul.

Nem szabad a leválasztásról sem szólnia. Találkoztam például olyan érvelésekkel, hogy „a jó szándékú gender aktivisták mögé felsorakoztak bizonyos lobbik". Nagy a kísértés, hogy leválasszuk a „jó fej feministát/konzervatívot/liberálist", a feminizmusról, konzervativizmusról stb. Ezeknek az érveléseknek az az erényük, hogy differenciálnak a különböző címkék mögötti csoportokon belül, érzékelik, hogy a csoportokon belül nagyon eltérő nézetrendszerek lehetnek. De nem szabad a vágyott konszenzusok reményében újabb ellenségeket kreálnunk.

A párbeszéd, szándékai szerint nem is a felső egy százalék kiegyezése. A rendszerszintű kirekesztés figyelmen kívül hagyásával, a diplomás, (felső-) középosztálybeli nők megegyezése. A párbeszédnek arról is szólnia kell, hogy a hatalmon kívülieket hatalommal ruházzuk fel. Ha valódi változásokat akarunk, a cél még csak nem is pusztán az ő ügyeik napirendre tűzése, de a velük való együtt gondolkodás is. Vagyis a párbeszéd nem alapulhat a privilegizált elitek kirekesztésen alapuló

gyakorlatán. Kérdés, hogy találunk-e más nyelvet az igazságtalanságok és szenvedések artikulálására, mint a rendelkezésre álló, húsbavágóan fontos dolgokra rámutató, de beszűkítő, mindent hatalmi és elnyomáskeretben tematizáló nyelvi gyakorlatunk.

Cölöpök és vélt konszenzusok

A párbeszédhez világosan levert cölöpök, közös normatív alapok is kellenek. Például az ember – minden ember – méltósága megkérdőjelezhetetlen. Így a nőké is. Azt például nem bocsátjuk párbeszédre, hogy „szabad-e nőt megütni". Vagy nem lehet empátiával megkérdezni, hogy „téged miért bánt, ha nehezményezem a nők elleni erőszakot". A párbeszédnek vannak minimumai.

Mégis azt gondolom, hogy ha más nyelveken is, de tudunk beszélni ugyanazokról a minimumokról is. A példánál maradva: bár egyként elutasítjuk a nők elleni erőszakot, máshogyan közelítünk hozzá, ezért érdemes vitákat folytatnunk erről a témáról is. És ha beszélgetünk egymással, kiderülhet, hogy több mindenben értünk egyet, mint gondoltuk.

Egy másik kézenfekvő példa a nők politikai képviselete. A számokat mind ismerjük: jelenleg a Magyar Országgyűlésben 10 százalék a női képviselők aránya, ami az Európai Unió 28 tagállamában a legalacsonyabb arány. Biztos vagyok benne, hogy akik ezt a kötetet olvassuk, mind egyetértünk abban, hogy ez nem elégséges, hogy kevés, hogy nem jó. És tudjuk, hogy e mögött nem az áll, hogy a nők kevésbé lennének okosak vagy ambiciózusak, hanem strukturális okok állnak a háttérben. De hogy miért tartjuk problémának az alacsony képviseletet: Azért mert az úgynevezett női tulajdonságok, így például a gyengédség vagy a konszenzusteremtés nem jelennek meg a törvényhozásban? Azért, mert a bekerülés mechanizmusait tekintjük igazságtalannak? Azért, mert a demokrácia fokmérőjeként tekintünk a női képviseletre? És hogy mi módon kellene orvosolni: Nemi kvóták bevezetésével? A nők képzésével? A férfiak otthoni szerepvállalásának bátorításával?

Ezekről már nagyon eltérő gondolataink vannak. Így egy könnyen kijelenthető konszenzus mögött („több nőt a politikába!") már a második lépésben feloldhatat-

lannak látszó ideológiai ellentétekhez jutunk. Ezért sem szakpolitikai kérdéseket tűzünk egyelőre napirendre. Második lépésben már szétszaladna a konszenzus: belépnek a politikai és intézményes ellenérdekek, belép az eltérő nyelv, a más ideológia; és az a konklúzió is, hogy „ahogy a másik áll hozzá, az árt".

Miért szervezzük a párbeszédet?

Azért, mert azt mindannyian érezzük, hogy baj van. A félelem és a bizalmatlanság lefelé tartó spiráljai uralják közéletünket. Párhuzamos valóságokban létezünk, nő a gyűlölet és a látszólagos kettéosztottság. Eddigi magyarázataink a helyzet megértésére nem elegendőek. Amiket demokratikus konszenzusoknak vélünk vagy szeretnénk vélni, már nem azok.[7] Érezzük, hogy máshogyan kellene beszélnünk egymással. Érezzük, hogy önkritika nélkül nem jutunk előbbre. És ha nem tudunk megfogalmazni új konszenzusokat, akkor nagyon sokat veszíthetünk.
És azt is tudjuk, hogy a nemek egyenlőségével kapcsolatos vélekedések nem jobbbal, konzervatív-liberális-baloldali törésvonalak mentén oszlanak el. Mert korántsem biztos, hogy a törésvonalak ott vannak, ahol a mesterségesen épített falak.

Természetesen nem lehetünk naivak. A párbeszéd rövidtávon nem ígér eredményeket. De talán tehetünk néhány apró lépést kifelé: elkeserítő vitakultúránkból, egymáséival köszönő viszonyban sem levő nyelveinkből és párhuzamos valóságainkból.

Azt gondoljuk, az önmagában is érték, hogy van ez a közös tér, ahol szemtől szemben vitázunk, és nem az online térben, és nem is fantomokkal („a feminista", „a konzervatív"). Ha nem értünk is egyet sok mindenben, van hol lefolytatnunk ezeket a vitákat.

Az ambíciónk persze nagyobb ennél: az, hogy a nemek egyenlőségének kérdéseivel kapcsolatban valamiféle konszenzusokra jussunk. Hogy ezek kikerüljenek a politikai gyakorlatunk durva, polarizáló, címkéző teréből. Mindezt akár (vagy szükség-

[7] Kováts, E., Pőim, M., Tánczos, J. (2015): A gender-ellenes mozgósítások tanulságai a progresszív szereplők számára. Foundation for European Progressive Studies és Friedrich-Ebert-Stiftung Budapest. http://www.fesbp.hu/common/pdf/FEPS_FES_Policy_Brief_2015_HU.pdf

szerűen?) valami új nyelven, amelyet együtt alkotunk meg. Ez tágabb értelemben is hatással lehet vitakultúránkra, a politikáról való elképzeléseinkre.

Ehhez szükséges elképzelni tudni, hogy nem két világ van. Meg kell próbálni elhinni, hogy a másik nem ostoba, és bízni abban, hogy nem csak önérdekei vezérlik, és hogy nem akarja (szánt szándékkal vagy jóhiszeműen) romba dönteni a világot. Ez a fajta bizalom komoly nehézségekbe ütközik, ezt pontosan látjuk.

A párbeszéd – ha beengedem – rákényszerít, hogy komolyan vegyem a másik ember félelmeit velem és a nézetrendszeremmel kapcsolatban. Segít, hogy megértsem azt a keretet, amelyen keresztül ő ragadja meg a világot és a társadalmi problémákat. Rákényszerít, hogy érveimet megpróbáljam pontosabban megfogalmazni, vagy máshogyan, mint ahogy azok értik, akikkel amúgy is közös univerzumban létezem. És az elmúlt csaknem két év fórumainak tapasztalata szerint ez a hozzáállás lehet az, ami segít abban, hogy olyanok is komolyan vegyék egymást és egymás gondolatait, akik korábban esetleg elképzelhetetlennek tartották, hogy „baloldalival", „feministával" „konzervatívval" egyáltalán szóba álljanak, azon az alapon, hogy nehogy a másik fél csapból is folyó(nak észlelt) eszméinek adjanak teret.

Meggyőződésünk, hogy hosszabb távon csak azzal nyerhetünk, ha képesek vagyunk meghallgatni és meghallani egymást.

Miért a szerelem?

Mindig olyan témákat keresünk a párbeszéd fórumoknak, amelyeknek van politikai és társadalmi relevanciájuk, de amelyek egyúttal mélyebbre mennek, mint a pragmatikus szakpolitikai kérdések, mint a pártpolitikai, illetve vélt vagy valós ideológiai törésvonalak. Olyan témákat, amelyeket különféle tudományterületek kutatói eltérő keretekben tárgyalnak. És amelyekben látunk potenciált a politikai párbeszédre különböző világnézetű, végzettségű, szakmai hátterű, társadalmi státusú emberek között.

A mi kiindulási pontunk, hogy a szerelem gyakorlata történelmi, társadalmi és osztály kontextusban létezik. És ahogyan a szerelemről, a szerelem érzéseiről beszélünk, politikai gyakorlatainkat is befolyásolja, a társadalmi nemek kérdéseiben,

de azokon túlmutatóan is. Hogy nem pusztán egyéni, szubjektív érzésekről és cselekedetekről van szó, és nem is örök igazságokról. És hogy a fogyasztás kultuszára alapozó gazdasági rend a szerelemhez kapcsolódó vágyainkat és elképzeléseinket is használja és manipulálja a rendszer fenntartására. Ezért is fontos az, hogyan beszélünk a szerelemről.

Ezekkel a kiindulási pontokkal a kötet szerzői közül többen nem értenek egyet. Annál is inkább megtisztelő, hogy vállalták a felkérésünket.

Akik ott ültek a rendezvényünkön, és akik a kötetben is megszólalnak, nagyon eltérő ideológiai vagy tudományos megközelítéseket és nyelveket használnak, ha a szerelemről van szó. Pető Andrea, a kötet szakmai lektora részletesebben is kifejti ezt a bevezetőjében, én most csak utalásszerűen igyekszem rámutatni a széles spektrumra, amelyben mozgunk.

Vannak olyanok, akik szerint a szerelem az örök emberi természet része, és előfeltétele a férfi és nő ontológiai különbözősége; mások hangsúlyozzák férfiasság és nőiesség változó elképzeléseit a történelem folyamán, és a két nem egymásra vonatkoztatottságához kritikailag viszonyulnak.

Vannak, akik a szerelemre való képességet egy időn és téren kívül elhelyezkedő, individuális, lélektani nézőpontból vizsgálják, míg mások történelmi és társadalmi meghatározottságát hangsúlyozzák, miközben rákérdeznek a szerelem érzelmeit és gyakorlatait alakító normákra, azok alakulására (ki, kit, hogyan, mely keretekben szerethet, vágyhat).

Vannak, akik szerint a szerelemről való beszédmód kapcsolódik a gazdasági rendszerhez és az abban betöltött helyünkhöz, és hangsúlyozzák a fogyasztás alapú állampolgárság szerepét az alakulásában, míg mások a gazdasági szférához képest kívül állónak, ahhoz képest menedékként fogják fel.

Vannak, akik szerint a szerelem a patriarchátus manipulatív ármánya az elnyomás igazolására, vagy épp a gondoskodói munka terepe.

Ki-ki más-más koncepciókkal kapcsolja össze a szerelmet elválaszthatatlanul: erotikával, ihletettséggel, kötődéssel, intimitással, elköteleződéssel, hűséggel, házassággal, családdal, szabadsággal, forradalommal, bizonytalansággal.

Vannak, akik élesen különválasztják a köz- és a magánszférát, és a politikán kívüli szférába utalják a szerelmet mint egyéni tapasztalatot, míg mások szerint része a politikának, ahogy minden személyes az, és szerelemfelfogásunk alakítja azt is, ahogyan a politika a szerelemfelfogásunkat.

Van, aki szerint a szerelemről való beszédben van emancipációs potenciál, van, aki szerint nincs, és van, aki szerint az is kérdéses, kell-e egyáltalán, hogy legyen.

Ezekre mind-mind reflektálnak a kötet tanulmányai.

És természetesen vannak sokan, akik megőriznének valamit a misztériumból: ha egyáltalán valami, akkor csak a költészet alkalmas bármit is megragadni belőle.

> *„Semmiért egészen?" Nem, mindenért egészen. Közösen kell kiküzdeni a mindent, megküzdeni érte, nem adni fel, hogy egyenlő felek lehessünk a küzdelemben. (...) Megküzdeni a másikért magunkban, megküzdeni a másikban magunkkal. Sebesülni és sebezni, és aztán lehajolni és bekötözni egymást, megölelni, szeretni."*
>
> (Dragomán György és Szabó T. Anna: Vívóiskola, 2015)

A szerelem aknamező

És látjuk, a szerelemről való beszéd is az.

A kötet remekül illusztrálja, hogy bár mindannyian tudni véljük, mi is a szerelem, valójában mennyire eltérő dolgokat értünk rajta. Azt is kézzel foghatóvá teszi, amiről már sokan írtak: hogy a különböző tudományos megközelítések is társadalmi és politikai térben léteznek.

Sok tanulmány született már, a feminista irodalomban is, a szerelemről illetve szerelem és politika viszonyáról. Ez a kötet attól különleges, hogy maga a párbeszéd a gyakorlatban. A tanulmányok részben expliciten, részben ki nem mondva egymással is vitáznak, egymás kereteire is reflektálnak. A saját és a másik keretének tudatosításával a párbeszéd alapjait érintik. Amiből hosszú távon születhet – akár politikai értelemben is – valami közös, valami új is.

Záráskép

Egy magát konzervatívnak valló, kedves ismerősöm a közelmúltban egy vitában kiállt amellett, hogy a lányok legyenek lányosak, a fiúk fiúsak (ez, ugye, egy olyan mondat, amitől mi, feministák rögtön a falnak megyünk). Kifejtette, hogy szerinte eleve létezik ilyen, és hogy ő akkor érti, hogy ő esszencialista vagy mi, de ez szinte már hitvita, és ennek a jelek szerint sosem lesz vége.

Én mégis azt gondolom, hogy ha túl tudunk lépni a másik olyan mondatain, amikre nyomógombszerűen indulnak be az indulataink és az ellenérveink, ha egyet hátra tudunk lépni, akkor van esély arra, hogy meghalljuk egymást, hogy kilépjünk a mi és ők dichotómiákból.

Ami minket illet, meggyőződésünk, hogy a szerelemről való beszéd hordoz emancipatorikus potenciált. Ezért is rendezte a Friedrich-Ebert-Stiftung a párbeszéd fórumot, és ezért adja ki az ott elhangzott előadásokat írott formában. Mert a szerelemben potenciálisan benne rejlik az egyenrangú felek kölcsönös, tiszteleten és intimitáson alapuló kapcsolatának lehetősége, és ez messzemenő politikai következményekkel jár a nemek társadalmi viszonyát illetően, és azon túl is. De azért is, mert a szerelem és a társadalmi dimenziója mélyebb rétegeket érint, mint az érdekek, mint a pártpolitikai és ideológiai törésvonalak. A szerelemről való beszédben transzformatív és emancipatorikus erő rejlik, egymás közötti viszonyaink számára is.

PETŐ ANDREA

A szerelemről folytatott párbeszéd politikai lehetőségei

Amikor azt mondjuk vagy horribile dictu énekeljük: „Love is in the air" vagy „All you need is love", akkor mindnyájan tudni véljük, ez mire is vonatkozik. A legfontosabb, legértékesebb és egyben legfájdalmasabb emberi érzelemre gondolunk. A love szó nem jelzi azt a megosztottságot, amit az erosz, a fília és az agape: magyarul a szerelem és a szeretet jelent. Nehéz elhinni, hogy a szerelemnek ma már saját diszciplínája van: a Love Studies, vagyis a Szerelem Tudományok. Ennek a megközelítésnek az újdonságára és politikai lehetőségeire kívánom felhívni a figyelmet. A Love Studies túlmutat a diskurzusok elemzésén, és azt vizsgálja, hogy a szerelemhez milyen gyakorlatok és élmények kapcsolódnak, amelyek az emberi felszabadítását és kiteljesítését segítik. Itt az emberit nietzschei értelemben használom.

Az alábbiakban amellett fogok érvelni, hogy a szerelem a meglevő társadalmi problémák megoldásának kódja, nyelvi és szimbolikus kódja is lehet egyben, mert a korábban általános és terhelt ideológiai nyelv nélkül és pártpolitikai törésvonalakon felülemelkedve beszél emberi kulcskérdésekről, mint például kötődés, lojalitás, egyenlőség, vágyak és annak korlátai.

Miért is kell a felszabadítás?

Az olvasók közül senki se tagadja, hogy a hatalmi egyenlőtlenségek továbbra is fennmaradnak a férfiak és nők között a társadalmakban, hiába hogy az alkotmány és jogszabályok szerint formálisan egyenlőek. Elegendő csak a statisztikai indexeket megnézni, mint a UNDP Gender Inequality Indexét. A „miért maradnak fenn az egyenlőtlenségek" kérdésére sokféle válasz létezik. Ezek közül a válaszok közül az egyik az érzelmi gyakorlatok történetére vonatkozik, s ezt elemzik a kötet szerzői különböző szakmai és ideológiai szempontokból.

A tudományos elemzés ezen területét Jónasdóttir „politikai szexualitásként" határozza meg (2014: 13). Elmélete szerint a szerelem (ezt a kifejezést használom az egyszerűség kedvéért) az emberi élet lényeges alkotórésze, amelyet nem lehet ideologikusan és normatívan csak a reprodukciót létrehozó érzelmi munkára szűkíteni. A szerelem olyan emberi tevékenység, illetve kapcsolat, amely egy elidegeníthető és kihasználható társadalmi erő (Jónasdóttir & Ferguson szerk. 2014: 13), és amely tartalmazza a lehetőséget (hangsúlyozom: a lehetőséget és nem a bizonyosságot) a lényegileg kölcsönös kapcsolatra egyenlő helyzetű társadalmi szubjektumok között. Ezért a szerelemben alapvetően transzformatív és egyben emancipációs lehetőség rejlik, amely napjaink politikai materiális gyakorlatát, azaz például a politikát is átalakíthatja.

Már csak azért is időszerű ez a kötet, mert az utóbbi időszakban elsősorban a szélsőjobboldali és fundamentalista politikai erők használják a szerelem kreatív politikai energiáit a saját politikai céljaik érdekében. Ezek a politikai erők például a szerelem szabadságpotenciálját tagadva a fogalmat az anyai és a heteronormatív gondoskodó érzelemre szűkítik. Pedig a szerelem társadalomkritikus és felszabadító megközelítése a baloldali hagyomány része volt, amelynek célja az egyenlőség elérése volt. Többek között erről szól Gintautas Mažeikis tanulmánya a kötetben.

Az 1990-es évektől egyre növekvő, a kötet szerzői által bőséggel idézett szakirodalom vizsgálta a szerelmet, mint diszkurzív formát, amellyel a nőket alávetett helyzetbe hozzák társadalmi szinten, és alávetett helyzetbe kényszerítik a mikro szinten is. A neoliberalizmus gazdasági rendszere a fogyasztással működik, melynek fontos

része, hogy a szerelem is projekt lett, A szerelemben a másik pedig tervezhető, fogyasztható és eldobható. Gondoljunk a *Sex in the City* nagy sikerű tévésorozatra.

Melyek azok a szempontok és perspektívák, amelyekben a szerelmet vizsgálhatjuk? Itt támaszkodom Ann Ferguson és Anna G. Jónasdóttir tipológiájára (2014: 1-11).

Az első keret, amikor a szerelmet, mint ideologikus formát határozzák meg. Így tett már Mary Wollstonecraft is, aki szinte elsőként a nők egyenlőtlenségéről gondolkodóként így érvelt a felvilágosodás idején (1792). A heteroszexuális romantikus párt, mint a patriarchátus és a férfiuralom ideológiáját határozta meg Alexandra Kollontáj a 20. század elején. De a feminizmus második hullámának ikonikus alakjai, mint Simone de Beauvoir (1969) és Shulamith Firestone (1970) is a házasság ideológikus karakterét hangsúlyozták: a házasságot a férfiuralom eszközének tekintették.

Ebből szükségszerűen következik, hogy akik elutasítják ezt a típusú normatív romantikus szerelmet, azok szükségszerűen politikai ellenállók lesznek. Ezt Adrianne Rich (1976) is követi, amely a napjaink queer elméletében jelenik meg, mely ez elutasítja a heteronormativitást mint a társadalmi elnyomás eszközét. A korai radikális és baloldali feministák a szexualitásra összpontosítanak, mint elnyomó, illetve felszabadító hatalomra. A szerelmet, amely angolul „romantic love", illetve megjelenési formáit a filmben és a tömegkultúrában elsősorban a médiatudományok elemezték, mint a férfiuralom ideológiájának eszközét. Csak ismételni tudom: *Sex in the City*. A feminista kritika górcső alá vette a „szerelem nyelvét", a szerelemmel kapcsolatos nyelvhasználatot, amely szintén a kapitalizmus fenntartásának eszköze is lehet, de egyben szubverzív erőt is jelenthet a társadalmi folyamatok átértelmezésére. Erről is szól Justyna Szachowicz-Sempruch tanulmánya.

A második keret az episztemológiai és erkölcsfilozófiai megközelítés, amely szerint a szerelem a világ és a másik ember elpusztíthatatlan megismerésének a vágya. Ebben a filozófus Martha Nussbaum odáig megy, hogy azt állítja, az irodalomban ábrázolt szerelem többet tanít meg magunkról, mint a körülöttünk levő világról. A feminista erkölcsfilozófusok, mint Sara Ruddick és Carol Gilligan a társadalmilag meghatározott szerelmet az anyai szeretetben határozzák meg (itt fontos a jelző: anyai szerelem: maternal love és *nem* romantic love). Számukra a női test a másság

tere, tehát másképpen értelmezik a női érzelmi helyzetet is. Érdekes ennek a szerelemfelfogásnak a kapcsolódása az újjobboldal elképzeléséhez. Az új jobboldal is a női test másságából adódó különbséggel érvel, e szerint a heteroszexuális szerelem biológiai szükségesség és norma, mert a nők a reprodukcióban betöltött szerepük miatt másképpen szeretnek, mint a férfiak. Ez juttatná a nőket, mint anyákat különleges társadalmi szerephez és felelősséghez a szerelemben.

