

*Kegyés Erika*

Szegedi Tudományegyetem

## **Az ellenállás és az együttműködés retorikai megoldásai Lou Andreas-Salomé nőkép-konceptiójában**

### **Bevezetés**

Lou Andreas-Salomé (1861–1937)<sup>1</sup> orosz származású pszichoanalitikus elméleti és szépirodalmi írásainak középpontjában is az áll, hogy egy erősen szimbolikus nyelv segítségével, Freud nyomában, Nietzsche árnyékában, Kristeva és Lacan előfutáraként egy olyan nőiség-konceptiót dolgozzon ki, amelyik egyrészt maradéktalanul meg tud felelni korának hagyományos (értsd: alárendelt) női szerepekkel szembeni szociálpolitikai elvárásainak, azaz nem célja a női emancipáció hirdetése, másrészt túlmutat korának emancipációs törekvésein, s a női princípiumot a férfi fölé emeli. Ez a látszólagosan fel nem oldható ellentmondás teszi izgalmassá Lou Andreas-Salomé szövegeit, amelyekben egyszerre érvel a nő alá- és fölérendeltsége mellett. Az irodalmi műveinek nőiség-konceptióiban, az önéletrajzi ihletésű írásainak énkép-attribútumain keresztül és a teoretikus esszéiben megkonstruált 'nő'-fogalomban is határozottan azt sugallja, hogy a 'női' megalkotása mögött mindig is kettős logika, a megfelelés kényszere és az emancipáció éltetése húzódott meg, minek következtében az az egyetlen hiteles nőiség-konceptió, amelyik nem kiutat keres ebből a paradoxonból, hanem megkísérli e kettősség egymásnak feszülésében, összefonódásában és reflexív viszonyában létrehozni a női szerepek új értelmezési lehetőségét. Ebben jut Salomé írásaiban nagy szerep a nyelviségnek, amelynek az az elsődleges feladata, hogy szubverzív módon oldja fel a kettős szorítás elfogadott rendjét.

Ezért is jutottak már Salomé első elemzői, többek között Müller-Loreck (1976), arra a megállapításra, hogy Salomé retorikája a feminizmus és az antifeminizmus határán mozog. A sajátosan salome-i nőiességet reprezentáló beszédmódot úgy jellemzik, mint a hagyományos nőképek klisészerű kummulálódása mögött kibontakozó túldimenzionált kiáltást a szellemi tevékenységében, társadalmi döntéseiben és szexualitásában nem

---

<sup>1</sup> Lou Andreas-Salomé életét többek között H. F. Peters dolgozta fel, a könyv eredetileg angol nyelven jelent meg, magyarul 2002-ben az Európa Kiadónál.

korlátozott női szubjektum megszületésért (Müller-Loreck 1976). Ez utóbbit nevezi Salomé a női individualizálódás kívánatos eredményének. Újabb szövegkutatások (pl. Kreide 1996, Schütz 1998, Wernz 2003) is arra mutatnak rá, hogy Salomé szövegei egyszerre restaurálják a 19. században fennálló nemiszerep-rendet és működnek együtt hatékonyan abban, hogy a nőekkel elfogadtassák társadalmi alávetettségüket, sőt: arra vegyék rá őket, hogy ennek megvalósításában maguk is működjenek közre, s mutatnak fel olyan elemeket, amelyekről korának elismert nőmozgalmi képviselői, például Gertrud Bäumer (1873–1954) is úgy nyilatkoztak, hogy 'Schwestergeist'-ről, azaz a nőmozgalmak céljaival egyetértő, hozzájuk hasonlóan gondolkodó szellemiségben íródtak.<sup>2</sup> Salomé nőiesség-konceptiójának legfontosabb jellemzője tehát az a diszkurzív stratégia, ami az alárendeltség érveinek látszólagos elfogadása – a férfiuralom megkövetelte 'hazugság' támogatása – és a nőmozgalmak hatására megkonstruált 'igazság' (a női emancipáció individuális szükségességének értelmében) ötvözésére tesz szubverzív kísérletet, azaz utat keres az ellenállás (feminizmus) és a cinkos együttműködés (antifeminizmus) között. Salomé szerint a 19. század végén ez tűnt az egyetlen helyes választásnak ahhoz, hogy megpróbáljon filozófusként és irodalmárként is a nők szemszögéből beszélni, de követve a férfinezőpontnak megfelelő beszédmódot.

Salomé szövegeiben ezért kovácsolódik egységgé olyan szembetűnő módon a lázadó (ellenálló) és a beleegyező (megalkuvó) hang, s egyszerre látjuk őt az ellenállás és az együttműködés szimbolikus alakjának, aki párhuzamosan játssza 'a férfiak cinkosa' és 'nők védelmezője' szerepeket, s aki néha az önként vállalt látszólagos alávetettség stratégiáját szorgalmazza azért, hogy a nők valódi hatalmát a férfiak felett bizonyítsa, másszor pedig látványosan kiáll a nők társadalmi jogaiért való küzdelem mellett és helyet követel magának kora női élharcosainak sorában.

Ezek az első ránézésre feloldhatatlannak tűnő ellentétek három szempontból is magyarázhatók. Egyrészt azzal, hogy Salomé életfilozófiája egyszerre afirmatív-idealisztikus és intuitív-kritikus. Affirmatív-idealisztikus abban az értelemben, hogy életigenlése a szeretet/szerelem és a szabadság utáni vágy kettősségének vonzásában nyer igazi értelmet, a szerelemért vállalhatóan tartja az alárendelődést, a vágyott nőiesség elérése érdekében hajlandó lemondani az egyéni szabadságról. Intuitív-kritikus abban az értelemben, hogy ismeri korának azt a megközelítést, hogy a női mint a 'másik', az 'idegen', a 'rejtélyes', a 'meghatározhatatlan' definiálódik, s erről az alteritásról ösztönösen azt gondolja, hogy nem logikus, hiszen a nő számára nyilvánvalóan a férfi képviseli a 'másikat', az 'idegent', a 'megismerhetetlent',

---

<sup>2</sup> Gertrud Bäumer: Lou Andreas-Salomé. 1937. In: Die Frau, 6. szám, 305–311.

de ez mégsem érvényesül egy meghatározásban sem, s nem is érvényesülhet, amíg a nő és a férfi fogalmát egyaránt a férfiak határozzák meg. Másrészt azt kell észrevennünk, hogy mint Salomé életrajzírója (Koepcke 1986) is hangsúlyozza, Salomé az ellentétességet tette meg életfilozófiája maximájának: Az önállóság és a függetlenség elérése érdekében számára semmilyen ár nem volt túl magas, ezért megtanulta azt, hogy a femme fatale és a múzsa szerepében olyan nőképet közvetítsen kifelé, ami megfelelt a férfiak elvárásainak – ami szembement a kor nőmozgalmainak érdekeivel. Harmadrészt, Salomé írásai két elmélet között ingadoznak. A nő és a férfi egyértelműen egyenlő, ezért nem áll a mellé a nőmozgalmi cél mellé, amelyik bármi áron, de bizonyítani akarja a 'sajátosan nőies' létjogosultságát, mert ez egyenlő volna a nő, mint a 'másik' elismerésével és a nemek közötti differenciák felnagyításának szándékával. Ugyanakkor, bár ezt maga nem ismeri el, Salomé olyan ideális nőítípust szándékozott megteremteni, aki tisztában van azzal, hogy mit jelent a nők jövője szempontjából a kiharcolt egyenlőség és a hirtelen kapott szabadság.

Salomé írásainak újraolvasása és retorikai stratégiáinak feltárása abban lehet a segítségünkre, hogy ezeket az ellentéteket megértsük, és megtaláljuk azokat a pontokat, amelyekben valójában egyetértett korának feminista gondolkodóival (Hedwig Dohmmel vagy Gertrud Bäumerrel) és amelyekben éppen azért mondott nekik ellent, mert felismerte, hogy kora nőmozgalmainak azon törekvése, hogy a nemek egyenlőségét a nők és a férfiak különbözőségének megindoklására alapozzák, nem az az út, amely elvezethet a nemek egyenlőségének teljes megvalósulásához. Ezeknek az ellentmondásoknak a feltárására és feloldására több elemzés is vállalkozott. De ezek elsősorban Salomé irodalmi alkotásaiban vizsgálták Salomé nőképeinek viszonyát a korabeli irodalmi alkotásokhoz (Müller-Loreck 1976, Schütz 1998, Wernz 2003), illetve a pszichoanalízis módszerével kísérelték meg Salomé nőkép-konstrukcióját egységes keretbe foglalni (Gahlinger 2001). Kevesebb kutatás foglalkozik Salomé elméleti szövegeivel, holott ezeknek a középpontjában valamennyi esetben a nőkép-konceptiójának megalkotása áll. Ebben az elemzésben ezek közül a szövegek közül két alapvető írással foglalkozom, amelyek a Salomé által kidolgozott nőkép-konstrukciókat példázzák:

1. *Der Mensch als Weib. Ein Bild im Umriss* [Az ember nőként. Egy kép vázolata], 1899.
2. *Zum Typus Weib* [Az asszony jelleméről], 1914.

