

valóság lesz, amit várva-várt, amiről álmodott. A szabadulton még egyfajta elszemélytelenedettségi érzés uralkodik. Nem tud még igazán örülni az életnek, elfelejtett örülni; újból meg kell azt tanulnia. Ha a szabadság első napján a jelen gyönyörű álomnak tűnik, egy nap a múlt tűnik már csak rossz álomnak. Maga sem érti, hogyan tudta a fogságot átvészelni. Elfogja az a felséges érzés, hogy azok után, amiket átélt és elszenvedett, a világon semmitől sem kell félnie – Istenén kívül. Oly sokan tanultak meg Benne újra hinni itt, a koncentrációs táborban, a koncentrációs tábor révén.

## 2. A szenvedés értelméről

Az élet értelmére vonatkozó kérdés tárgyalásakor egészen általánosan három lehetséges érték-kategóriát különböztettünk meg. Szó esett alkotói értékekről, élmény-értékekről és beállítódási értékekről. Az előbbieket cselekvés valósítja meg, az élmény-értékek a világ (a természet, a művészet) passzív befogadása révén realizálódnak. A beállítódási értékek viszont általában ott jönnek létre, ahol valami kikezülhetetlent, sorsszerűt kell elfogadni. Abban a módban, ahogyan ezeket vesszük, rengeteg érték-lehetőség van. Ez viszont azt jelenti, hogy az emberi élet nemcsak az alkotásban és az örömben teljesedhet ki, hanem a szenvedésben is!

Az ilyen gondolatmenetek elől minden triviális siker-etika elzárkózik. Az emberi lét értékével és méltóságával kapcsolatos eredeti, hétköznapi vélekedésünk átértékelése azonban máris feltárja számunkra azt az élménybeli mélységet, ahol a dolgok sikertől vagy sikertelenségtől, egyáltalán mindenfajta eredménytől függetlenül is megőrzik érvényességüket. A külső sikertelenség dacára végbemenő belső kiteljesedés eme birodalma csak azzal a látásmóddal férhető hozzá, amelyet a művészet szokott számunkra közvetíteni. Emlékezzünk olyan ábrázolásokra, mint TOLSZTOJ története (Ivan Iljics halála): polgári egzisztenciát vázol fel, amelynek mélységes értelmetlensége csak közvetlenül váratlan halála előtt tárul fel hordozója számára. Az ebbe való bepillantás azonban még utolsó óráiban is messze önmaga fölé emeli ezt az embert, olyan belső nagyságra juttatja, amely egész addigi életét – annak látszólagos hiábavalósága ellenére – visszamenőleg értelmessé avatja. Így van ez: utolsó értelmét az élet nemcsak a halál révén kapja meg (mint a hősnél), hanem magában a halálban is. Nemcsak életünk feláldozása ad neki értelmet; az élet még akkor is kiteljesedhet, ha csődöt mondunk.

*A sikertelenség még nem értelem nélküliség.* Ez abból is kiviláglik, ha például a saját múltját valaki szerelmi élete vonatkozásában szemléli. Ha felteszi magának azt a kérdést, kész lenne-e boldogtalan szerelem-élményeit nélkülözni, keserves és szenvedés-teli élményeit kidobni az életéből – minden bizonnyal tagadó választ ad magának. Szenvedései nem beteljesületlenségek voltak számára. Ellenkezőleg, a szenvedésben érettebbé vált, vele nőtt fel, az többet adott neki, mint amit némely erotikus siker adhatott volna.

Különbözn is az ember hajlik arra, hogy élményei örömteli vagy nem-örömteli voltaként »előjelét« túlértékelje. Az a fontosság, amelyet emez előjelnek tulajdonít, indokolatlan érzékenységet kelt benne a sorssal szemben. Már elmondtuk, az ember több szempontból sem »az élvezetekért van a világon«. Azt is elmondtuk, hogy az öröm nem tud az ember életének értelmet adni. De nemcsak hogy az öröm nem képes értelmet adni, az öröm hiánya sem képes az élettől az értelmet elvenni. Ismét a művészet utal rá arra a módra, ahogyan az egyszerű, elfogulatlan, közvetlen átélés képes a tényállás helyes megglátására. Gondoljunk csupán arra, mennyire lényegtelen a művészi tartalom szempontjából, hogy dúrban vagy mollban van-e egy dallam. De ennek dacára nemcsak a befejezetlen szimfóniák tartoznak a legértékesebb zenedarabok közé – amire egy másik összefüggésben már utaltunk –, hanem a »Pathétique«-ek is.

Ezen felül azonban van a szenvedésnek immanens értelme is. Paradox módon vezet a nyelv ehhez az értelemhez: szenvedünk valami miatt, mert »nem szenvedhetjük«, tehát mert nem akarjuk elfogadni. A szenvedésben a feladat és a lényeg: szembesülni azzal, amit a sors ránk mér. Valamely dologtól való szenvedésben belsőleg eltávolodunk e dologtól, distanciát teremtünk e dolog és a személyünk között. S amíg csak szenvedünk egy nem kívánatos állapottól, feszültségben vagyunk a tényszerű lét és aközött, aminek lennie kellene. Ez – mint már láttuk – a kétségbeesett emberre is vonatkozik: *éppen a kétségbeesés ténye miatt nincs oka a kétségbeesésre*, hiszen saját realitását valamely idealitással méri össze; az a tény, hogy a (megvalósíthatatlan) értékeket egyáltalán észrevette, már bizonyos értékről tanúskodik nála. Nem lehetne ugyanis önmaga bírója, ha nem volna meg benne eleve azon ember bírói méltósága, aki tudatában van annak, hogy a meglévővel szemben minek kellene létrejönnie (20. megjegyzés). A szenvedés tehát egy termékeny, mondhatni *forradalmi feszültséget teremt*, amely a nem kívánatos mint olyat érzékelteti az ember-

rel. Amilyen mértékben az ember azonosul az adott körülményekkel, úgy szünteti meg a distanciát ezektől s kapcsolja ki a van és a legyen közti termékeny feszültséget.

Az ember emócióiban így nyilatkozik meg egy mély bölcsesség, és ez megelőz minden racionalitást, sőt ellentmond a racionális hasznosság-elvnek. Vizsgáljuk meg a gyász és a bánat érzelmét: csupán a hasznosság szempontjából mindkettőnek értelmetlennek kellene tűnie. Hiszen a visszavonhatatlanul elvesztettet gyászolni a józan ész szempontjából nyilván ugyanolyan haszontalan és az értelemmel ellentétes, mint valami megváltoztathatatlan bántani, amit elkövettünk. Az ember belső történetében azonban a gyásznak és a bánatnak van értelme. A szeretett és elvesztett emberért érzett gyász őt mintegy tovább élteti, a bűnöst bánata pedig – megszabadítván őt a bűntől – mintegy feltámasztja. Szeretetünk, gyásznak tárgya, amely objektive, az empirikus időben elveszett, szubjektive, a belső időben megőrződik: a gyász teszi jelenvalóvá. A bánatnak pedig – mint ahogy SCHOLER rámutatott – valamilyen bűnt kell eltörölnie: ám nem fosztatik meg a bűntől, aki elkövette, de – újjászületése révén – mintegy felemelkedik abból. Ez a lehetőség, a megtörtént dolgokat a belső történetben gyümölcsözővé tenni, nem áll ellentétben az emberi felelősséggel, hanem azzal dialektikus viszonyban van. Hiszen a bűnösség feltételezi a felelősséget. Az ember azonban azzal a ténnyel szemben felelős, hogy semmiben nem léphet vissza, amit életében tesz: legkisebb döntése éppúgy végleges, mint a legnagyobb. Semmi nem törölhető el abból, amit tesz és amit nem tesz. Csak a felületes szemléletmód számára ellentmondásos tehát, hogy ennek ellenére – a megbánás aktusában – az ember egy tettől belsőleg visszaléphet, és ezen aktus, tehát egy belső történet révén a külső történetet morális síkon mintegy meg nem történtté tudja tenni.