A harmadik keret szerint, amelyet Luce Irigaray és a különbözőség alapú feministák képviselnek, a két test között alapvető fenomenológiai jellegű különbség van, és ez elsősorban testi alapú. Ez a gondolkodás Platóntól Arisztotelészen át Hegel és Freud megközelítése, amely fallocentrikus világképet hoz létre. (Rájuk hivatkoznak többször a kötetben a tanulmányok szerzői és a hegeliánus feministákra Szilvay Gergely is.) A férfi imagináriust helyezi előtérbe, amely tárgyiasítja a partnert. Azt mondja „szeretlek téged", ahelyett, hogy „szerelmet adok neked". Ezt a tárgyiasítást változtathatja meg az új szerelemelmélet, amely nem hierarchikus viszonyokra épül.

A negyedik megközelítésben a szerelemnek társadalmi, biológiai és materiális hatalma van. A befolyásos afro-amerikai tanár és aktivista, bell hooks, amellett érvelt, hogy ezen keresztül lehet az elnyomottakat hatalommal ellátni, ha a szerelmet újraértelmezve használjuk. Napjaink neoliberális neopatriarchátusnak nevezett rendszere a szerelem hatalmát és erejét is használja, és ahogy a materialista feministák érvelnek, éppen ezen keresztül lehet megérteni gazdaságtanát és lehet ellene harcolni. A szerelem materiális ereje az, amelyet ez a kötet elemezni próbál, hiszen az elmúlt időszaknak, amit az újjobboldal és a fundamentalizmus előretörésének is neveznek, változásait és új polarizálódását is ebből a szempontból tudjuk csak megérteni (Kováts & Pőim 2015). Napjainkban a szerelempolitika újraértelmezői a bal- és a jobboldali politikai spektrumon egyaránt jelen vannak. A kötet tanulmányai bemutatják, hogy nincsen „baloldali" és „jobboldali" szerelem. A radikális iszlám az Allah iránt érzett vallásos szerelmet használja mobilizálásra. Posztmarxista anarchisták, mint Michael Hardt és Antonio Negri a forradalmi szerelmet tekintik az új társadalomszervező erőnek. A szerelmet forradalmi erővel ruházzák fel, és jogi ala-

pon közelítik meg. Eszerint mindenkinek joga lenne a szerelemre, amely szerintük „kilépés a kapitalista parancsuralmú szerelemből" (Hardt & Negri 2009: 179). De a feminista antikapitalista szolidaritás politikájában is kulcsszerepet játszik a szerelem. A szerelemnél tehát nincsen aktuálisabb és bonyolultabb politikai kérdés.

A szerelem vizsgálatának politikai lehetőségei

Az első lehetőség Európa újraértelmezése. Az olasz történésznő Luisa Passerini „Szerelmes Európa. Szerelem Európában" (*Europe in Love. Love in Europe*, 1999) című könyvében így határozza meg a szerelmet: „a vágy és a szerelmesek lehetetlen egyesülésének dialektikája, még akkor is, ha a szerelem teljes viszonzásra talál" (1999:1). Itt a meghatározásban a lehetetlenséget szeretném kiemelni, amelyben benne van a bukás tudatos vállalása, amelyre még a politikai kreativitás kapcsán visszautalok.

Az európai szerelem, a trubadúr szerelme, amelyet sokan sokféleképpen énekeltek meg Trisztán és Izoldán keresztül, és ennek zsidó változata, a Dibbukon keresztül. Ez azt mutatja, hogy a férfi és női kapcsolat egyenlőtlenségekre és kiszolgáltatottságokra alapuló érzelmei befolyásolják azokat a modern társadalmi gyakorlatokat, amelyekben szocializálódunk, és amit gyermekeinknek átadunk. Ennek a folyamatnak egyik lehetséges pszichológiai értelmezéséről szól Portik-Bakai Melinda tanulmánya a kötetben. Minden társadalom „érzelmi közösségekből" áll, amelyeket az azonos érzelmek azonos értelmezése hoz létre. Lehet ilyen közös érzelem egy trauma megélése, vagy azonos értékek, mint mondjuk a heteroszexuális szerelem normatív előtérbe helyezése. Ezek érzelmi közösséget alkotnak, és egyben társadalmi mobilizációs erő is. Valódi politikai kérdés, hogy ezek az „érzelmi közösségek" hogyan kapcsolódnak vagy kapcsolódnak-e egyáltalán egymáshoz. Ez a kötet erre tesz kísérletet.

A szerelem és Európa gondolatának összekapcsolása először is nemcsak azt jelenti, hogy az európai gondolat ideologikus, hiszen a keresztény – hierarchián és lelkiségen alapuló lovagi – szerelemre épül. Hanem azt is, hogy az Európa-központú attitűdök hogyan kapcsolódnak az előzőekben említett szerelem-diskurzusokhoz.

Ezért kulcskérdés, hogy a szerelem maga hogyan képes ezeket a diszkurzív formákat és ideológiákat megkérdőjelezni, milyen politikai lehetőségek vannak a szerelem nem heteronormatív és nem hierarchikus értelmezésében.

A második lehetőség abban rejlik, hogy a szerelem kérdése szorosan összefügg a modernitás értelmezésének kérdésével. A trubadúr szerelem meghatározza ki mit és hogyan vágyhat elérni a társadalomban. Sőt ez a meghatározás erősebb, mint valaha, hiszen az áruvá válás és a fogyasztás még tovább erősítette a hierarchiákat. Vannak, akik odáig mennek, mint Mary Evans, aki *Love. An Unromantic Discussion* (2002) című könyvében javasolja, hogy a romantikus szerelem koncepcióját teljesen el kellene törölni, nem mint gondoskodást és kötelezettségvállalást, hanem annak „romantizált és gazdasági formáját".

A harmadik szempont, hogy a valláshoz alapvetően kapcsolódik a szerelem fogalma. Terry Eagelton *Reason, Faith and Revolution* című munkájában megállapította, hogy a vallás a „szerelmet [love] helyezi a világkép közepébe" (2009: 31). De hiába van a szerelem a világkép közepén, ha a vallás követői borzalmas dolgokat követnek el a nevében. Charles Taylor *A Catholic Modernity* című könyvében a katolikus vallást keretnek tekinti, amelynek célja a jó követése, a feltétlen szerelem (szeretet értelemben) vagy együttérzés (1999: 35). Erről szól az Erósz szempontjából Máté-Tóth András és Turai Gabriella tanulmánya.

És végül a negyedik lehetőség a politikai kreativitás kérdése, ami annyira hiányzik napjainkból. Hiszen a szerelemből szükségszerűen a változás következik, valami új. Ez az a terület, ami mindenkit érint, és ahol minden egyes állampolgár a gyakorlatban tudná megvalósítani elveit. Ezért is fontos lehet egy baloldali feminista beavatkozás, mert a romantikus lovagi szerelem hagyománya és a neoliberális neopatriarchátusnak a fogyasztás kultusza mindannyiunk érzelmeit manipulálja. Ahogyan a hivatkozást a *Sex and the City*-re értették az olvasók. A globális kapitalizmus a szerelmen, a fogyasztáson keresztül menedzseli, irányítja az embereket, és ezért kulcskérdés, hogy hogyan szeretünk. Csak így menthetjük meg a világot és ezáltal önmagunkat. És valóban: All you need is love.

FELHASZNÁLT IRODALOM

Beauvoir, Simone de (1969) *A második nem*. Budapest, Gondolat Kiadó.

Eagelton, Terry (2009) *Reason Faith and Revolution.* Yale UP.

Evans, Mary (2002) *Love. An Unromantic Discussion.* Polity Press.

Firestone, Shulamith (1970) *The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution*. Morrow and Company.

Hardt, Michael; Negri, Antonio (2009) *Commonwealth,* Harvard University Press.

Jónasdóttir, Anna G; Ferguson, Ann (szerk. 2014) *Love: a question for feminism in the twenty-first century*. New York: Routledge Advances in Feminist Studies and Intersectionality.

Kováts, Eszter; Põim, Maari (szerk. 2015) Gender as Symbolic Glue. Foundation for European Progressive Studies and Friedrich-Ebert-Stiftung. Brussels.

Passerini, Luisa (1999) *Love in Europe, Europe in Love*. I. B. Tauris.

Rich, Adrienne (1995 [1976]) *Of Woman Born: Motherhood as Experience and Institution*. Virago

Taylor, Charles (1999) *A Catholic Modernity*. Oxford University Press.

Wollstonecraft, Mary (1994 [1792]) *A Vindication of the Rights of Woman.* Oxford University Press.

GINTAUTAS MAŽEIKIS

A szerelem megközelítései a korai marxizmus hagyományai szerint

A szerelem az egyik módja annak, hogy úrrá legyünk a gyárakban és szervezeteknél végzett munkából, valamint a fogyasztói társadalomból adódó elidegenülésen, instrumentalizmuson és végső tárgyiasításon. Ugyanakkor semmit sem hamisítunk annyit, és semmi sem alakul át fogyasztói giccsé annyira, mint a szerelem. A szerelem árufetisizmussá és a magánvagyon kérdésévé vált már a rabszolgasággal egyidejűleg. Mindemellett az érzelmi elkötelezettség egy módja annak, hogy szakítsunk az emberi lények instrumentalizációjával. A gyári vagy adminisztrációs munka gyakran tele van hideg kitartással, racionális egyezkedéssel és az állami apparátus instrumentális hatalmával. Ugyanakkor a fogyasztói társadalom és a tulajdon kultusza az elidegenedést átalakítja az emberek célszerű atomizációjává, növeli a magányt, a depressziót, és az érzelmi kommunikációs képességek elvesztésével jár. A giccsek és a szerelem utánzatainak árulása (Valentin nap, piros szívek, a Nemzetközi Nőnap kommersszé tétele) a társadalmi elkötelezettség iránti igény manipulatív helyettesítési folyamata. A család, mint valamilyen középosztálybeli szent tulajdon kultusza a szerelmet a megosztás társadalmi rendszere mögé rejti és a

felhalmozás egyik rendszerévé alakítja át. Olybá tűnik, hogy semmi sem áll ellen a tőkefelhalmozás iránti vágynak, még a családi kapcsolatok sem. Vajon a szerelem, annak cselekedetei és szereplői megtalálhatják-e az általános gyakorlatát annak, ahogyan kitörni lehetséges az emberi lények tárgyiasításából és az elidegenüléséből? A szerelem csodája vagy az érzelmi nyitottság csak cselekedetekkel és interszubjektivitással igazolható, nem pedig magányos vagyontulajdonosok üres álmaként vagy árufetisizmusként. A szerelem és a számottevő társadalmi megosztás helyett újabb pótlékot kapunk, a nőcsábászok és kurtizánok kísértését és csábítását, a szerelmi kommunikáció instrumentális művészetét. A csábítás művészete előtérbe helyezi a mindennapi szerelemnek a nagy gondolatok szintjén töténő komoly újragondolását. Vajon a szakszervezetek és a munkások jogaiért küzdők képesek érzelemmel teli szerelmet nyújtani konfliktusokkal és diverzitással teli világunkban, hogy azzal úrrá legyenek az elidegenedésen és a kizsákmányoláson? Erre a kérdésre a szerelemről kritikusan gondolkodó korai marxista hagyomány próbálja megadni a választ.

Romantika és dialektikus marxizmus: a szerelemről gondolkodás lépései

Az én értelmezésemben a baloldali hagyomány a marxista ideológia képviselőiből, az anarchizmus és a szélesebb értelemben vett kritikai elmélet filozófusaiból áll. A marxizmus és a kritikai elméletek a szerelmet a hegeli dialektika, a történelmi materializmus és a hatalmi struktúrák kritikájának kontextusában elemzik. Ebben az értelemben a hegeli esztétika nagyon fontos. Hegel a romantikát filozófiaként méltatta, ami úrrá lett a felvilágosodás korlátain vagy a megmért ésszerűségen. A művészet romantikus formáját a szerelem példájaként tekintette, azt az egyesülés elleplezésének tartotta, és az elnyomó hagyomány magasabb rendű érzések és ideák általi megsemmisítéseként jellemezte: „A művészet romantikus formája ismét felszámolja a az ideák és azok valóságának teljes egységét […]" (Hegel 1988: 79). A romantikus energia legyűri az ember korlátait, kiemeli őt a mindennapi létből és a józan észből a romantikus művészetbe, ami maga az emberi állapot: „[…] a romantikus művészet a művészet önmagára irányuló transzcendenciája, de a saját szfé-

ráján és magán a művészeti formán belül […]"(Hegel 1988: 80). Hegel hangsúlyozza, hogy a romantikus érzelem a korlátos emberi lehetőségek és a szív számára nyitott végtelenség közötti tragikus „zavarkeltésen és disszonancián" alapul (Hegel 1998: 158). Hegel szerint a romantikus szubjektivitás határozza meg az objektív folyamatokat, arra bátorítja a hősöket, hogy a hétköznapi életben egyéni áttöréseket érjenek el. Ezzel szemben a felvilágosodás és a romantika szintézise az objektív folyamatok és szubjektív vágyak, a természet törvényei és a szellem vágyai egységének gondolatát közvetíti. Ez a dialektikus egység határozza meg a politikai osztályok politikai programját és cselekedeteit.

A hegeli megközelítésben a romantikus művészet, a romantika és ennek következményeként a szerelem megnyitja annak lehetőségét, hogy a szerelem erejét az osztályharcokban és új társadalmak felépítésében alkalmazzuk a marxista hagyományok szerint. Hegel szerint a romantika legyőzi a klasszikus művészetet és a tudat felvilágosodását. A felvilágosodás eszméi a burzsoázia korai érdekeit tükrözték: a tőkemozgás megvédését, a piacegyenlőséget és a magántulajdon szentségét. A felvilágosult racionalitás és a piaci értékek határozták meg a tiszta, természetes érzelmek – és Rousseau, Diderot és de Sade márki írásaiban fellelhető – szerelemhez és szexhez való számító hozzáállás közötti ellentétet. Az ellentét feloldását a nők természetes érzelmeinek a férfiak eszével történő leigázásában látták. Hegel a felvilágosult elmét boldogtalannak írta le, mert az képtelen magasabb szintű elveket és ideákat megtestesíteni. Szerinte a felvilágosult általános morális megegyezés nem érti a Zeitgeist igazi ellentmondását. Hozzátennénk, hogy a hegemonikus alsó középosztály társadalma hajlamos a tragikus, idealista szerelmet felcserélni a klasszikus családi tulajdonnal. Ezzel szemben Hegel értelmezésében a romantika a szerelem erejét és ellenállhatatlanságát egy ideálként és világfolyamatként, a felsőbb Szellem folyamatainak szubjektív megértéseként állítja be, ami egyszerre motiválja a fejlődést és egyben a destruktív kérdéseket is. A felvilágosodás és a romantika olyan, mint a tézis és az antitézis, mint a piac logikus kalkulációinak és a szabadság objektív erejének ellentmondása. Hegel szintézist lát, ami úrrá lesz a felvilágosult és romantikus periódusok történelmileg meghatározott és intézményesített szabadság-folyama-

tainak ellentétén, míg létrejönnek a szerelem civil formái a társadalom fejlődő folyamatai során. Csak a szerelem processzuális civil formái vonják maguk után a politikai ideálok vagy ideológiák és az erős érzelmek vagy emocionális attitűdök egységét. A francia forradalom lelkesedésének, az új társadalmak építésének és a szubjektív szerelemnek egyetlen dinamikában kellene egyesülnie. A polgári szerelem egyesíti a politikai kollektívumot, az állam, a párt vagy politikai osztályok igényeit az egyéni érzelmekkel és reményekkel. Ez tehát a szerelem és a munka iránti rajongás egyben, mint például a fronton, a gyárakban vagy nagy építkezéseken tomboló szerelem.

A 20. század elején Rosa Luxemburg, Alexandra Kollontáj és Lukács György korszakának marxista tradíciója a hegeli hagyományokat követi, és nemcsak a felvilágosodott merkantilizmust meghaladó, végtelen szerelemre törekszik, de a szexualitásnak és a szerelemnek új proletár, civil formát is ad a kor igényeinek megfelelően. Tehát a proletár–, vagy ahogy Alexandra Kollontáj nevezi, a *vörös szerelem* a felszabadulás romantikus érzéséből és a bizonyosság polgári érzéséből egyaránt kell, hogy kialakuljon az osztályharc és a normatív társadalmi gondoskodás spontán tevékenysége révén. A szerelem különböző formáinak megmagyarázása során a marxista hagyomány hangsúlyozza a társadalmi, osztály- és történelmi megközelítés fontosságát. A szerelem eltér a különböző társadalomban betöltött formák és helyek szerint: gyárakban, falvakban, az osztályharcban és a tudományos munkában. Így – Luxemburg és Kollontáj szerint – a szocialista és kapitalista szerelemnek is különbözőnek kell lennie mind formájában, mind tartalmában. Ezen eszmék megértéséhez szükséges értelmezni a totalitás, történelem és osztálytudat marxista felfogását.

A második világháború előtt a történelmi materializmus képviselői – Karl Marxszal és Lukács Györggyel kezdve – a romantikát annak a képességnek tekintették, ami megmutatja a legjelentősebb és radikális ellentmondásokat és következetlenségeket a remény és az élet materiális feltételei, a nagy ideák és a mindennapi társadalom szenvedése között. Később Marx megalkotta a termelőerők és termelési viszonyok egyenlőtlenségének elvét, ami az utópisztikus jólét romantikus vízióján és a modernitás materiális feltételein alapult. Lukács így ír a regényről szóló dialektikus elméletében:

„A tizenkilencedik századi regény számára a lélek és a valóság szükségképpen inadekvát viszonyának másik típusa vált fontosabbá: az a meg nem felelés, mely abból jön létre, hogy a lélek szélesebb és tágabb, mint azok a sorsok, amelyeket az élet nyújthat neki" (Lukács 1971: 112).

Az egzisztenciális és gyökeres meg nem felelőségek kollektív kiábrándultságot okoznak és megteremtik a világmegváltás iránti vágyat. A cselekvés pozitív gondolata a barátságból, a szolidaritásból és a szerelemből ered. A romantika dialektikus megközelítése nem egyszerű történelmi totalitást mutat, hanem rengeteg meg nem felelést és ellentmondást, amelyek globális folyamatokat befolyásolnak és indítanak el. A romantikus elme azonban képtelen belátni azt a tényt, hogy az ellentmondásokat és tragédiákat nem lehet megoldani szubjektív cselekedetekkel, csak osztályszintű mozgalmakkal és ezzel összhangban lévő társadalmi szervezetekkel (például szovjetekkel). A nagyság eszméje és az ismeretlen és nem beazonosítható szabadság világa arra bátorítja az embereket, hogy megszegjék az állami törvényeket, és utat nyissanak a történelem romantikus forradalmi mozgalmainak; ám a cél mégis az, hogy ezek racionális politikai vagy ipari mozgalmakká alakuljanak.

Ugyanakkor kezdetben a romantika és a forradalom egybeesnek, és ez a magasabb ideák felé mozdítja az embereket. Che Guevara szerint a szerelmet és a forradalmat a világszellem egyetlen áramába kell olvasztani: … „az igazi forradalmárt az igaz szeretet vezérli". (Che Guevara 2008). Marxista vagy proletár, a *vörös szerelemnek* építő formába kell terelnie a pusztító szellemet, és a munkástanácsok és civil magabiztosság elvét kell támogatnia. Ily módon a proletár forradalmak Oroszországban, Kínában és Kubában – ugyan csak kezdetben – a szexualitás és a családi kapcsolatok új formáival kapcsolatban hatalmas, történelmi jelentőségű keresést indították el. Sajnos Luxemburg meggyilkolása és Kollontáj örökös nagykövetté száműzése után a szerelem forradalmi dialektikája nem fejlődött ki a szocialista országokban. Mindemellett azt gondolom, hogy a szerelem történelmi materializmusa tud fejlődni, és kell is, hogy fejlődjön a szerelem és barátság dialektikus kritikájának ideája alapján, illetve hagyatkozhat Clara Zetkin, Rosa Luxemburg, Emma Goldman és Alexandra Kollontáj eszméire.

A proletár spontaneitástól a termelő szocialista szerelem elsajátításáig

A történelmi materializmus összefüggésében Zetkin hangsúlyozta a politikai osztályokon alapuló megközelítést a szerelem jelenségének értelmezésében. Szerinte nincs értelme a női „nővériség" (sisterhood) mítoszát követni a minden társadalmi nemre jellemző szerelmi érdeklődés esetében: „A történelem materialista felfogásának szellemében a „nővériség" „szeretetkésztetése", ami a burzsoá asszonyokat és a proletárnőket állítólag egységet teremtő szalaggal köti össze, oly sok szikrázó szappanbuborékhoz hasonlóan pukkant szét" (Zetkin 1984: 97).