## A mimézis retorikája

Hedwig Dohm, a haladó szellemű német nőmozgalom egyik legfontosabb teoretikusa 1899-ben a *Die Zukunft* [A jövő] című női társadalmi lapban azt írta, hogy: „Lounál olyan mondatokra bukkantam, amelyek egy emancipált nő részéről egészen hajmeresztők, de találtam olyan mondatokat is, amelyeknek a női emancipáció legerősebb érvei között van a helye.”<sup>3</sup> Ebből a kettős méltatásból következően voltaképpen meg is fogalmazódik számunkra a leglényegesebb kérdés, mely végigkíséri Lou Andreas Salomé írói tevékenységét az esszéisztikus, filozófiai-pszichoanalitikus alkotásoktól az irodalmi művein át egészen az posztumusz kiadott önéletrajzi írásáig<sup>4</sup>, és amely a kortársakat és az utókort egyformán foglalkoztatta: feminista volt-e vagy antifeminista? Ilyen egyértelműen teszi fel az alapkérdést Kreide (1996) is, akik Salomé munkásságával több szempontból is foglalkozott, de elsősorban abból, hogy melyek Salomé ’feminista’ versus ’antifeminista’ öngigazoláskeresésének a retorikai-diszkurzív elemei. Kreide azt hangsúlyozza, hogy mindkét feltett kérdésre igennel kell felelnünk, belátva azonban azt, hogy Salomé esetében nem koncepcióváltásról van szó. Nem az történt, hogy antifeministából meggyőződéses feminista, vagy feministából eltévedett antifemista lett. Már fiatalkori művei, különösen a *Fenitschka* (1898) és a *Ruth* (1896) című elbeszélései, is azt mutatják, hogy a feminista és antifeminista szlogeneknek tudatos írói stratégia részeként működnek, szándékosan keverednek 19. századi feminista és antifeminista retorikai fogások, hogy mindkét nézet dekonstruálhatóvá váljék. Ezeknek az irodalmi indíttatású dekonstrukcióknak az a diszkurzív szerepe, hangsúlyozza Wernz is, hogy „demonstratív jelleggel dezilluzionálják a nőiség elméleteit” (2003, 77).<sup>5</sup> Ezt a szándékot minden bizonnyal felismerhették, mint ahogyan az a fenti idézet is példázza, Salomé kortársai is, de valószínűleg nem tudták elképzelni azt a stratégiát, hogy Salomé tudatosan ír egy ún. két tűz közötti (op)pozícióból, mert a 19. századi társadalomelméletek egyértelmű választás elé állították a társadalom tagjait, és elvárták, hogy egyértelműen állást foglaljanak a véleményük mellett, mégpedig a saját nézőpontjukból. Salomé szövegei azonban pontosan azt bizonyítják, hogy az egyértelmű állásfoglalások egységes

<sup>3</sup> Hedwig Dohm: Reaktion in der Frauenbewegung. In: *Die Zukunft*, 1899, 29. szám, 279-291, az idézet forrása: 280. oldal, saját fordítás.

<sup>4</sup> Pl.: *Fenitschka* (1898, elbeszélés), *Ruth* (1896, elbeszélés), *Gedanken über das Liebesproblem* (1900, esszé), *Psychosexualität* (1917, esszé), *In der Schule bei Freud* (1917, napló), *Lebensrückblick* (1974, emlékirat).

<sup>5</sup> A tanulmányban a német nyelvű szakirodalomból átvett idézetek saját fordításban szerepelnek. Rövidítés: MW (= *Der Mensch als Weib*), ill. ZTW (*Zum Typus Weib*) és az eredeti szövegek oldalszáma.

és egy irányba ható álláspontot követelnek meg, ami nem teszi lehetővé a nézőpontváltásokat. Wernz elemzése kimutatta, hogy Salomé célja az volt, hogy felmutassa, minden álláspont hamisnak tekinthető mindaddig, amíg a mimetikus nézőpontváltások nem bizonyítják az igazunkat. Ezt a folyamatot így írja le Wernz: „Andreas-Salomé az ’angyal’ és az ’ördög’ extrém ellentétes természetű képmásának felidézésével egy ún. transzcendens folyamatot indít be, miközben a ’nőről’ és a ’nőiesről’ férfinézőpontból megalkotott elképzeléseket a szöveg felületén mimetikusan utánozza. Ez a mimetikus lenyomat megfelel a dogmatikusan feltételezett igazságnak, s egyben megnyitja az utat a Kristeva által kifejtett ’második igazság’ felé, aminek nem az a célja, hogy új igazságot hozzon létre, hanem az, hogy az első, már megfogalmazott ’igazságot’ hatásosan ábrázolja” (2003, 76). Ez pedig azt jelenti, hogy Salomé szövegeit nem feltétlenül kell úgy értelmeznünk, hogy valóban nem volt célja a nemek társadalmi egyenjogúsítása, vagy úgy, hogy nem akarta (és nem is tudta) a 19. századi nőkérdést nőmozgalmi vagy társadalompolitikai keretek között értelmezni, mivel kimondottan biológiai aspektusból volt csak hajlandó elfogadni a nemek közötti különbségeket. A szövegek ismeretében sokkal inkább arról van szó, hogy a mimézis retorikája a szubverziót, azaz a felforgatást szolgálja. „Ahogyan a szerző a főszereplőre Fenyicskára tekint, az egy imitált férfitekintet, hogy a női szereplőt a szövegben mi is a férfi szemével lássuk, de vegyük észre, hogy e mögött a nő áll mint szerző(nő), aki ezt a férfitekintetet leköveti” (Wernz 2003, 77). A mimézis tehát Salomé írásaiban azt a funkciót tölti be, hogy rávilágítson az egysíkúan ideológiai értelmezések hiábavalóságára, és megmutassa, hogy a női lét döntési szabadsága lehetetlen fantazmagória, hiszen a(z) (női) én a másik (a férfi) nézőpontján keresztül értelmezi önmagát, sőt: talánynak tételezi önmagát, mivel a 19. század legbeszédesebb metaforájaként a „nő mint rejtélyes lény” (MW 241) határozható meg<sup>6</sup>.

A mimézis (a mímelés) retorikája Salomé esetében ennek ismeretében azt a célt is szolgálja, hogy a szöveget másképpen értelmezzük: a nőiség férfiközpontú hangsúlyozása, s a „férfiretorika” Fenyicska által való „visszaismétlése” úgy is olvasható, mint „projekciós paródia” (Kristeva 1972: 168), illetve úgy, mint egy felkiáltás a felismerés után: Fenyicska tudatosan utánozza azokat a női szerepeket, amiket tőle elvárnak, hogy elkerülhesse az ’angyal’ versus ’ördög’ megbélyegzést. A pszichoanalitikus Salomé számára ezért elfogadható álláspont, hogy a mély, individuális nőiség (és a „valódi/igazi feminizmus”) eléréséhez szükséges a csalárd szerepjátszás (mimézis) és annak az elfogadása is, hogy a társadalom korlátozza az „igazi, belső erőből” (MW

<sup>6</sup> A tanulmányban idézőjelben használt külön forrásmegjelölés nélküli szövegrészek, fogalmak és metaforikus kifejezések Lou Andreas-Salomé két részletesen elemzett művéből származnak. Ezek a bibliográfiában külön is szerepelnek.

234) fakadó nőiesség kifelé való megélését, de a látszólagos elfogadás segít a „a saját, belső női én” (MW 234) befelé való megélésében, és ez a nők önmagára való találásának egyetlen útja az adott körülmények között, legalábbis Fenyicska példáján keresztül szemlélve.

Ebből a gondolatmenetből kiviláglik, hogy Salomé a 19. századi női léttel és léttérrel kapcsolatos kérdések ontológiai aspektusból ragadták meg. Saját, ellentétekre épülő nőiség- ideológiája a főszereplőkön keresztül (Fenyicska vagy Ruth) azt próbálta az irodalmi kontextusokon át is bizonyítani, hogy a nőmozgalmak programját adó kortársai elhibázott gondolatiságot követnek akkor, amikor a nőképek mögött egységes és társadalmi kontextusok által meghatározott szerepeket követnek és képeznek le, mint a jövőben követendő mintákat. Salomé ezzel a feltételezéssel megelőzte korát, hiszen azt állította, hogy a női érdekek nem azonosíthatók csak és kizárólag társadalmi szempontból meghatározható női csoportterdekként, mert a nőiség individuális alapmotívum, és annak megélése emocionálisan és strukturálisan (társadalmi szempontból) sosem mutat teljesen egyforma mintázatot. A „*Ruth*” című, 1895-ben megjelent elbeszélés azt mutatja be, hogy a 19. század nőmozgalmi Salomé megítélése alapján nemcsak, hogy túlzásba viszik a nemek szembeállítását, hanem egy alapjaiban hibás elgondolásról van szó. Ezt Ruth sorsán keresztül Salomé azzal indokolja, hogy a nemek dichotómiájának eleve adott társadalmi rendezőelvként és kulturálisnak elgondolt elrendeltetésként való elgondolása hibás nőiség-felfogáshoz fog vezetni. Ha azt a logikát követjük, hogy a nőiség meghatározásában visszakanyarodunk a férfiuralom által preferált ’örök’ nőihez, amiben ugyan elismerésre talál a női mint ’teremtő’ elv, de nem rendelődik hozzá a világot megváltoztatni és megmenteni képes erő, akkor ennek nyilvánvalóan magasabb értékrendet kell hordoznia, mint a férfiprincípiumnak.

### **Az ismételés retorikája**

Salomé tehát elutasította azt a gondolkodásmódot, hogy a nemek közötti egyenlőség megvalósítható volna, s úgy érvelt, hogyha a 19. századi nőmozgalmak a „nőiség örökségét” mint szociokulturális elvet, és az „örök nőiséget” mint identifikációs mintázatot kínálják fel, akkor annak magasabbrendűnek kell lennie, és ezért elhatárolódott kortársai teoretikus írásaitól, amelyek a nő emancipációját az egyenlőség elérésével látták megteremteni. Jó példa ennek az érvelési módnak a bemutatására *Das Paradies* [A paradicsom] (1898) című elbeszélése. Itt történetesen a férfi főszereplőnek jut az a szerep, hogy előadja az ’emancipált’ férfi beszédmódját, és így a 19. századi férfibeszédmód parodisztikus alakjává váljon. Dietrich minden