SCHOPENHAUER ismert mondása szerint az emberi élet a megpróbáltatások és az unalom között ingázik. Valójában mindkettőnek mély értelme van. Az unalom állandó mementó. Mi vezet unalomra? A tétlenség. De nem a cselekvés van azért, hogy az unalomból kiszakítson, az unalom van azért, hogy kiszakadjunk a semmittevésekből, s megfeleljünk életünk értelmének. Az élet harca »feszültségben« tart minket, hiszen az élet értelme a feladatok teljesítésén áll vagy bukik; ez a »feszültség« tehát lényegét tekintve is más, mint amit neurotikus szenzációhajhászásból vagy hisztérikus izgalom-éhségből keresnek.

A megpróbáltatások értelme is egyfajta mementó. A fájdalom biológiai síkon is értelmes őrző és figyelmeztető funkciót képez. Lelki-szellemi téren a fájdalom analóg funkcióval rendelkezik. A szenvedésnek az embert épp az apátiától, a lelki hullamerevségtől kell megőriznie. Amíg szenvedünk, addig vagyunk lelkiileg élők. Láttuk, a megbánásnak az az értelme és lehetősége, hogy egy külső történetet a belső történetben (morális értelemben) meg nem történtté tegyen; a gyásznak az az értelme és lehetősége, hogy az elmúlt dolgokat valamiképp fenntartsa. Azaz mindkettő bizonyos értelemben korrigálja a múltat. A problémát azonban – szemben az elhatárolódással és önmagunk félrevezetésével – mindkettő meg is oldja: Az ember, aki a szerencsétlenségtől el akar határolódni vagy abban önmagát félre akarja vezetni, egyetlen problémát sem old meg, egyetlen bajt sem szüntet meg. Amit megszüntet, az inkább csak a szerencsétlenség puszta következménye, az egyszerű elkeseredettség. Elhatárolódásában és önmagát áltatva nem akar tudni semmiről. Menekülni próbál a valóság elől, mintha csak valami bódulatba esne. S ezzel egy szubjektivistát, sőt pszichologisztikus hibát követ el: úgy jár el, mintha azon érzelmi aktussal együtt, amelyet az öncsalás révén elhallgattat, az emóció tárgyát is kiiktatná a világból. Mintha azt, amit az ember a tudatlanba számúz, egyben a valóságból is számúzná. Ámde nem a rátekintés hoz létre egy tárgyat, s nem a másfelé nézés semmisíti meg – ugyanígy a gyász felindultságának az elfojtása sem szünteti meg a helyzetet, ami miatt gyászolunk. Nem veszünk be például altatót a gyász egészséges megélése esetén azért, »nehogy végigsírjuk az éjszakákat«. És sok gyászoló tényleg ellenszegül altatók banális javallatának: attól, hogy ő jobban alszik, még nem támad fel az a halott, akiért a könnyei hullanak. A halál – egy visszafordíthatatlan történetnek e paradigmája – nem válik meg nem történtté azzal, hogy a tudatlanba üzzük, s éppoly kevésbé azzal, hogy a gyászoló az abszolút tudatlanságba menekül, és saját haláláról sem vesz tudomást.<sup>42</sup>

Hogy az emberben az érzelmek értelmességének az érzése milyen mélyen gyökerezik, azt a következő mutatja. Vannak a melan-

<sup>42</sup> A mámorban van valami pozitívum a puszta bódulattal szemben. Lényege: a létezés tárgyi világától az »állapot-adta« élmény, egy látszat-világ-beli élet felé való fordulás. Ezzel szemben a bódulat csak a balsors tudatát kapcsolja ki, SCHOPENHAUER negatív értelemben vett »boldogságot«, »Nirvána-hangulatot« eredményez.

kóliának olyan esetei, amelyek tüneti előterében nem – mint általában – a szomorúság érzése áll, hanem a páciensek azon panasza, hogy nem tudják kisírni magukat, hogy érzelmileg kihűltek, belsejükben el-sorvadtak: az úgynevezett *melancholia anæsthetica* eseteiről van szó. Csak aki ilyen eseteket ismer, tudja, hogy nemigen van nagyobb kétségbeesés, mint ezeké az embereké, éppen mert nem képesek a szomorúságra. Ez az ellentmondás ismét megmutatja, mennyire pusztá konstrukció az öröme: pszichológiai szemfényvesztés s nem fenomenológiai tény; a »*logique du coeur*«-ből az embernek valójában az a törekvése következik, hogy – akár vígan, akár szomorúan – lelkiileg mindig »éljen« legyen és az is maradjon, ne süllyedjen apátiába. Az az ellentmondás, hogy a *melancholia anæsthetica*-ban szenvedő szenved a szenvedésre való képtelenségtől, csak pszichopatológiai ellentmondás, létezik viszont egzisztencia-analitikai megoldása. Itt ugyanis megmutatkozik a szenvedés értelme: az, hogy a szenvedés értelmesen tartozik hozzá az élethez. A szenvedés és a nehézségek hozzátartoznak az élethez, mint a sors és a halál. Egyik sem választható el az élettől anélkül, hogy az élet értelme utóbb ne sérülne. A nehézségek, a halál, a sors és a szenvedés elszakítása az élettől annyi, mint megfosztani azt alakjától, formájától. Csak a sors pörölycapásai nyomán, a szenvedés izzó hevében nyer formát és alakot az élet.

Az ember sorsának először is az az értelme, hogy – ha lehet – alakot öltson, másodszor pedig az, hogy – ha szükséges – elviseljük. Másfelől nem szabad arról megfeledkeznünk, hogy az embernek ügyelnie kell arra, ne túl korán tegye le a fegyvert, ne túl korán tekintsen egy helyzetet sorsszerűnek és hajoljon meg a vélt sors előtt. Csak ha az embernek nincs többé lehetősége arra, hogy alkotói értékeket valósítson meg, ha tényleg képtelen a sorsot alakítani, valósíthatók meg a beállítódási értékek, csak akkor van értelme annak, hogy »felvegyük a keresztünket«. Egy beállítódási érték lényege abban rejlik, hogyan engedelmessé válik a megmászhatatlannak; egy beállítódási érték igazi megvalósításának tehát feltétele, hogy tényleg megmászhatatlannal legyen szó. Arról, amit BROD »nemes szerencsétlenségnek« nevez, szembeállítva azt a »nem-nemes« szerencsétlenséggel, amely utóbbi nem valóban sorsszerű, hanem elkerülhető, vagy amelyet (ha az bekövetkezett) mi magunk okoztunk (21. megjegyzés).

Így vagy úgy, bármilyen helyzet érték megvalósítására ad esélyt, akár alkotói értékére, akár beállítódási értékére. »Nincs olyan helyzet, amely ne lenne megnevesíthető – akár cselekvéssel, akár tűrés-

sel« (Goethe). Ha úgy tetszik, azt is mondhatjuk, hogy a tűrésben is egyfajta »teljesítmény« rejlik, amennyiben igazi tűrésről van szó, cselekvéssel meg nem másítható vagy nem-cselekvéssel el nem kerülhető sors tűréséről. Tilyen igazi tűrésnél forog fenn teljesítmény, s csak az ilyen elháríthatatlan szenvedés értelmes. A szenvedés eme teljesítmény-jellege a hétköznapi ember egyszerű érzésvilágától sem idegen és csak egyet tud érteni például a következővel: amikor sok évvel ezelőtt angol cserkészeket tüntettek ki kiváló teljesítményük jutalmául, az érmeiket három fiú kapta, akik gyógyíthatatlan betegségük miatt kórházban feküdtek, s mégis bátrak és kitartóak maradtak, viselve szenvedéseiket. Ily módon ezt magasabb »teljesítményként« ismerték el, mint más cserkészekét.