Hasonló osztálypolitikai szerelemre vonatkozó elképzelések találhatóak Goldman munkáiban és leveleiben. Goldman az Amerikai Egyesült Államok kiemelkedő anarchistája volt, a kritikai marxizmustól távol állt, de egy időben élt Luxemburggal. Ő volt az egyik első olyan szerző, aki meghaladta a heteroszexualitás politikai elszigeteltségét és megmutatta a különböző szexualitásokban rejlő lehetőségeket és azok politikai, felszabadító értékeit. Goldman erős kritikát fogalmazott meg az államhatalommal szemben és saját romantikus jövőképét a nők felszabadításához kötötte. Kritizálta az államnak és a politikai pártoknak a hagyományos családi és szexuális kapcsolatok fenntartására irányuló tevékenységét, és a spontaneitás felszabadító politikai és pozitív szerepét hangsúlyozta. A szerelem emocionális spontaneitása nem csupán az emberi élet intézményes instrumentalizációja alól szabadít fel (pl. a családban), hanem más pozitív, konstitutív horizontokat is megnyit. Goldman „Marriage and Love" [Házasság és szerelem] című esszéjében így ír: „Nyilvánvaló, hogy az egymáshoz hozzászokás távol van a szerelem spontaneitásától, intenzitásától és szépségétől, ami nélkül azonban a házasság intimintása megalázónak bizonyulhat mind a férfi, mind a nő részére" (Goldman 2005: 177). A felszabadítás egyik formája az emancipáció, az „elszakadás valamitől". Ugyanakkor a szerelem több az egyszerű felszabadulásnál vagy emancipációnál, több, mint a szabadság negatív útja, hanem a hétköznapi életet új, nagyszerű ideákkal tölti meg: „Az emancipáció a követői és magyarázói többségének értelmézésében túlságosan szűkös keret ahhoz, hogy lehetővé tegye azt a korlátlan szeretetet és eksztázist, amit az igazi

nő, a szerelmes, az anya, szabadságban megélt mély érzelme tartalmaz". A piac, illetve az elidegenedett munkaviszony önfenntartó nőket hoz létre. Az ő tragédiájuk éppen abban rejlik, hogy „mélyen átérzi[k] az élet lényegének hiányát, ami egyedül képes gazdagítani az emberi lelket, és ami nélkül a nők többsége csupán szakszerűen dolgozó automatává vált" (Goldman 2005: 169). Goldman anarcho-szindikalista gondolatai egybevágnak Luxemburg szervezeti spontaneitásra vonatkozó elméletével.

Luxemburg az ellenállás önfejlesztő és öntanuló gyakorlatairól beszél, a növekvő öntudat és a munkások közötti intézmények szükségességéről. Kritizálta, de nem utasította el a párt és a hivatásos forradalmárok vezető szerepének elképzelését, akik gyakran megtörik a helyi szovjetek szervezeti kezdeményezéseit. Luxemburg írásai fontos szerepet játszottak a szociális historicizmus fejlődésében, ezekben elemezte a szervezeti spontaneitást a kapitalizmus válságában. Luxemburg nyomán kijelenthetjük, hogy nemcsak a nagy ideák, de a szervezeti spontaneitás is elválaszthatatlan a hétköznapi közösségi élettől. A gyárak szakszervezeteinek, a helyi kulturális mozgalmaknak és azok bizottságainak, a helyi szovjeteknek támogatniuk kellene a helyi kezdeményezéseket, akár politikailag is, de közben el kell fogadniuk a nagy elvárások és a materiális feltételek közötti természetes ellentmondást. Az ideológiailag vezérelt spontaneitás a létező problémára vagy építő tevékenységekre adott élő reakciók egy formája. A szervezeti spontaneitás érzelmi nyitottság, amely elfogadja és megérti a társadalom- és osztályorientált szerelmet: nyitott a jó és a szépség vízióira. Az öntanulás elmélete új nézőpontot jelent a baloldali vagy vörös szerelem és a családi kapcsolatok értelmezésében mind a lokalitás, mind a romantikus víziók kontextusában. Luxemburg szigorúan kritizált minden ideológiai erőszakot, amelyek valamilyen spontán tiltakozó mozgalom ellen irányul, beleértve a női mozgalmakat is. Különösen a párt és annak ideológusai képtelenek megoldani a nők, a szexuális normák vagy a szerelmi eszmények problémáit. Ilyen módon Luxemburg ítéletei a spontaneitás szerepéről közelebb állnak Goldman forradalmi romantikájához, mint Lenin doktrináihoz. Mindamellett, Lukács szerint, Luxemburg spontaneitásának ideáját csak a totalitás és spontán, végtelen és helyi dialektikák kontextusában lenne szabad figyelembe venni. Nem beszélünk a voluntarista vágyak

felemelkedéséről, mert a szerelmet mindig történelmi osztályeszmények és az alkotó kezdet határozza meg.

Luxemburg spontaneitásának és kreatív proletár feminizmusának gondolatai erős hatást gyakoroltak az 1917. évi októberi forradalom egy másik gondokodójának, Kollontájnak az eszméire és írásaira. Munkáiban következetesen megjelenik a szerelem proletár, szocialista kapcsolatokká és szexualitássá való átalakulásának dialektikája. Kollontáj a következőképpen írt az „Új Nővé" válás víziójáról:

„Mennyire nehéz is a modern nőnek félretenni azt az évszázadok, évezredek alatt internalizált képességét, amivel megpróbálta magát a férfihez asszimilálni, akit úgy tűnik, hogy a sors mesteérül és uralkodójául választott ki. Mennyire is nehéz lesz majd meggyőznie magát, hogy a nőnek a saját magáról való lemondást bűnként kell látnia, sőt még a szeretett személy kedvéért és a szerelem ereje kedvéért történő lemondást is." (Kollontáj 1971).

Kollontáj az úr és a szolga klasszikus hegeli dialektikáját és a tagadás tagadásának ideáját alakította át a női emancipáció céljai szerint. Az úr és szolga hegeli dialektikáját – ami nagyon fontos marxista és baloldali szempontból –, a nők, valamint nemzeti és gyarmati felszabadítási célok szempontjából értelmezte. Mindemellett a nagy társadalmi, szocialista elvárások (absztrakt ideák) és a hétköznapi családi élet közötti összefüggés is nagyon fontos számára. Nemcsak a hegemón férfi és az alárendelt nő közötti kapcsolatot kell megoldani, de fel kell fedezni a szocializmus és a közösségi élet „új nőjét" is. Ez a logika áll amögött, hogy a szerelem romantikáját a mindennapi élet társadalmi dialektikájába fordítsuk át. Kollontáj szerint a felszabadulás első lépése az, hogy elítéljük a szexuális szerelemmel, mint bűnnel szembeni előítéleteket és hogy felülemelkedjünk a férfi tradicionális Weltanschauungján. Az új érzelmi-ideális perspektívák felépítése vált a feladatává az új szocialista társadalom imagináriusának. Kollontáj gondolatainak értelmezéséhez az *ideasthesia* fogalmat fogom használni, amely leírja az érzelmi tapasztalat és az eszmény egybeesését, ami az emberi létezés egyik radikális feltétele (*conditio humana*). Az érzelmeknek modernkori kommunikációs, kulturális és politikai feltételek alapján kellene kifejlődniük. Ez részben megegyezik Gustave Flaubert *L'Éducation senti-*

mentale című művének gondolataival. Az *ideasthesia* lehet egyszerű, banális és fejlett, ahogy az udvarlás vagy a szerelem érzelmei az utópisztikus közösségekben, vagy munkahelyi környezetben. Az *ideasthesia* fogalom részben megmagyarázza, hogy a szocialista (társadalmi) mozgalmak és a szervezeti kezdeményezések spontaneitása hogyan nyitja meg az utat a dolgozó nők polgári és testi felszabadulása előtt. Kollontáj szerint a proletár nőknek létre kell hozniuk, célul kell kitűzniük és meg kell védeniük az érzelmek új történelmi és proletár formáit, illetve a család ennek megfelelő formáját, ami új termelési viszonyokon, új világnézeten és új intézményeken alapszik. Azt írja: „Minden nőnek, aki valamilyen hivatást gyakorol, aki bármilyen ügyet, eszmét szolgál, szüksége van függetlenségre és személyes szabadságra." (Kollontáj 1971). Kollontáj az elsők között volt, aki a gyárban megjelenő szerelmet az alkotó és emberi munka szerves részének tekintette. Szerinte a szerelem régóta elidegenedett a kapitalista termelő kapcsolatoktól és a politikától, mert negatív, pusztító érzelemnek gondolták, ami negatívan befolyásolja a munkafolyamatokat és a politikát. Az új, proletár kapcsolatoknak vissza kell térniük a szabad és alkotó érzelmekhez, és a szerelemnek vissza kell jutnia a gyárakba, gyártelepekre, munkaközösségekbe, kutatóintézetekbe. A proletár és marxista romantika és dialektika feltételezi a munka instrumentalizációjának legyőzését, a tárgyiasítás megtörését, szerelmi, sőt szexuális kapcsolatok létrejöttét a tömeggyártás épületeiben. Csak a proletár barátság és szerelem képes átalakítani a kizsákmányoló munkát szocialista ünneppé, amikor az összes emberi lény egy jobb jövő reményében hoz áldozatot. Azt kell mondjam, hogy a régimódi bolsevikok, mint például Bucharin vagy Sztálin, meg sem közelítették Kollontáj igazi forradalmi elgondolásait, illetve nem fogadták el a spontaneitás vagy a szocialista szerelem felszabadító szerepét. Az új produktív és szerelmi kapcsolatok mellett Kollontáj elmélete a család új intézményét is feltételezi. A „*Kommunizmus és a család*" című munkájában a következőt írja:

„A munkások államában újfajta viszonyt kell kialakítani a nemek között, éppen úgy, ahogy az anya saját gyermekei iránt érzett szűkös és kizárólagos érzelmeit is ki kell terjeszteni a proletariátus hatalmas családjára; a nők szolgaságán alapuló,

felbonthatatlan házasság helyébe a mukásállam két egyenlő tagjának szabad szövetsége lép, akiket a szeretet és a kölcsönös tisztelet egyesít. Az individuális és egoista családot felváltja a munkások nagy, univerzális családja, amiben minden munkás, férfiak és nők mind elsősorban is elvtársak lesznek. Ilyenek lesznek tehát a viszonyok a férfiak és a nők között a kommunista társadalomban. Ezek az új viszonyok biztosítják majd az emberiség számára a kommercializált társadalomban nem ismert szerelem minden örömét, egy olyan szerelemét, ami szabad és a felek valódi társadalmi egyenlőségén alapul." (Kollontáj 1920)

Kollontáj rengeteg irodalmi bírálatban, politikai munkában és népszerű történetben foglalkozott a nők érzelmi fejlődésének témájával. Népszerű történeteiben bemutatta az „új nő" érzéseit: mentes a termelési rendszerrel kapcsolatos és a férfiaktól való gazdasági függőségtől, szerelemre és szocialista ideákra nyitott, független és forradalmi. Értekezett az új forradalmi elvárások, mint a család új formája, szovjetek, munkások önkormányzása és a szerelmi vágyak közötti egymásra utaltságokról. Kollontáj a szocialista realizmus stílusában mutatta be a nők fejlődésének ellentmondását: a társadalmi és érzelmi fejlődésnek és küzdelemnek köszönhetően az „új nő" készen áll arra, hogy bármely területen megállja a helyét, akár a pártban, a társadalompolitikában, vagy tudományos tevékenységekben, mindenféle érzelmi elidegenítés vagy tárgyiasítás nélkül. Ez képviseli az új, aktív, kreatív társadalmi nemi identitást és a testiség és politika új vízióját. Az ő aktívan kreatív megközelítésében a kialakuló, új, szocialista szerelem és a termelőfolyamatok összekapcsolódnak. A mindennapi élet tagadja a patriarchális család régi hagyományát vagy a tradicionális, burzsoá társadalom normáit. Ez nem prostituciót vagy a test kiárusítását jelenti, hanem a szerelemre és a családra a társadalmi és polgári folyamatok aktív részeként tekint. Az „új nőt" a burzsoá ideáltól eltérően írja le:
„A burzsoá szerelmi ideál nem testesíti meg a populáció legnagyobb szegmensének, a munkásosztálynak az igényeit." és „A szerelem egy halmaz, a barátságnak, a szenvedélynek, az anyai gyengédségnek, a szellem harmóniájának, a sajnálatnak, a rajongásnak és az érzések és érzelmek még sok-sok más árnyalatának komplex kapcsolata." (Kollontáj 1990:88)

Kollontáj szerint a szocialistává válás feladata, hogy elpusztítsuk a a tulajdonfelhalmozás hermetikus vágyát, és elsőként a nők, háztartási rabszolgaként, tulajdonként kezelését:

„A »tulajdon« és a »mindörökké« fogalmai a jog előtt kötött házasságban károsan hat a pszichére; a férfinak csak minimális érzelmi erőfeszítést kell tennie a kapcsolat külső díszletének fenntartásához, hiszen a partnere amúgy is egy életre hozzá van kötve. A jog előtti házasság modern formája elszegényíti a lelket és semmilyen módon nem segíti az emberiséget abban, hogy felhalmozza a »nagy szerelem« óriási készletét, amiről Tolsztoj, az orosz zseni beszélt, és amire annyira vágyott." (Kollontáj 1972: 18).

A kapitalista tőke- és tulajdonfelhalmozás ellentéteként megalkotta a megosztás eszméjét, ami a barátság és a szeretet társadalmilag elfogadott formáin alapszik. Ebben az értelemben a szerelem olyasvalami, ami a hatalom iránti vágy ellentéte. Az érzelmek és a megosztás elsajátítása nem naiv kell hogy legyen, hanem konceptuális, és a társadalom kritikus és osztályalapú megértésén kell alapulnia. A proletár vagy „vörös szerelem" felhalmozását állítja szembe a pénzügyi tőke- vagy tulajdonfelhalmozással. A szerelmet az újfajta szocialista formában megjelenő folyamatként értelmezi. A tulajdonszerzéssel ellentétben a szerelem felhalmozása a társadalom növekvő érzelmi igényeire válaszol, nem pedig a tőketulajdonos magánérdekeire. Gustave Flaubert-t, akit már korábban említettem, csak az egyéni érzelmi fejlődés és növekedés, az egoista fejlődés érdekelte, Kollontáj viszont a társadalom érzelmi fejlődéséről beszél. A társadalom érzelmi fejlődése nem az egyéni érzések felhalmozása, nem a tulajdonlás miatti elégedettség, hanem a közösség fejlődésében való részvétel és az emocionálisan jó társadalom terméke.

Összegzés

Lukács kritikai marxizmusa nagyrészt Luxemburg munkáin alapult, és megalkotta az érzelmek és érzések tárgyiasításának és objektifikációjának kritikáját. Ez része a kortárs marxizmus filozófiai antropológiájának és a kritikai elmélet filozófiai antropológiájának (J. Butler, A. Honneth). A szerelem, a családi kapcsolatok és a nemiség

tárgyiasítása és instrumentalizálása az individualizmus és fogyasztás jelenlegi állapotának meghatározó momentumává vált. Nem vagyok kész még arra sem, hogy a „társadalom" fogalmát használjam, mert az előfeltételezi közösségek, csoportok, baráti társaságok erős jelenlétét. A szerelem elidegenítése, objektifikációja és a szex instrumentalizációja elpusztítja a szerelmi kapcsolatokat a gyárakban, gyártelepeken, az egyetemeken és intézményekben. A szükséges képességek és attitűdök hiánya és a szerelem nyelvezete a vágy családi formáit és az egoista, egyéni kapcsolatokat teszik csak lehetővé. Másrészről a társadalmi szerelemre való nyitottság, a társadalom érzelmi képességeinek kialakulása segít elfogadni az intézményes alkotó spontaneitást, a praxis és poiesis erejét, amit egy másik szocialista és anarchista-szindikalista, Cornelius Castoriadis írt le (1987).

A szerelem és a spontaneitás dialektikáját rendkívül fontosnak gondolom, nemcsak a családi kapcsolatok fejlődése szempontjából, nemcsak a tárgyiasítás legyőzésének gyakorlataként, hanem elsődlegesen a közösségek és a társadalom érzelmi és morális fejlődése okán. A társadalmi szerelem elkötelezi a szerelmeseket közös, nagy ideák és a mindennapi élet dolgai, mint például a történelem, ideológiák, szervezetek mellett. A kortárs spontán szervezeti aktivizmus sok lehetőséget feltételez: intervenciót mások kultúrájába (osztály, társadalmi nem, vallás, szubkultúra), egyezkedés, alternatívák keresése, de ugyanakkor új baráti köröket, bizalmi hálózatokat és szerelmi kapcsolatokat is létrehoz. A társadalmilag elkötelezett, fejlett érzelmek együtt járnak a szocialista gazdaságpolitikával, az érzelmileg nyitott intézményekkel, támogatják az emberek kizsákmányolása elleni küzdelmet és napjaink haladó politikájának politikai lehetőségét jelentik.

FELHASZNÁLT IRODALOM

Hegel, Georg W. F (1988) *Aesthetics. Lectures on Fine Art.* Volume I. Oxford: Clarendon Press. [Esztétika. Előőadások a művészet filozófiájáról. 1. kötet].

Castoriadis Cornelius (1987) *The Imaginary Institution of Society*. Cambridge, MA: MIT Press.

Che Guevara. „Socialism and Man in Cuba (1965)" in: Márquez, Iván (ed. 2008) *Contemporary Latin American Social and Political Thought– An Anthology*. Rowman and Littlefield.

Goldman, Emma (2005) *Anarchism. Essays Collection.* Minneapolis, Filiquarian Publishing, LLC.

Kollontáj, Alexandra (1920) *Communism and the Family*. London: Contemporary Publishing Association.

Kollontáj, Alexandra (1990) „Make way for the winged eros", in Rosenberg William G. *Bolshevik Visions: First Phase of the Cultural Revolution in Soviet Russia*, Volume 1. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Kollontáj, Alexandra (1971) *New Woman. The New Morality and the Working Class*. New York: Herder and Herder, letöltve 2015. október 17. http://www.marxists.org/archive/kollonta/1918/newmorality.htm.

Kollontáj, Alexandra (1972) *Sexual Relations and the Class Struggle– Love and the New Morality*, Bristol: Falling Wall Press.

Lukács, György (1970) *The Theory of the Novel.* Cambridge, Massachusetts: The Mit Press, 1971. [A regény elmélete]

Zetkin, Clara (1984) *Selected Writings.* New York: International Publishers.

MÁTÉ-TÓTH ANDRÁS
TURAI GABRIELLA

Amor vacui

Vallási kísérletek a szerelem megszelídítésére

Felütés: biztonságos szex?

Egy francia partnerközvetítő (www.meetic.fr) weboldalán olvasható néhány reklámszöveg, amelyen Alain Badiou, francia filozófus rendkívül felháborodott. „*Szerelem a véletlen kizárásával*" – csábít az oldal, „*Lehetünk szerelmesek, anélkül, hogy szerelembe esnénk*" – írják, s kínálják mindezekkel a biztonságos szerelmet, amelyhez igény szerint akár szerelemedzőt is bérelhetünk, aki felkészít és elkísér a biztonságos kalandban. Ezek a reklámok a szerelmet a biztonság szempontjából tárgyalják, mintegy „a *szerelem teljes körű casco biztosításáról szólnak*". Olyasmi propaganda ez, mint a háború áldozatok nélkül. Cselekmény és élvezet, a felelősség és a következmények teljes áthárításával.

Bármennyire szélsőségesek is ezek a reklámszlogenek, mégis rávilágítanak mai kultúránk egyik jellegzetes logikájára, amely az emberi és társadalmi jelenséget kettéosztja. Egyik oldalra kerülnek az élvezetek és a javak, a másik oldalra a szenvedés és a negatív következmények. A „rizikótársadalom" (Beck 1991) biztonságos övezeteit törekszünk kiépíteni. És ezen többes szám első személyen a gazdagokat, a tár-

sadalom felső osztályának tehetőseit kell értenünk, akik saját élvezetük biztonságáért mindent megadnak, mint a tajvani szexturisták. Ezekkel szemben hívja fel a figyelmet Badiou arra, hogy a „komforttal és biztonsággal szemben újra fel kell fedeznünk a rizikót és a kalandot" (Badiou 2011: 15-18).

A biztonságos szex, a rizikómentes erotika csalása nemcsak arra vonatkozóan hamis, hogy a véletlen teljes bizonyossággal soha ki nem zárható, hanem még inkább arra vonatkozóan, hogy nem számol az erotika valódi természetével, amely hatályon kívül helyezi létünk és értésünk szokott kereteit, olyan tapasztalatokat és tudásokat közvetít, amelyek nem integrálhatóak hétköznapi rutinjaink logikájának biztonságos keretei közé. Az erotika egzisztenciális rizikó, totális kaland, amint a vallás is.

Vallástörténeti példák

A vallások nagy többségében a szerelem a szexualitás oldaláról jelenik meg, amelynek megvannak a pozitív és a negatív kapcsolódásai a vallási mítoszokkal és az ezeket megjelenítő rítusokkal. A szexualitás pozitív megjelenéséhez tartoznak a termékenységi rítusok és a szent orgiák, a negatívhoz pedig az aszkézis technikái és a szexuális önkontroll. A következőkben az írásbeliség előtti és utáni vallási hagyományokból válogatunk az egyik legrangosabb vallástudományi enciklopédia alapján (Jones 2005) – vállaltan önkényesen – olyan momentumokat, amelyek jelzik azt a tágas teret és bonyolult viszonyrendszert, amelyben az erotika és a vallás, más fogalmakkal a mindent elsöprő szexuális késztetés és a mindent átfogó mítosz egymással találkozik. Az egymástól sokban eltérő hagyományok abban közösek, hogy a szerelmet/szexualitást nem önmagában, hanem a vallási mítoszból értelmezve, a mitikus állapotok helyreállítására és szimbolizálására használják.