megnyilatkozásában úgy kezeli a ’nőkérdést’, hogy kiemeli az aktuális kontextusból, és nő-fogalmának megalkotásában folyamatosan ellenérveket keres a patriarchális berendezkedés ellen. Ennek közepette folyamatosan ismételteti (reprodukálja) a férfiuralom sztereotip szlogenjeit, hogy rekonstruálhassa azt a 19-20. század fordulópontjára jellemző társadalmi, gazdasági és politikai tekintetben elfogadott nőideált, amelyet a nőmozgalmak megteremtettek. Ez a nőt a világ nyugópontjaként állította a középpontba, s a világ fennmaradásának zálogaként tekintett rá, kinek feladata, hogy önmagára találásával a világot jobbá tegye. Azáltal, hogy ezt a nőképet egy férfi teremti újra az elbeszélésben, világossá válik annak hamissága. Müller-Loreck ezt a folyamatot így írja le: „Egy racionalizált és mechanikára épülő világban szükségszerűen be kellett következnie a nőiség mitizálásának, de nem meglepő, hogy az összetett nőkép titokzatossága helyett az egyszerűség lett a hívószó, s az ősi, elementáris női erő felé való elmozdulás következett be” (1976: 76). Ám, ha Salomé-t úgy olvassuk csupán, hogy csakis ennek a követelésnek a megismétlését vesszük észre, s elkerüli a figyelmünket az ismétlés retorikájának parodisztikus volta, akkor biztosan értelmezési hibát követünk el. Ha az ismétlődésekben azt véljük felfedezni, hogy az a feladata, hogy hangsúlyozza a nő legnagyobb erényét, az alázatosságot, hogy ellenállás nélkül teljesíti a társadalmi, biológiai és kulturális feladatát, akkor nem értjük meg, hogy Salomé valójában egy tarthatatlanul egysíkú és idealizált nőkép-építményt kérdőjelezett meg és próbált lebontani, mondja Müller-Loreck (1976: 76). Ezt felfedezve azonban megértjük, hogy korának nőmozgalmi kontextusában csak izolált pozíció juthatott Salomé számára, s a sorozatos félreértelmességek okán a nőtársak száműzték őt köreiből. A vita máig nem csitul körülötte, s az elemzők máig különbözően ítélik meg írásainak irányultságát arra vonatkozóan, hogy a női érdekek érvényesülését előmozdította-e vagy hátráltatta-e azzal, hogy tagadta a 19. század nőmozgalmi retorikájának legfőbb tételét, a speciálisan női értékrend és specifikusan női kultúra létét.

Salomé ambivalens viszonyát a 19–20. század fordulópontján szerveződő női mozgalmakhoz, illetve konfliktusát annak vezető teoretikusaival nemcsak konvencionálisnak nem mondható életvitele váltotta ki, hanem az is, hogy a női emancipáció fogalmán teljes mértékben individuális, az egyéni női tapasztalatból kiinduló, belső indíttatású fejlődési folyamatot értett, amit semmilyen, a nők politikai vagy társadalmi szerepvállalására támaszkodó külső kezdeményezés nem eredményezhet (Schütz 2008). Ez a cél azonban ellentmond a kortárs nőmozgalom célkitűzésének, mert Rosa Mayreder<sup>7</sup> és Hedwig Dohm is éppen fordítva

---

<sup>7</sup> Rosa Mayreder: *Zur Kritik der Weiblichkeit*. Essays. Jena: Diederichs. Első kiadás: 1905.

gondolkodnak: a kívülről ható, a nőmozgalmak által társadalmi szinten kiváltani szándékozott emancipáció tudja ráébreszteni a nőt az egyéni emancipálódás szükségességére. Salomé azonban, feltételezhetően pszichoanalitikus beállítódottsága okán fordítva értelmezte a „külső” és a „belső” emancipáció fogalmát: az individuálisan emancipálódott nők tapasztalatai alapulva kell meghatározni a nőmozgalom aktuális közösségi céljait, és kiválasztani a célok eléréséhez szükséges eszközöket. A kifelé és befelé is önazonos módon képviselt modern nőiesség (azaz az emancipált nőiesség) csak egyéni fejlődés és tapasztalat által létrejövő konstrukció lehet, vélte Salomé, mert bár feltételezhetjük, hogy a női sorsokban van hasonlatosság, a különbségek abból adódnak, hogy a nők általában nem egyformán interpretálják a tőlük elvárt engedelmesség és a maguk választotta emancipáció között feszülő ellentétet. Azt gondolta, hogy sem az emancipáció, sem a nők önrendelkezési joga nem vívható ki kollektív szinten, azaz nem elég a jogok pusztá deklarációja, ami kimondja, hogy a nőknek a férfiakhoz hasonlóan joguk van a tanuláshoz és a munkához. Mayreder és Dohm mellett érveltek, hogy az anyaság és a munka együttesen teljesítik ki a modern nők életét. Salomé pedig azt hangsúlyozta, hogy e kettő nem egyformán fogja befolyásolni a nők életét a jövőben, s hol az egyik, hol a másik szerep fog előtérbe kerülni, ami kényszerű választás elé fogja állítani a nőt. Ezért az igazi egyenjogúságot az jelentené, ha a nők szabadon választhatnának az anyaság és a hivatás között, ne legyen társadalmi elvárás a két szerep együttes gyakorlása. Az individuális választás, mint saját jogon meghozott döntés támogatása ismétellen ellentmond a korabeli nőmozgalmak vezető teoretikusainak, hiszen ők a hivatás, a társadalmi szerepvállalás elsődlegességét hangsúlyozták és a munkában való kiteljesedésre biztatták a nőt. Számukra egyértelműen konzervatívnak tűnhetett Salomé követelése, hogy ismerjék el, ha egy nőnek az anyaság jelenti a kiteljesedést, s az is a belső emancipáció útja, ha valaki saját akaratából és saját jogon ezt választja.

Salomé és Mayreder, illetve Dohm gondolkodásában kevés közös vonást fedezhetünk fel. Az egyik ilyen éppen az, hogy dichotomikus rendben képzelik el a nők és a férfiak fizikai és pszichikai tulajdonságait, s számukra semmi esetre sem az jövő nőideálja, aki utánozni próbálja a férfiasnak vélt tulajdonságokat (Kreide 1996). A fentiekben vázolt ellentétek okán Salomé nem csatlakozott egyik nőmozgalmi szerveződéshez sem, de mindvégig aktívan foglalkozott irodalmi és elméleti munkáiban is a nemek közötti viszonytal és a nő szerepének meghatározásával. Írásaiban általában ugyanarra a következtetésre jut: a nő fogalma csak absztrakt elképzelésként létezik, konkrét megnyilvánulási formái egyéni módon jönnek létre, azaz annyi nő-fogalom létezik, ahány nő, olvasható ki Salomé gondolatmenetéből. Ugyanakkor a konkrét, reális nő-képeket nem elméleti felvetéseiben dolgozta



ki, azokat inkább irodalmi alkotásaiban próbálta meg kibontani. Elméleti munkáiban gyakorta a nő-férfi fogalom szembeállításának csapdájába esett, s ezért kelti azt a látszatot, hogy elfogadta a nemek antagonisztikus ellentétén alapuló megközelítést. Antiemancipatorikus felfogással főként ezért vádolják többen is a mai elemzők közül (vö. Clauss 1999).

## A szubverzió retorikája

Salomé írásainak megítélése a kortársai és a munkásságával foglalkozó későbbi kutatók körében azért is eltérő, mert különböző módszerekkel és különböző szemszögből elemezték a szövegeket<sup>8</sup>. Kreide (1996) úgy fogalmazott, hogy nem elégedhetünk meg azzal, hogy hatásvizsgálatokkal mutatjuk ki, milyen befolyással volt a salomé-i írásműre a Nietzschehez, Rilkéhez és Freudhoz való viszonya. Schütz (2008) pedig úgy vélte, hogy az sem elégséges támpont, ha Salomé nőképkonceptióját elhelyezzük korának biológiai felfedezéseinek és biologisztikus érvelési módjának sorában. A női fölénynek, mint komplex retorikai érvkészletnek a kidolgozásához nyilván ezek a tényezők is hozzájárultak, hiszen a Nietzschevel való vitákban megerősödhetett az a kiindulópontja, hogy a nőiben a természetet keresse. Továbbá, Rudolf Virchow 1856-ban kiadott *Cellularpathologie* című értekezése szintén befolyásolhatta Salomé-nak a petesejt és petefészkek szerepéről vallott felfogását, aki ebben a 'nőiesség' szimbólumát egyrészt fizikai, másrészt pszichikai értelemben látta, s úgy vélte, hogy a kettő kölcsönösen meghatározza egymást. Wernz (2003) elemzése rámutat, hogy Salomé számára nem volt kérdéses az, hogy a nemek között eleve adott a hierarchia, de az sem, hogy a női kompetenciák alkotják a magasabb biológiai és kulturális értékkel bíró entitást. Ez az érvelési mód pedig nem illeszkedett bele korának feminista beszédmódjába, a 'női fölény' explicit megfogalmazása az egyenjogúságot követelő nőmozgalmi vezetők ellenszenvét váltotta ki. De nemcsak ezért tartották a kortársak a salomé-i retorikát felforgatónak, hanem azért is, mert nem határolódott el attól, hogy a nőt a szexualitásán keresztül határozza meg, s ebben egészen odáig elment, hogy a nők a sorsukból fakadó szenvedések sorozatát mintegy önként vállalják, vagy azért, mert megélhették a szexualitást, vagy annak hiányából, elnyomásából fakadóan. Ez a retorika teljesebb ki a „*Die Ausschweifung*” (1897) című szövegben, amelyik később a „Fenitschkával” egy elbeszéléskötetben is megjelent. A női alávetettség kettős kötése abban a béklyó-metaforában bontakozik ki, hogy a főszereplő, Adine figuráját a

---

<sup>8</sup> Kiemelkedik a sorból két fontos elemzés az irodalmi művekre vonatkozóan: Schütz (2008) szövegszerkezeti elemzése és Wernz (1997) posztfeminista szempontú reflexív elemzési technikája.

szexuális és a társadalmi alávetettségén keresztül egyrészt stilizálja Salomé, másrészt negatív értelemben véve idealizálja is: Adine az alávetettséget mazochizmusba fordítja át, s így kiszolgáltatottsága juttatja el vágyai beteljesüléséhez. A történetben Benno nem a patriarchális férfitípust testesíti meg, hanem a női szexualitás kibontakozását támogató férfiideált, amivel Adine – a minta ismeretlensége okán – igazából nem tud mit kezdeni. A megszokott férfimintáktól való eltérő viselkedés, ami a nőt nem szexuális objektumként definiálja, ugyanúgy konfliktushoz vezet, mint a hagyományos minta. Salomé ezt ironikusan ismerteti fel az olvasóval amikor rámutat, hogy a nők szexuális kicsapongásait (vö. né. *Ausschweifung*), azaz a passzív női mintáktól való eltéréseket képletesen szólva nemcsak a társadalom bünteti meg, hanem végül a nők is maguk ellen fordulnak, és önként visszatérnek a patriarchális rend mintáiba, saját magukat is megbüntetik a kicsapongásokért. Adine is saját magát hibáztatja azért, hogy csak az ismert minták között képes eligazodni, de felismeri, hogy ezt a mazochista viselkedése által állíthatja saját céljainak szolgálatába. Ez lényeges példája Salomé felforgató írásmódjának.