»Az élet önmagában nem valami, csak alkalom valamire.« HEBBEL e szavai igazolódhatnak azon alternatívánál, hogy a sorsszerűt (az eredetileg önmagában megváltoztathatatlan) vagy alkotói értékmegvalósítás formájában alakítjuk, vagy – ha ez valóban lehetetlen – beállítódási értékekkel oly módon viszonyulunk a sorshoz, hogy még a legkilátástalanabb szenvedésből is emberi teljesítmény legyen. Tautológiának hangzik, ha azt mondjuk, hogy a betegségek az embernek »alkalmat« adnak a »szervedésre«. Ha azonban az elmondottaknak megfelelően fogjuk fel az »alkalmat« és a »szervedést«, akkor ez a mondat már egyáltalán nem olyan magától értetődő, mert alapvető különbséget kell tenni a betegség (beleértve a lelki betegséget is) és a szenvedés között. Nemcsak arról van szó, hogy az ember lehet beteg a szó szoros értelmében vett »szervedés« nélkül, hanem arról is, hogy létezik egy másfajta szenvedés, amely kívül esik minden betegségen, egy valóban emberi szenvedés, amely lényeg és értelem tekintetében az emberi élet velejárója. Így állhat elő az az eset, amikor az egzisztencia-analízisnek egy embert a szenvedésre kell alkalmassá tennie, ugyanakkor például a pszichoanalízis csak élvezetekre vagy teljesítményekre akarja alkalmassá tenni. Léteznek ugyanis olyan helyzetek, ahol az ember az igazi szenvedésben és csakis abban teljesedhet ki. És az a »valamire való alkalom«, ami az élet –, az igazi szenvedésre való alkalom, a beállítódási értékek megvalósításának lehetősége, szintén elmulasztható. Most érthetjük meg, hogyan mondhatta DOSZTOJEVSZKIJ, csak attól az egytől fél, hogy méltatlan lesz szenvedéseire. Most már azt is fel tudjuk mérni, mekkora teljesítmény van azon betegek szenvedésében, akik – úgy tűnik – azért küzdenek, hogy szenvedéseikhez méltóak legyenek.

Egy rendkívül kiváló szellemiségű férfit fiatal korában hirtelen aktív foglalkozásából szakítja ki az, hogy gerincvelőjében igen gyorsan kifejlődő harántirányú szakadás lépett fel (gerincoszlop-tuberkulózisos alapon), s ez alsó végtagi bénulás-tünetekhez vezetett. Műtétet (laminektómiát) mérlegelnek. A páciens barátai Európa egyik legjelentősebb idegsebészét kéri fel, ez azonban a prognózis szempontjából borúlátóan nyilatkozik, nem vállalja a műtétet. Erről az egyik barátát levélben értesíti a betegnek vidéki házában szállást adó barátját. A közös reggelinél adja át a levelet a ház asszonyának a gyanútlan szobalány. Ami ezután történik, azt az egyik barátjának írja le a páciens. Ebből az írásból emeljük ki a következő részeket: »... Eva kénytelen volt a levelet velem is elolvasatni. Így szereztem tudomást halálos ítéletemről, amelyet a professzor kijelentései tartalmaztak. – Kedves barátom! Eszembe jut az évekkel ezelőtt látott »Titanic«-film. Különösen visszaemlékszem arra a jelenetre, ahol a Fritz Kortner alakította sánta a Miatyánkot imádkozva vezeti a sorstársak kis csoportját a halál elé, mialatt a hajó süllyed, a víz egyre magasabbra ér. Nagyon megindultan jöttem ki a moziból. Arra gondoltam, a sors ajándéka, ha valaki tudatos, amikor a halál felé közelít. Nekem megadta ezt a sors! Még egyszer próbára tehetem magamban a küzdőképességet; ebben a harcban azonban eleve nem a győzelem a cél, hanem az utolsó erőfeszítés, tornagyakorlat... A fájdalomakat, amíg lehet, bódító szerek nélkül akarom elviselni... »Kilátástalan harc? Erről szó sem lehet! ... Csak a küzdelem a fontos... Nincsen kilátástalan helyzet ... Este Bruckner »Negyedik« szimfóniáját, a »romantikust« játszottuk. Csupa áradás, jótékony messzeség. – Egyébként nap mint nap matematikával foglalkozom, egyáltalán nem vagyok szentimentális.«

Más alkalommal egy betegség és a halál közelsége hozta ki a maximumot egy emberből, aki addig életét »metafizikai könnyelműségben« (SCHELER) töltötte el és legigazibb lehetőségeivel sem törődött. Egy az élettől elkényeztetett fiatal asszonyt váratlanul koncentrációs táborba vittek. Ott megbetegedett, napról napra hanyatlott. Kevésel halála előtt ezt jelentette ki: »Voltaképpen hálás vagyok a sorsomnak, hogy ilyen keményen bánik velem. Korábbi, polgári egzisztenciámban biztosan túl könnyelmű voltam. Nyilván a sors nem talált igazán komolynak engem azokkal a széplélek-ambíciókkal.« Szilárdan szembe tudott nézni a közelgő halállal. A beteg-körletből az ablakon át egy éppen virágzó gesztenyefa látszott; ha valaki a beteg nő fejéhez hajolt, onnan épp hogy csak egy ágát láthatta két virág-

füzérel. »Ez a fa magányomban az egyetlen barát – mondta a hölgy – vele szoktam beszélgetni.« Hallucinált, esetleg delírált? Hiszen azt mondta, hogy a fa »felelt« is. Ám a delíráló állapot minden ismertetőjegye hiányzott nála. Micsoda nagyszerű »párbeszéd« lehetett ez – vajon mit »mondott« a virágzó fa a haldokló nőnek? »Itt vagyok – itt vagyok – az élet vagyok – az örök élet.«

VIKTOR VON WEISZÄCKER arról beszélt egyszer, hogy a beteg, aki szenved, valamiképpen fölényben van az orvossal szemben. Akkor tudatosodik ez igazán, amikor a beteget elveszítjük. Az olyan orvosnak, aki kellően érzékeny egy-egy szituáció kiszámíthatatlan következményei iránt, egy gyógyíthatatlan beteggel vagy haldoklóval kapcsolatban mindig az lesz az érzése, hogy bizonyos szégyent kell éreznie azzal az emberrel szemben. Hiszen tehetetlennek bizonyult, alkalmatlannak arra, hogy a halál kezei közül áldozatát kiragadjon; ugyanakkor a páciens helytáll a sorssal szemben, csendes szenvedésével vállalva ezt, metafizikai síkon valódi teljesítményt nyújt – mialatt az orvos a fizikai világban, éppen orvos-mivoltának teljesítésében mond csődöt.

### 3. A munka értelméről

Azt mondtuk, az élet értelmére nem rákérdezni, hanem a kérdésre felelni kell, felelősséget vállalva az életért. Ebből viszont az következik, hogy a válasz soha nem szavakban, hanem tettekben, tettek által adható meg (22. megjegyzés). A válasznak ezen kívül meg kell felelnie a helyzet és a személy teljes konkrét valójának, azt mintegy eleve magában kell foglalnia. A helyes válasz tevőleges válasz lesz, az emberi felelős lét konkrét terét adó mindennapok konkrétságában gyökerező válasz.