A közép-ausztráliai *aranda* népcsoport orgiáiban felfüggesztődnek a hétköznapi élet keretei és szabályai, és az orgiák extázisa a mitikus ősök ideális viszonyait hivatott megjeleníteni. Hasonlóan a borneói *ngayu dajak* törzs is a mitikus kezdetek rituális megjelenítése céljából végez szakrális orgiát. Az ausztrál őslakosok körében az androginizáció rítusa is az eredeti ősállapotot akarja rituálisan visszaállítani,

illetve megjeleníteni, a hímtag körülmetélésével és egy bemetszés elhelyezésével, amely a vulvára emlékeztet. Ezzel az ember szibolikusan visszatér eredeti állapotához, s így „ismét" egyszerre férfi és nő lesz (lásd Sexuality in: Jones 2005).

A szexuális önkontroll és más technikák nem feltételezik minden esetben a test és lélek dualizmusát. A keleti Han dinasztiában (Kr. u. 25-220) például a daoista *coitus reservatus* játszott rituális szerepet, amely során a férfi ejakulációt a vezeték elszorításával megakadályozták, s a női váladékot is felfogták és lenyelték. Mindkettőhöz az a képzet fűződött, hogy ezek a nedvek az örök életet garantálják. India vallási tanításai a szexuális vágyról a *Kama Sutra* (a vágyakozás versei) gyűjteményből ismertek, amely egészen távol áll attól a közkeletű hiedelemtől, hogy pusztán szexuáltechnológiai útmutató lenne. A Kama Sutra a szexualitást a tantra vonatkoztatási rendszerében tárgyalja. A tantrikus szövegek a belső érzések és lelkiállapot megjelölésére gyakorta használnak erotikus, szexualitással kapcsolatos kifejezéseket. Például a szűzhártya jelzője a villám, amely ugyanakkor ürességet is jelent, és a nőre használt kifejezések is jelentenek nem-létezést. A tantrikus szövegeket lehet egészen spirituális értelemben is olvasni, ugyanakkor lehet valóságos képi ábrázolásként is. A szexuális együttlétet végző párt a beavatások Siva és Sakti istenekké alakítják. A szexuális aktus végső célja a levegővételnek, a gondolkodásnak és a kiömlésnek egyfajta megállítása, felfüggesztése (lásd Sexuality in: Jones 2005). Ezek az ősi mitológiák olyasmit jeleznek, ami a későbbi, nemes vallási hagyományokban tovább tematizálódik, egyre összetettebb normatív tanítások és kazuisztikus útmutatások formájában. Ebből a szempontból érdekes számunkra Erósz illetve Ámor, hiszen Európában ők forgatják fel a rendszereket, ők jelenítik meg metafizikánk, morálunk és politikánk számára a legszenvedélyesebb kihívást.

Ámor és Erósz – a mindent elsöprő vágy istenei

A szerelem üres teret nyit meg ott, ahol a tér telve van, kapcsolatokkal, rutinokkal, intézményekkel és ítéletekkel. Amíg a szerelem nem lép be, nyilával nem sebez meg, addig ez a telített tér jelenti az alapélményt. Amint megjelenik, a teltség szertefoszlik, minden, ami eddig volt, nyomtalanul tűnik el. Az elszakíthatatlan elszakad,

a lehetetlen lehetségessé válik, a jó és rossz szemben állása elillan, s egyszerre csak a semmi van, a legmélyebb krízis, a teremtés pillanata.

Erósz a szerelem, pontosabban a szexuális vágy görög megszemélyesítője, aki Afrodité fia, s akinek rendkívüli hatalmat tulajdonítanak: képes megoldani az istenek és az emberek végtagjait és egyéb tagjait (Hésiodos & Most 2006: 121), viharos és ellenállhatatlan. Olyan, mint egy aranyhajú, fürtös kisgyermek, aki teljességgel mentes minden felelősségérzettől. A hellenisztikus ábrázolásban ezt jelzi a nyilával lövöldöző bájos gyerkőc. Platón Erósz alakját kettéválasztja, s szembeállítja benne az értelmes (szofron) és a hergelő (aisrósz) tulajdonságot (Plato & Griffith 2000: 180).

Hésziodosz óta egy másik kép is megjelenik Erószról, amely a kozmológiai és filozófiai reflexiót tükrözi. Erósz ősi potencia, eredeti őserő, amely Gaiával és Tartarosszal (a földdel és a mélységgel) együtt születik a káoszból, szülők nélkül. (Hésziodosz, Theog. 116-122) Parmenidésznél Erósz apja a Nix, aki az általa teremtett világtojásból születik. A latinban a szinonímaként kezelt Ámor és Cupido felelnek meg Erósz alakjának (Lásd Erósz In: Cancik et al. 2004 <2013>). Ámor mindent elsöprő felelőtlen csavargására rátalálunk a zsidó és az iszlám mitológiában és költészetben is. Az *Énekek éneke* könyve szerint Ámor ellenállhatatlan és halálos szenvedély. „Mert mint a halál, olyan erős a szerelem, olyan a szenvedély, mint az alvilág. Nyila tüzes nyíl, az Úrnak lángja. Tengernyi víz sem olthatja el a szerelmet, egész folyamok sem tudnák elsodorni" (Énekek Éneke 8: 6-7). S mint tudjuk, a muszlim népi hagyomány szerint a leghűségesebb férfiakat a paradicsomban 72 mindenre kész szűz fogadja majd. „Íme, az őrizkedők biztonságos helyen vannak, a kertekben, patakokban. Felöltve a selymet, a selyemhímzést, egymással szemben. Eképpen hát. S mi párba állítjuk őket a hurikkal, akiknek szeme a gyönyör. S ők hívnak amott minden gyümölcsöt biztonsággal. Ők nem ízlelik meg benne a halált" (Korán 44:51-56). A Korán tehát nem a tökéletes mennyei hárem ígéretet tartalmazza,[8] amire a földi halandó (férfi) nemi ösztöne annyira vágyik, de benne is megfogalmazódik a

[8] A Korán egzegétái között évszázados vita dúl arról, hogyan értelmezzék a paradicsomi hurikat. Utóbb a vallástudományban az a meggyőződés nyert teret, hogy a helyes fordítás inkább fehér galambokról szól, mintsem szüzek mennyei háreméről.

vágy beteljesülésének ígérete, az a harmónia, amelynek a földi életben éppen az ellenkezőjét tapasztalni – ha Ámor nyilával megsebez. Erósz és Ámor alakja az ősi hagyományokban tehát nem a romantikus szerelemnek és nem is a szexuális fantázia vagy gyakorlat immanens vertikumát jelképezi, hanem a mindent elsöprő vágy teljességét és megfékezhetetlenségét.

Amor vacui – végtelen gyönyör a semmi árnyékában

A vallástörténeti kalandozás után néhány aspektust összefoglalhatunk arról, hogyan tekintenek az ókori és ókor előtti mitológiák Ámorra. Ámor a legfőbb istenek közé tartozik, önkényes és totális hatalom. A földi életben szenvedélyes fenyegetés, a mennyei viszonyok között pedig a végtelen gyönyör és a teljes kielégülés. Ámor totális igényével szemben a semmi áll, mint minden más totalitással szemben is. A kultúrában, az egyén lelkében és a politikában is azonban a vágyak mindent bekebelező igényét és törekvését rendszerek próbálják kanalizálni. Az egyik ilyen rendszert vallásnak nevezzük.

„Amor vacui" tehát az üresség szeretete, a teljes kielégülés vágya, a mindent akarás és a teljes elmúlás párhuzamos jelene. A szerelem az ürességre irányul, mert ott ő egyedül akarja a kielégülést. Ott, a megelőző semmiben akar kiteljesedni, mindent betölteni, maga lenni a lét, az, ami egyedül van. A másikra, a szemben lévőre való teljes irányulás és a másiktól való abszolút különbözőség magánya. Az amor cselekvő és cselekvés egyaránt. Az alany és a tett. Amor vacui és horror vacui egyazon viszonyrendszer kétféle megközelítése. A minden a semmivel áll szemben, a horror vacui szerint ez a minden a mindent betöltő félelem, az amor vacui szerint pedig a mindent betöltő vágy. A semmihez, a pusztasághoz való viszony lehet destruktív, depresszív passzivitás vagy a *carpe diem*, a félúton szerzett részkielégülések korlátlan habzsolása. De még inkább lehet teremtő, amint Derrida khórája (Derrida 2005), van Gennep (van Gennep 1960) vagy Turner (Turner 2002) átmeneti rítusainak időn és rendszeren kívülit megjelenítő határélménye, Nietzsche mélysége, amelybe büszkén tekint (Nietzsche 1954:524), avagy lehet Jézus tapasztalata a pusztában, ahol szelíd vadállatok veszik körül, és angyalok szolgálnak neki (Márk 1:12-20).

A kereszténység három modellje a szerelem megszelídítésére

A kereszténység tanításában Ámor egyfajta ősellenséggé vált, s ezt az ítéletet Ágoston, a IV. században Észak-Afrika püspöke és a kor felülmúlhatatlan teológusa mondta ki rá – saját egzisztenciális élményére támaszkodva, attól ihletve. Ágoston *Vallomásai* és más teológiai művei az erotikát a bűnnel és a pokollal, magával a rosszal tették egyenlővé, s hajthatatlan, bár kilátástalan küzdelmet indítottak a rakoncátlan Ámor kitiltásáért. Bár szemlélete máig a legmeghatározóbb, Ámor fentebb tisztázott tulajdonságai sokrétűbbek annál, hogy a kereszténység egyedül Ágoston szerint bánjék vele. Először lássuk a kirekesztés, majd a berekesztés és végül a kontrasztharmónia modelljét.

Kirekesztés

Ágoston ismerte fiatal korából a szerelmet, amelyet a *Vallomások*ban (Ágoston 1982) szembeállított a testi vággyal és ezt „érzéki szerelemnek" nevezte, amelynek egykor rabja volt. Az érzékiség maga lett számára a pokol, mert csak önmaga volt benne fontos és sem a partnere, sem Isten. Együtt élt egy nővel, kölcsönös hűségben, de a szexuális közeledést csak akkor tartotta nem bűnnek, ha abból gyermek születik. Kétféle szerelem létezik tehát számára, a világ felé irányuló, ami a bűn, és az Isten felé irányuló, amely nem hervad el a gyönyörűségek szolgálatában.

„Minden lélek elevensége ezen föld talajából zsendül ki, mert a világ szerelmétől való óvakodás igazi hasznot csak a már hívő lelkeknek okoz, úgy, hogy a lélek, amely halálosan elhervadt a világ gyönyörűségeinek szolgálatában, immár neked éljen, Uram. Azok a gyönyörűségek halálosak; egyedül te vagy minden tiszta szív éltető gyönyörűsége." (Vallomások, Tizenharmadik könyv XXI. fejezet 223. o).

Berekesztés

Az Ágoston által fémjelzett folyamat, amely megpróbálta teljesen kirekeszteni Ámort, s beletaszítani a bűn és a kárhozat sötét ürességébe, nem járt, nem is járhatott teljes sikerrel. A keresztény tanítás inkább egyfajta domesztikálással kísérletezett, s teszi ezt a mai napig (lásd pl. *Katolikus Katekizmus*). Ennek néhány momentumát szeret-

nénk csak felvillantani. Elsőként már Ágostonnál is látható volt a szeretet fogalmán belüli megkülönböztetés, amely a testi szeretetet és az ennél magasabb rendű isteni szeretetet szétválasztotta egymástól. A későbbiek során *háromosztatú megkülönböztetés* vált uralkodóvá: érosz a testi szeretet, filia a baráti szeretet, és agapé az isteni szeretet.

Platónnál az érosz nemcsak a puszta szexuális ösztön-vágyat jelenti, hanem a jelen szépsége mögötti transzcendens szépségre való vágyat. Megkülönbözteti a vulgáris éroszt az emelkedett, égi érosztól. Az igazi szépség ugyanis az ideák világában van (Phaidrosz 2000, 249E). Ez a vágy nem elégülhet ki teljes mértékben, amíg élünk. A filia kifejezés a görögben nemcsak a baráti szeretetet jelöli, hanem a család és a politikai közösség, a munkaadó és a mester iránti lojalitást is (Nikomakhoszi Etika, 8. könyv). Az agapé Isten szeretetét jelenti az ember iránt és az ember szeretetét az Isten iránt, valamint az egész emberiség iránti szeretetet is. Ágoston koncepciójában az agapé tartalmazza az érosz elszántságát és szenvedélyességét és a filia minőségét, de túl is szárnyalja ezeket, mert a transzcendenssel kerül vonatkozásba. Szélsőséges esetben az agapé az ellenség irányába is kiterjed, amint Jézus tanításában olvasni (Máté 5:44-45).

A középkori szerzők közül Szent Bernát és Szent Bonaventúra teológiája áll a legközelebb a szeretet erotikus jellegének teológiai kiaknázásához.

Anders Nygren svéd lutheránus teológus, Agape and Eros (1930: 37) című kétkötetes művében erősen szembehelyezkedik a szeretet fogalmának minden olyan korábbi kifejtésével, amely megőrzött valamit a görög vagy latin mitológiából. Ezekkel szembeállítva fejti ki a szeretet (agapé) szigorúan bibliás tartalmait, s veti el az érosz és a filia értékeit. Művében a katolikus-protestáns ellentét is komoly hangsúlyt kap, az utóbbi javára, miszerint a szeretet Isten és az ember közötti közvetlen történés és erény, így az egyház közvetítésére semmi szükség (Nygren 1982).

Paul Tillich, a 20. század egyik legjelentősebb protestáns teológusa ezzel szemben a patrisztika érosz-filia-agapé hármasát úgy tárgyalja, hogy mindegyik fogalomnak speciális keresztény tartalmat tulajdonít, amelynek lényege, hogy a szeretet elsősorban egyesíteni akarja azt, ami szétvált, egyesülni akar a másikkal. A szeretet

érosz minősége a transzperszonális széppel és igazzal való egyesülési vágyban mutatkozik meg. A fília minőség az Én és a Te személyes egyesülésében. Az agapé minőség a „szeretet mélydimenziója, vagyis a szeretet az élet alapjával való vonatkozásban" (Tillich 1999:63). Ennek mentén egy további lépés az erotika intézményes keretek közé szorítására a *házasság*. Ágostont meghaladóan a kereszténység normatív tanítása a szexuális örömszerzést már nem tekinti bűnnek akkor sem, ha nem irányul közvetlenül az utódnemzésre. A házastársi szeretet elmélyítése is legitimálja a házasságon belüli erotikát. Egy további megoldás a megfékezhetetlen Ámor kordában tartására részben a szexuális önmegtartóztatásnak (*cölibátus*) a rendkívüli kegyelmi adományok szintjére emelése, valamint az erotikus vágyak evilági tárgyai helyett túlvilági tárgyak kijelölése, elsősorban is Mária az istenanya személyében. Végül, de nem utolsó sorban az erotika spiritualizálása történik a *misztikus személyek* szentté avatásában, illetve a szemlélődő szerzetesrendek felállításában és reguláik elfogadásában. Természetesen nemcsak a sokak által ismert Ávilai Szent Teréz vagy Folignói Szent Angéla, hanem sok más jeles misztikus élte át a legmélyebb erotikus élményeket a Krisztussal való misztikus egyesülésben, amely más vallási irányzatoktól sem idegen, de Európában elsősorban a keresztény hagyományhoz kötve ismert.

Kontrasztharmónia

Az első modell tehát a vallás teréből ki akarja rekeszteni az erotikát, bűnnek pecsételve azt, a második modell felhasználja az erotikában rejlő energiákat. A szerelem és szexualitás vallási dimenzióiból viszont a leglényegesebbnek nem ezt a két modellt tekintjük. Ugyanis az amor vacui kifejezés mindezeken túlmenően egyfajta coincidentia oppositorum, az ellentétek paradox egysége mentén mutatja meg sajátos mélységét. Ámor a teljes önkény és a mindent felborítás istene, aki számára minden, ami vele szemben áll, nem létező. Megjelenésével mindent elsöprő módon teremti újjá a viszonyok és a dolgok teljességét. Ha nyilával megsebez, minden, ami addig volt, valami mássá lesz, amely jelenségnek skolasztikus megnevezése a transsubstantiatio, átlényegülés. Ez a terminus technicus a keresztény tanításba a IV. Lateráni

zsinaton (1215) került bele és az Eucharisztiára vonatkoztatták. Az amor vacui kifejezés ennek mentén lehetőséget ad az erotika és a vallás konktrasztharmóniában való felfogására. Ezt a megoldást Georges Bataille szemléletével szeretném felvillantani, aki az erotika talán legjelentősebb filozófusa a 20. század első felében.

Az erotikus élmény közel áll a szentséghez – állítja Bataille –, hiszen mindkettő alapjaiban megrázhatja életünket. Mindkettő lényegéhez tartozik, hogy kifordítson bennünket magunkból. „Az erotikus tevékenység felszabadítja a benne részt vevő lényeket, felfedi mélyen gyökerező folytonosságukat, mint hullámok a viharos tengerét" (Bataille 1992: 923). Felfogása szerint az orgia felfokozottság, zűrzavar, vallási hevület (Bataille 2001 [1958]: 147). Szembeállítja a munkát és a fegyelmezetlenséget. A munka, amely fegyelmet jelent, másrészt a fegyelmezetlenség, az erotika, amely a szélsőségek inspiráló és mindent összezavaró kihívását jelenti. Az erotika lényege az, hogy átszeli a tabuk világát, megszegés. Ugyanúgy, ahogyan a fegyelmezetlenség is átszeli a rend szabályrendszerét.

Bataille *Erotika* című művében (2001) szisztematikusan fejti ki az erotikáról vallott felfogását, amit korábbi előadásaiban és esszéiben már gyakorta érintett. Kulcsfogalmai közé tartozik a folyamatosság és megszakítottság, az erotika különböző szintjei (test, szív, misztika), s nem különben a szent és a profán. A keresztény vallásra vonatkozóan alapvetően azt fejtegeti, hogy ez a vallás tabuk egész rendszerét építette fel és ezeket tekintette szentnek. Az erotikát kirekesztette vallási rendszerén kívülre és a bűn, a sátáni szférájába száműzte. Míg a pogány vallások a megszegést tekintették szentnek, addig a kereszténység a szabálykövetést, a rendszert. Megfontolásai egyrészt provokatívak, az erotikáról és a kereszténységről is egyedi képet festenek. Másrészt elnagyoltak, s a kereszténység egy bizonyos jellegzetességét azonosítják az egésszel. Inkább állítható, hogy a kereszténység legalább annyira igyekezett az erotikát saját szolgálatába állítani, mint kirekeszteni. Erre a lehetőségre Bataille is utal, amikor a bűn megváltás felőli pozitív értelmezését adja, a *felix culpa* (áldott bűn) teológiai kifejezés elemzésekor. Ám az erotikával rokonságba vont misztika esetében nem reflektálja a keresztény vallási rendszeren belüli erotikus tereket.

A keresztény vallás az erotikának három formáját különbözteti meg: a test, a szív és a vallás erotikáját. Közös bennük, hogy az embert képesek kiszabadítani zártságából. A zártság ellentéte a mezítelenség, amely nemcsak az erotikus aktus közelítő tere, hanem a kivégzésé is. (Megfoszották ruháitól...) Összekapcsolódik az erotikus aktus és az áldozati halál ebben a mozzanatban. A lemeztelenített ember szégyenében mintegy megsemmisül. A test erotikája a szaporulat biztosításától független erőszakos egyesülés, amelyben a két fél kísérletet tesz arra, hogy újra egyesítsék azt, ami egykor férfira és nőre vált ketté. A szív erotikája a vágyódás a másikra, amely, ha beteljesül, akkor el is hal, és a test erotikus aktusába torkollik. Ha nem teljesül be, akkor alkotó önkifejezéssé válik, költészetté. Végül a vallás, a szentség (amely akár isteninek is lenne nevezhető) erotikája az áldozat és a misztika, mindkettő üdvös találkozás a folytonossággal, amelyet számos vallás istennek nevez.

Konklúzió

Amor vacui – a címben jelölt kifejezés révén ráláthattunk arra, hogy az erotika és a vallás kölcsönhatását elsősorban nem a konkurrenciaharc határozza meg. Ennél fontosabb az erotika és a vallás egymással rokon igénye a teljes ihletettségre, amelylyel szemben a pornót és a giccset találjuk. A pornót, amely a szexualitást kielégülési technológia szintjén műveli, és a giccset, amely az egyedi és egzisztenciális esztétikai vagy vallási élmény helyébe tömegterméket állít.

FELHASZNÁLT IRODALOM

Ágoston, Szent (1982) *Vallomások.* Budapest, Gondolat.

Badiou, Alain (2011) *Lob der Liebe: Ein Gespräch mit Nicolas Truong.* Dt. Erstausg. Passagen Forum. Wien, Passagen-Verlag

Bataille, Georges (1992) „Az erotikáról." In: *Nagyvilág, (világirodalmi folyóirat)* 37. évf. 7-8. szám. 917-925.

Bataille, Georges (2001 [1958]) *Az erotika.* Budapest: Nagyvilág Kiadó.

Beck, Ulrich 1991. Rizikótársadalom. Úton egy másik modern társadalom felé. In: *Kultúra és közösség,* 18 (1), 3–40.

Cancik, Hubert; Landfester, Manfred; Schneider, Helmuth; Moog-Grünewald, Maria; Egger, Brigitte (2004- <2013>) *Der neue Pauly.* Stuttgart: Metzler.

Derrida, Jacques (2005) *Esszé a névről.* Szenvedések; Kivéve a név; Khóra. (ford.: Boros János és Orbán Jolán) Pécs, Jelenkor.

van Gennep, Arnold 1960. *The rites of passage*. London, Routledge & Paul

Hesiodos & Most, Glenn W (2006) *Theogony, Works and days, Testimonia.* 57.

Jones, Lindsay 2005. *Encyclopedia of religion.* 2. ed. New York [u.a.]: Macmillan [u.a.]. http%3A//www.worldcat.org/oclc/163539521.