## Az elemzés tárgyát képező elméleti írások retorikája

A fentiekben az irodalmi alkotásokon keresztül ismertük meg Salomé nőkép-közvetítési stratégiájának három elemét, a mimézist, az ismétlést és a szubverziót. A tárgyalt irodalmi alkotásokkal szinte egyidőben jelent meg a „*Der Mensch als Weib*” (MW) című esszé 1899-ben. Kérdésünk az, hogy az irodalmi alkotásokban alkalmazott retorika hogyan jelenik meg a ebben a teoretikus írásban, illetve a koncepció kiteljesedésének tekinthető 15 évvel később publikált „*Zum Typus Weib*”-ban (ZTW), amely szövegnek különösen a 4. fejezete tartozik a tárgyhöz. Az összevetés alapját az adja, hogy ez a két írás szorosan összetartozó tematikus egységet alkot, s Salomé szándéka is az volt, hogy lefektesse a nőkonceptiója elméleti hátterét. Emellett a két írásnak számos más közös vonása is van. Egyikben sem úgy jelenik meg a nő alárendeltsége és annak a nőekkel való elfogadtatása, mint a patriarchális társadalmi berendezkedés és a fennálló hatalmi viszonyok következménye, és felvázolt nőtípus sem a férfi kiegészítője, hogy létrejöhessen az ember és a világ egészének harmonikus egysége.

Salomé harmóniára törekvő világnézete nem kaphatott helyet a 19. század végi és a 20. század eleji radikálisabb fordulatot vevő nőmozgalmakban. Azt, hogy esetleg Salomé úgy is olvashatjuk, mint a későbbi feminista mozgalmak előfutárát, többek között Koepcke (1986) is felvetette, a női szexualitásról vallott nézetei kapcsán. Ez az a terület, ahol Salomé haladó szellemiségét a legtöbben elismerik, annak ellenére, hogy nőképet összességében a legtöbben polemikusan és következtetlennek,

néhányan nőellenesnek is tartják (vö. Clauss 1999). A kritika nemcsak azt emeli ki, hogy a nőképét a korára jellemző férfiak által meghatározott ideál keretében gondolja újra (Clauss 1999), hanem azt is, hogy a nőt az ’ősitől’, a ’természetestől’ kevésbé eltérő, „differenciálatlanabb nem”-ként definiálta (’das differenziertere Geschlecht’, ZTW 13), ami közelebb van az élet forrásához és ezért tökéletesebb, mint a férfi, aki jobban eltávolodott az eredendő állapotoktól (ZTW 13). A férfi, legalábbis Salomé szerint, a nő megismerésével és elfogadásával juthat vissza az eredeti állapotához. Az „eredeti”, „ősi nőiség” (ZTW11) célja tehát a férfi visszavezetése a természetes állapotba, ahol a nemek közötti egyenlőség is eleve adott állapot. A férfi, érvel Salomé, azért mutatja magát a nő fölé rendeltnek, hogy elrejtse azt, hogy önmaga már nem képes visszatalálni a természethez. Ebből a magyarázatból következik, hogy Salomé a nemiségében, az ember szerinte legtermészetesebb állapotában, „nemében erősebb nemként” határozza meg a nőt (’das Geschlechtliche’, MW 226). A történelem során a nő fejlődése ezt a természetes vonalat követte volna magától, azaz az emancipációja szexualizált természetüként zajlott volna le, a külső megszorító és elnyomó beavatkozások nélkül (MW 227). A nő emancipációs útját Salomé idealisztikusan abban látja, hogy a szabadság számára azt jelentse, hogy a természeteshez legközelebbi állapotot egyéni kiteljesedésként élhesse meg. A nő számára a leveszélyesebb az, ha férfiként akar viselkedni – két szempontból is. Egyrészt a férfi eltávolodott a természetestől, ő a ’differenciáltabb’, másrészt az a női kísérlet, hogy a szexualitásban a ’differenciáltabb’ mintáját kövesse, kudarcra van ítélve. Ennek az az oka, érvel tovább, hogy az emancipáció alapját képező női szexualitást társadalmi szintű problémává emelnénk fel, mint ahogyan azt a nőmozgalmak egyébként tették, és ezzel a nő szexualitáshoz való jogát és viszonyát kivonnánk az individualitás fogalma alól és közérdeklődésre számot tartó problémaként értelmeznénk. Ez pedig nemhogy nem használna a nőemancipációnak, hanem megfosztaná a nőt attól, hogy megtalálja a saját útját, ami a természeteshez vezet vissza (MW 228). Salomé kritikusi (vö. Clauss 1999) ezt a gondolatmenetet azért tartják elfogadhatatlannak, mert szerintük Salomé annyira erősen stilizálta benne a 19. század férfiszempontú nőképét, hogy nem épített újat, hanem a fentebb említett naturalisztikus szemléletmódot tarkította romantikus elemekkel.

### **Az érvelés makrostruktúrája**

A salomé-i *nő*-fogalom nem a *férfi* fogalmának ellentétéjeként konstruálódik meg, s így nem is a különbözőség mentén határozódik meg. Míg korának legtöbb progresszív-feminista teoretikusa (Helene Stöcker, Hedwig Dohm, Rosa Mayreder) abban a retorikai keretben határozták meg a *nő*

fogalmát, hogy a „másik” nemhez tartozik, addig Salomé elutasította, hogy a nőiség romantikus varázsa a „másságának” a szimbolikus megtestesítésében volna kifejezhető. Kreide (1996) erről azt írja, hogy Salomé felfogásában a nő nem a „különbségek által létrehozott másik nem” (1996: 15), azaz nem egyfajta tudatos /tudományos differenciálás „terméke”, akit így arra szocializálnak, hogy ő a „másik”, és ez számára előnyökkel jár, minek következtében a nő azon fog munkálkodni, hogy felfedezze a másságából származó előnyöket, és ki is használja azokat a céljai elérése érdekében. A nőmozgalmak is ezen elv mentén működnek és fogalmazzák meg programjaikat, tagjaik egyik fő célja, hogy bizonyítsák is, hogy a „másságból következően” (MW 229) speciális képességeik és feladataik vannak, hiszen ők a ’női kultúra’ képviselői. Ebben a keretben pozitív konnotációjú a másság fogalma a nőmozgalmak számára, és ezt Salomé erősen kritizálja is. Salomé szerint a nő alapvetően „önálló szubjektum” (MW 230), aki csak elfogadja a hangsúlyozott másságát, saját magát is csak „mássága által” (MW 230) tudja értelmezni. Ez részben megfelel annak a vádnak, hogy Salomé elfogadta a 19. század férfiak meghatározta nőideálját, másrészt haladó gondolat, hogy a nő-fogalomnak is önálló szemantikával kell rendelkeznie, aminek az a legfőbb jegye, hogy a férfi-fogalmával egyenlő mértékű szubjektivitáson nyugszik.

Ekképpen tehát Salomé önmegvalósítás folyamatát helyezi előtérbe és úgy érvel, hogy ez nem jelent mást, mint a ’másság’ elvi feladását, s egy olyan új koncepció megalkotását, amiben a nő is ’igazi’ szubjektummá tud válni. A szubjektummá válás folyamatának pedig az az a feltétele, hogy a nő letegye a kezéből a tükröt. Ezzel azonban az ellenállás egyetlen lehetséges stratégiájához jut el Salomé, mert a tükörben a nő mindig olyannak szeretné látni magát, amilyennek a férfiszempont őt láttatja, azaz nem ismeri önmagát. Az önmegismerési folyamat – a tükör letétele – fogja azt eredményezni, hogy feloldható lesz az az elképzelés, hogy a nők biológiai és a szocikulturális szerepei egymásból levezethetők. „A bennünk szunnyadó és nyugvó női erő” (MW 241) és annak felszínre hozásának stratégiái tehát nem azt jelentik Salomé érvelésében, hogy valamiféle ősi nőfogalmat kellene megalkotni, mint ahogyan ezzel a 19. századi nőmozgalmak több teoretikusa is megpróbálkozott, amikor az adott biológiai szerepek okán stabilnak és időtlen idők óta változatlanak gondolták el a női princípiumot. Salomé megközelítésében ezzel szemben nincs sem állandónak feltételezett nőiség, sem egységes és konstans nőiség-fogalom, hanem éppen pszichoanalitikus iskolázottsága révén folyékonynak és változónak tartja a *női szubjektum*-fogalmat, és ami még fontosabb: határozottan kimondja, hogy nemcsak abszolút értelemben vett nőiség nem létezik, hanem a női identitások sem egyformák. Ezt nemcsak elméleti írásaiban igyekszik modellálni, hanem irodalmi szövegeinek nőiség-konceptiójában is. Az igaz, hogy egyik női

szereplője sem kérdőjelezi meg a felszínen a férfiuralom látszatigazságát (azok „szuperioritását”, MW 240), de mindannyian saját, önálló utakat keresnek ahhoz, hogy ennek a hatalmi rendnek az elfogadásával saját maguk is szubjektummá válhassanak, akik csak akkor vallanak kudarcot, ha a felszínen is láznak a férfiak felsőbbrendűsége ellen, amikor nem a „háttérből” fordítják saját előnyükre azt, hogy valójában ők átengedték a hatalmat a férfiaknak. Ebben a tekintetben tagadhatatlan, hogy Salomé új interpretációs lehetőséggel lépett fel, ami sokakból ellenérzést váltott ki, mondja Schütz (2008, 67).