Ebben a térben nincs senki, aki pótolható vagy helyettesíthető. Szóltunk már minden ember egyedisége és egyszerűsége tudatának fontosságáról. Láttuk már, hogy az egzisztencia-analízis miért törekszik a felelős lét tudatosítására, azonban azt is láttuk, hogy a felelősségtudat elsősorban valamilyen konkrét, személyre szóló feladat, valamilyen »misszió« tudatában növekszik. Egyszeri életének egyedüli értelmére való tekintet nélkül az ember nehéz helyzetekben ellankad. Úgy jár, mint az a hegymászó, aki sűrű ködbe jutott és elveszti a célt szeme elől, akit immár az életveszélyes kimerülés fenyeget. Am ha felszáll a köd, már a távoli menedékkunyhó is láthatóvá lesz, s ő újra frissnek s erejének teljében lévőnek érzi magát. Melyik hegymászó

ne ismerné az ellankadás tipikus élményét, amint éppen a falon van, s nem tudja, vajon rossz pályán tartózkodik-e, vagy éppenséggel nem a jó sziklapárkányra jutott fel. Mihelyt azonban megpillantja a »kijutó kéményt«, ahol már csak néhány kötélhossznyira van a csúcstól, érzi, amint új erő költözik keményen megfeszülő karjaiba.

Ahol és amikor alkotói értékek állnak az élet-feladat homlokterében, ezek konkrét megvalósítása általában egybeesik a hivatás szerinti munkával. A munka lehet az az elsőrendű terület, amelyen az egyén egyedisége kapcsolatban áll a közösséggel, így értelmet és értéket kap, és ezek a közösségnek nyújtott teljesítményre jellemzőek, nem magára a konkrét hivatásra. Nemcsak egy adott foglalkozás jelenti az ember számára a kiteljesedés lehetőségét. Ebben az értelemben nem egyetlen foglalkozás tesz boldoggá. Sok ember mondja viszont – főleg a neurotikus –, hogy ki tudott volna teljesezni, ha más lett volna a foglalkozása. Ez a munka értelmének félreértése, vagy pedig önámítás. Azokban az esetekben, amikor egy konkrét hivatás nem elégíti ki, a hiba nem a hivatásban van, hanem az emberben. Önmagában a hivatás nem teszi az embert pótolhatatlanná, helyettesíthetlenné: csak esélyt ad erre.

Egyszer egy páciensnő azt mondta, hogy életét nem tartja értelemesnek, emiatt nem is akar meggyógyulni; de minden egészen más lenne, ha lenne egy olyan hivatása, amely kielégítené: ha például orvos, ápolónő lenne, vagy valamilyen tudományos felfedezéseket tevő vegyész. Fel kellett világosítani, hogy nem a hivatás a fontos, hanem az, ahogyan dolgozunk: soha nem a konkrét foglalkozáson múlik, hanem rajtunk, hogy az egzisztenciánk egyediségéből adódó személyes és specifikus momentum érvényesül-e a munkában, értelmessé téve az életet.

Tényleg, hogy is van ez az orvossal? Mi ad az ő tevékenységének értelmet? Hogy a mesterség szabályai szerint cselekszik? Adott esetben beadja ezt vagy azt az injekciót? Hogy gyógyszert ír fel? Csak a mesterség szabályai szerint eljárni – az orvosi mesterség nem ebben áll. Az orvosi hivatás az orvos személyiségének csak az arra való állandó alkalom keretét adja, hogy a hivatás ellátásának személyes momentumára révén teljesejék ki. Amit az orvos az orvosi munkában, illetve azon túl tesz – a személyes, az emberi –, adja e munka értelmét, teszi e munkában az embert pótolhatatlanná. Hiszen az, hogy ő vagy akármelyik kollégája adja-e be *lege artis* az injekciókat etc., egyre megy, amennyiben ő pusztán »a mesterség szabályai szerint« jár el.

Ott kezdődik a valójában személyes, az egyedül kielégülést adó munka, ahol az orvos a hivatás előírásain, a hivatásban »leszabályozottnak« túl tevékenykedik. És mi a helyzet a páciensnőnk által annyira irigylt ápolónői munkával? Az ápolónők fecskendőket főznek ki, kihordják az ágytálatkat, áthúzzák a betegek ágycsipeszeit – csupa igazán hasznos munka, amely azonban önmagában egyáltalán nem elégíti ki; ott azonban, ahol egy ápolónő többé-kevésbé szabályozott dolgán túl valami személyeset is tesz, ha egy súlyos beteghez van egy jó szava –, ott nyílik esély, hogy a hivatás révén élete értelmet kapjon. Am minden hivatás megadja ezt az esélyt, amennyiben a benne való munkát helyesen fogjuk fel. A helyettesíthetlenség és pótolhatatlanság, az egyszerű és egyedi mindig az emberen múlik, azon, ki dolgozik és hogyan, s nem azon, hogy mit dolgozik valaki. Ezen túlmenően a páciensnőnek, aki olyannyira hitte, hogy hivatása nem elégíti ki, arra mutattunk rá, hogy utóvégre munkáján kívül, magánéletében juttathatná érvényre az egyediséget és az egyszerűséget az egzisztencia értelem-momentumaiékat: mint szerető és szeretett, hitves és anya, aki az élet e vonatkozásaiban a férj és a gyermek számára pótolhatatlan, helyettesíthetetlen.

Az a természetes viszony, amely a hivatásbeli munkához mint ahhoz a területhez fűz, ahol értékek alkotó módon való megvalósítására, önmagunk egyedi kiteljesítésére van lehetőség, gyakran eltorzul a ma uralkodó munkakörülmények miatt. Elsősorban azoknál, akik panaszoznak, hogy napi nyolc órát vagy ennél is többet teljesítenek egy munkáltató – annak érdekei – számára, s ugyanazt a mozdulatot, fogást ismétlik egy gépnél, akár egy futószalag mellett, amely minél személytelenebb, minél szabályozottabb, annál megbízhatóbb és kívánatosabb. Ilyen körülmények között a munka valóban csak a kenyérkereset, a létfenntartás eszközének fogható fel. Ilyenkor csak a szabadidőben nyílik lehetőség a valamirevaló életre, ennek a szabadidő önálló, személyes alakítása adhat értelmet. Itt azonban nem feledkezhetünk meg azokról, akiket a munka annyira kifáraszt, hogy utána holtfáradtan zuhannak az ágyba anélkül, hogy bármibe bele tudnának kezdeni; náluk a szabadidő alakítása csak annyi, hogy pihenésre fordítják: alváson kívül semmi egyebet, semmi értelmeset nem tesznek.

Maga a vállalkozó, a munkaadó sem mindig »szabad« a szabadidejében; őt sem mindig kíméli meg a munkához való természetes viszony említett elfajulása. Ki ne ismerné azt a típust, amely felőrölködik

a pénzkeresésben, és a létfenntartáshoz szükséges dolgok megszerzése mellett magáról az életről feledkeznek el? A pénzszerzés öncéllá válik. Egyeseknek tehát sok pénzük van; pénzükről ugyan megmondható, hogy minek van, életüknek azonban már nincs miértje. Az ilyen embernél az üzlet túlteng a valódi élet rovására; semmit nem ismer a pénzkeresésen kívül, sem a művészetet, sem a sportot, a játékban is legfeljebb a feszültséget, azt is, ha lehet, leginkább a pénzzel kapcsolatba hozva: a játékkaszinókban, amelyekben még a játékban is a pénzt »teszik fel«, és végcélja is ugyanez.

