◊ Boros Gábor

Szabadság, szerelem

„Akármilyen metafizikai fogalmat alkosson is az ember az akarat *szabadságáról*, az akarat szabadságának *jelenségeit*, az emberi cselekvéseket általános természettörvények határozzák meg éppúgy, mint minden más természeti eseményt."[1]

Kant figyelmeztetését most is komolyan kell vennünk! A szerelemről azt kell gondolnunk, hogy eminens módon az „akarat szabadságának jelenségei" közé tartozik, hisz a házasságok és a gyermekek születése, amelyekre Kant kifejezetten utal, ideális esetben mégiscsak az emberek szerelmi életében jól megalapozott jelenségek. Az a szeretet persze, amelyre Kant maga épít az *Erkölcsök metafizikájá*ban, nem érzelem, mint arra Kant ugyancsak kifejezetten utal.[2] Vagyis, ha a szeretet-szerelem jelensége érzelem, akkor nem egyeztethető össze a szabadsággal, ha viszont transzcendentálfilozófiai értelemben összeegyeztethetőnek tekintjük őket, akkor nem érzelem.

Nem jutottak tovább a csomót feloldani próbáló analitikus irányultságú gondolkodók sem: a szigorú értelemben vett autonómia – náluk az autonómia persze nem metafizikai fogalom, hanem a szigorú értelemben vett öntörvényadás – nem egyeztethető össze a szerelemmel[3], amely, ha talán nem is szó szerint, de lényegét tekintve mégiscsak olyasvalami, amiről Scheler így nyilatkozik: „[…] Liebe [war uns] immer auch zugleich der Urakt, durch den ein Seiendes – ohne aufzuhören, dieses begrenzte

---

[1] I. Kant: „Az emberiség egyetemes történetének eszméje […]" In: *Történetfilozófiai írások*. Ictus, Szeged, 1997, 43.

[2] I. Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése […], Az erkölcsök metafizikája*. Gondolat, Budapest, 1991, 567.

[3] Lásd például Keith Lehrer: „Love and Autonomy". In R. Lamb (szerk.): *Love Analyzed*. Boulder, CO: Westview Press, 1997.

Seiende zu sein – sich selbst verläßt, um an einem anderen Seienden als ens intentionale so teilzuhaben und teilzunehmen, daß beide doch nicht irgendwie reale Teile voneinander werden."[4] A szerelem csak akkor egyeztethető össze az autonómiaként értett szabadsággal, ha vagy az egyik, vagy a másik fogalmat megfosztjuk valamelyik lényegi elemétől – s az analitikus orientáltságú szerzők épp ezt teszik az autonómia fogalmával. Ugyanakkor fölöttébb kérdéses manapság, hogy mi módon alkossunk olyan metafizikai fogalmat az akarat szabadságáról, amelyben még az önmagunk szeretete is csak annyiban érdemel helyet, ha az „önmagunkon" „igazi" önmagunkat, vagyis Istennel, az Ésszel, esetleg az erkölcsi törvénnyel lényegi összhangban lévő én"ünk"et kell értenünk.

Effajta megfontolások játszódhattak le bennem, amikor a „szabadság" címről szinte azonnal a Petőfi-vers címére asszociáltam. Tovább olvasgatva találkoztam az igazságosság és a szeretet viszonyát elemző Ricoeur-írással, és egyetértőn továbbgondolva Ricoeur nyitó gondolatát, megerősítést is nyertem: a szabadság és szerelem párosáról még az igazságosság és szerelem párosnál is inkább elmondható, hogy külön-külön beszélve tagjaikról nehéz elkerülni az *exaltation*t egyfelől, az érzelmi *platitude*-öket másfelől. De egymásra vonatkoztatva a két tagot, a ricoeuri párhoz hasonlóan jó esély kínálkozik arra, hogy érdekes filozófiai belátásokhoz jussunk.[5]

Petőfi költeményét nem fogom poétikai szempontokból elemezni; inkább csak azért lett fontos számomra, mert az a magától értetődőség, amellyel gyermekkorunk óta szavaljuk az 1847. január 1-jei keltezésű sorokat, filozófiai elemzésért kiált:

Szabadság, szerelem!
E kettő kell nekem.
Szerelmemért föláldozom
Az életet,
Szabadságért föláldozom
Szerelmemet.[6]

---

[4] „A szeretet-szerelem számunkra mindig egyszersmind az az ős-aktus is volt, amelynek révén egy létező – miközben nem szűnik meg épp e határolt létezőként lenni – elhagyja önmagát, hogy egy másik létezőben mint *ens intentionale*ban úgy részesüljön s vegyen részt, hogy e két létező valamiképp ennek ellenére sem válnak egymás valóságos részeivé." M. Scheler: *Schriften aus dem Nachlass*, 1. kötet. Bouvier, Bonn, 1987, 356.