Nietzsche, Friedrich 1954. Also sprach Zarathustra. In: *Werke in drei Bänden* (Hrsg. von Friedrich Schlechta). München, Carl Hanser Verlag, Band 2.

Nygren, Anders 1982. *Agape and eros.* Chicago, University of Chicago Press.

Plato & Griffith, Tom (2000) *Symposium: And Phaedrus.* Everyman's library 194. New York: A.A. Knopf.

Tillich, Paul (1999) Religion, Gesellschaft und Kultur. *Gesammelte Werke* 11. 2. Berlin, Boston, De Gruyter. //www.degruyter.com/view/product/150429.

SZILVAY GERGELY

Konzervatív szerelem: egyenlőtlen szerelem?

Mit gondolnak a szerelemről a konzervativizmus,[9] mint gondolkodásmód teoretikusai? Van-e politikai és emancipációs potenciál a konzervatívok szerint a szerelemben?

A konzervatív pantheonba sorolható szerzők[10] csak elvétve foglalkoztak a szerelem témájával, mivel elsősorban a politika, a társadalom és az állam kérdésköre, tehát a közügyek foglalkoztatták őket, a szerelmet pedig nem tekintették annak. Az egyenlőség mint utópikus cél, számukra nem fontos, sőt elvetendő. Így inkább világlátásuk egyéb elemeiből, elsősorban az emberről, ezen belül a férfiról és nőről alkotott nézeteikből tudunk következtetni arra, mit gondolhatnak a szerelemről. Az alábbiakban ezt kísérlem meg áttekinteni.

Edmund Burke, a konzervativizmus egyik „alapítója" a fenségesről és a szépről írt, fiatalkori munkájában (1757) pár oldal erejéig kitér a szerelemre; de nem az emberi

[9] A konzervativizmus történetileg a francia forradalomra adott reakcióként, annak kritikájaként jött létre. (lásd Burke 1990; Nyirkos 2014).
[10] Hogy nagyjából kik tartoznak a „konzervatív panteonba", arról lásd pl: Egedy 2005; Egedy 2014.

viszonyt, hanem az érzelmet magát vizsgálja, többnyire a „fenséges" fogalmához kapcsolódóan, amelyet esztétikailag elemez (Burke 2008: 46-49, 60).

Vizsgálja a középkori lovagi szerelmet, illetve a szeretet teológiai-filozófiai fogalmát C. S. Lewis (Lewis 1936, Lewis 1960), akit a nagyközönség a Narnia krónikái szerzőjeként ismerhet. Ugyanakkor irodalomtörténészként és keresztény hitvédőként is elismerik munkásságát. Lewis azt hangsúlyozza: a szerelem egy bizonyos személyre irányul, annak teljességében, szemben a puszta, szerelem nélküli szexuális vággyal, aminek kielégítéséhez nem fontos a másik személyisége. Leszögezi, hogy a szerelemben – szemben a barátsággal – nem pusztán saját magunkat képviseljük, hanem – s itt keresztény apologéta mivolta ellenére tudatosan kölcsönvesz egyfajta pogány szimbolikát – „a világ minden maszkulinitását és feminitását"; „a férfi játssza az Égapát, a nő a Földanyát, a férfi a formát (form), a nő a tartalmat (matter)" (Lewis 1960: 145).

A gender és az emancipáció kérdésköréhez jobban csatlakozó és kortárs megközelítésért ugyanakkor Roger Scrutonhoz kell fordulnunk, aki a szexuális vágy filozófiájáról írt munkájában szentel egy fejezetet a szerelemnek (lásd Scruton 2006: 213-252).

A konzervatív attitűd

Hogy megtudjuk, miért nem olyan fontos az egyenlőség a konzervatívok számára, ahhoz szemügyre kell vennünk a világról alkotott képüket. A konzervativizmus olyan, mint más eszmevilágok: sokféle van belőle. Szokták mondani: nincs konzervativizmus, csak konzervatívok; vallásosak és ateisták, örök erkölcsben gondolkodók és az igazsággal szemben szkeptikusok, monarchisták és republikánusok, kapitalisták és antikapitalisták, nacionalisták és internacionalisták. Russell Kirk –, aki az amerikai konzervatív reneszánsz egyik elindítója volt az 1950-es években, s aki áttekintő művet írt az angolszász konzervatív gondolkodókról, így pontosan tisztában volt a konzervatív szerzők között tapasztalható sokszínűséggel –, leszögezte: nem létezik „konzervatív modell"; a konzervativizmus ideológiaellenes; a konzervativizmus inkább tudatállapot, karaktertípus. Ugyanakkor – teszi hozzá Kirk – az bizonyosan

közös pont, hogy a konzervatívok meg akarják őrizni az emberiség „ősi, morális tradícióját", valamint úgy látják, hogy a politikai problémák végső soron „vallási és morális problémák" (Kirk 2008: 7.; Kirk, *Ten Conservative Principles*).

A konzervatív attitűd egyik ismertetőjele a végső, egyetemes igazságok megismerhetőségével szembeni, a posztmoderséhez hasonló ismeretelméleti szkepticizmus: eszerint a világ és az ember működése olyan bonyolult és időnként esetleges, hogy végső soron kiismerhetetlen. Vannak konzervatívok, akik valóban olyannyira szkeptikusak, hogy a posztmodernhez hasonló relativizmussal vádolják őket; s vannak, akik szerint léteznek egyetemes, örök erkölcsi alapelvek, legyen az a természettörvény vagy valami más, de ezekből lehetetlen mindig, mindenhol, minden helyzetben használható, általános cselekvési útmutatót készíteni.

A konzervatív szerzők egyetértenek abban, hogy a megoldás nem a posztmodern ellenállása az igazságigénnyel szemben, hanem az évszázadok alatt felhalmozott tudáshoz, a bevált gyakorlatokhoz, szokásokhoz, intézményekhez, bevett erkölcshöz való ragaszkodás, amelyek ugyan tökéletlenek, de mégis biztos keretet nyújtanak az emberi együttéléshez és jóléthez. A hagyomány szerintük nem elnyom, hanem felszabadít; például a mindent elölről kezdés, a creatio ex nihilo terhe alól. A modernitást gyakran a posztmodernekhez hasonlóan kritizáló konzervatívok épp hogy premodern szemszögből érvelnek.

Az „ősi, morális tradícióhoz" még az örök igazság irányába szkeptikus konzervatívok is ragaszkodnak, és érdekes módon épp szkepticizmusuk miatt, sőt annak okán, hogy úgy tartják, az bevált a gyakorlatban, így az örök igazság keresése helyett jobb erre támaszkodni.

Conditio humana

Minthogy a szerelem személyek közti viszony, amelyben különleges hangsúly esik egyediségünkre és emberi létünkre, fontos, hogy miként tekintenek a konzervatívok az emberre. Szerintük létezik társadalomtól független, politika előtti, természetes, adott, örök emberi természet. Ha ugyanis nincs emberi természet, ember sincs, mivel nincsenek az emberi mivoltot meghatározó, lényegi tulajdonságok. Imígyen tehát a

konzervatívok valóban esszencialisták. A konzervatívok elfogadják azt a klasszikus, a kereszténység által vallott nézetet, hogy az ember test és lélek elválaszthatatlan egysége, s ezért elutasítják nem csak a materializmust, hanem az anyagi világot leértékelő spiritualizmust is. Az emberi lét testi mivolt is, férfi és női lét.

A konzervatívok elfogadhatják Michel Foucault azon meglátását, hogy a hatalmi viszonyok eltörölhetetlenül átszövik emberi kapcsolatainkat (Foucault 1999: 91-96), ám ebben nem látnak tragikus mozzanatot. Ez az emberi lét adottsága, amellyel könnyedén együtt lehet élni. Az aszimmetria, a konfliktusok és problémák kiküszöbölhetetlenek a világból. Ugyanakkor a konzervatívok szerint nem igaz a posztmodern azon, túlszocializált álláspontja, hogy a személy pusztán társadalmi interakciók terméke. Ha így volna, akkor az egyébként azt jelentené, hogy az ezen álláspontot vallók által gyakran hangsúlyozott autonómia- és elismerésigény sem létezne: „hogy ha az 'én' dialógusban, interakcióban jön létre, akkor honnan van az az 'én', amelyik valakinek az elismerését igényli (Molnár 2014: 96-97). Természetesen a posztmodernnek részben igaza van: nem születünk szabadnak, hanem társas lényként természetes közösségekbe születünk, csak ez a közösség (ha tetszik: társadalmi interakciók) nem elnyom, hanem a nevelése által válunk szabaddá (lásd Scruton 2010: 41-55).

A konzervatívok a „tökéletlenség politikáját" vallják: az ember mind az eszét, mind a morálját tekintve tökéletlen, ezért tökéletlen lesz a társadalom és a politika is. Azaz, ha a világot, a társadalmat megpróbáljuk az alapjaitól kiindulva megjavítani, akkor olyat teszünk, amihez nincs és soha nem is lesz elég tudásunk. Ez az utópikus, „társadalommérnöki", forradalmi attitűd, amely földi paradicsomot hozna létre, pedig oda vezethet, hogy mellékhatásként nagyobb problémákat generálunk, mint amiket megoldottunk. Ilyen utópikus erőfeszítésként tekintenek az egyenlőséget előtérbe helyező politikákra is.

Egyenlőség

A már idézett Russel Kirk jól összegezte a konzervatívok véleményét az egyenlőségről és az egyenlősítésről: „az egészséges sokszínűség megőrzése érdekében minden civilizációban szükséges, hogy megmaradjanak a rendek és az osztályok,

az anyagi különbségek és sokféle más egyenlőtlenség. Az egyenlőség egyetlen igazi formája az egyenlőség az Utolsó Ítéletkor és az egyenlőség egy igazságos bíróság előtt; a kiegyenlítésre törekvő minden más erőfeszítés – legjobb esetben is – társadalmi stagnáláshoz vezet. A társadalomnak szüksége van becsületes és alkalmas vezetésre; ha pedig a természetes és intézményi különbségeket leromboljuk, zsarnok vagy hitvány oligarchák serege azonnal új egyenlőtlenségeket fog teremteni" (Kirk, *Ten Conservative Principles*).

John Kekes, magyar származású, amerikai konzervatív (egyben ateista) filozófus szerint a pluralizmus is ellentétes az egalitarianizmussal, mivel utóbbi egy abszolút alapelvet határoz meg, holott az egyenlőség alapelvével konfliktusba kerülhet például a szabadság, a rend, a béke, az igazságosság, az egészséges környezet stb. értéke. Szerinte sem az emberek, sem méltóságuk nem egyenlő erkölcsi szempontból; vagy ha igen, akkor maximum olyan elvont szinten, aminek semmilyen gyakorlati következménye nincs; gyakorlati következményei az egyenlőtlenségeknek, érdemeknek és cselekedeteknek vannak. Honnan táplálkozik ez az egalitarianizmussal szembeni szkepszis? Míg az egalitáriusok szerint az egyenlőség a szabadság záloga (mivel a hatalmi viszonyok megteremtik a másik feletti ellenőrzés lehetőségét, s imígyen mások autonómiájának potenciális veszélyeztetői), addig a konzervatívok szerint az egyenlőség, ha politikailag akarják megteremteni, a szabadság halála (mivel ha szabadságot kapunk, természetes módon kialakulnak az egyenlőtlenségek) (Kekes 2004: 88, 109-111).

Mindez természetesen nem jelenti azt, hogy a konzervatív gondolkodók minden emberi viszonyban, személyközi kapcsolatban valamiféle egyenlőtlenséget tartanának kívánatosnak. Ettől még a személyközi viszonyokban ugyanúgy helye van a hierarchikus (pl. iskola, munkahely) és az egyenlő, mellérendelő kapcsolatoknak (pl. barátság, szerelem) is. Sőt, akár az olyan emancipációsnak is nevezhető intézkedések mellett is ki tudnak állni, mint az üvegplafon elleni küzdelem vagy a részmunkaidős foglalkoztatás bevezetésének bátorítása a szülők (a gyakorlatban rendszerint az anya) dolgának megkönnyítése érdekében, vagy egyáltalán a „családbarátabb" foglalkoztatási piac kialakulásának elősegítése. Mind e mögött azonban nem hú-

zódik meg egyfajta általános, az egyenlőséget önértéknek tartó szándék, inkább a családbarátság (esetleg a szabadság) a konzervatívok kiindulópontja.

Scruton a szerelemről

Scruton a hagyományos moralitás mellett érvel. Fő – talán meglepő – tétele: Platón tévedett, amikor egymással ellentétesnek állította be az szerelmet és a szexuális vágyat. Ez azért érdekes, mert éppen a hagyományos moralitást éri a testellenesség vádja; Scruton ezt a vádat visszafordítja. Habár elismeri, hogy például a hagyományos keresztény szemlélet is túlságosan leértékelte a testiséget pontosan Platón nyomán, ám az ő célpontja elsősorban a felvilágosodás testellenessége és a szexualitást tudományosan megmagyarázni kívánó olyan szerzők, mint Sigmund Freud és Alfred Kinsey. A tudományos magyarázat Scruton szerint figyelmen kívül hagyja, hogy a szerelem és a szexuális vágy egy konkrét személyre irányul, nem pedig akárkire és akármire. A keresztény szexuáletikát így Scruton részben megvédi, részben kritizálja. Mindehhez fontos tudnunk, hogy miközben a kereszténység a gyakorlatban a platonista Szent Ágoston nyomán sokáig lenézte a testet, teológiájában viszont mindig test és lélek elválaszthatatlan egységét tanította. Ugyanakkor Scruton elsősorban nem a keresztény teológiából merít, amikor a szerelemmel és szexualitással kapcsolatos, szerinte hagyományos, viszont a kereszténységhez képest a földi örömökhöz pozitívabban viszonyuló felfogást vázol fel és védelmez meg. Jó kérdés, mit ért pontosan hagyományos moralitáson Scruton, valószínűleg a test és lélek egységének tanát és a személyességet, szembeállítva a száraz, tudományos magyarázatokkal.

Scruton ugyanis, akárcsak Lewis, a konkrét személyek közti viszonyra helyezi a hangsúlyt. Szerinte az „erotikus szerelem" egyszerre a vágy és szeretet egy formája. Mind a szerelem, mind a vele járó erotikus vágy számára központi tényező a másik ember személye, megtestesültségében és konkrétságában.

Vajon ez a konkrét személyek közti viszony egyenlők közti, mellérendelő viszony-e? Ehhez a barátság és a szerelem viszonyának kérdéskörét érdemes körüljárnunk. A barátság fontos elemei ugyanis – állítja Arisztotelész és Michel de

Montaigne nyomán Scruton – a tisztelet és a kölcsönösség; s ebből kifolyólag – tehetjük hozzá – a barátság a két fél közti valamiféle egyenlőséget, mellérendelést tételez fel viszonyukban. Mindez Scruton szerint a szerelemről is elmondható. Mivel a szerelem „struktúrája" olyan, mint a barátságé; mégis – teszi hozzá – két dolog megkülönbözteti attól: a kényszer érzete (szerelembe esünk, akaratunk ellenére) és a másik fizikai valójára irányuló „abszolút fókusz" (nem tudunk másra gondolni, csak akibe szerelmesek vagyunk).

Scruton férfiről és nőről

Immanuel Kant, a felvilágosodás talán legjelentősebb filozófusa azzal igyekezett megalapozni a személyek méltóságát, autonómiáját és egyenlőségét, hogy megalkotta a transzcendentális személy fogalmát; eszerint egy metafizikai személyiséglényeget leszámítva minden más tulajdonságunk esetleges, így testünk is az. Ami végső soron én vagyok a magam és mások számára, az egy személy, személyiségem elválasztható testemtől. Mindebből az következik, hogy lehet kétféle emberi test, női és férfi test, de nem lehet ennek megfelelő, kétféle emberi személy.

Ez a személyiségfelfogás Scruton szerint ellentétes a konzervatívok emberképével, és több ponton hiányos. Érvelése szerint a kanti megközelítés meglehetősen valószínűtlen szerepet szán a társadalmi nem („gender") fogalmának; nem veszi komolyan testi mivoltunkat, azaz „háborúban áll" azzal az igazsággal, hogy a testünk vagyunk. S ennek nyomán – egy transzcendentális illúzió kedvéért – a személyes szabadságot teljesen elválasztja biológiai végzetünktől. Végül pedig szerinte Kant nem ismeri fel, hogy ha a társadalmi nemek közti különbségtétel mesterséges, akkor az emberi személy is mesterséges, vagyis kikezdi ezt a személyfelfogást.

Elkerülhetetlen ugyanis – jelenti ki Scruton –, hogy személyekké váljunk, s legyen a személyről alkotott fogalmunk. A személy felfogása azonban kultúráról kultúrára változik. Ugyanez a helyzet a társadalmi nemmel. A két folyamat pedig kéz a kézben jár: a személy és a társadalmi nem kialakulása ugyanannak a történetnek a két aspektusa. Ugyanakkor alapvető tapasztalatunkból következik, hogy biológiai ne-

münkben megtestesült emberek vagyunk, hogy tulajdonképpen ennek a tapasztalatnak megfelelően kell személlyé válnunk, ennek megfelelően kell magunkat megkonstruálnunk; tehát a biológiai nemnek van etikai vonatkozása is.

Scruton szerint a feminizmus egyik fontos ága a kanti személyfogalomra épít, és ő Simone de Beauvoir-t, *A második nem* című feminista alapmű szerzőjét tartja eme irányzat ikonikus képviselőjének.[11] Mindenesetre Scruton úgy látja, hogy eme általa „kantiánus feminizmus"-nak nevezett irányzat számára a nemek közti különbségek lényegtelenek, ahogy két különféle drágakövet is könnyedén lehet hasonlóra csiszolni.

A hagyományosan férfiasnak és nőiesnek tartott tulajdonságokat, férfiasságot és nőiességet természetesen skálaszerűen is el lehet képzelni – írja Scruton –, szigorú felosztás nélkül. Amiben viszont talán mégis a legesleginkább különböznek férfiak és nők Scruton szerint, az a szexualitásuk felfogása és megélése: „a gender egy kiművelt társadalmi előjáték; amikor a függöny felmegy, ami feltárul, nem a gender, hanem a biológiai nem" (Scruton 2006: 265). Azaz a szexualitásban, amiben a test kíváncsiság és felfedezés tárgya, éppen a nemek közti különbségeket leginkább meghatározó, velünk született, biológiai-pszichikai karakterisztikumok válnak a legfontosabbá. Megtestesültségünk természete pontosan a férfiakat és nőket elválasztó élettani különbségekben mutatkozik meg leginkább: Scruton szerint a „gender igazsága az, hogy mint megtestesült lények, elválaszthatatlanok vagyunk biológiai nemünktől" (uo.: 266).

Nem az a fontosabb Scruton szerint, hogy történelmileg változik-e férfiasság és nőiesség, hanem hogy az alapvető különbségtétel egyetemesen létezik; s hogy ebből fakadóan szükségszerű, hogy valamiképp ezen törés, felosztás mentén tapasztaljuk meg a világot. Enélkül ugyanis egy alapvető, szervesen emberi mivoltunkhoz tartozó tulajdonságot ignorálnánk: „a férfi és nő közötti különbségtétel egyben szférák, tevékenységek, szerepek és felelősségi körök közti különbségtétel

[11] Hogy Scrutonnak ez ügyben igaza van-e, az témánk szempontjából mellékes, de meg kell jegyezzük: Beauvoir-t a kanti felvilágosodással szemben álló feministák egyik kiindulópontjuknak tekintik, így nem biztos, hogy egyetértenének Scrutonnal.

is; és különbségtétel a szexuális vágy szerkezetében is. Harcolhatunk eme különbségtételek ellen; át kívánhatjuk alakítani őket; vagy akár megpróbálhatjuk őket lerombolni. De mégis léteznek, és nem kevés filozófus vont le belőlük olyan rendkívüli következtetéseket, amelyek valószínűsége attól függ, hogy elfogadjuk-e az adott nemi identitásokat természetesnek" (Scruton 2006: 269).[12]

Mindezek figyelembevételével is igaz, hogy a nemek társadalmi konstrukciók is – jegyzi meg az angol gondolkodó –, ugyanis minden szokás, erkölcs, nyelv az emberek közti interakcióból fakad; de ez nem jelenti azt, hogy ne fakadnának egyben emberi természetünkből is. Arra a tényre, hogy a mérsékelt konstrukcionizmus összefér valamiféle esszencializmussal, Carlos Ball amerikai jogászprofesszor is felhívja a figyelmet a melegjogok moralitása mellett érvelő könyvében (lásd Ball: 2002).[13]

Ma társadalomtudósok, filozófusok által vitatott tétel, hogy létezik-e egyáltalán emberi „lényeg", természet, állapot, s főleg hogy léteznek-e inkább veleszületett női és inkább férfi tulajdonságok. Hangsúlyozandó ugyanakkor, hogy komoly kortárs konzervatív szerző nem gondolja úgy, hogy minden determinált lenne a biológiai (genetikai, hormonális, pszichológiai stb.) nemi különbségek által, inkább úgy tűnik, hogy a biológiát ignorálók állnak szemben azokkal, akik szerint a férfiak és nők jellemzőit, tulajdonságait, választásait részben a biológia is befolyásolja (lásd Lippa 2005).

Mindez nem azt jelenti, hogy a konzervatívok köteleznének bárkit is bármilyen, állítólag neki való foglalkozás, tevékenységi kör választására – ezzel szemben üdvözlik, ha a választás lehetősége mindenki előtt nyitva áll és ki-ki azzal tud foglalkozni, amivel akar. Pusztán csak hiábavaló, értelmetlen, hogy megpróbáljunk változtatni a minden jel szerint saját választásaink szerint való tendenciákon (Lippa 2008). A szabadság itt is ellentétes az egyenlőséggel, amennyiben azt numerikus egyenlőségként értelmezzük.