### A munkanélküliség-neurózis

Leginkább olyankor látszik a hivatás egzisztenciális jelentősége, amikor a foglalkozásszerű munka kiesik, azaz munkanélküliség esetében. Munkanélkülieken végzett pszichológiai megfigyelések indítottak minket a munkanélküliség-neurózis<sup>43</sup> fogalmának bevezetésére. Ennek szimptomatológiai homlokterében nem egyfajta depresszió, hanem apátia áll. A munkanélküliek egyre inkább elvesztik érdeklődésüket, kezdeményezőkézségük is egyre jobban zátonyra fut. Ez az apátia nem veszélytelen: képtelenné teszi ezeket az embereket arra, hogy az esetleg feléjük kinyújtott segítő kezét megragadják. A munkanélküli úgy éli át idejének kitöltetlenségét, mint belső kitöltetlenséget, tudatának kitöltetlenségét. Haszontalannak érzi magát, hiszen nincs elfoglalva. Úgy gondolja, mivel nincs munkája, életének sincs értelme. De miként a biológia szerint az úgynevezett *vacatuumok*ban indul meg a burjánzás, hasonló jelenségek vannak a pszichológiában is. A munkanélküliség így neurotikus jelenségek táptalajává lesz. A szellemi üresjárat »permanens« vasárnapi neurózishoz vezet.

Az apátia mint a munkanélküliség-neurózis leggyakoribb tünete azonban nemcsak a lelki kitöltetlenség kifejeződése; ahogyan szerintünk minden neurotikus tünet részben a testi állapotot is kifejező jelenség, konkrétan ez az apátia a többnyire fennálló alultápláltságnak is következménye. Esetről-esetre azonban eszköz is, mint a neurotikus tünetek általában. Főleg olyanoknál, akiknél valamilyen neurózis korábban is fennállt, s az »interkurrens« munkanélküliség miatt csak fokozódott vagy újból előjött, a munkanélküliség ténye szinte nyersanyag a neurózishoz, tartalomként beépül abba, a páciens »neuro-

tikusan dolgozza fel«. Ilyen esetekben a neurotikusnak a munkanélküliség kapóra jön, hogy felmentse magát az életben (nemcsak a hivatásában) elszenvedett kudarcaiért. Bűnbak, amelynek nyakába varrhatja a felelősséget egész elpuskázott életéért. Saját hibáit a munkanélküliség sorsszerű következményeinek állítja be. »Ha nem lennének munka nélkül, minden másképp lenne; akkor minden szép és jó lenne« – akkor mindent megtennék, bizonykodnak e neurotikus típusok; a munkanélküli élet lehetővé teszi számukra, hogy ideiglenes-ségre rendezzék be az életet, és arra csábítja őket, hogy átadják magukat a létezés egy ideiglenes modalitásának. Úgy gondolják, hogy semmit sem szabad tőlük megkövetelni, de maguk sem követelnek meg maguktól semmit. A munkanélküli sors a felelősség – életük felelőssége – alól látszólag felmenti őket mások, illetve önmaguk előtt. Bármely területen vallott összes kudarcaikat erre a sorsra vezetik vissza. Látszólag még jót is tesz, ha azt hisszük, hogy a cipő csak egy helyen szorít. Ha egyetlen kiindulópontból magyarázhatunk mindent, és ez a látszólag sorsszerű adottság, akkor semmi sem tűnik reménytelennek, s nem kell mást tenni, mint várni azt a képzeletbeli pillanatot, amikor ugyanebből a pontból kiindulva mindent helyrehozhatunk.

A munkanélküliség-neurózis – mint minden neurotikus tünet – következmény, valaminek a kifejeződése és eszköz; joggal várjuk tehát, hogy végeredményben – mint a többi neurózis – ez is az egzisztencia moduszának bizonyuljon: szellemi állásfoglalásnak, egzisztenciális döntésnek. A munkanélküliség-neurózis ugyanis nem az a feltétlenül érvényre jutó sors, aminek a neurotikus beállítja. A munkanélkülinek nem kötelező munkanélküliség-neurózisba esnie. E tekintetben is inkább az derül ki, hogy az ember »másra is képes«: valamiképp eldöntheti, aláveti-e magát lelkileg a szociális sorsnak. Elegendő példa van arra, hogy a jellemet a munkanélküliség nem egyértelműen, nem sorsszerűen alakítja. A jellemzett típus mellett ugyanis létezik a munkanélkülieknek még egy másik típusa is. Ezt azok alkotják, akik ugyanolyan kedvezőtlen gazdasági körülmények között kénytelenek élni, mint a munkanélküliség-neurózisban szenvedők, ennek ellenére mentesek maradnak ettől a neurózistól, de sem apatikus, sem depressziós benyomást nem tesznek, sőt, bizonyos derüt is megőriznek. Hogyan lehetséges ez? Ha közelebbről megnézzük, kiderül, hogy ezek az emberek, ha nem is állásban, de más téren tevékenyek. Például önkéntes segítők mindenféle szervezetekben, tiszte-

<sup>43</sup> V. E. FRANKL, *Wirtschaftskrise und Seelenleben vom Standpunkt des Jugendberaters*, Sozialärztliche Rundschau, 1933/43.

letbeli funkcionáriusok népművelési intézményekben, fizetés nélküli munkatársak ifjúsági egyesületekben; gyakran hallgatnak előadásokat, színvonalas zenét, sokat olvasnak, és az olvasottakat megvitatják társaikkal. A túl sok szabadidőt értelmesen alakítják, ezáltal tudatuknak, idejüknek, életüknek tartalmat adnak. Gyakran ugyanúgy korog a gyomruk, mint a munkanélküliek másik, neurotikussá váló típusának, mégis igent mondanak az életre és egyáltalán nem esnek kétségbe. Megértették, hogy életüknek tartalmat kell adni, belőle értelmet kell kicsikarni. Megértették, hogy az emberi élet értelme nem merül ki a foglalkozás szerinti munkában, és lehet valaki munkanélküli anélkül, hogy értelem nélkül kellene élnie. Számukra az élet értelme nem esik egybe a foglalkozás, az állás tényével. Ami tehát a neurotikus munkanélkülit igazából apatikussá teszi, ami a munkanélküliség-neurózis végeredménybeni alapja, az az a téves nézet, hogy a hivatás szerinti munka az élet egyetlen értelme. Mert a hivatás hamis azonosítása azzal az életfeladattal, amelyre elhivatottak vagyunk, pontosan oda vezet, hogy a munkanélkülit az az érzés gyötéri, ő haszontalan és felesleges.

Mindez megmutatja, mennyire kevésbé sorsszerű a munkanélküliségre adott lelki reakció, mekkora játéktere marad még itt is az ember szellemi szabadságának. A munkanélküliség-neurózis általunk megkísérelt egzisztencia-analízise szemszögéből nézve az derül ki, hogy különböző emberek közülük a szociális sors lelkileg, jellemükben átformál, rajtuk nyomot hagy, viszont a nem-neurotikus típus maga alakítja a szociális sorsot. Tehát minden egyes munkanélküli újból és újból eldöntheti, melyik típust képviseli, a belső tartást megőrző, vagy az apatikussá lett munkanélküliekét.