[5] P. Ricoeur: *Amour et justice*. Éditions Points, Paris, 2008, 15.

[6] Lásd Petőfi Sándor *Összes költeményei*. Szépirodalmi, Budapest, 1972, 571.

A filozófia ugyanis mindig a trivialitássá merevedett alapvető belátásokat igyekszik újra elevenné tenni, s most magam is ezzel próbálkozom. Magától értetődőnek vesszük az első sort szavalva, hogy e kettő, szabadság és szerelem, problémamentesen birtokolható, miközben a további sorok nem csupán azt állítják, hogy szabadság és szerelem viszonya egyáltalán nem magától értetődőn harmonikus, hanem azt is, hogy harmonikussá csak egy speciális esetben tehető, amely viszont az *Ausnahmesituation* irodalmától különböző irodalmi helyzetben élő költő – s magánember – számára aligha kívánatos. Ha egyszerre próbálunk e két úr szolgájává szegődni, vagy az összeegyeztethetetlenség gyötrő tudata morzsol fel bennünket *emberi* létezésünk feladása okán, vagy a két kifejezésnek azt az értelmezését kellene választanunk, amely aktuális emberi *létezésünk* bármikor bekövetkezhető feladásának gondolatával békít össze bennünket, vagyis egy *ügy*nek, egy metafizikai énnek áldozva magunkat megszünteti az aktuálisan létező jelenség-én halálfélelmét. Ezt a tézist igyekszem a következőkben a szabadság és szerelem viszonyának filozófiai elemzésével igazolni, hogy végül egy pillantás erejéig visszatérjünk Petőfi költeményéhez.

A szabadság elemzésében aligha lehet jobb kiindulópontunk a negatív és pozitív szabadság Berlintől bevezetett megkülönböztetésénél.[7] Bármekkora legyen is a különbség történeti értelemben a rabszolgasorból, a „külső embertől" való megszabadulás, a jobbágysorból felszabadulás, az előítéletektől, a Szentírás betűjétől, a mindenkire nézve kötelező vallási előírásoktól, az abszolutisztikus hajlamú állam törvényeitől, a korábban tett ígéreteinktől, fogadalmainktól, eskünktől való szabadság és hasonló szabadságváltozatok között, legalább heurisztikus értelemben kényelmesen utalhatunk mindezekre a valami*től* való *negatív* szabadságként. S ha a római polgár, a „belső ember", az észismeretekben megnyilvánuló isteni kegyelem, a szívünkbe írt isteni ige, az állami kényszert megszüntetni próbáló titkos társaság vagy a nemzetünk felszabadításáért küzdők magasztos elvei s hasonlók szolgálnak a belső tartás szabadságforrásaiként, mindannyian értjük, hogy szabadságunk nem a teljes kötetlenség szabadsága (*libertas indifferentiae*), hanem *pozitív*, egy cselekvésmódot ellenállhatatlan erővel *tételező* autoritás biztosította szabadság.

Ami a szerelmet illeti, nem a *régebb óta* hagyományos, „jóindulatú", illetve „buja", „vágyakozó" szerelemre való felosztásból indulok ki, hanem a descartes-i hármas felosztásból, az egyszerű ragaszkodás, a barátság és az

[7] Lásd I. Berlin: „A szabadság két fogalma". In: *Négy esszé a szabadságról*. Európa, Budapest, 1990.

odaadás értelmében vett szerelem fogalmából.[8] Habár az elnevezéseknél alapvetőbb jelentősége van megalapozásuknak: szerelemben-szeretetben szeretetünk tárgyával egynek tekintjük magunkat – lám, milyen meglepően egybecseng Descartes és Scheler meghatározása –, és cselekedeteinket szerető mivoltunkban az határozza meg, mekkorának tekintjük szeretetünk tárgyát önmagunkhoz képest. Ha kisebbnek, szerelmünk ragaszkodás, ha velünk egyenlőnek – barátság, ha nagyobbnak – odaadás. Descartes talán nem egészen így gondolta, de javaslom, a szűkebb értelemben vett, egy emberpár közti szerelem alapvető változatait is e felosztásnak megfelelően gondoljuk el. A szerelmes lehet zsarnoka, barátja, odaadó alattvalója szerelmesének. S nem szeretnék valamilyen sosem volt eszmény lovagjaként feltűnni: az *emberi* szerelmeket aligha lehet homogénnek tekinteni; valamilyen másodlagos érzelmi színezék – félelem, vágy, gőg stb. – mindig jelen van, és mindig elmozdítja az érzést az ideális egyensúlyból a három alapváltozat valamelyike felé, akár hosszabb, akár rövidebb távon. (S persze tagadhatatlan, hogy a szerelem/szeretet is lehet színező érzelem más érzelmek mellett.)