További haladó gondolata, s ebben is ellentmond például Hedwig Dohm novellisztikus-elméleti írásának, az 1984-es *Werde, die du bist!*-nak [Légy, aki vagy!], hogy a női önmeghatározás éppen a fentebb is említett tükör-effektus miatt lehetetlen vállalkozás, és el kell fogadni, hogy ha a nőiség titka a fogalom meghatározhatatlanságában rejlik. Salomé nyilvánvalóan azért támadták, mert *nő*-fogalma szembe ment a 19. századi nőmozgalmak teoretikusaival abban, hogy a *nő* nem definiálható a férfi fogalmán keresztül. Ez szerinte a nő „megcsonkításával” („Verstümmelung”, MW 241) egyenlő, mert a férfit az individuális céljain és azok sikeres megvalósításán keresztül értékeli a társadalom, míg a nő esetében erről nem lehet szó. A társadalom nem tekinti a férfiéval egyenértékű teljesítménynek az anyaságot, illetve a nők által betölthető hivatásokat sem. Salomé abban az esetben is megcsonkításról beszél, amikor a nőt a társadalom rendeli hozzá a feladataihoz és nem rendelkezik olyan individuális szabadsággal, mint a férfi. Ezért sikertelen vállalkozás a nő fogalmának olyan meghatározása, amiben a hasonló szerkezetek kiindulópontja a férfi. Salomé másik érve az, hogy a férfiaknak társadalmilag megítélt fölénye a nőt „*kevésbé individualizáltak*” (MW 229) állítja be a nőket, és nem követeli meg a ’férfikultúra’ meghatározását, de a nőktől elvárja azt, hogy megtalálják a közös jegyeket a férfiak által elgondolt és a saját maguk által elképzelt ’női kultúra’ között. Az a tény, hogy a társadalom alacsonyabb rendűnek és meghatározhatatlannak tartja a ’férfikultúrához’ képest a ’női kultúrát’, hamis érvelés eredménye, mert a ’férfikultúra’ éppúgy meghatározhatatlan, mint a női, hangzik Salomé végkövetkeztetése (MW229).

Salomé a *Der Mensch als Weib* [Az ember nőként] című írását arra hegyezte ki, hogy bizonyítsa, hogy nem következhet be változás a nők társadalmi helyzetében, mert az őket definiálni megkísérlő ellentétes szemantikai mezők (*madonna, prostituált*) és az egymást alapjaiban kizáró-kioltó dichotómiák (*az egyenlőségért harcoló, az alávetettséget elfogadó*) valójában nem fogalmat alkotnak, hanem a nőiségnek csak a két feltételezett pólusát („*a nő vagy ördög vagy angyal*”) adják meg, de köztük üresség tátong (MW228). Salomé azt mutatja be, hogy a nyelvi képek milyen nagy szerepet játszanak abban, hogy fenntartsák a végpontok közötti üres halmazt, hiszen a nő fogalmának hamis

meghatározását éppen a két véglet vagylagosságának a fenntartása okozza, míg a végletek közötti fluid identitás kifejezésére nincsenek megfelelő szavak. Ezek egyik alapvető közös ismertetőjegye a harmóniára való törekvés, ami egyrészt megfelel a saját korának idealizált nőkép-sémájának, másrészt abban hoz újat, hogy kimondja, a „*nő megfizeti a harmóniára törekvés árát*” (MW 228), hiszen ez sodorta a nőt abba a helyzetbe, hogy két végletes nőkép-séma között kell megpróbálkoznuk azzal, hogy megtalálják a számukra is elfogadható állapotot. Ez általában egy olyan köztes állapot, ahol a nő egyszerre tud az egymást végletesen tagadó 'angyali' és 'ördögi' is lenni. Ezért nincsenek szavak arra a nyelvben, hogy e két kategória valamiképpen egyesíthető volna, nincsenek olyan kategóriák, bár szükségesek volnának, amelyek együttesen jelenítenék meg a nő 'ördögi' és 'angyali' szerepét. Ezeknek a kategóriáknak a megalkotását tekinti Salomé a feminizmus valódi feladatának.

A nőnek tehát, véli Salomé, és ebben követi a pszichoanalitikus módszertant, úgy kell és lehet megtalálnia a saját nőiségét, hogy tudatosan elvonatkoztatja önmagát a két véglettől, mert ez a dichotómia az objektum szerepében tartja fogva. Ahhoz, hogy a nő megalkothassa a saját definícióját (önértelmezés), fel kell ismernie, hogy a végpontokban elrejtett metaforák (*angyali-anyai, démoni-erotikus*) csupáncsak szemantikai meghatározottságú szerepek, és nem alkalmasak sem az önmeghatározásra, sem az önigazolásra vagy az önazonosságra. A nő szabadságát ebből következően Salomé nem a társadalmi státusz megváltozásában vagy a jogi egyenlőség kiharcolásában látja, hanem az önazonos szerepkifejezés lehetőségében, ahol nincs szükség a Fenyicska-féle mímelésre, Adine 'önpusztító cselére', hogy az alávetettségből élvezetet kovácsoljon, vagy Ruth önámító hazugságaira az elbukott emancipációs lehetőség kapcsán. Salomé azt a nézetet képviseli a hősnői sorsa által, hogy az emancipált nő fogalma is képlékeny, és mindaddig, amíg azt hisszük, hogy a nők egységesen gondolkodnak és cselekednek, azaz azt a társadalmi képzetet táplálják maguk a nők is, hogy mindegyikükben azonos formában „szunnyad a nőiség” és mindegyiküknek azonos céljaik vannak a speciálisan női lét megtapasztalásában, addig a nők is a férfiak kezére játszanak abban, hogy semmi se változzon. Ezt a fajta gondolatmenetet erősen támadták a kortársak, és Hedwig Dohm (1894) is úgy fogalmazott, hogy megbotránkoztató, hogy egy emancipált nő a nők különbözőségét hirdeti, amikor mindenki más a közösen hordozott női értékek megfogalmazására, azaz 'az örök nő' szemantikájának a megalkotására törekszik. Kreide (1996) is rámutat, hogy Salomé számára nem a társadalmi női létezés mikéntje volt a kérdés, hanem az a belső küzdelem, amit Salomé szerint a nőiség megtalálásához minden nőnek magának és magányosan kell megvívnia, és ez

független az olyan társadalmi kérdésektől, mint a nők szavazati joga a 19. századi Európában.

### Az érvelés mikrostruktúrája

Salomé egyik legfontosabb elméleti írásának, az 1898-ban megjelent *Der Mensch als Weib*nek [Az ember nőként] mikrostrukturális retorikai alakzatai a fenti dondolatmentet hivatottak alátámasztani. Ezek közül az egyik legszembetűnőbb a cím megformálása. Salomé számára nem kérdés, hogy a nő ember, s így nem is volt hajlandó beszállni abba a 19. századi vitába, ami még mindig azzal foglalkozott, hogy ember-e nő.<sup>9</sup> Salomé sem filozófiai, sem formális-logikai alapon nem tekinti relevánsnak a kérdést, hanem egyenesen azt tartja 'gyengeelméjűnek', aki egyáltalán felteszi ezt a kérdést, nem is beszélve azokról, akik válaszolnak rá. De azért kellő határozottsággal rámutat, hogy ennek a kérdésnek a következménye az az értelmetlenség is, hogy a férfiak, a férfi fogalmán keresztül definiálják a nőt, hiszen így maguk szolgáltattak bizonyítékot arra a logikai evidenciára, hogy a nő ember, mivel nem állították, hogy a férfi nem ember (MW227). A definiálás iránya azonban mégiscsak fontos kérdés lehet, folytatja Salomé, ezért azt kell mondanunk, hogy az „ember mint nő”, mert ez a szókapcsolat éppen úgy megszilárdíthat egy gondolkodásmódot, mint az hogy „a nő mint ember”, mivel mindkettő mögött más-más képzet húzódik meg (MW227). A képzet Salomé számára maga a nő. Ettől a ponttól kezdve hosszas biológiai szempontú fejtegetésbe bocsátkozik, hogy bemutassa, valójában a nő biológiai meghatározása is csak egyfajta képzet, ami koherens viszonyba helyezhető Salomé korának társadalmi gondolkodásmódjával a nőiség attribútumainak biológiai meghatározottságáról. Ezek után a címben szereplő 'mint' kötőszó fontosságát tárgyalja. Grammatikailag ez mutat ugyanis rá, hogy a nemek között nincs, és nem is lehet egyenlőség, mivel olyan nyelvi struktúrákat mint „*az ember mint férfi*”/”*a férfi mint ember*” nem használunk, s ekképpen, következtet Salomé, a nőmozgalom célja, az egyenlőség kilátásba helyezése is elhibázott feltevésen alapszik, ha abból indul ki, hogy a 19. század nagy rejtélyét megtestesítő képzet számára követeli az egyenlőséget, azaz nem reális, nem valóságos és nem kézzelfogható, csupán a „mint” alkalmazásának következtében reálisnak tűnő képzet számára, amennyiben az valamilyen kézzelfoghatóhoz hasonlítható (MW 228).

Ezzel a fejtegetéssel tulajdonképpen Salomé két nyelvi képet is érint. Egyrészt kritizálja a saját korában a német nyelvben nagyon elterjedt szóképet

<sup>9</sup> Julius Paulus Möbius: Über den physiologischen Schwachsinn des Weibes, 1900.

*a nő mint rejtély*, illetve birtokos viszonyban *a nő rejtélye/a nő rejtélyessége*. Az első metaforát biológiai értelemben véve használja, s arra utal vele vissza, hogy a 19. század megannyi tudósa hiába próbálkozott a női test feltárással, megismerésével. A második metafora társadalmi meghatározottságú és a női természet kiismerhetetlenségére utal. Itt Salomé megjegyzi, hogy ez a metafora nagyon is kapóra jött a feminista teoretikusoknak, mert ők ezt hivatkozási alapként használják fel arra, hogy 'homályos' (= teoretikusan nem kidolgozott) nőképeket palástolják, és mindaddig, amíg egy 'világos' nőképpel nem tudnak előállni, jobban is teszik, ha titokzatosnak akarnak látszani. Erős kritika ez saját korának nőmozgalmával szemben (ZTW 12). Feltételezhető, hogy Salomé éppen feminista teoretikusok írásainak hatására dönt úgy, hogy ebben az esszéjében kísérletet tesz a fogalmi struktúrák retorikai átrendezésére. Az is feltételezhető, hogy ezt a módszert érthették félre kortársai közül sokan és könnyvelhették el, mint konzervatív antifeminista író, s nem vették észre azt az iróniát, azt az (ön)iróniát, amit Salomé a 19. századi 'nőkérdéssel' kapcsolatos érvkészlet mimetikus és repetitív megformázásával az abszurdumig fokozott, sajátosan szubverzív retorikát alkotott meg.