A munkanélküliség-neurózis tehát nem közvetlen folyománya a munkanélküliségnek. Inkább szinte az látszik, hogy a neurózis következménye a munkanélküliség. Hiszen érthető, ha a neurózis hatással van a benne szenvedő ember társadalmi sorsára, gazdasági helyzetére. *Ceteris paribus* a belsőleg egészséges munkanélkülinek az apatikussal szemben több esélye van a konkurencia-harcban, és egy meghirdetett állásnál jobb eredményt ér el. A munkanélküliség-neurózis visszahatása azonban nemcsak szociális, hanem vitális is. Hiszen a szellemi élet feladat-jellegéből nyert strukturáltsága még a biológikumra is kihat. Másfelől az értelem- és tartalomnélküliséggel együtt járó hirtelen belső struktúrávesztés organikus hanyatlási tünetekhez

is vezet. A pszichiátria ismeri például nyugdíjazottaknál a hirtelen fellépő öregedési tünetekkel kísért tipikus pszichofizikai hanyatlást. Hasonló jelenség az állatoknál is ismert: tudjuk például, hogy az időmitott cirkuszi állatok, amelyek »feladatokat« kapnak, átlagban hosszabb életűek, mint állatkertben tartott fajtársaik, amelyek nincsenek »foglalkoztatva«.

Abból a tényből, hogy a munkanélküliségnek nem sorsszerű velejárója a munkanélküliség-neurózis, következik a lélekgyógyászati beavatkozás lehetősége. Ám ha valaki lelkisínylőleg úgy véli, hogy nem ezen a módon kell a munkanélküliség pszichológiai problémáját megközelíteni, annak hadd utaljak főleg fiatalabb munkanélküliek gyakran hallható kijelentéseire: »nem pénzre van szükségünk, hanem tartalmas életre.« Ám ebből az is kiviláglik, hogy ilyen esetekben kilátástalan lenne a szűkebb, nem logoterápiái értelemben vett pszichoterápia, például valamely »mélylélektani« orientációjú kezelési mód. Csak egzisztencia-analízis ajánlható, amely a munkanélkülinek szociális sorsa dacára is megmutatja a belső szabadságához vezető utat, elvezeti ahhoz a felelősségtudathoz, amelynek alapján nehézségekkel teli életének is tartalmat adhat és értelmet szerezhet.

Amint már láttuk, mind a munkanélküliséggel, mind a foglalkozással vissza lehet élni mint neurotikus motivációjú eszközzel. Ettől az eszközhöz való neurotikus felhasználástól jól meg kell különböztetni azt a helyes beállítódást, amely arra törekszik, hogy a munka az értelmes élet eszköze maradjon. Hiszen az emberi méltóság kizárja, hogy ő maga csupán eszközzé – munkafolyamat eszközévé, termelési eszközzé – fokozódjon le. A munkaképesség nem minden; annak se nem szükséges, se nem elégséges feltétele, hogy az életet értelemmel töltsük meg. Lehet valaki munkaképes és élhet értelmetlen életet, ugyanakkor lehet valaki úgy munkaképtelen, hogy életének mégis értelmet ad. Az élet élvezetének képességére általában ugyanez vonatkozik. Tehát minden további nélkül indokolt, hogy egy ember élete értelmét főleg egy meghatározott területen keresse, életét ezáltal bizonyos fokig beszűkítve; mindig kérdéses viszont, hogy ez a beszűkülés, önmaga ilyen korlátozása tárgyilagosan nézve is indokolt-e, vagy – mint a neurózis esetében – valójában felesleges. Utóbbi esetben még indokolatlanul is lemondanak a munka érdekében az élvezetekről (mint ahogy ennek a fordítottja is indokolatlan). Az ilyen neurotikusoknak idéznünk kellene egy orvosnőről szóló regényből (ALICE LYTTKENS, »Nem jövök ha-

za vacsorára): »Ha nincs szeretet, a munka a pótszer, ha nincs munka, a szeretet a kábítószer.«

### A vasárnapi neurózis

Ha valaki hivatása területén rengeteget dolgozik, ez még nem azonos az alkotó élet értelem-gazdagságával; a neurotikus viszont olykor megkísérli, hogy az élet, az igazi élet elől a szakmai életbe meneküljön. De azonnal kiderül léte tartalmatlansága, értelembe való szegénysége, amikor szakmai tevékenységének bizonyos időre le kell állnia: vasárnap! Ki ne ismerné azok arckifejezésének alig palástolható vigasztalanságát, akiknek vasárnapra el kell szakadniuk munkájuktól, miközben ők is hoppon maradtak, mondjuk mert elszalasztottak egy randevút, vagy nem kaptak mozijegyet. A »szerelem ópiuma« nincs kéznél, a hétfévi nagyüzem számukra pillanatnyilag el van zárva – a hétfévi nagyüzem, amelynek zaja a belső monotonitást hivatott elnyomni. Erre azonban csupán annak van szüksége, aki csak dolgozó és semmi más. Mert vasárnap, amikor a hétköznapok munkatempója kiesik, fény derül a nagyvárosi mindennapok értelem-szegénységére. E tempó láttán az a benyomásunk, hogy az amúgy semmi életcélét nem ismerő ember azért rohan maximális gyorsasággal, hogy ne kelljen a céltalanságot látnia. Ezzel egyben önmaga elől is menekülni próbál, ámde hiába, ugyanis vasárnap, tehát amikor rohanó aktivitása huszonnégy órára leáll, újra szemben találja magát egzisztenciája céltalanságával, tartalmatlanságával és értelmetlenségével.

Mit meg nem tenne, hogy szabaduljon ettől az élménytől! A lokálba menekül. Hangos zene, amely megkíméli attól, hogy beszélnie kelljen, így a hajdanán dívott »bájcsevegés« végett sem kell magát összeszednie. Gondolkodnia sem kell, minden figyelem a táncra összpontosul. De menekülhet a »vasárnapi neurózisos« a hétfévi nagyüzem egy másik »menedékébe« is, a stadionba. Itt például úgy tehet, mintha az életben az lenne a legfontosabb, melyik labdarúgó klub nyeri meg a mérkőzést. 2×11 ember játszik, de ezerszer ennyien nézik. A boxmérkőzésen pedig csak két ember aktív – így annál intenzívebben küzdenek –, de itt az inaktív néző voyeurizmusához még némi szadizmus is társul. Mindezzel semmit nem akarunk felhozni az egészséges sportolással szemben. Azonban mindig kritikusan kellene feltennünk a kérdést, mi a sport belső »helyiértéke«. Vegyük például egy hegymászonak sporttal kapcsolatos beállítottságát. A hegymászás aktív részvételt tételez fel, hiányoznak ezekkel szemben a pasz-

szív nézők. Valódi teljesítmények születnek, a testi teljesítőképességét illetően a hegymászonak bizonyos (életveszélyes) helyzetekben a maximumot kell magából kihoznia; lelki »teljesítmények« is születnek, valahányszor lelki gyengeségeket, mint a félelem vagy a magasági betegségekre utaló szédülés, le kell küzdenie. Itt kell megjegyezni, hogy a hegymászó nem keresi (»sucht«) a veszélyt, hanem kísérti (»versucht«), erre már E. STRAUS is rámutatott. A többi sportnál a rekordhajhászhoz vezető rivalizálás az alpinizmusnál igen értékes formává: »önmagával való rivalizálássá« alakul át. További pozitív, egyben szociális momentum a »hegymászókötel-bajtárság« élménye.

De még az egészségtelen rekordhajhászásban is felismerhető egy valóban emberi vonás, hiszen ez is egyik formája az egyszerűre és megismételhetetlenre való emberi törekvésnek. Különböző ugyanez vonatkozik más tömegpszichológiai jelenségekre is, mint például a divatra: az ember itt is a minden áron való eredetiségre törekszik; itt azonban az egyszerű és megismételhetetlen a leginkább külsődlegesre szorítkozik.