[12] Scruton nem fejti ki, miért gondolja, hogy szférák közti különbségtétel is fakad a férfi-női különbségekből; e sorok írója szerint Scruton bizonyára nem gondolkodott szigorú elválasztásban, inkább általában megfigyelt hangsúlyeltolódásra gondolhatott, de ha szigorú elválasztásra utal, akkor téved.
[13] Ball amellett érvel, hogy a melegmozgalomnak nem az etikai semlegesség és a semleges állam alaptételéből kiindulva kellene céljaiért küzdenie, hanem épp mint morálisan jó és ezért elfogadandó célokat kellene feltüntetnie azokat.

Személyes? Politikai? Emancipáció?

Robert P. George, a Princeton Egyetem jogászprofesszora és a férfi-női házasság kizárólagossága mellett érvelő szerzőtársai szerint „minél bensőségesebb egy kapcsolat, annál kevésbé tart számot az állam figyelmére" (George et al. 2012: 38), ezért a szerelem kérdésköre csak a gyermekvállalás (a társadalom fennmaradása) miatt lehet fontos az állam számára. Scruton ugyanakkor azt állítja, hogy társas lényekként elkerülhetetlenül vallási, civil és jogi intézmények hálójában élünk, ezért az erotikus szerelem nem lehet politikailag sem semleges, sem ártatlan (lásd Scruton 2006: 361). A konzervatív gondolkodás ugyanis Arisztotelésszel egyetértve a családot a társadalom alapegységének gondolja el, akkor pedig fontos a család alapját jelentő párkapcsolatok erőssége (és a párkapcsolatokon alapuló házasságoké. A konzervatívok szerint ugyanis a családalapítás legadekvátabb kerete a házasság) (lásd George et al. 2012: 39-41).

A konzervatív gondolkodás hagyományából az szűrhető le, hogy nincs kivetni való abban, hogy az utóbbi évszázadokban teret nyert a házasság alapjaként a szerelem, a romantikus vonzódás. A nők emancipációját is üdvözölni tudják, miszerint a nő már nincs jogilag (sem szokásjogilag) alárendelve a férfinak, s egyenrangúként jelenik meg. A konzervatívok magánügynek tartják, hogy egy párkapcsolaton belül milyen szerepfelosztás alakul ki.

Ugyanakkor a közbeszédben a konzervatívok – meglátásom szerint – valószínűleg inkább a férfiasság és nőiesség hagyományos felfogása mellett állnának ki, azaz azt hangsúlyoznák, hogy a férfiak legyenek férfiasak, a nők nőiesek. Nem tagadható viszont, hogy nem lehet ez ügyben egyértelmű határokat meghúzni, valamint hogy sok a kivétel, mégis hisznek valamilyen férfi-női ideálban. Ennek ugyanakkor része lehet saját érzelmi életünk tudatos megélésének hangsúlyozása a férfiaknál is (amitől teljesebb férfi lehet), ahogy az apák otthoni szerepvállalásának bátorítása is; sőt annak megfogalmazása is összefér ezzel, hogy a férjnek is támogatnia kell karrierjében a feleségét. Problémátlanul beleilleszthető ebbe a keretbe (főleg Margaret Thatcher óta) a nők politikai szerepvállalásának támogatása is.

Következtetések

Természetesen a konzervatív meggyőződésű ember számára nemcsak a házasság és család miatt fontos a szerelem, de társadalmi-politikai aspektusa csak annyiban van, amennyiben a szerelem mint magánszemélyek közti viszony, az élet továbbadásának irányába mutat; illetve ha ezt a viszonyfelvállalást erősíteni kell, mert elbizonytalanodnak a társadalom tagjai viszonyaikban és elköteleződéseikben. Scruton ugyanakkor az egyik alapvető problémának – a rítusok és a szentség világból való eltűnését – a világ varázstalanítását tartja: „amint ezen változásoknak megjelennek a hatásai, az erotikus szerelem élménye veszélyessé válik, kimenetele pedig bizonytalanná. A felelősségünk eltűnik a szexuális élmény összezavart területéről, és még az is fenyeget, hogy az a vágy eltűnésével kiüresedik" (Scruton 2006: 361).

Van-e tehát politikai és emancipációs potenciál a konzervatívok szerint a szerelemben? Politikai-e a szerelem vagy személyes? A válasz megadásához arra kell rámutatnunk, hogy a kritikai elmélethez és a posztmodernhez, továbbá a marxista jellegű megközelítésekhez képest a konzervativizmus éppen fordítva gondolkodik. Ezek az emancipációs megközelítések még ma is radikális elégedetlenséget mutatnak a világ berendezkedésével szemben, amennyiben azt szerintük a kizsákmányoló kapitalizmus és az elnyomó, „heteronormatív mátrix" uralja. Így – a konzervatívok kedvelt kifejezésével élve – társadalommérnöki ambíciókat dédelgetnek; a felszabadításhoz és az emancipációhoz, a világ átalakításához pedig felhasználnák a szerelmet is. Az ember legintimebb viszonyainak ilyen, politikai célzatú kihasználása konzervatív szempontból azonban etikailag aggályos. Ezen az etikai aggályon túl azonban a konzervatívok számára a kérdés értelmetlen. Számukra a szerelem, akárcsak más emberi kapcsolatok, prepolitikai létezők, amelyeket a politikának figyelembe kell vennie, mivel az emberi élet alapvető, kiküszöbölhetetlen aspektusai; és mint ilyet, tiszteletben kell tartania és békén kell hagynia. A kapitalizmus a világ anyagi aspektusának része, ami tökéletlen ugyan, de ügyes-bajos dolgaink rendezésének megfelelő módja. A „heteronormatív mátrix" pedig nem valamilyen elnyomó szándék furfangos találmánya, hanem úgyszintén természetes, prepolitikai létező az emberek túlnyomó többsége beállítódásának és a fajfenntartás szükség-

letének következtében. A konzervatívok tehát mindezt megőrizni szeretnék és védeni, nem pedig átalakítani; ha tehát a konzervatívok a jelenleginél jobban át kényszerülnének politizálni a szerelmet, akkor azt bizonyosan „reakciós" módon tennék. Így olyan társadalommérnöki tervük sincs, amihez a szerelmet fel lehetne használni, és aminek a szempontjából felmerülne bennük a szerelem valamiféle „emancipatorikus potenciáljának" kérdése.

FELHASZNÁLT IRODALOM

Ball, Carlos A. (2002) *The Morality of Gay Rights: An Exploration in Political Philosophy*, London-New York, Routledge.

Burke, Edmund (1990) *Töprengések a francia forradalomról.* Budapest, Atlantisz.

Burke, Edmuind (2008) *Filozófiai vizsgálódás a fenségesről és a szépről való ideáink eredetét illetően*. Budapest, Magvető.

Egedy, Gergely (2005) *Brit konzervatív gondolkodás és politika*, *XIX-XX. század.* Budapest, Századvég.

Egedy, Gergely (2014) *Konzervatív gondolkodás és politika az Egyesült Államokban. John Adamstől Russel Kirkig.* Budapest, Századvég.

Foucault, Michel (1999) *A szexualitás története I. A tudás akarása*. Budapest, Atlantisz.

Robert P. George et al. (2012) *What is marriage? Man and Woman: A Defense.* New York—London, Encounter Books.

Kekes, John (2004) *Az egalitarizmus illúzió,* Máriabesnyő-Gödöllő. Attraktor.

Kirk, Russell (2008) *The Conservative Mind.* San Bernardino, BN Publishing.

Kirk, Russell: Ten Conservative Principles, letöltve: 2015. október 9. http://www.kirkcenter.org/index.php/detail/ten-conservative-principles/

Lewis, C. S. (1936) *The Allegory of Love: A Study in Medieval Traditio.* Oxford, Clarendon Press.

Lewis, C. S. (1960) *The Four Loves. Affection, Friendship, Eros, Charity, Geoffrey Bles*.

Lippa, Richard A. (2005) Gender, Nature and Nurture Psychology Press.

Lippa, Richard A. (2008) „Sex differences in personality traits and gender-related occupational preferences across 53 nations: Testing evolutionary and social-environmental theories." *Archives of Sexual Behavior,* 39, no. 3. 619-636.

Molnár Attila Károly (2014) *A tanácskozó demokrácia és a megváltó csevegés.* Budapest, NKE-Molnár Tamás Kutatóközpont.

Nyirkos Tamás (2014) *Az ötfejű sas. Teológia és politika a francia ellenforradalomban*. Máriabesnyő, Attraktor.

Quinton, Anthony (1995) *A tökéletlenség politikája*. Pécs, Tanulmány Kiadó.

Scruton, Roger (2010) *A pesszimizmus haszna és a hamis remény veszélye.* Budapest, Noran Libro.

Scruton, Roger (2006) Sexual Desire. A Philosophical Investigation, London-New York, Continuum.

PORTIK-BAKAI MELINDA

Kötődés és szerelem

„Mint minden igazi szerelem,
velünk együtt hal meg, ahogy kell…”
(John Green: Csillagainkban a hiba)

Ha meg szeretnénk érteni a szerelmet (paradoxnak tűnik szinte már a fölvetés is), nagyon fontos, hogy pszichológiai szempontból elemezzük a hátterét. Vajon miként fordul elő, hogy van olyan felnőtt, aki folyton szerelmes – mindig másba, de olyan is akad – és ez már a másik véglet, aki egyáltalán nem is tud szerelmes lenni.

Cindy Hazan és Phillip Shaver, a híres kutató pszichológusok szerint a szerelem három viselkedési rendszer működésével van kapcsolatban: a kötődéssel, a szexualitással és a gondoskodással. Tanulmányomban a kötődésre fogok koncentrálni. „Azt javasoljuk, hogy tekintsük a szerelmet egy olyan kötődési folyamatnak, amelyet az emberek kissé eltérő módon élnek át korábbi kötődési előéletüknek megfelelően” (Hazan & Shaver 1987:511; idézi: Urbán 1995:355). Az alábbiakban arra keresem a választ a kötődésre vonatkozó kutatások és pszichológusi tapasztalataim alapján, hogy milyen alapok segíthetnek hozzá ahhoz, hogy megtapasztalhassuk az „igazi szerelmet”.

Kötődés

Az első vizsgálatokban a gyermekeket vizsgálták, ezért – mivel a felnőttkori kötődési mintázatoknak is itt kell a gyökereit keresnünk –, röviden tekintsük át, hogyan alakult a kötődés vizsgálata az elmúlt csaknem száz évben.

Sigmund Freud elméletén alapulva a 20. század közepéig úgy gondolták, hogy a szeretet érdekközpontú, a gyermek ahhoz kötődik, aki a szükségleteit kielégíti (Pulay 1997). Freud szerint az emberi lényeket főként a biológiai késztetéseik (drive-ok) motiválják, így „a szeretet eredete a táplálkozás kielégített szükségletéhez kötődésben van." (Freud 1940/1964, idézi Cole 2003: 249). Ezt nevezzük drive-redukciónak. Freud a fejlődés későbbi szakaszaiban is meghatározónak tartja az anyával való kapcsolatot, ez a kapcsolat válik majd „mindkét nem szerelmi kapcsolatának prototípusává" (uo: 188).

John Bowlby, a fejlődéslélektan ismert kutatójának evolúciós elmélete szerint a kötődés jól fejlett szabályozórendszer, amely az első év során fejlődik ki anya és gyermeke között. Bowlby megfigyelte, hogy a majomkölyköket anyjuk hordozza, vagy az anya szorosan követi őket. Ennek biológiai célja, hogy az utód közel legyen az édesanyjához, így növeli túlélési esélyét. Amikor a kölykök távolabb merészkednek a világot fölfedezni, akkor is szemmel tartják anyjukat, és az első szokatlan vagy veszélyesnek tűnő jelre rohannak vissza hozzá. Bowlby azt feltételezte, hogy ez a kapcsolati minta olyan belső munkamodellé válik, amely alapján a későbbiekben viszonyul majd gondozóihoz és másokhoz (uo: 249).

Harry Harlow (1959), az amerikai pszichológus-kutató rézuszmajmokkal végzett kísérletei óta tudjuk, hogy az egészséges pszichoszociális fejlődéshez nem elég pusztán a biológiai szükségleteket kielégíteni, mint ahogyan azt Freud gondolta. Kísérletsorozatában majomcsecsemőket – a születésük után 12 órával – elválasztotta anyjuktól, és két mesterséges anyát helyezett a ketrecükbe; az egyik drótból készült, ez adta a táplálékot, a másikat pedig bevonták szőrrel, amibe bele tudott kapaszkodni a kismajom. A majmok a nap nagy részét a szőranyához bújva töltötték, csupán táplálkozni mentek át a drótanyára. Ha ijesztő tárgyat tettek a ketrecbe, a kismajom odaszaladt a szőranyához, és hozzábújt. Harlow tehát arra a következte-

tésre jutott, hogy a biztonság még az ételnél is fontosabb a kötődés kialakulásában. Fontos megjegyezni, hogy pusztán a szőranya nem volt elég az egészséges fejlődéshez. Ezek a majmok a későbbiekben nem tudtak társaikhoz kapcsolódni, erőszakosak, vagy közömbösek voltak, nem voltak képesek normálisan közösülni sem. Mindez tehát alátámasztja Bowlby elképzeléseit is, miszerint az anya-gyerek kapcsolat egy jól fejlett szabályozórendszer, és ez a biztonság, valamint a társas interakció szükséges az egészséges érzelmi fejlődéshez. (Cole 2003: 252).

Mary Ainsworth, a híres amerikai fejlődéspszichológus 1978-ban munkatársaival kidolgozott egy módszert a kötődési stílus vizsgálatára, az úgynevezett „idegenhelyzetet". A kísérlet központjában az állt, hogyan viselkedik a csecsemő az anya távozásakor (amikor egyedül marad), egy idegennel és az anya visszaérkezésekor. A gyermekek viselkedésük alapján három nagy csoportba voltak sorolhatók.

Biztonságos kötődés (65 százalék): Ezek a csecsemők édesanyjuk jelenlétekor nyugodtan játszottak, ha távolra is merészkedtek, a kapcsolatot fenntartották (pl. szemkontaktussal). Anyjuk távozásakor sírtak, visszatértekor pedig boldogan fogadták.

Bizonytalan - elkerülő (23 százalék): A gyerekeket szinte alig érdekelte, hogy anyjuk jelen van-e. Anyjuk közelségét nem keresték, de nem is tiltakoztak. Édesanyjuk távozásakor nyugodtak maradtak, de amikor visszatért, elutasítóak voltak. Az idegen ugyanúgy meg tudta nyugtatni őket, mint saját anyjuk.

Bizonytalan - ambivalens (12 százalék): Eleinte görcsösen kapaszkodtak édesanyjukba, nehezen kezdtek el játszani. Amikor nem látták anyjukat, rettentő feszültek, idegesek lettek, anyjuk visszatértekor pedig dühösek és elutasítóak voltak, mintha ezzel próbálnák megbüntetni, hogy nem volt jelen (Main, Solomon 1986, idézi: Carver, Sheier 2003: 284).

Ezek tehát a kötődési mintázatok. Kérdés: vajon hogyan/miért lesz az egyik gyermek biztonságosan kötődő, a másik pedig bizonytalanul? De haladjunk tovább.

A kötődési minták kutatása

Az utóbbi 30-40 évben a kutatók számos vizsgálatot végeztek, hogy megértsék az említett kötődésminták okait. A két fő kérdés az volt, hogy mik lehetnek a különböző minták hátterében, mik az okok, a másik pedig, hogy van-e a mintáknak hatása a későbbi fejlődésre.

Befolyásoló tényezők

1. Szülői viselkedés

Megfigyelések igazolták, hogy a biztonságosan kötődő gyermek édesanyja odafigyel gyermekének apró rezdüléseire, a gyermek igényeire adekvátan, „szinkron módon" reagál (mosolyra mosollyal, sírásra a problémának megfelelően). Az elkerülő gyermekek anyja gyakran goromba és elutasító, az ambivalensen kötődő gyermekek édesanyja pedig következetlen, nem a gyerek igényeihez alkalmazkodik (Belsky & Isabella 1989; idézi: Carver & Sheier 2003). Ainsworth azt tapasztalta, hogy a biztonságosan kötődő gyermekek édesanyjára a szenzitív válaszoló készség jellemző, a jó anya-gyermek kapcsolat aktív párbeszéd, kölcsönös folyamat következménye (Oláh & Bugán, 2001). Az anya (mint elsődleges gondozó) stresszre mutatott válaszkészsége nem önmagában befolyásolja a kötődési stílust, sokkal fontosabb, hogy helyesen értelmezze a baba jelzéseit és megfelelően reagáljon ezekre (Belsky & Isabella 1989; Idézi: Carver & Sheier 2003: 285).

2. A baba jellemzői, a vele született temperamentum

Thomson és Chess (1977; idézi: Oatley & Jenkins 2001) szerint sem önmagában az anya, sem önmagában a gyermek személyisége nem jó előrejelzője a kialakuló kötődési stílusnak, hanem az anya-gyermek „jó illeszkedése" számít. Végső soron a sok ellentmondó kutatási eredmény miatt az az álláspont alakult ki, hogy a temperamentumnak lehet része a kötődés kialakulásában, de ez nem számottevő. További kutatások szükségesek.

3. A család szerepe

Bizonyított tény, hogy a jobb anyagi helyzetben lévőknél nagyobb az esély a biztonságos kötődés kialakulására (Shaw és Vondra, 1993, in: Oatley & Jenkins 2001).

A másik a szülők közötti kapcsolat: párkapcsolati problémákkal küzdők gyermekei között nagyobb a bizonytalan kötődés aránya (uo). Ide tartozhat még valamelyik szülő szenvedélybetegsége vagy egyéb komolyabb betegsége is.

4. Kulturális hatások

Más-más kultúrákban különböző nevelési szokások vannak érvényben, amelyek szintén befolyásolják a gyermek kötődésének kialakulását. Egyes kutatások alapján az izraeli kibucokban nevelkedő gyermekek, akik kiskoruktól fogva közösségben nevelkednek, bár látják szüleiket naponta, sokkal bizonytalanabbak, csak 37 százalékuk bizonyult biztonságosan kötődőnek (Sagi et al. 1994; idézi Cole 2002: 258). Azok, akik az éjszakát szüleikkel töltötték a közös háló helyett, szignifikánsan biztonságosabban kötődtek. Más kutatásokban német gyermekeket vizsgáltak, akik között szintén kevesebb (33%) biztonságosan kötődő gyermeket találtak. Ez feltehetően azért alakul ki, mert a német szülők olyan kulturális értékeket közvetítenek, amelyek nagy személyközti távolságot követelnek, és igyekeznek leszoktatni gyermeküket a „csimpaszkodásról", ettől egy függetlenebb személyiség kialakulását remélve (Grossmann et al. 1985; idézi Cole 2002).

Kötődés az apához

A csecsemők korai éveiben a legmeghatározóbb kapcsolat többnyire az anyjukhoz fűződik, hiszen idejük nagy részét az édesanyával töltik (elsődleges gondozó). A kötődésvizsgálatok között elvétve fordulnak csak elő egyéb kapcsolatokat – például az apa és gyermek kapcsolatát – vizsgáló kutatások. Óvodás korban viszont, míg a kislányok anyjukkal kezdenek azonosulni, a fiúk igénye már az apához hasonulás, így aztán különbözniük kell attól a személytől, akihez eddig a legszorosabb kapcsolatuk fűződött. Freud szerint, aki ennek a folyamatnak máig legismertebb magyarázatát adta, a kisfiúknak ekkor újra kell rendezniük kötődéseiket, el kell távolodniuk anyjuktól és közeledniük kell apjukhoz, amely folyamat segítségével megszerzik később felnőttként is birtokolt nemi identitásukat (Cole 2002). Emiatt különösen nehéz lehet a fiúk helyzete manapság, amikor egyre több apa „hiányzik" a családból. Sokszor válás miatt, esetleg haláleset, de legtöbbször ha

van is apa, a munkája és az utazás annyi időt/energiát elvesz, hogy alig van jelen gyermekei életében.

Kötődési minták stabilitása és a belső munkamodell

Amint azt fentebb idéztem, Bowlby volt az első, aki úgy gondolta: a gyermek az elsődleges gondozóval létesített kapcsolata alapján belső mentális „munkamodellt" állít fel a kapcsolatok működésére vonatkozóan s ezt alkalmazza a későbbi kapcsolataira is (Bowlby 1969, in: Carver & Sheier 2003). Ez a modell arra vonatkozóan tartalmaz elvárást, hogy mire lehet számítani az intim kapcsolatokban, mennyire lehet megbízni a másikban. A belső munkamodell tudattalanul működik és befolyásolja szociális tapasztalatainkat is. A biztonságosan kötődők belső munkamodellje olyan implicit emlékezetet, tudást tárol, miszerint, „ha bajba kerülök, akkor fognak velem törődni, érzéseimet pozitívan fogják értékelni". Ezzel szemben a bizonytalanul kötődők úgy érzik, kétséges, hogy érkezik-e majd segítség, és ha igen, akkor mikor vagy honnan (Kökönyei 2006, idézi Vetier 2007).

Main és Cassidy, fejlődéskutatók ugyanazon gyermekek kötődését egyéves majd hatéves korukban hasonlították össze. Vizsgálatukban azt tapasztalták, hogy a gyermekek 84 százaléka azonos módon kötődött egy- és hatévesen (1998; idézi: Carver & Sheier 2003: 285). Más vizsgálatok arra is rámutattak, hogy az esetek nagy részében a kötődési stílus a felnőttkorig is megmarad (Walters 1995; in: Oatley & Jenkins, 2001).