Kortársai (Dohm, Bäumer, Mayreder) nem vettek tudomást erről az (ön)iróniáról, s Salomé megnyilvánulásaiból ellenük irányuló kritikát olvastak ki. Véleményüket azzal is alátámasztani látták, hogy Salomé sem mond mást, mint Otto Weininger (1904), aki nőgyűlölő beállítódását azzal próbálta megvédeni, hogy a nő elsődlegesen szexualitásán keresztül határozható meg, és ez kizárja a nő esetében a legcsekélyebb rációt is, hiszen csupán az ösztönök kiélése vezérli minden cselekedetét.<sup>10</sup> A Salomé által képviselt irónia pont abban fedezhető fel, hogy nagy jelentőséget tulajdonított a felvett, az eljátszott, és a valódi szerepek közötti különbségnek, illetve a 'valóságos' és a 'imaginációs' szerepek összeegyeztethetlensége bemutatásának. Ezt csak a későbbi feminista elméletek fedezték fel (vö. Kreide 1996).

Csakis ezzel a teljesen új, szubverzív retorikával próbálhatta meg megértetni kortársaival, miért nem célravezető az általuk propagált 'örök nőiség'-koncepció, mégpedig úgy, hogy a nő felsőbbrendűségét fogja bizonyítani, mert szerinte más nem következhet abból a nőiség-koncepcióból, amivel a kortárs nőmozgalom a nők egyenjogúságát akarta kivívni. Nem az a tétel tehát, hogy a nő egyenrangú, hanem az, hogy a nagyobb jelentőséggel bíró nem, mind biológiai, mind szociokulturális szempontból. Legalábbis ez következethet ki Salomé szerint a nőmozgalmak által meghirdetett 'nőiség kultúra' elemeiből, amelyben a nő ugyan továbbra is a passzivitás jelképe marad, de minden erejével azon van, hogy nőiesítse a kultúrát, a társadalmat, a tudást, mivel az a feladata, specifikusan női kompetenciáival szebbé, jobbá

---

<sup>10</sup> Otto Weininger: *Geschlecht und Charakter. Eine spezielle Untersuchung*. Wien: Braumüller. Első rövidített kiadás 1904, első teljes szövegű kiadás 1904.



és élhetőbbé tegye azt. Ebből az is következik, állítja Salomé, hogy a nőkhöz hozzárendelt, passzivitásra épülő szerepeket magasabb rendűnek kell tekintenünk, az aktív (férfi) társadalmi szerepeknél, mert mégiscsak ez a mindent megtartó erő, ami az emberiség jövőjét biztosítani képes. Ezt azzal magyarázza, hogy a nők által látszólagosan elfogadott férfiuralom a nőktől elvárt passzivitást jogosan tartja elsőbrendűnek, hiszen a cselekvőképességről való tudatos lemondás nagyobb önuralmat követel meg az individuumtól, mint azt, ha az ösztöneinek is megfelelő cselekvési mintáknak kell megfelelnie.

A szöveg nyitó képei a biológiai hivatkozási alapot teremtik meg, hivatkozással Wilhelm Bölsche Salomé idején mondhatni nagy népszerűségnek örvendő munkájára, ami a „*Das Liebesleben in der Natur*” címet viseli, és az ivarsejtek szaporodásban betöltött szerepét elemzi. Salomé tradicionális, a természetből kölcsönzött képekkel írja le a nemek közötti biológiai különbségeket, kiemelve a petesejt és a petefészkek ebben játszott szerepét. Majd a következő lépésben ezekből vezeti le – látszólagos egyszerűséggel – egyrészt a speciálisan női biológiai tulajdonságok ontológiáját (befogadás), másrészt az ebből következő passzív női társadalmi szerepek (odaadás) megkérdőjelezhetetlenségét. Ebben a szövegrészben egy hasonlatot visz végig Salomé. A petesejt, fejt ki, kerek, szabályos, nyugvóponton van, és ezen az alapon az olyan női tulajdonságok, mint a harmónia vagy a biztonság utáni vágy, teljes joggal társadalmi jelentőséggel bíró mentális jegyekké válnak, amelyekről aztán hamisan azt állítjuk, hogy ezek elérése lesz a női önmegvalósítás célja (MW 228). A nők felé tett hamis ígéret az, hogy a nő létének célja a biológiai küldetésének beteljesítése, a harmónia, a szépség, a biztonság megteremtése, mivel, hangzik a nem meglepő következtetés a szövegben, a biológiai adottságai ezzel a kompetenciával ruházzák fel. A következő lépésben Salomé azonosítja a külső, biológiai kiteljesedés utáni vágyat a belső teljesség iránti igénnyel. A „női sejt” (petesejt) azonban, jön a nem várt és abszurd fordulat a szövegben, a havi ciklus szabályai szerint változik, fejlődik, átalakul, megújul, s éppen a fejlődőképessége rendeli a „férfisejt” fölé, ami nem képes a változásra (MW 229). Tehát: biológiailag adott a nő fölérendeltsége, csak eddig senki sem vette észre!

A következő érvelési szakaszban Salomé a nő fogantatásban játszott szerepét értelmezi át, mert ebben látja azt a pontot, ami a nőt kiemelheti a passzivitásból. Ennek érdekében átértelmezi a nő fogantatásban játszott szerepét, amelyről a 19. században úgy vélték, hogy az csak passzív, befogadó szerep. Salomé ezzel szemben azt gondolja, hogy a nő aktív szerepköre igazán a fogantatásban mutatkozik meg, és ennek jóval nagyobb a jelentősége, mint a férfiak társadalmilag elfogadott aktív szerepeinek. Itt is megfogalmazódik egy olyan kijelentés, ami miatt Salomét szinte kiátkozták a feministák sorából:

A befogadás és ezzel együtt a nő alárendelődése a férfinak nem a férfi akaratának, hanem a nő akaratának a megvalósulása. A nő fölérendeltsége nem csak képletes, hiszen ő szabja meg a szexuális szereprendet és ezzel meghatározza a társadalmi nemi rendet is. A nő szabadságának abban kell tehát megmutatkoznia, hogy eleget akar-e tenni a tőle elvárt társadalmi szerepnek, az anyaságnak. Ez a döntési pozíció több hatalommal járhat, véli Salomé, mint a férfiak társadalmilag elfogadott pozíciói. A különbség csak abban van, mondja a pszichoanalitikus Salomé, hogy a nagyobb horderejű női döntés a mélyben zajlik, míg a férfiak csak látszólagos jelentőséggel bíró társadalmi kérdésekben dönthetnek. A világrend alakítása, alakulása tehát a nők kezében volt és van. Salomé tehát nem kevesebbet állít ezzel, mint azt, hogy a nőt kiteljesíti és boldoggá teszi az, ha – látszólagosan alárendelődve – uralhatja a „világot alakító kontextust” (azaz a gyermekszülés feletti döntést), s biológiai fölényét társadalmi előnnyé tudja alakítani (ZTW 12). Salomé kifejezésével élve: a bekövetkezett „boldogító alárendelődés” (ZTW 12) teljesen megfelel a női szerepnek, mert az anyaság igazából a férfiak feletti uralmat jelenti. Egyes elemzők (Wernz 1997) kapcsolatba hozzák ezt a szövegszakaszt Salomé „*Zum Typus Weib*” című írásával, és úgy vélik, hogy Salomé következetesen megfordította az érvelés szokásos rendjét, a nemi szerepek aktív-passzív irányú szerveződését, amikor azt a nőítípust teszi meg ideálnak, aki a passzivitásba burkolódzva tud aktív lenni, aki azzal is tisztában van, hogy ez az uralom csak ’belső’ örömhöz és kiteljesedéshez juttatja el, mert nyíltan, társadalmi szinten egyet kell értenie a nők alárendeltségével ahhoz, hogy valóban jobb társadalmi pozíciókhoz juthasson.

Schütz (2008) szerint Salomé felfogásában a férfi az, aki a fogantatásban a passzív fél szerepét kapja meg a nőtől, mert a nők a történelem során mindig is tudatában voltak saját fölérendeltségüknek, épp a szülőkéességük okán, de önként mondtak le a magasabb pozícióról, és saját elhatározásukból, mintegy stratégiai célból rendelődnek a férfiaknak alá, hogy elérhessék azt a vágyott, belső harmóniát és nyugalmat, amit a megtermékenyülés jelent számukra. Vagyis hamis volna tehát azt gondolni, hogy a nők természetüknél fogva passzív biológiai és alárendelt társadalmi szerepeket töltenek be, vagy azt, hogy ezeket a férfiak rendelték el számukra. Ez pont fordítva van, állítja Salomé a „*Zum Typus Weib*” [Az asszony jelleméről] című esszéjében. A nők azért választották az alávetettséget, mint stratégiát, viszi tovább a gondolatot, hogy megszerezhessék és kiélvezhessék a szexualitás számukra megfelelő formáját (ZTW 11). Ezek alapján érthető, hogy eretneknek kiáltották ki Salomét saját korában, és kortársai között nem egy akadt, aki nőelleneséggel vádolta meg, a leghatározottabban Hedwig Dohm. Dohm úgy látja, hogy Salomé érvelése a férfiszempontú igazságot segíti győzelemre, mert a nő fogalmát és biológiai adottságait a szexualitáshoz,

az erotikához köti, ami biztosan nem lehet egy emancipált nő célja, mivel ez a felfogás a nőt továbbra is az objektum-kategóriában tartja fogva. Dohm és mások felfogása szerint nem elfogadható a nők szexuális alárendeltsége, mert pont ebben mutatkozik meg a nők és a férfiak közötti legnagyobb különbség: a nők korlátozottan rendelkeznek a szexualitás felett akkor is, ha lehetőségük volna tapasztalatokra szert tenni ezen a téren, mert társadalmi megvetés lesz a tapasztalatszerzés 'jutalma', ugyanakkor a tapasztalat hiánya is szenvedést okoz a számukra. Ezt a paradoxont Dohm is elismeri.