Nemcsak a sporttal lehet neurotikus módon visszaélni, hanem a művészettel is. A valódi művészet, az igazi esztétikai élmény gazdagítja az embert, hozzásegíti legnagyobb lehetőségei megtalálásához, ezzel szemben az a »művészet«, amellyel neurotikus módon élnek, csak eltereli az ember figyelmét sajátmagáról. Ekkor már inkább csak arra ad lehetőséget és alkalmat, hogy az ember bódulatba essen. Aki menekülni akar önmaga – saját egzisztenciális ürességének érzése – elől, az például egy lehetőleg izgalmas bűnügyi regényt vesz elő. A feszültségben végeredményben oldást keres, valami kellemetlentől való megszabadulás ama negatív örömét, amelyről SCHOPENHAUER tévesen úgy vélte, hogy az egyedül lehetséges öröm. Mint már említettük, a kellemetlenség, a feszültség, a harc nem azért van, hogy a tőlük való megszabadulás révén egyfajta negatív örömet élhessünk át; valójában az élet küzdelmébe sem azért kapcsolódunk bele, hogy általa mindig újabb szenzációkhoz jussunk, az élet küzdelme ugyanis valami intencionális: ezáltal nyer értelmet.

Az izgalomra kiéhezett ember számára a halál jelenti a legnagyobb szenzációt mind a »művészetben«, mind valóságos jelenségként. A reggelije mellett ülő nyárspolgár újságolvasónak szüksége van a szerencsétlenségekről és a halálról szóló riportokra. A tömeges szerencsétlenség és a tömeghalál azonban nem tudja kielégíteni, a névtelen tömeg ugyanis látnivalóan túl absztraktnak hat. Így eshet meg, hogy ugyanez az ember még aznap szükségét érzi, hogy mo-



ziba menjen egy gengszterfilmre. Az zajlik azonban le benne, ami minden szenvedélybetegben: a szenzációéhségnek az idegek borzolására van szüksége, amely viszont új, még nagyobb izgaloméhséget teremt és fokozódó adagoláshoz vezet. Végeredményben azonban ama kontraszt-hatásról van itt szó, amely azon alapul, hogy látszólag mindig másoknak kell meghalniuk. Mert az elől menekül ez a típus, ami a leginkább rémületben tartja: saját halála bizonyossága elől, tehát az elől, amitől egzisztenciális üressége oly elviselhetetlen. A halál biztos volta ugyanis csak az élettel kapcsolatos rossz lelkiismeret esetén borzasztó, a halál mint az élet idejének vége csak annak lehet ijesztő, aki életét nem tölti meg tartalommal. Az ilyen ember a halállal nem tud szembenézni. Ahelyett, hogy élete véges idejét és benne önmagát tartalommal töltené meg, menekül egy kegyelem-kényszerképzetbe, mint a halálraítélt, aki utolsó órájában abban kezd hinni, hogy mégis kegyelmet kap. Abba a kényszerképzetbe menekül tehát ez az embertípus, hogy vele semmi sem eshetik meg, a halálban és a katasztrófákban mindig csak a »többiek« vannak érintve.

A regények s ezek »hősei« világába való menekvés további esély a neurotikusnak, aki valamiképpen azonosul is ezekkel a hősökkel. A rekord-mániás sportoló legalább saját babérjain nyugodhat, ez a fajta regényolvasó azonban megelégszik azzal, hogy más, esetleg egy fikatív alak megtette, amit kellett. Az életben azonban egyáltalán nem lehet semmiféle babérokra nyugodni, az elért eredményekkel megelégedni; egyre újabb és újabb nekünk szegzett kérdéseivel az élet valójában soha nem hagy nyugodni. Csak önmagunk elbódítása útján válunk érzéketlenné azon örök túske iránt, amelyet az élet megmegújult követelményein keresztül lelkiismeretünkbe döf. Aki áll, azt megelőzik, aki önmagával elégedett, önmagát veszíti el. A már elért dolgokkal tehát sem akkor nem elégedhetünk meg, amikor alkotunk, sem akkor, amikor valamit átélünk. Minden nap, minden óra újabb tetteket tesz szükségessé, újabb élményekre ad lehetőséget.

#### 4. A szerelem értelméről

Láttuk, hogy a személy egyedisége és egyszerűsége alapozza meg az emberi egzisztencia értelmességét. Láttuk azt is, hogy az alkotói értékek mindig olyan teljesítmények formájában valósulnak meg, amelyek közösségi vonatkozásúak. Eszerint a személyi egyediségnek és egyszerűségnek csak a közösség ad egzisztenciális értelmet, hiszen az ember munkálkodása arra irányul. Másfelől az emberi élmény tárgya is

lehet a közösség. Ez különösen a kettesben létre igaz, egy Én és egy Te bensőséges közösségére. Ha a szeretet többé-kevésbé átvitt értelmétől eltekintünk és az »erosz« értelmét ragadjuk meg, akkor azt a területet látjuk, ahol különleges módon megvalósíthatók az élmény-értékek: a szerelem éppen a másik ember egyediségének és egyszerűségének átélése!

Azon az úton kívül, hogy személyünk egyediségét és egyszerűségét alkotói értékek megvalósításával, azaz így vagy úgy, de aktívan érvényesítjük, van tehát egy másik, tulajdonképpen passzív út is, amelyen mindaz, amit általában cselekvéssel kellene megszereznünk, szinte az ölünkbe hullik. A szerelem, jobban mondva a szeretettség útja ez. Itt mindenfajta saját hozzájárulás, saját »érdem« nélkül – mintegy kegyelmi úton – részesülünk abból a beteljesedésből, amely egyediségünk és egyszerűségünk megvalósulásában rejlik. A szerelemben a szeretett embert voltaképp mint azt az itt-létében egyszeri és így-létében egyedi lényeket ragadja meg a másik azt, ami ő; Te-ként ragadja meg, Te-ként fogadja be egy másik Én. Emberi alakként az őt szerető számára helyettesíthetetlen, pótolhatatlan anélkül, hogy ezért bármit kellett volna tennie. Akit szeretnek, nem tehet arról, hogy eközben megvalósul az, ami személyében egyszeri és egyedi, tehát személyiségének értéke. A szerelem nem »érdem«, hanem kegyelem.

A szerelem azonban nemcsak kegyelem, hanem varázslat is. Elvarázsolja, újabb értékekkel ruházta fel a világot a szerető ember számára, felfokozza rezonanciáját mindenfajta érték iránt. Őt magát is megnyitja ezen értékekben gazdag mindenség, az »értékuniverzum« előtt; ő átadja magát egy Te-nek, miközben a Te-n túl is mutató belső gazdagodást él át: az egész világmindenséget értékesebbnek tartja, fürdik amaz értékek sugaraiban, amelyeket csak aki szeret, lát meg. Mint tudjuk, a szerelem nem vakká tesz, hanem látóvá: értékek meglátójává. A szeretettség kegyelme, a szeretés varázslata mellett a szerelem harmadik momentumja: a szerelem csodája. Hiszen általa történik meg valami voltaképpen felfoghatatlan: új személy nyer – biológiai kitérővel – életet egzisztenciája egyediségének és egyszerűségének titokzatosságával: a gyermek!