A belső mentális munkamodell stabil, tartós és nehéz megváltoztatni, egyrészt azért, mert a szülő viselkedése változatlan, másrész a modell is fenntartja önmagát (Pulay 1997; Urbán 1995). A megjelenő viselkedésmintát állandóvá, konzisztenssé teszi, így vonásjellegűvé válik, a személyiség magját képezve (Maunder & Hunter 2001). A munkamodell ellenáll nagyobb változásoknak is, ám mivel aktív konstrukció, ezért folyamatosan változik is, így módosítása nem lehetetlen (Urbán 1995). Például a pszichoterápia is segíthet ebben, amint azt volt szerencsém megtapasztalni.

Felnőttek kötődési mintázata

Míg a gyermekek kötődése szüleikhez aszimmetrikus, a felnőtt kötődés a partnerhez ellenben szimmetrikus, kölcsönös, és megjelenik a szexualitás is mint alapvető építőkő (Urbán 1995).

Hazan és Shaver 1987-ben felnőtt kísérleti személyekkel kérdőívet töltetett ki, amelyben több skálán értékelték jelenlegi vagy korábbi szerelmi kapcsolataikat. Vizsgálatukban sok hasonlóságot találtak a gyermekek és a felnőttek kötődési stílusa között. A különböző kötődési stílusú személyek másként ítélik meg a szerelmet, és másképp kötődnek párjukhoz. (Hazan & Shaver 1987; idézi: Feeney 1991).

Biztonságos/autonóm kötődés

Úgy érzik, hogy értékesek és szerethetők. Boldogabbak, mint a többi kötődési kategóriába tartozó személy, emellett alkalmazkodó képesek és megértők (Maunder & Hunter 2001). Kapcsolatukkal elégedettek voltak, és szövetségük tartósabbnak bizonyult, mint a többi kategóriába tartozó személyeké. Véleményük szerint a szerelem valóságos, tartós érzés, ami nem szürkül az idő során (Carver & Sheier 2003: 287).

Elkerülő/elutasító kötődés

Nem bíznak sem önmagukban, sem partnerükben, félnek attól, hogy nem szerethetők, illetve, hogy párjuk nem szereti őket. Félnek az intimitástól, elköteleződéstől, nem tudnak biztonságérzetet teremteni kapcsolataikban, ezért inkább felszínes kapcsolatokat létesítenek, a szerelemben játékosak, pajtáskodók, kevéssé fogadják el partnerük hibáit (Feeney 1999; in: Szendi 2002). Az elkerülő típus nem hisz a tartós szerelemben, baj esetén nem kér segítséget, mert nem bízik abban, hogy ezt megkapná (Carver & Sheier 2003).

Belebonyolódott/ambivalens kötődés

Több elnevezése is létezik a szakirodalmakban: ambivalens/megszállott/elfogult/elárasztott. Gyakran idealizálják párjukat és a kapcsolatot. Érzéseiket elnyomják, inkább megalkuvók, mert félnek, hogy elveszítenék párjukat (Feeney 1999; in: Szendi

2002), hiszen teljes mértékig nem bíznak meg a párjukban. Amellett, hogy félnek a veszteségtől, vágynak az extrém közelségre, ezért kapcsolataikra óriási érzelmek, fellángolások, hullámvölgyek, féltékenységi rohamok jellemzőek. Szerintük szerelembe esni gyerekjáték, ám ez nem lehet tartós érzés (Carver & Sheier 2003).

Félelemteli kötődés

A félelemteli kötődési stílusú személyek kapcsolatai kevésbé kielégítőek, mint a biztonságosan kötődő személyeké. Kevéssé bíznak meg másokban, ezért kerülik a közelséget (Maunder & Hunter 2001). A félelemteli személyek közül kevesen élték át a lángoló szerelem érzését, számukra a szerelem inkább a barátsághoz hasonlít. Véleményük szerint mások túlzottan elköteleződőek, s amikor a félelemteli személyek kapcsolata véget ér, sokkal kevésbé szomorodnak el, mint a többi kötődési stílusba tartozó személy (Feeney 1994).

Különböző szerelmek

A Hazan és Shaver-i szerelmi hármas: kötődés, szexualitás, gondoskodás után nézzünk még egy példát: Sternberg az intimitás (érzelmi közelség és kölcsönösség)-szenvedély – elkötelezettség hármas mellett tette le a voksát (Cole, 2002). A három összetevő kombinációja adja meg Sternberg rendszerében a különböző fajta szerelmeket. A két hármasban talán némi hasonlóságot is fölfedezhetünk. A szexualitás és a szenvedély egy napon említhető. A kötődést az intimitással kötném össze, a gondoskodást pedig az elköteleződéssel. Ha tudunk kötődni valakihez, azt közel merjük engedni, megbízunk benne, tartósan oda tudjuk adni magunkat. Ez lehet az igazi intimitás. Ugyanide lehetne kapcsolni egyébként a Máté-Tóth András és Turai Gabriella tanulmányában említett erósz (szenvedély) – filia (intimitás – lelki közelség) és agape (elköteleződés) keresztény tanításban gyökeret vert hármasát is.

Ahogyan az ábrán is látszik, Sternberg azt a szerelmet tekinti „beteljesült szerelem"-nek, ahol mindhárom összetevő megvan: nem csupán a szenvedély, nem csak egy intim lelki kapcsolat, nem is csak egy ígéret, hogy „holtomiglan-holtodiglan". Mindez együtt lehetne az igazi szerelem.

Intimitás	Szenvedély	Elköteleződés	
+	–	–	Szeretet
–	+	–	Fellobbanó ♥
+	+	–	Romantikus ♥
–	–	+	Üres ♥
–	+	+	Vak ♥
+	–	+	Társ ♥
+	+	+	**Beteljesült ♥**

Összefoglalás

Körülnézve, akár már a közvetlen környezetemben is (a főváros és az agglomeráció, középosztály, felső középosztály, érettségivel rendelkezők, diplomások), nyilvánvalóan látszik, hogy az élethosszig tartó, „beteljesült" szerelmek egyre ritkábbak. Talán még szerencsésnek is mondhatom magamat, hogy több házaspárt is ismerek, akiknek sikerül(ni látszik) élni ezt a ma már „nem normális" életformát. 20-30 éve házasok, és tudnak még szerelmesek is lenni. Azért beszélek házasságról, mert akik ennyi ideje együtt vannak, azok tapasztalatom szerint házasok is (elenyésző kivétellel). De nem ez a jellemző. Erre lehet azt is mondani, hogy a házasság idejétmúlt dolog, nem a 21. század emberére van kitalálva, esetleg a házasság intézménye, vagy akár mind a konzervatív értékek válságban vannak. Én mégis inkább azt mondanám, az ember az, aki válságban van. Az új „családformák", a nukleáris családok heteronormatív szelének ellenében, például az LMBT családok, poliamória kapcsolatok, poligámia, különféle kommunák, a gyakorlatban hosszú távon nem igazán fenntarthatóak (Ridley 2014), amelyekben esetleg többé-kevésbé egészséges utódok tudnak fölnőni. Amivel a praxisomban tapasztaltak okán teljesen egyetértek, az a kiterjesztett családmodell, de az sem a legmodernebb értelemben. Manapság Amerikában is egyre divatosabb, hogy ismét együtt élnek a generációk. Ez nyilván

sok alkalmazkodást igényel, 16,6 százalékuk mégis ezt választja (Moeller 2010). Ha egy nukleáris családnak nincs külső kapcsolata, szinte halálra van ítélve. De itt családi és baráti – segítő kapcsolatokra gondolok. Természetesen kíváncsian várom a többi családformára vonatkozó kutatási eredményeket.

„Love is in the air (...) and I don't know if I'm being wise (...)
But it's something that I must believe in..."
(Paul Young)

FELHASZNÁLT IRODALOM

Atkinson, Richard C. (1999) *Pszichológia*. Budapest, Osiris Kiadó.

Carver, C. S.; Scheier, M. F. (2003) *Személyiségpszichológia*. Budapest, Osiris Kiadó.

Cole, M.; Cole, S. R. (2002) *Fejlődéslélektan*. Budapest, Osiris Kiadó.

Feeney, J. A.; Noller, P.; Hanrahan, M. (1994) „Assessing adult attachment: Developments in the conceptualization of security and insecurity.". In *Attachment in adults: Theory, assessment and treatment,* edited by Sperling, M. B. & Berman, W. H. 128-152. New York, Guildford.

Maunder, R. G.; Hunter, J. J. (2001) „Kötődés és pszichoszomatikus medicina: stressz és betegség megközelítése a fejlődés problémái felől." In: Kulcsár, Zs. & Rózsa, S. (szerk.) *Magyarázatlan testi tünetek szomatizáció és funkcionális stresszbetegségek,* Budapest, ELTE Kiadó.

Moeller, Philip (2010) *Surge in Multigenerational Households,* Letöltve: 2015. október 20. http://money.usnews.com/money/blogs/the-best-life/2010/03/21/surge-in-multigenerational-households

Oatley, K.; Jenkins J. M. (2001) *Érzelmeink,* Budapest, Osiris Kiadó.

Oláh A.; Bugán A. (2001) *Fejezetek a pszichológia alapterületeiből.* Második, átdolgozott kiadás. Budapest, Eötvös Kiadó.

Pulay Klára (1997) „A kötődésről és az anyai hiányról"; In: Bernáth, L., Solymosi, K. (szerk): *Fejlődéslélektani tankönyv*; Budapest, Tertia Kiadó

Ridley, Matt (2014) *Why is Poligamy Declining,* Letöltve: 2015. október 27. http://www.rationaloptimist.com/blog/why-is-polygamy-declining.aspx

Szendi Gábor (2002) A női meddőség evolúciós megközelítése és terápiája; *Pszichoterápia,* 11. évf. 6 szám, 407–421.

Urbán R. (1995) A felnőtt kötődés és intim kapcsolatok. *Magyar Pszichológiai Szemle, 36.* évfolyam, 4-6. szám, 347-361.

Vetier A. (2007) *A felnőtt kötődési stílus és a kommunikációs mintázat összefüggése.* Szakdolgozat, Károli Gáspár Református Egyetem, Bölcsészettudományi Kar, Pszichológia Intézet.

JUSTYNA SZACHOWICZ-SEMPRUCH

A család megkonstruálása és a szerelem megértése

A kötődés és a romantikus szerelem bizonytalansága Európában

Bevezetés

Az európai emlékezet egymástól eltérő mintázatait, a kolonializmus hagyományait, a kommunista történelmet és a nacionalizmus most is fennálló különféle formáit figyelembe véve beszélhetünk-e egyáltalán a család és a szerelem európai koncepciójáról (pl. Passerini 2009, Gluhovic 2013)? Történetileg a szerelem, ez az elméleti szempontból folyamatosan elhanyagolt jelenség a jelentésadás különféle folyamatain ment keresztül Európában a romantikus szerelem és a család folyamatosan változó politikájától függően. Az emberi létezés egyik legsodróbb késztetése, a szerelem (Irigaray 1997) pszichikai, nem megmérhető és rendetlen téma. Olyasmi, amit a művészetek, az irodalom és a filozófia birodalmába utaltak, tehát olyan területekhez, amiket a tudomány szempontjából kevésbé gondolunk relevánsnak, hanem amivel inkább a gyönyörűség kedvéért foglalkozunk. A család korai európai történelme a különféle hagyományok alapján ellentmondásos és politikai szempontból konfliktusos jelentéseket rendelt a szerelem megjelenéseihez. Ilyenek például az ókori Görögországtól öröklött homoszexuális szerelem, a római vallással, politikával és hatalomgyakorlással

kapcsolatos poligámia, az előre elrendezett arisztokrata házasságok, a trubadúr-/lovagi szerelem). Ezek csúcspontja a 16/17. századi felvilágosodás volt, amikor a szerelmet legyőzte az értelem és a gazdasági biztonság. Az ezt követő évszázadok a szerelem tárgykörét olyan témaként tárgyalták, ami az individuumot pszichikailag – mind politikailag és erotikusan – érinti, és erre a gyarmatosítás során hatással voltak a faji, vallási és kulturális különbségekkel történő találkozások (pl. Nocentelli 2013).

Európában az individualitással és egzisztenciális elidegenedéssel kapcsolatos vallási/filozófiai megszállottság a 20. század elején a szerelem olyan megfogalmazásaiban csúcsosodott ki, mint a 'két ellentétes félrész' közötti egyesülés, ami a nemek közötti szerződésen alapuló, nukleáris, heteroszexuális családmodell alapját képezte (pl. Silius 2002). Ez a szerződés strukturálta a termelő és újratermelő munka közötti megosztást, és fontos ösztönzője lett a házasságkötésnek, illetve a házasságok fenntartásának, tekintet nélkül a szubjektív érzésekre (Krull et Sempruch 2013). Különösen fontos megjegyezni, hogy a hatalmas feminista irodalom elkerülte a szerelemmel, mint erős érzelemmel történő foglalkozást. A patriarchális család elnyomó struktúrájával azonosított szerelmet a legjobb esetben kötelességként, a legrosszabban pedig érzelmi csapdaként, manipulációként és tébolyként keretezték hetero/mono-normatív határok között (pl. Friedan 1977, Rich 1985, Kristeva 1995, Jónasdóttir, Bryson et Jones 2011). Az afro-amerikai álláspont kivételével, amely szerint a szerelem az erotikus és nőies hatalom (Walker 1983, Lorde 1984, hooks 2000), illetve eltekintve az (ebből eredő) feminista anyaság alterületeitől (pl. Tronto 1993, Ruddick 1995), a szerelemhez a nők hatalomvesztésének eszméje társul, míg a szerelem mint emberi tapasztalat univerzális jellegét vitatják és elfordulnak tőle (pl. Chodorov 1978, Ferguson 1989, Kittay 1999, DiQuinzio 1999). Az ilyetén elutasítás okait tekinthetjük egyszerre stratégiai, intellektuális cselekedetként és érzelmi ellenintézkedésként is, a szerelemnek a nyugati kultúrában létező, erősen individualisztikus konceptualizációja ellen, amely szerint a szerelem az emberi vágyak végső tárgya, ami egyben az elnyomást is legitimálja.

A legaktuálisabb kutatások a szerelem jelenségét továbbra is a családdal kapcsolatban vizsgálják. A fenntarthatóság kortárs feminista, posztkoloniális és öko-

politikai elméletei a szerelem eurocentrikus (a nukleáris kötődés és a romantikus szerelem keretében megvalósuló) individualizációja és a szerelemnek a társasban elérhető biztonsága (közösségek, csoportok, falvak, szövetkezetek) közötti feszültségeket illusztrálják. A feminista – és különösen az LMBT – kutatások arra vonatkozó kérdéseket tesznek fel, hogy a család mint preferált szeretetkötődés képes-e átlépni a nukleáris bezártságát, és hogy ez vajon azt jelenti-e, hogy a kötődés még instabilabbá válik (pl. Ferry 2013). Ha pedig ez így van, akkor mi a jelentése annak, ha valaki szereti saját magát és ezzel egyidejűleg valaki mással is szerelemben van, illetve mi szükséges mindehhez?

Voltaképpen a 21. század komoly fordulatot hozott a szerelemről folytatott gondolkodásban, amit befolyásol az individualitás, a pluralitás (együttélés) és a kötődés (bonding) széttartó koncepciói között jelenleg fennálló, politikailag sűrített és megoldatlan versengés (pl. Illouz 2007, Lynch 2009, Sassen 2014, Bjørnholt et McKay 2014). A további eszmecsere céljából a kötődés szélesebb (különbségekre érzékeny és toleráncián alapuló) definícióját használom, amiben a kötődés érzelmi és/vagy fizikai kötődést jelent emberek és nem emberek között*??* kulturálisan elfogadható és nem elfogadható standardok alapján. Ez például a biológiai anya és gyermeke közötti kötődést, a nem biológiai (örökbe fogadó stb.) szülő, két felnőtt ember közötti kötődést, családtagok és állatok (állatkedvencek) közötti kötődést, vagy különböző csoporttagok és közösségek közötti kötődést jelent. Ennek alapján az itt tárgyalt kutatás azt mutatja be, hogy a család koncepciói lényeges átalakulásokon mentek át, és hogy a tudományos gondolkodás most kezdi kialakítani a szerelem, mint a változás erőteljes társas mechanizmusának és a tudás tárgyának új koncepcióját. A FES konferenciája és ez a kötet éppen ezért olyan újonnan felmerülő és lenyűgöző témákról nyitott vitát, amelyek – a szerelemnek a tudományokon belüli korábbi alulértékeltsége miatt – eddig nem voltak kellő mértékű pszichikai és társadalompolitikai vizsgálatok tárgyai.

Feszültségek az egyén (egyesülés) és a kollektívum (szocialitás) között

A 19. században és a 20. század elején a középosztály és a felsőbb osztály szocialitásában a szerelem nárcisztikus, az egisztenciális természetű egyéni vágyak és szorongások felé irányuló, spontán orientációként jelenik meg (pl. Kierkegaard 1847, Heidegger 1927, Freud 1953:74). A szexualitásra vonatkozó posztfreudiánius gondolkodás nyomán a legbefolyásosabb társadalmi elméletek a szerelmet egyrészt az egyesülés iránti vágy individualizált kielégüléseként (pl. Fromm 1956, Levinas 1987), másrészt a politikai hatalom birtokában álló, kereskedelmileg értelmezett értéktárgyként konceptualizálják (pl. Foucault 1976, Ahmed 2010). A szerelem ilyen komplex, de egymást kölcsönösen nem kizáró percepciói az individuum bizonytalanságát tételezik a bioszociális erőkkel szemben (pl. Deleuze et Guattari 1987, Kristeva 1995, Bauman 2003), miközben a kötődés egyfelől morális szempontok alapján rögzült a nukleáris heteroszexualitásban (pl. Butler 1997), másfelől azt fenn is tartja az, ahogy az érzelmek kereskedelmi áruvá váltak (pl. Illouz 2007, Ahmed 2010).

Ráadásul a 20. század második felében a romantikus szerelem egyre multikulturálisabb és egyben individualisztikus eszméi a szabadság, a választás és az ésszerűség talaján kezdenek megjelenni, amelyek a vallási és erkölcsi hagyományok helyébe lépnek (pl. Giddens 1992). Giddens szerint az európaiak ('nyugatiak') a viktoriánus kor házastársi kapcsolatától a rákövetkező évszázad romanticizált házassági intézményein keresztül a 'tiszta kapcsolatok' (egyesülő [confluent] szerelem) felé mozdultak el, és ez az autonóm partnerek szabad alkujának tárgya, akik sokkal inkább „akaratukból" , semmint a tradicionális kötelesség okán vállalnak családot. Ezen gondolat alapján az individuumok választhatnak az életstílusra vonatkozó plurális életstílus preferenciák közül, aminek során a szexualitás (az erotikusan kielégítő párkapcsolat) tűnik a legalapvetőbb mentális/erotikus erőnek, ami a halálvággyal szemben áll és sok szempontból átfedésben van a freudi libidó fogalmával. Ebből az individualitástól vezetett és a magánéletre koncentráló szempontból minden külső autoritás a szocialitás által a kapcsolatba erőltetett patológiának tűnik. Az európai otthonok magánszférájába zárt kortárs szerelem olyan ontológiai szingu-

laritásra reflektál, mint amit ebben a kötetben Portik-Bakai Melinda esszéje jellemez, amely a család (gondoskodás, érzelmek, intimitás) és a külső világ (szocialitás) összebékítésére koncentrál. Ez a szingularitás – amely a boldogság, a vágy és a gondoskodás individualizált felismerésén alapul – voltaképpen az egzisztenciális biztonság egyetlen forrása marad, ami az egyéneket szubjektíven erősíti vagy gyengíti meg, miközben a családi élet (kötődés) kulcseleme az lesz, hogy sikerül-e 'egyensúlyt találni' két összeegyeztethetetlen szféra között; mintha a privát és a társas nem metszené és fedné át egymást számos jelentős módon (pl. Lynch 2009).

A kötődés minden ilyen (20. századi) koncepciója kitart máig annak ellenére, hogy ezek szembesülnek a globalizált szociokulturális szkriptekkel és gazdasági bizonytalansággal, amelyek a családtagokra, szerelmesekre, barátokra és társakra további és sokkal komplexebb, halmozott kényszereket helyeznek. A családi és szerelmi kötelék továbbra is önmagát védelmező egység az élet külső, gazdaságilag meghatározott követelményeivel szemben, miközben egy sor feminista ügy, például a fizetés nélkül végzett gondoskodó munka szintén lassan eltűnik a kutatási programokból, ami azt sugallja, mintha a nőkkel kapcsolatos családi nyomásokat sikerült volna megoldani. Kiemelt figyelem irányul ma Európában a migrációra és mobilitásra (pl. Lisiak 2010) és a kötődés nem herero(mono)normatív modelljeire ('választott család', nem monogám, poliamorózus, barátságon, romantikus szerelmen és elkötelezettségen alapuló konstellációk, valamint 'alkalmi' kapcsolatok, a 'barátok extrákkal', pl. Aviram 2008, Morgan 2011, Roseneil, Crowhurst et al 2013). Ám a genderkonfliktusok soha nem múltak el, hanem egyszerűen csak kevésbé látszanak a bizonytalan családi struktúrák egyre növekvő sokszínűsége közepette. A nemek közötti szerződés (kenyérkereső/gondoskodó tranzakciója) hanyatlását igazoló számos tanulmány ellenére a normatív heteroszexuális családmodell maradt a fősodorbeli gondolkodás és az EU-s szakpolitika-alkotás referenciapontja, amelyben a szexuális állampolgárság olyan középosztálybeli heteroszexualitáson alapszik, ami figyelmen kívül hagyja az Európában és világszerte létező különféle közösségek történelmi és materiális különbségeit (Krull & Sempruch 2011).