Dohm vádjában is elhangzik a retorikai kulcsszó: *igazság*. A 19. századi filozófiai és társadalomszociológiai igazság-elméletekben igyekezett Salomé nőkép-konceptióját új megvilágításba helyezni Weiherhausen (2015) is, aki kifejti, hogy Salomé szerint a 'női igazság' megtalálása csakis úgy képzelhető el, ha a nőkre vonatkozó, a nők és a férfiak által egyformán elfogadott 'hazugságokat' feltárjuk, és így lehetséges lesz a nőiség-elméletek kiragadása az időtlenség és tértelenség fogságából. Ezt a folyamatot nevezi Salomé szemantizációnak, és amellet érvel, hogy ami a 'női természetet' illeti, ki fog derülni, hogy a hazugság (a mímelés) végeredményben az igazságot hivatott leplezni. A nők szemszögéből nézve, érvel tovább Salomé, akkor ez a következőt jelenti: az ámitás, a fortélyosság, a mimézis magasiskolája a hatalomgyakorlás érdekében. A szándékos 'ámitás' fogalma Nietzsche hatására erősen foglalkoztatta Salomé is (Juhász 2003) és mint a „*Der Mensch als Weib*” című szövegben látjuk is, nem is értelmezi nagyon másképpen, mint Nietzsche, mert a legerősebb és leghatásosabb női kompetenciák közé sorolja: ha a nő fogalmát nem pusztán biológiai alapon akarjuk meghatározni, hanem a nemiség, az érzékiség és a testiség felől is, akkor az *ámitás* stratégiájához jutunk vissza, aminek a segítségével a nők társadalmi szinten érvényesülni próbálnak. Az ámitás céltudatosságot takar, s mint Weiherhausen (2015) megjegyzi, Salomé ezzel az interpretációs fordulattal, annak ellenére, hogy az egyetemes és közös női célok és pozitív nőkép elől elzárta az utat, képes volt szakítani Freud elméletével, s a tettetett/választott/eljátszott passzivitásnak olyan speciálisan női értelmezési tartományt kölcsönzött, amelynek szerepe elrejtteni a valódi női szexualitás ismérveit, hogy a titok mégiscsak megmaradjon. A rejtély, amihez még Freud sem volt képes eljutni! Ezért Salomé értelmezésében és a pszichoanalízis eszköztárával kifejezve a passzivitás tehát nem valami tudattalan, elfojtott komplexus kifejeződése, hanem tudatos cselekvési mintázat, ami egyben a mimézis egyik fő ismertetőjegye is.

A „*Zum Typus Weib*” című esszében tehát a passzivitásból, pontosabban annak ad abszurdumig vitt értelmezése mentén, bontakozik ki a nőiség egy további, salomé-i ismérve, a szépség szemantizációja. Azt már láttuk, hogy a nő ábrázolása az egész szövegben nagyon metaforikus és sokan

ezért is értelmezik félre a *szépség*-metaforát is. Salomé ezt éppen, hogy nem a passzivitás, mint „tudatos ámítás” oldaláról közelíti meg, hanem egy olyan aktív *szépség*-fogalmat hoz létre, amely Simmel (1902) *női kultúra* megközelítésének kibontásaként is értelmezhető. Ebben a keretben a szépség (a szexualitás mellett) a női létezés értelmeként határozódik meg, és ismét összekapcsolódik a *női természet* metaforájával, a természetes igazságon alapuló szépséggel. Az ámítás stratégiája és a szépségvágy közötti paradoxont Salomé a következő gondolattal igyekszik áthidalni: A női létezés alapformája tehát az egyik oldalon az ámítás stratégiájának önös érdekű alkalmazása, míg a másik oldalon az igazság keresése a szépségben, s így annak a bizonyítása a cél, hogy szépség valódi és nem ámítás.

Ha a minden létező harmóniája egyesül a nőben, akkor a szépség megvalósulása természetes és valóban valódi folyamat, mondja Hedwig Dohm is, aki a női szépséget ezért nem mint célt értelmezi, hanem mint természetadta adottságot. Ezzel szemben Salomé, vélhetően Simmel hatására, a szépségben is, hasonlóan az ámításhoz, egy eszközt lát, hiszen a nő szépsége a ’beteljesülő igazsághoz’, azaz a szexualitáshoz vezet el. De mi teszi a nőt széppé, teszi fel Salomé az ártatlannak tűnő retorikai kérdést? A reakcionista, feminizmus ellenes Salomé válasza kézenfekvő: passzivitása teszi széppé, az, ahogyan „letérdelvén piheg minden létező harmónia előtt, az ő alkalmazkodó és tartózkodó módján” (1899, 281). Nem vitás, hogy Salomé sarkítottan, ellentétesen szemantizálja a ’minden létező’ fogalmát is, és ezzel máris vitába szállt Hedwig Dohm *szépség*-koncepciójával, aki többek között erősen kritizálta Salomé nyers utalásokat felvonultató szóképeit és abszurd szójátékait. Salomé másik gyakran alkalmazott retorikai fogása az egyszerű kérdések kiforgatása is. Itt is az a kérdés tehát, hogy hogyan fordítja át megint egy retorikai csavarral a „passzív szépséget” az „aktív nőiesség” szemantikájába, Salomé szóhasználatával: hogyan lesz a szépség a „női potencia” kifejezőeszköze. Ezért az érvelésért érdekes módon kortársaitól még dicséretet is kapott, és elfogadottabbá vált a nőmozgalom tagjai között, amikor egyetértőleg nyilatkozott Simmel (1902) női kultúráról vélt nézeteiről, legalábbis abban, hogy az anyai és a femme fatale kvalitásai egymástól nem is annyira elválaszthatók, mint azt a feminista kortársak (Dohm is) feltételezték. Az anyai és a démoni szépségideál követése és egyéni ötvözése lehetőséget ad a nőknek céljaik elérésére. Ha Simmel (1902) érvelését követjük, ez abban áll, hogy a szépség sajátosan női eszköz, ami felhasználható arra, hogy az anyai ösztön segítsen abban, hogy a nőből előtörjön a démoni hatalommal rendelkező femme fatale, illetve egy femme fatale is dönthet az anyai szerepben való kiteljesedés mellett.

Ennek elmagyarázása érdekében először is újra felteszi a „*Zum Typus Weib*” című esszéjében is azt a fő retorikai kérdést, ami a „*Der Mensch als Weib*”

irányadó kérdése is volt: Miként is határozható meg a nő? S mint már tudjuk: akként, hogy nem határozható meg, azaz „meg nem határozható darabja ő a természetnek/a létnek” (MW 233). Salomé itt egy tökéletes szinekdochét konstruál: kortásai érvelése mentén ő is azonosítja a nőt a természettel, de mivel „folyékonynak” és „megfoghatatlannak” értelmezi a női szubjektumot, így zárja le a képet: „a nő lényege úgy oldódik fel a természetben, tehát magában a létben is, mint vízcsepp a tengerben” (MW 233). Ettől a képtől már csak egyetlen lépés, hogy eljussunk a *nő* fogalmának a *szépség* fogalmában való feloldásáig, s a nő önmeghatározásának, önmagára találásának folyamatát is ebben a keretben helyezi el Salomé, ami egyben biztosítja az értelmezési keretet: a szépség megtalálása, elérése aktív cselekedet, s a szépség így válik az önkifejezés egyik legfontosabb formájává, ami a női szubjektum alapvető ismérve is lesz. A szépség tehát az a fogalom, amelyet a nő (a férfihoz hasonlóan) ismét önszántából maga fölé rendelt.

A szöveg végső kicsengésében a szépség absztrakt fogalommal fejlődik, aminek az a szociokulturális szerepe, hogy ne a férfiak, hanem a nők felé közvetítse, hogy jól csinálják az ámítást, mert a férfiak szépséget látnak bennük. A 19. század egyik fő metaforáját, a tükröt és az abban való láttatás mikéntjét is átértékeli Salomé a nemi szerepek vizsgálata során és árnyalja a másik szövegben megrajzolt képletet, ami a nők férfiak feletti ’uralmának’ a lényegét mutatja meg: a nő a szépsége által uralja a férfit és ez nem passzív cselekvési séma, hanem a férfi szerepének tudatos leredukálása az imádó, a hódoló szerepkörére, ahogy Kreide is fogalmaz: „a férfi eszközzé válik a nő kezében” (1998: 47). Egyrészt az által, hogy ő maga is tükörként funkcionál a nő számára, másrészt egy plusz tükröt is tart a kezében, hogy a nő minden oldalról megcsodálhassa magát. A szövegnek ezen a pontján ismét hallhatjuk a kritikusok hangját, például Hedwig Dohm cinikus érvelését: a férfikézben tartott tükör görbe tükör, csak hamis szépséget képes mutatni, mert a szépség kritériumait mindig is a férfiak állították fel. Ebben a tekintetben, zárja be Dohm az érvelés körét, a férfiaké lesz az ámító szerepe!

## Összefoglalás

Nyilvánvaló, hogy a Salomé teoretikus írásai bonyolult metaforákra építkeznek, s ezek retorikai szempontból még árnyaltabb elemzést követelnek meg. A legalapvetőbb salomé-i metaforákkal és jelentésükkel (pl. *fa, víz, tó, folyó, kert*), amivel a nőt azonosítja, foglalkozik Juhász (2003) tanulmánya. Salomé a szövegek felütésében általában három technikát alkalmaz. Egyrészt egy, a nőt megjelölő hasonlat vagy metafora nyelvi eredetét, használati értékét és a kultúrában betöltött szerepét elemzi. Másrészt gyakran alkalmazta azt a technikát is, hogy egy jól ismert mese (pl. Rumpelstilzchen, ’tűzmanócska’)

felidézésével bontja ki a nőszerep-metaforákat és ezekből indul el a központi fogalmak (pl. *ösztön, ösztönerő, erotika*) meghatározása felé. Az elemzett szövegben a harmadik technika az intertextuális vonatkozások precíz rendszerének felépítése.