Kiinduló kérdésem mindezek előrebocsátása után a következőképp fogalmazható meg. Lehetséges-e az emberi létezők körében a negatív szabadság, a kötelmektől való mentesség értelmében vett szabad szerelem? Röviden összefoglalva válaszomat: nem lehetséges. Az ember *natura regulans regulata*, szabályalkotó s szabályokat követő természet, a kötetlen szabadság vagy eleve csak valamilyen mindenre árnyékot vető pozitív szabadság mellett lehetséges, vagy pedig ez a pozitív szabadság a színező érzelmek hatására egykettőre létrejön. Az első lehetőségre legyen példa Mozart *Don Giovanni*ja, a másodikra a Diderot-tól szerzett „Pótlás Bougainville Utazásaihoz".

A *Don Giovanni* első felvonásának 21. színében, az ördögi maszkabál egy pontján felhangzik a jól ismert „viva la liberta!" kórus. Giovanni, akit *giovane cavaliere estremamente licenzioso*ként, „szélsőségesen szabados ifjú lovagként" jellemez Mozart-Da Ponte és szolgája, Leporello, valamint a Giovannit üldöző Ottavio, Anna és Elvira együtt éltetik a szabadságot. Fodor Géza emlékezetes módon a maszk adta szabadság éltetését tekinti kézenfekvő válasznak arra a kérdésre, hogyan éltethetik *mindannyian*, „himnikus pátosszal" a szabadságot.[9] Ám fontos hozzátenni, hogy habár mindannyian „maszkban lépnek elő" (*larvatus prodeunt*), az a szabadság,

---

[8] Lásd Descartes: *A lélek szenvedélyei*, 83. cikkely (Ictus, Szeged, 1994, 85., itt a barátság sajnos kimaradt a szövegből).

[9] Lásd Fodor Géza: *Zene és dráma*. Magvető, Budapest, 1974, 415. sk.

amelyet a maszk mögé rejtenek, alapvetően kétféle – érdekes módon épp a Descartes-tal szemben vádként megfogalmazott licenciátus-libertinus szabadság az egyik oldalon, egyfajta polgárosuló s a vallásra mint alapértékre építő pozitív szabadság a másikon. Az álarc szabadságát e két szabadságfelfogás mint közös nevezőjüket haladja meg. Az sem lehet kétséges, hogy ehhez az így éltetett szabadsághoz mindkét oldalon társul a szerelem egy-egy sajátos elgondolása is. Giovannié – milyen is lehetne? – zsarnoki, a szeretett nőt önmagánál mérhetetlenül kevesebbre tartja: „A Don Juan-i »Éljen a szabadság!« az egyenlőség és testvériség nélküli szabadság éltetése" – idézi Heller Ágnest Fodor Géza –, s az egyenlőség nélküli szabadság egyenlőség nélküli szerelemmel társul, amely szabad a bármifajta megkötöttségtől mentesség értelmében. Giovanni negatíve szabad szerelme zsarnoki, mert nem egyenlők kölcsönös beleegyezésén nyugszik, hanem egy „arisztokrata lázadó individualizmusán", aki saját maga definiálja másokhoz fűződő viszonyát a legteljesebb egyenlőtlenség jegyében, s aki más jogot, mint a becsületkódexét nem ismer el maga fölött. Bármennyire különösen hangzik is ez első hallásra, de krédója szinte szó szerint megegyezik a *moral par provision* első szabályának egy magyarázó kitételével: „Több egyformán elfogadott vélemény közül pedig csak a legmérsékeltebbeket választottam […] – a szélsőségek rendszerint rosszak […]. Különösképpen a szélsőségek közé számítottam mindazokat az ígéreteket, amelyek némileg szabadságunkban korlátoznak bennünket."[10] El nem hanyagolható különbség persze a két negatív szabadság közt az, hogy míg Descartes-nál emögött ott áll a *bona mens*szel azonosított metafizikai énünk tökéletesítése, mint a szabadság pozitivitása, addig Giovanni számára a többi szépség joga szerelmünkre alkotja a boldogság *finis ultimus*áról mint pozitivitásról elvileg lemondó hobbesi szabadság átkontextualizált és egyoldalúvá tett (mert a *forum internum*ról lemondó) változatát.