A szerelem új perspektívája

Miközben a családot szeretetköteléknek (tehát kölcsönös érzelmeken, felelősségvállaláson, gondoskodáson és elkötelezettségen alapuló romantikus kapcsolatnak) tekintem, ebben a tanulmányban a kanadai tudományos életben végzett 10 évnyi munkámra, azt követő európai és hazámban, Lengyelországban folytatott kutatásaimra támaszkodom. Európába visszatérve úgy döntöttem, a kutatást azzal folytatom, hogy megismerkedem különböző társadalompolitikai közegekkel, és a tudományos közéleten kívüli közösségépítésre koncentrálok. 2011-ben jegyeztettem be egy nonprofit szervezetet 'Women Matter' (Számítanak a nők) néven, amely egy női ügyekkel, kérdésekkel és jogokkal foglalkozó alapítvány. Ez a helyi fókuszú civil szervezet Piasecznóban működik (Varsó térségében dél felé terül el), és hivatása, hogy női ügyekkel foglalkozzon, illetve folyamatosan kutassa a család változó struktúráit Európában. A családdal kapcsolatos korábbi transznacionális munkám alapján (köztük városi területeken: Toronto/Montreal, Zürich/Bázel és Varsó) tudtam – még ha sajnos csak elméletben is –, hogy milyen nyomás alatt vannak jelenleg a lengyel családok, különösen a nők (Piotrowska et Grzybek 2009). A posztszocialista gazdasági átmenet, a munkahelyek bizonytalansága és az egyre erősebben a katolicizmus felé orientált családmodell fokozta azt az igényt, hogy a nőiesség az otthonközpontúságra és a gondoskodásra koncentráljon Lengyelországban (pl. Graff 2014). Azonban csak a családokkal, férfiakkal és nőkkel, valamint az állami gondozásban felnövő fiatalokkal folytatott munkám során tapasztaltam meg azt, hogy a lengyel családok terhei menynyire összetettek. A fejlett, demokratikus gazdaságokkal ellentétben, ahol az egyének, különösen az anyák egy sor családpolitikai eszközre és programra támaszkodhatnak (még akkor is, ha ezek a programok vitathatóak, pl. Krull et Sempruch 2011), Lengyelországban az egyének megrázó magányával és sérülékenységével szembesültem, ugyanis nagyon korlátozott és inadekvát állami támogatást kapnak (pl. Szelewa 2013) és tartósan stresszes családi helyzetekben vannak, amelyek olyan tünetekhez vezetnek, mint a hisztéria, az önzés, a bosszúszomj, a kábítószer- vagy az alkoholfüggés.

A kutatómunka során lehetőségem volt nagyon részletes empirikus anyagot gyűjteni a családstruktúra bizonytalanságáról és a kötődés jelentőségéről a szerelem

kapcsán. Továbbá koceptualizáltam a 'bizonytalanságot' annak érdekében, hogy érthetővé tegyem a kötődés performatív topográfiáját azzal a mögöttes reflexióval együtt, hogy minden szerelem (kapcsolat) szocioemocionális performatív aktus keretében szubjektív visszajátszás (enactment) tárgya (Sempruch 2016). Az ilyen performatív aktusnak részei lehetnek reprodukciók, ellenállások és a hagyományos családtéma politikai megkérdőjelezése, ami aztán összetart egy sor más elvvel, mint a társadalmi, szexuális és politikai hovatartozás vagy hova nem tartozás, az állampolgári jogok és ezek hiánya, a szubkultúrák, közösségek vagy koalíciók megjelenése. Az önigazolás visszajátszásaként (perfomatív aktusaként) – ami elsőre ellentmondásban tűnik állni a társassal – a család/kötődés elkerülhetetlenül kiforgatja és egyben átalakítja a társadalmi struktúrát, és így a bizonytalanság a határpozíciók interakciójában jelenik meg.

A kutatásom arra is indított engem, hogy a szerelmet az egyén bioszociálisan beágyazott, ám szubjektíven meghatározott kapacitásaként/lehetőségeként fogalmazzam meg, olyan tárgykörként, amit nem lehet különállóan létező családmodelleken keresztül tanulmányozni, hanem inkább a jelenleg létező heterogén jellegükön és nyitott, nem befejezett struktúrájukon keresztül. Az ilyen szerelemcentrikus, de egyben a különbségekre érzékeny perspektíva közvetlenül egybevág Gintautas Mažeikis ebben a kötetben közölt írásával, ami a szerelem és a családi struktúra korai 20. századi szocialista konceptuálizációját tárgyalja, és egyértelműen kimondja, hogy a kötődés (ami a gondoskodáson és a felelősségvállaláson alapul) nem csupán az egyének ügye, hanem szélesebb társadalmi ügy, ami túlterjed a privát, nukleáris háztartásokon; valamint hogy ha a családot vizsgáljuk, akkor azt is vizsgálnunk kell, hogy a külvilághoz képest mi a szerelem jelentősége a hatalmi struktúrák felépítésében és fenntartásában. A házassággal kapcsolatos gondolkodás és gyakorlat ilyen radikális, európai felülvizsgálata során a szexualitás és az intimitás elkerülhetetlenül kapcsolódik a szélesebb körű szocioökonómiai és politikai átalakulásokhoz. Az ilyetén társadalmi átalakulások sürgőssége ma már tagadhatatlan, egyben az egyének széles körű jogaival kapcsolatos szakpolitikai szabályozásokra gyakorolt konkrét hatásokat vet fel. Többek között a szexuális és társadalmi állampolgári jogok, mint

például az azonos neműek házassága, az abortusz, a konszenzuson alapuló nem monogám kapcsolatok és a családon belüli erőszak elleni védelem. Ezek mind együtt járnak annak megértésével, hogy a kortárs európai családok éppen a kötődés akut bizonytalanságára hívják fel a figyelmet, aminek oka a szerelemnek a szocialitásban leértékelt tere.

Javasolt kutatási területek és következtetések

A szerelmi kötelékek attitűdjei és az ezekkel kapcsolatos felfogások Európában egyszerre állnak a globális konfliktusok hatása alatt, és terhelik őket lokális konfliktusok. Ennek hatására egyre sokszínűbbek és elasztikusabbak lesznek, de minden eddiginél intenzívebbek is. A jelenleg kialakulóban lévő összeurópai kutatások (Weeks 2007, Gabb 2008, Kulpa et Mizielinska 2011, Roseneil, Crowhurst et al 2013) fényében az olyan vizsgálatok fontosságát emelem ki, amelyek megkérdőjelezik a romantikus kötelék és a kortárs család olyan konceptualizálását, amely azt nukleáris, önmagára fókuszáló egységként írja le, és ami ellenáll a külső szocialitásnak (intézmények, közösség, nemzet); ez a pozíció jellemző a szerelmi kötelék hagyományos (konzervatív és neoliberális) értelmezéseire, amit ebben a kötetben Máté-Tóth András és Turai Gabriella, valamint Szilvay Gergely írásai képviselnek. Azt is gondolom, hogy a szerelem mint szociopolitikai erő témája – amely átível Európa gepolitikai, kulturális és szocioökonómiai különbségein –, az aktív akarat, tudás és annak tudomásulvétele mellett értelmezendő, hogy együtt vagyunk jelen a világban. Minél több kutató foglalkozik az individualitással (énközpontúság) és azzal, ahogy az individuumok képtelenek boldog szerelmi kötelékeket fenntartani, annál erősebbé válik annak szükségessége, hogy megfogalmazzuk a kötődés olyan alapvetően fontos szempontjait, mint az együttlét (közösség) és a másokkal való szolidaritás. A növekvő szekularizmus és a hagyományos intézmények alapjainak változásának fényében a szerelemmel, mint elengedhetetlen emberi érzelemmel kapcsolatos percepciók pszichikai átalakulása sejlik fel a horizonton. Ezzel kapcsolatban a Durkheim utáni szociológia az intimitás forradalmi potenciáljáról beszél, ami jelenleg átalakítja a család intézményét, miközben a hangsúly továbbra is az emberen belül a kollek-

tívum és az egyén közötti fluktuáló viszonyon van (pl. Miller 2010). A szerelem a család heterogén formáit átható szocioemocionális jelentőségének megértése és felemelkedése ahhoz az egyre elterjedtebb felismeréshez kapcsolódik, hogy a világ egy, és hogy az emberiség – kulturális túlélése érdekében – kénytelen együttműködni különféle személyes, kulturális, nemzeti és vallási határokon átívelően annak érdekében, hogy rendezni lehessen az egyre erősödő ökológiai, szocioökonómiai, politikai és biztonsági kérdéseket (pl. hooks 2000, Illouz 2007, Bjornholt & McKay 2014). A kutatásokon belül is fontos új hangok jelennek meg, amelyek a szeretethez (gondoskodás, megőrzés, fenntartás) való emberi jogot tárgyalják, tehát az olyan értékekhez való jogot, amik globálisan erodálódtak a kényszerű migráció, a romló munkaszerződések és az érzelmek különféle eltagadásai miatt (pl. Ahmed 2010, Ferry 2013, Gunnarsson 2014).

Számomra az egyik legfontosabb kérdés az, hogy a család/kötődés egyre növekvő heterogenitása egyben implikálja-e annak egyre növekvő bizonytalanságát, időlegességét és instabilitását, vagy vajon a család ilyetén bizonytalansága voltaképpen nem előfeltétele-e különleges társadalompolitikai átalakulásának, ami az egyensúlyt és a fenntarthatóságot illeti.

A bizonytalanság a kortárs kötődésben megnyilvánuló egymáshoz kapcsolódás kulcs metaforájaként egyszerre szól a szerelem összeegyeztethetetlenségéről és a szerelem tudatos, szubjektíven meghatározott visszajátszásáról. A bizonytalanság mutatja meg, hogy a szerelmi kötelék milyen lehetne, ha ténylegesen mindenestül eltörölné a normativitást ahelyett, hogy csak időről időre megkérdőjelezi. Ebben a formájában a bizonytalanság egyértelmű szakítást jelenthetne a családról és szerelemről folyó mainstream érveléssel, amelynek során a (pl. szexuális, kulturális, vallási) másság etikai értéke kulcsfontosságú ehhez a komoly politikai potenciált kínáló megfogalmazáshoz.

A szerelem szocioemocionális jelentőségének megjelenése éppen most válik láthatóvá a különféle tudományterületeken. Eközben a szerelem tudományos kutatása jelenleg a tudással kapcsolatos érdeklődés meglehetősen ellentmondásos területeit fedi le. Egyszerre reflektál azokra az alapvető elméleti feszültségekre, amikkel a

családdal kapcsolatos kutatásokat végző tudósok szembesülnek, de ugyanakkor fontos kommunikációs csatornákat nyit meg a filozófia, a pszichológia, valamint a szakpolitikák és a globális politikai gazdaság között, és ezek mind nagyon sokat nyerhetnek azzal, hogy az átalakulás élén járnak. Az ilyen átalakulás politikai potenciálja kétségtelenül hatalmas, hiszen rámutat arra, hogyan lehet hasznos politikai kapcsolatokat és szövetségeket teremteni különböző csoportok és közösségek között. Ebből a szempontból a kötődés egyre növekvő bizonytalansága azt is jelentheti, hogy önmagában nagyon korlátozó lehet a szerelmi kötelékek bármilyen kizárólagos definícióba sorolása, mint ami stabil, merev és tartós (legyen az akár nukleáris, egyedülálló szülő, vegyes, azonos nemű, poliamorózus vagy bármi más). Az ilyen új politikai fókusz a szerelmi kötelékeket határtalannak és fluidnak mutatja be, ami mindezekből a kategóriákból többet, vagy akár egyszerre mindet tartalmazza, ahogyan ezek átmetszik egymást egy adott kulturális, szocioemocionális, de egyben ideiglenes struktúrában. Ennek megfelelően előfordulhat, hogy az egyének egy-egy hetero-mono-szexuális (nukleáris) viszonyból 'elmozdulnak' mindenféle más interszekcionális szerelmi kötelékformákba, amelyek nagyobb közösséget érintenek, barátságot állatokkal és nem emberi lényekkel, ami tiszteleten alapul, és túlmegy az ember védelem, fenntartás és szabályozás iránti vágyán. Alapos vizsgálat tárgya lehet, hogy ez az átmenet tényleg megtörténik-e, és ha igen, milyen körülmények között, aminek, ha elérjük, átütő hatása lesz arra, ahogy megérthetjük a jelenleg uralkodó nyugati trendeket a családi kötődés területén.

FELHASZNÁLT IRODALOM

Ahmed, Sara (2010) *The Promise of Happiness* . Duke University Press.

Aviram, Haclar (2008) 'Make Love, Not Law: Perceptions of the Marriage Equality Struggle among Polyamorous Activists'. In *Journal of Bisexuality,* 7(3/4), 125-148.

Bauman, Zygmunt (2003) *Liquid Love: On the Frailty of Human Bonds* . Cambrige: Polity Press.

Bjørnholt, Margunn et A. McKay, eds. (2014) *Counting on Marilyn Waring. New Advances in Feminist Economics.* Demeter Press.

Butler, Judith (1997) *The Psychic Life of Power* . Stanford University Press.

Chodorow, Nancy (1978) *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender* . University of California Press.

Deleuze, Gilles, and Felix Guattari (1980) *Mille plateaux, A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia.* (trans. B. Massumi 1987). University of Minnesota Press.

DiQuinzio, Patrice (1999) *The Impossibility of Motherhood: Feminism, Individualism and the Problem of Mothering*. New York. Routledge.

Ferry, Luc (1989) *On Love: A Philosophy for the 21-century* (trans. A. Brown, Polity Press 2013).

Ferguson, Ann (1989) *Blood at the Root: Motherhood, Sexuality and Male Dominance.* University of Virginia. Pandora.

Friedan, Betty (1977) *The Feminine Mistique* . New York, W. W. Norton & Company INC.

Fromm, Erich (1956) *Art of Loving.* Harper and Row.

Giddens, Antony (1992) *The Transformation of Intimacy* . Stanford University Press.

Gluhovic, Milija (2013) *Performing European Memories. Trauma, Ethics, Politics.* Palgrave Macmillan.

Graff, Agnieszka (2014) *Matka Feministka* .(The Feminist Mother), Varsó, Krytyka Polityczna.

Gunnarson, Lena (2014) *The Contradictions of Love: Towards a Feminist-Realist Ontology of Sociosexuality.* New York. Routledge.

hooks, bell (2000) *All About Love: New Visions.* Women's Press.

Illouz, Eva (2007) *Cold Intimacies: The Making of Emotional Capitalism*. Polity Press London

Irigaray, Luce (1997) *Entre Deux*. Paris, Grasset.

Jónasdóttir, Ann. G., V. Bryson and K. B. Jones (2011) *Sexuality, Gender and Power: Intersectional and Transnational Perspectives* . New York. Routledge.

Kittay, Eva F. (1999) *Love's Labor: Essays on Women, Equality and Dependency*. New York. Routledge.

Kristeva, Julia (1995) *New Maladies of the Soul* (Les nouvelles maladies de l'âme, 1993, trans. R. Guberman), Columbia University Press.

Krull, Catherine et J. Sempruch, eds. (2011) *A Life in Balance? Reopening the Family-Work Debate*. University of British Columbia Press.

Levinas, Emanuel (1987) *Time and the Other.* (Le Temps et l'Autre, 1979, trans. Richard Cohen), Duquesne University Press.

Lisiak, Agata (2010) *Urban Cultures in (Post)Colonial Central Europe*. Purdue University Press.

Lorde, Audre (1984) *Sister Outsider. Essays and Speeches* . The Crossing Press.

Lynch Kathleen et al. (2009) *Affective Equality. Love, Care and Injustice.* Palgrave Macmillan.

Marcuse, Herbert (1955-1962) *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud.* Vintage.

Miller W. W. (2010) '*Rethinking The Dualism of Human Nature*'. Durkheimian Studies, Vol. 16: 137–144.

Morgan, David (2011) *Rethinking Family Practices.* Palgrave Macmillan.

Nocentelli, Carmen (2013) *Empires of Love: Europe, Asia and the Making of Early Modern Identity*. University of Pennsylvania Press.

Passerini, Luisa (2009) *Love and the Idea of Europe.* Oxford, Berghahn.

Piotrowska J. et Grzybek A, ed. (2009) *Raport Kongresu Kobiet Polskich.* 20 lat transformacji 1989–2009. Varsó, Feminoteka .

Rich, Adrienne (1985) *Blood, Bread and Poetry* . New York, W. W. Norton & Company INC.

Roseneil, Sasha; Crowhurst, Isabel; Hellesund, Tone et. al. (2013) „Changing Landscapes of Heteronormativity: The Regulation and Normalisation of Same-Sex Sexualities in Europe": *Social Politics* 20(2), 165-199.

Ruddick, Sara (1995) *Maternal Thinking. Towards a Politics of Peace* . Beacon.

Sassen, Saskia (2014) *Expulsions: Brutality and Complexity in the Global Economy* . Harvard University Pres.s

Sempruch, Justyna (2016) *The Precariousness of Love, the Meanings of Family. Case Studies in Zurich, Toronto and Warsaw*. Palgrave Macmillan, forthcoming.

Silius, Harriet (2002) Feminist Perspectives on the European Welfare State in *Thinking Differently*, (ed. G. Griffin et R. Braidotti).

Szelewa, Dorota (2013) "Gender and class: comparing the situation of single parent households in seven European countries". In *European Journal of Social Security,* 4.

Tronto, Joan (1993) *Moral Boundaries. A Political Argument for the Ethic of Care.* New York. Routledge.

Walker, Alice (1983) *In Search of Our Mothers' Gardens* . Harcourt, Brace, Jovanovich.

A kötet szerzői

KOVÁTS ESZTER francia-német szakon, szociológia BA és politikatudomány MA szakokon végzett. 2009 óta dolgozik a Friedrich-Ebert-Stiftung budapesti irodájában, és 2012 óta vezeti az alapítvány "Nemek közötti igazságosság Kelet-Közép-Európában" címet viselő regionális programját.

GINTAUTAS MAŽEIKIS, Prof. Dr., filozófus, a Társadalom- és Politikaelméleti Tanszék vezetője a Vytautas Magnus Egyetemen (Kaunas, Litvánia). A hajdani Szovjetunió részét alkotó Komi Szovjet Köztársaságbeli Vorkutában született. Filozófia MA szakon 1991-ben végzett a Szentpétervári Állami Egyetemen (Oroszország), filozófia PhD-jét (1996) és habilitációját (2005) a Vilniusi Egyetemen szerezte. Kritikai elmélet szempontjából releváns kutatási területei: a propaganda és meggyőzés kritikája, kreatív iparágak, a szubjektiváció és a deszubjektiváció kortárs folyamatai. 1990 óta politikai aktivista (számos civil ellenállási mozgalomban vesz részt).

MÁTÉ-TÓTH ANDRÁS, Prof. Dr. Dr., teológus, valláskutató, a Szegedi Tudományegyetem Vallástudományi tanszékének professzora. Fő kutatási területe a kelet-közép-európai társadalmi és vallási változások vallástudományi értelmezése.

PETŐ ANDREA, Prof. Dr. habil., történész, a Közép-Európai Egyetem (CEU) egyetemi tanára, az MTA Doktora. Kutatási területe a második világháború társadalmi nemek szerinti emlékezete és a politikai szélsőségek. 2005-ben a Magyar Köztársaság elnöke a Magyar Köztársasági Érdemrend tisztikeresztjével tüntette ki. 2006-ban az MTA Bolyai Plakettet kapta. A 20. század jelentős eseményeit innovatív kutatási módszerek, korszerű elméleti keretek és interdiszciplináris módszertan segítségével elemzi.

PORTIK-BAKAI MELINDA 2009-ben végzett a Károli Gáspár Református Egyetemen pszichológusként, majd elvégezte a Magyar Szexológiai Társaság szexológus tanácsadó képzését is. Legutóbb a Magyar Pszichodráma Egyesületnél tette le az asszisztensi vizsgát. Egyebek mellett asszertivitás tréningeket is tart, de leginkább párkapcsolati problémákkal, férfi-női identitás témaköreivel foglalkozik magánpraxisban.

JUSTYNA SZACHOWICZ-SEMPRUCH összehasonlító irodalomtudományból szerezte PhD-jét 2003-ban a British Columbia Egyetemen (Vancouver, Kanada). Jelenleg a Varsói Egyetem Társadalomtudományi Intézetében dolgozik, a kortárs Európa változó családi struktúráit és a szerelmi kötelékek sokféleségét kutatja. 2011-ben jegyeztette be a Women Matter („A nők számítanak") Alapítványt, egy a női jogok iránt és a családokra vonatkozó kutatások iránt elkötelezett civil szervezetet. Számos publikációja jelent meg a társadalmi nemek, nemzetiség, pszichoanalízis, kortárs női irodalom és kulturális diaszpórák tárgyában, figyelemmel e témák filozófiai és társadalompolitikai vonatkozásaira.

SZILVAY GERGELY történelem-kommunikáció szakon, valamint Közép-Európa specializáción végzett a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Karán. Jelenleg ugyanott a Politikaelméleti Doktori Iskola hallgatója. Kutatási területe elsősorban a konzervativizmus, a hagyomány és a természettörvény fogalma. Emellett a *Mandiner* újságírója, főleg a könnyűzene-történet, a folklorisztika és az egyházügy kérdéseivel foglalkozik.

TURAI GABRIELLA olasz nyelv, irodalom és kultúra valamint vallástudomány szakot végzett bölcsész. A Budapesti Corvinus Egyetem Társadalmi Kommunikáció Doktori Iskola PhD hallgatója. Kutatási területe a középkori női misztika.