A feminista kortársak éppen a szubverziós írástechnika okán is idegenkedtek Saloménaak attól az alapvető gondolatától, hogy a nők alkotják a fölérendelt nemet, hiszen ők a nemek közötti egyenlőség koncepciójának a megvalósítására törekedtek. Salomé számára a nő két szubverziós összetevőből áll, az idealizált passzivitásból és az aktív szépség mítoszából. Rendkívül szuggesztív nyelvi képekkel igyekszik mindkét elemzett szövegében alátámasztani, hogy a nő 'több, mint egy fél'. Ehhez szüksége volt a női képességek felértékelésére is, hogy a *nő* szóhoz is társíthassa az *uralkodni* igét, ami hármas retorikai egységgé női ki magát: a nő uralkodik a férfi fölött, minkettőlük teste és szelleme fölött. A *Zum Typus Weib* szövegében azonban felbukkan egy mondat, ami új irányba tereli az interpretációt: ahhoz, hogy a nők változtatni tudjanak a társadalmi helyzetükön, igyekezzenek továbbra is megtartani az évszázadok óta begyakorolt sémát az önmegtartóztatásra, hisz ez az egyetlen erényük, amit a „mímeléssel” nem tudnak kockára tenni (ZTW 13). Helene Stöcker (1902), aki minden írásában hangoztatta, hogy a nők egyenrangúságának egyik alapfeltétele az, hogy a nők is olyan szabadon élhessenek meg a szexualitást, mint a férfiak, Saloménaak adott válaszában, egyenesen azt írta, hogy Salomé nemcsak antifemista, hanem a nők igazi ellensége is. Ha azonban felidézzük, hogy Freud a nőt adott férfi testrészt hiányán keresztül értelmezi, akkor ismételen észreveszünk a salomé-i „ideológiai átépítés” lehetőségét (Kreide 1999, 49), ami Salomé retorikájában mindig azt a célt szolgálja, hogy megerősítse a nő férfi fölé emelését. Salomé retorikájának elemzése alapján úgy tűnik, hogy szeret paradoxonokból kiindulni és egy-egy ellentmondás elemzésével meghökkentő kiegyenlítési technikákat kidolgozni. Szójátékok felhasználásával így mutat rá a következőkre is: a nőt mindig is a szexuális magatartásán keresztül ítéli meg a társadalmi felfogás, de valójában mindig csak elítéli, mert a nyíltan vállalt női szexualitást éppúgy elutasítja, mint, ahogyan a frigiditásra való panaszkodást, s ebben a gondolatban kapcsolja össze Salomé a két szöveget: a kettős mérce elvét, a jóban (angyal) és a rosszban (ördög) megtestesülő két pólusú gondolkodást és megítélést kéri számon saját korán.

Ebből a csapdából szerinte az a kiút, hogy javasolja a nő szexualizált szemantikájú definiálásának a semlegesítését. Ez nem a szexualitástól fosztja meg a nőt, hanem annak színlelésétől, ami a két végletes szerepkészletnek való megfelelés kényszeréből adódik. Salomé megszüntetné tehát a szexuális konnotációjú értelmezési keret kizárólagosságát a nő fogalmának a meghatározásában, de elfogadja annak biológiai alapokra való helyezését. Ez

persze nem jár együtt a tudatos mimézis vagy a szépség társadalmi értelmezési keretének az elvesztésével, mert akkor maga a *nő*-fogalom veszne el, amely mindkét elemzett cikkben a legfontosabb terminus szerepét töltötte be.

Korának felfogásával szemben Salomé azt javasolja, hogy a nőt elsősorban az általános emberin keresztül értelmezzük és ne a férfival való szemantikai ellentétekben, illetve a nő saját jogán kereshesse meg, hogy miben határozza meg saját nőiességét, de nem valamilyen minden nő által lázasan keresett és közösen képviselt specifikumokon keresztül, amik csak a nőkre jellemzők, és amelyeknek minden nő kivétel nélkül a hordozója, mert nemcsak a specifikumok listája gyér, hangoztatja Salomé, hanem olyan nő is kevés van, aki mindenben hasonlít egymásra. Ezen a ponton érthető, hogy Salomé is visszakanyarodik a biológiai érveléshez, pontosabban az egyetlen és legfontosabb érvhez, a biológiai különbséghez, mert szerinte egyedül ebben hasonlítanak egymásra a nők a kollektív nő-fogalomban. Ugyanakkor a nemeket harmóniában elképzelő, ún. kiegészítő szemantikájú logika is hibás, folytatja Salomé, mert ez a nemek egymáshoz való viszonyát egyenlőségi alapon képzelel el: a két fél kiadja az egészet. Ez a lehetőség éppen a női és a férfi természet feltételezett másságát hangsúlyozó dichotómia okán van egyébként is kizárva, mert ami nem hasonló, az nem is egyenlő, vonja le a következtetést Salomé. A nő „igazi, mély emberképének” (MW 233) megszületéséhez arra van szükség, hogy a nőképet elvonatkoztassuk attól, hogy a sajátosan nőit akarjuk benne meghatározni, de ezt addig nem tehetjük meg, amíg a legfőbb női attribútumnak a nők biológiai különbözőségét, és ebből következően a szexualitáshoz való sajátos viszonyát tesszük meg. Célunk tehát mégiscsak az elvonatkoztatás, s a nőkre hárul a feladat, hogy tudatosan lépjenek ki a mimézis kínálta rejtélyességükből és új stratégiákat keressenek az 'igazság' női szempontú kifejezésére. Ez a gondolat minden tekintetben a haladó gondolkodók sorába elemi Salomé.

## Felhasznált irodalom

- Andreas-Salomé, Lou. 2002. „Az erotika”. Ford. Juhász Anikó. *Pro Philosophia Füzetek* 31. (A fordítás alapjául szolgáló eredeti mű: Andreas-Salomé, Lou. 1910. *Die Erotik*. Frankfurt am Main: Literarische Anstalt, Rütten§Loening, 5–69).
- Andreas-Salomé, Lou. 1899. „Der Mensch als Weib. Ein Bild im Umriss”. *Neue Deutsche Rundschau* 10, 225–243 (Különlenyomat: Andreas-Salomé, Lou. 1974. *Die Erotik. Vier Aufsätze*. Szerk. Ernst Pfeiffer. Frankfurt am Main: Insel Verlag).

- Andreas-Salomé, Lou. 1914. „Zum Typus Weib”. *Imago*, 3 (1), 1–14 (Különnyomat: Weber, Inge és Rempp, Brigitte (szerk.) 1990. Texte zur Psychoanalyse. Pfaffenweiler: Centaurus).
- Bäumer Gertrud. 1937. „Lou Andreas-Salomé”. *Die Frau* 6, 305–311.
- Clauss, Elke-Maria. 1999. Die Muse als Autorin: Zur Karriere von Lou Andreas-Salomé. In: Tebben, Karin (Hrsg.): *Deutschsprachige Schriftstellerinnen des Fin de Siècle*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. 48–70.
- Dohm, Hedwig. 1894. *Werde, die du bist!* Berlin: Stahn.
- Dohm, Hedwig. 1899. Reaktion in der Frauenbewegung. *Die Zukunft* 29: 279–291.
- Freud, Sigmund. 1905/1995. „Három értekezés a szexualitás elméletéről.” In Sigmund Freud, *A szexuális élet pszichológiája*. Budapest: Filum. 31–131.
- Gahlinger, Chantal. 2001. *Der Weg zur weiblichen Autonomie: zur Psychologie der Selbstwerdung im literarischen Werk von Lou Andreas-Salomé*. Lang: Bern.
- Juhász, Anikó. 2003. „Lou Andreas-Salomé nőképeinek és nárcizmuselméletének néhány vetülete”. *Pro Philosophia Füzetek* 35: 3–34.
- Koepcke, Cordula. 1986. Lou-Andreas Salomé. Leben, Persönlichkeit, Werk. Eine Biographie. Frankfurt am Main: Insel Verlag.
- Kreide, Caroline. 1996. *Lou Andreas-Salomé: Feministin oder Antifeministin*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Mayreder, Rosa. 1905. *Zur Kritik der Weiblichkeit. Essays*. Jena: Diederichs.
- Möbius, Julius Paulus. 1900. *Über den physiologischen Schwachsinn des Weibes*. Berlin: Atheneum.
- Müller-Loreck, Leonie. 1976. *Die erzählende Dichtung Lou Andreas-Salomés. Ihr Zusammenhang mit der Literatur um 1900*. Stuttgart: Akademischer Verlag.
- Peters, Heinz Franz 2002. *Lou Andreas-Salomé – Egy rendkívüli asszony élete*. Ford. Romhányi Török Gábor. Budapest: Európa Könyvkiadó. (A fordítás alapjául szolgáló eredeti mű: Peters, Heinz Franz. 1991. *Lou Andreas-Salomé. Das Leben einer außergewöhnlichen Frau*. Berlin: Heyne Verlag.)
- Schütz, Karin. 2008. *Geschlechterentwürfe im literarischen Werk von Lou Andreas-Salomé unter Berücksichtigung ihrer Geschlechtertheorie*. Würzburg: Königshausen/Neumann.
- Simmel, Georg. 1902. Weibliche Kultur. *Neue Deutsche Rundschau* (13) 5: 3–31.



Stöcker, Helene 1902. „Echo der Zeitschriften. Zu Lou Andreas-Salomé. *Das literarische Echo* 14, 983–984.

Weihershausen, Ramona 2015. „Das „Lebenerhaltendere der Lüge“ bei Lou Andreas-Salomé. Weibliche Widersprüche gegen männliche Wahrheitsansprüche um 1900“. *Cahiers D'études Germaniques* 68, 241–250.

Wernz, Birgit. 1997. *Sub-Versionen. Weiblichkeitsentwürfe in den Erzähltexten von Lou Andreas-Salomé*. Pfaffenweiler: Centaurus.

Weininger, Otto. 1904. *Geschlecht und Charakter*. Wien: Braumüller.