Ottavio ezzel szemben velejéig a polgári jogegyenlőség pártján áll, szabadsága a *jus primae noctis*-szerű előjogoktól a mindenkire érvényes jogrend, nem pedig az Almaviva-féle arisztokratikusan individuális lemondás alapján való mentesség szabadsága. Tudjuk, ezért ír hosszú feljelentést bosszú gyanánt az arisztokratikus párbaj helyett. Ehhez társuló, Anna iránt érzett szerelmében az egyenlőség hangsúlyozódik, ám a szabadság itt nem negatív, hanem az egész viselkedésének alapot adó egyenlőségeszményt elviekben garantáló állam abszolutizmusra hajló jogrendjén alapuló pozitív szabadság, s bizony ez a minta azért az ő Anna iránti szerelmébe is kever némi atyáskodóan zsarnoki színt.

[10] Descartes: *Értekezés a módszerről*. Ikon, Budapest, 1992, 35. (AT VI, 24).

A Don Giovanni példázta szabad szerelem tehát eleve pozitív szabadságok kimérte térben működik, morális világkorszakok határán. Ha hihetünk Leporello katalógusának a kétezernél is több különböző rendű, rangú, nemzetiségű hölgy meghódításáról, akkor az összeütközés a pozitív szabadságok olyan megtestesítőivel, mint Ottavio vagy a kormányzó, inkább a kivételek közé tartozik. Ám ne feledjük, a Giovanni-féle szerelem szabadsága maga is egy olyan egyenlőtlenségi mintára épül rá, amely a nők alárendelését a férfinak egyenesen szakrális motívumokhoz kapcsolja. A Pótlék Bougainville *Utazásá*hoz épp azért lehet alternatívája ennek, mert Diderot a keresztény vallásból fakadó minden szakrális elemet száműz az utópikus Tahitiből. Így az a szabad szerelem is, amellyel olvasóiként megismerkedünk, alapvetően nem a zsarnoki szerelmet, hanem sokkal inkább az egyenlők szerelmét példázza.

A történet talán kevésbé ismert, mint a Don Giovannié: A és B beszélgetésébe hallgatunk bele, akik Bougainville tahiti útibeszámolójának ki nem adott függelékét olvassák és beszélik meg. A függelék témája az európai erkölcsökkel ellentétes szabad szerelem, amelynek hangsúlyos eleme az egyenjogúsága. A beszélő egy tahitibeli aggastyán, akinek szavait egy Oru nevű tolmács révén ismerhetjük meg. Fontos szerepet játszanak még egy lelkész viszontagságai is az egyik tahiti családban.

Értelmezésem szerint ez az egész történet két nagy ősképre megy vissza. Az egyik Lucretius *De rerum natura* című eposzának atomista-epikureista tanítása a világegyetem egészéről, a másik pedig a bűnbeesés. Lucretiusi a szövegben az a fajta emancipáció, amelynek alapja egy erőteljes lucretiusi költői eszköz megfordítása: Lucretius az atomok véletlenszerű találkozásait s az így kísérletképpen kialakuló összetettebb létezőket, amelyek hol létképesek, hol nem azok, teljességgel az emberi nemzés és születés terminusaival írja le. Vérfagyasztóan még az egy napot megélt csecsemőt gyászolók sikoltását is hallani véli, amikor egy létre képtelen atomi egyesülés széthullik. Diderot épp fordítva jár el. Az aggastyán szavaiból kibontakozó ideális Tahitin az emberek éppen olyan egyenrangú természeti létezők, mint ahogyan az atomok, amelyek számára nincs semmilyen elemi megkötés a „párosodásra". Tahitin persze a nemek különbsége mégis megkötés, de más, morális-vallási alapú megkötéseket, tiltásokat nem ismernek: még a legközelebbi családtagok is kísérletet tehetnek egymással – a gyermeknemzésre. Az egyetlen igazi érték Tahitin a gyermekáldás, vagyis a sikerült, létképes-életképes utódokat házasodás. Ebből fakad a házasságok számára adódó egyetlen kötöttség: az első „találkozástól" számított egy holdhónapig mindenképp tartania kell, de tovább nem. Akár sikerült gyermeket nemzenie a párnak, akár nem, a házasságot bármelyik

fél felbonthatja. Ebbe a paradicsomi állapotba tör be a fizikai és morális rossz az európai erkölcsű emberek megjelenésével, a kizárólagos birtoklásról szóló tudás elterjesztésével és persze más módon is.

A történet érdekessége számunkra az, hogy egy fontos ponton mélységesen beigazolódik A egyik megjegyzése: „Ezt a beszédet hevesnek találom, de azon a nem tudom miféle nyers vadságon keresztül mintha európai eszméket és fordulatokat látnék viszont."[11] Európai eszméken persze európai álmok visszatükröződését kell értenünk, amely oly mértékben tekint el az emberi természet sajátszerűségeitől, hogy ennyiben még a lucretiusi mintával is ellentétbe kerül. Mert Lucretius a társadalom kialakulásáról szóló nevezetes szövegrészben a nemiség domesztikálódását, háziasodását tartja a döntő faktornak: az erdőben zajló vad párosodás helyett kunyhókba vonulnak, stabilabb párok alakulnak ki – lám, ez is atomista modell! –, a gyönge gyermek születése, fejlődése láttán kialakulnak a sajnálat, a könyörületesség s hasonló érzelmek nemcsak a családtagok, de a szomszédok, a többi ember iránt is. Vagyis éppen azért, mert az emberi szeretet-szerelem nem puszta „(tömeg)vonzás" (ez még a kanti elméletben is megjelenik analógiaként, s ezért lesz más a szeretet-tisztelet pár, mint érzelem), hanem mindig kapcsolódnak hozzájuk olyan színező érzelmek is, mint a társias-gyöngéd érzelmek – mint Lucretiusnál –, de akár mint a társiatlan-zsarnokiak is, mint a Don Giovanni adta képben. Az atomi egyenlőség-szabadság a szerelemben hosszú távon nem fenntartható, márpedig a szerelem lényegénél fogva meghatározatlan tartamra – Marion szerint egyenesen az örökkévalóságra – születik. Vagyis, ha nem európai vágyképek vetülnének ki a tahiti elbeszélésben, akkor nem a – reálisan létező – európaiak ősbűne tenné „romlottá" a tahitibelieket, hanem a család alapú társias lét már magától kifejlődött volna.

Szabadság, szerelem!
E kettő kell nekem.
Szerelmemért föláldozom
Az életet,
Szabadságért föláldozom
Szerelmemet.

Miért érzem tehát párhuzamosnak ezt a költeményt filozófiai művek futó elemzése alapján nyert elgondolásommal? Azért, mert mi történik a versben: a második sor „kell"-je komoly lendületet jelez. A jövőre irá-

[11] D. Diderot: *Válogatott művei*. Akadémiai, Budapest, 1983, 337.

nyulunk, érezzük azt az erőt, amely rövidesen kétségkívül meg is szerzi magának „e kettőt", a szabadságot s a szerelmet. Csakhogy már a következő sor lerombolja minden természetes várakozásunkat: fel kell áldozni valamit a szerelemért, nem lehet az első sor lendületével minden másra ráadásként megszerezni. S az életet kell feláldozni: nem hogy nem lesz legfőbb értékünk új életek teremtése szabad szerelemben, de fel is kell áldoznunk „az életet". Nem az élet*em*ről ír Petőfi, hanem általános érvényű szentenciaszerűen mondja: ha a szabadságot és szerelmet együtt akarod birtokolni, akkor azt csak úgy teheted, ha életed zárójelbe teszed, ha kész vagy rá, hogy bármikor búcsút végy tőle. Igen ám, de hogyan lehet még szabad is az a szerelem, amelyért az életet is készek vagyunk feláldozni? Úgy, hogy e szabadság nem lehet a kötetlenség negatív szabadsága, hanem pozitív szabadság, a *religio* régebben adott etimológiája szerinti kötődés kell legyen egy, az egész életet mozgósító ügyhöz, célhoz. Olyasvalami, ami már önmagában is késszé teszi az ebben az értelemben szabad embert élete feláldozására. *Ez* a szabadság és szerelem a harc, a rendkívüli állapot szerelme és szabadsága. Nem a termékenységé és a gyönyörök fokozásáé, hanem a(z ön)pusztításé.

Csak remélni lehet, hogy utána jönnek majd a tahitiak. Vagy ha ők nem is, mert vágyképek kivetülései, hát akkor jöjjön legalább Don Ottavio és Donna Anna.