#### Szexualitás, erotika és szerelem

Többször beszéltünk már arról, hogy az embernek nevezett lény fokozatokból épül fel, réteges szerkezetű. Ismételten rámutattunk: az embert testi-lelki-szellemi totalitásnak látjuk. A pszichoterápiát illetően

pedig azt hangsúlyoztuk, hogy ez – éppen mivel totalitás – mindig legyen szem előtt, tehát hogy (a testi mellett) ne csak az emberben lévő lelki legyen gyógyászati kiindulópont, hanem a szellemi is.

Most viszont azt mutatjuk meg, milyen különböző módokon vi-szonyulhat eme többretegű személy-struktúrához az ember mint sze-rető, mint szerelmet átélő és mint a szerelemben a másikat átélő. A személy említett három dimenziójának ugyanis a vele szemben való beállítódás három lehetséges formája felel meg. A legprimitívebb a szexuális beállítódás. Itt a másik személy testi megjelenéséből szexuális inger indul ki, ez váltja ki a szexuális beállítódású emberből a sze-xuális ösztönt, tehát őrá testi voltában hat. A partnerrel szembeni le-hetséges beállítódások következő formája az erotikus beállítódás – itt heurisztikus okokból az erotikát és a szexualitást ellentét-párként ke-zeljük. A szűkebb értelemben erotikus beállítódású ember ugyanis már nemcsak szexuálisan felajzott valaki, már több annál, mint hogy sze-xuálisan megkíván egy másikat. Beállítódását nem egyszerűen a sze-xuális ösztön diktálja, partnere nem mint pusztán szexuális partner provokálja ki azt. Ha a partner testiségét mint személye legkülső ré-tegét ragadjuk meg, azt mondhatjuk, hogy a partnerhez erotikusan viszonyuló ember mintegy mélyebbre hatol, mint az, aki a partner-rel kapcsolatban csupán szexuális beállítódású; eggyel mélyebb ré-tegig hatol le, eljut a másik ember lelki struktúrájába. A partnerrel kap-csolatos beállítódásnak e formája, amely az őhöz való viszonyulás egyik fázisa, azonos azzal, amit közönségesen így neveznek: szerel-mesnek lenni. A partner testi tulajdonságai szexuálisan izgatnak, lel-ki tulajdonságaiba viszont »beleszeretünk«. Aki tehát szerelmes, nem testileg van izgalomban, hanem lelkileg, emocionálisan, a partner sa-játos, de nem egyedi pszichéje – mondjuk, meghatározott jellemvo-násai – révén. A csak szexuális beállítódás célpontja tehát a partner testisége, s mint intenció, szinte megakad ebben a rétegben. Ezzel szemben az erotikus, szerelmes beállítódás a lelkire irányul, ám ez sem hatol el a másik személy magjáig. Ezt csak a harmadik lehetséges be-állítódási forma: a valódi szerelem éri el.

A legszűkebb értelemben vett szerelem a tágabb értelemben vett erotika lehetséges legmagasabb formája: a partner személy-struktú-rájába való lehető legmélyebb behatolás, vele mint szellemivel való kapcsolatba lépés. Ez a partnerben rejlő szellemivel való közvetlen kapcsolat egyben mindenfajta partneri viszony felülmúlhatatlan for-mája is. Aki így szeret, már nem saját testiségében van izgalomban,

nem saját emóciói gerjednek fel: szellemi magját partnere testiségé-nek, pszichikumának szellemi hordozója, személyének magja érinti meg. A szerelem eszerint a szeretett ember szellemi személyére való közvetlen beállítódás, annak teljes egyediségében és egyszerűségé-ben (hiszen azt éppen ezek konstituálják!). Szellemi személyként is hordozója ama lelki és testi tulajdonságoknak, amelyekre az erotikus illetve a szexuális beállítódású ember irányul; szellemi személyként az, ami azon testi jelenség, illetve azon lelki jelenség mögött van, amelynél csak szexuális illetve a »szerelmes« beállítódás elhatol – hi-szen a testi és a lelki megjelenésben éppen a szellemi személy jele-nik meg. A szellemi személynél a testi és a lelki mintegy a külső ille-tve a belső »ruhája«, amelyet ő »visel«. Míg a szexuális beállítódású embernek vagy szerelmesnek tetszik a partneren egy-egy testi jelleg-zetesség vagy lelki tulajdonság, tehát amivel ez az ember rendelke-zik, a szerető ember nem csupán a szeretett emberen szeret valamit, hanem őt magát szereti; nem a szeretett ember valamijét, hanem ép-pen azt, ami ő. A szerető a szellemi személy fizikai és pszichikai »ru-háján« keresztül mintegy őrá magára lát rá. Így nem testi típusról van számára szó, amely felizgathatja, vagy lelki karakterről, amelybe be-leszerethet, hanem magáról az emberről, a partnerről mint összeha-sonlíthatatlan és kicserélhetetlen emberről.

Azokat a törekvéseket, amelyekkel az úgynevezett szerelemben találkozunk, amelyek tehát önmagukban nem szexuális természetű-ek, a pszichoanalízis – mint tudjuk – »céljukban gátolt« ösztöntörék-véseknek nevezi. Ebben a pszichoanalízisnek igaza van, de nézetünk szerint más értelemben, mint gondolja. Ugyanis egy általa feltétele-zett genitális-szexuális ösztöncélhoz viszonyítva tartja őket céljukban gátoltaknak. Mi viszont úgy gondoljuk, hogy fordított értelemben gá-toltak ezek a törekvések céljukban, éspedig a közönséges szerelem-hez képest magasabban elhelyezkedő beállítódási forma, az igazi sze-relem felé, a partner személyének eggyel mélyebb rétege felé – amely e személy legbelső lényege.

### *Egyszeriség és egyediség*

A szerelem igazi emberi jelenség, sajátosan humán, azaz nem le-het csak úgy egyszerűen ember alatti jelenségekre redukálni, illetve azokból levezetni. »Ösjelenség«, amely semmi olyan más dologra nem vezethető vissza, ami (úgy mond »voltaképpen«) mögötte állna; ak-tus, amely az emberi létből az emberit emeli ki, más szavakkal egyszis-

tenciális aktus. Sőt, a szerelem a *kat exochen* koegzisztenciális aktus, ugyanis ez azon ember és ember közti viszony, amely képessé tesz arra, hogy a partnert teljes egyszerűségében és egységiségében lássuk. A szerelem tehát kiemelkedik találkozás-jellegével; a találkozás pedig mindenképp azt jelenti, hogy személynek személyhez való viszonyáról van szó.

A szerelem nemcsak *igazi*, hanem *eredeti* emberi jelenség is, nem pusztán epifenomén. Akkor lenne pusztán epifenomén, ha mondjuk a pszichoanalitikus vagy a pszichodinamikai tanoknak megfelelően a szexualitás szublimálásaként fognánk fel. De a szerelem azon egyszerű oknál fogva sem lehet csak a szexualitás pusztán szublimálása, hogy éppen előfeltétele egy olyan folyamatnak, amelyben a szublimálás egyáltalán megjelenhet, ez pedig a szexualitás fokozódó integrálódása a fejlődés és az érés során.

A szexualitás kifejlődése és érése egy egyszerű szexuális vágyból indul ki, amely – ha a FREUD által bevezetett terminológiához tartjuk magunkat – sem *ösztöncélt*, sem *ösztön-tárgyat* nem ismer. Később alakul ki a szűkebb értelemben vett szexuális ösztön. A *szexuális ösztönnek* már van ösztöncélja: a nemi érintkezés. Azonban itt még hiányzik az ösztön-tárgy mint olyan valódi szerelmi partner, akire koncentrálna: a szeretett személyhez való ilyen igazítás, igazodás a szexuális fejlődés és érés harmadik fázisát és stádiumát jellemzi: ez a *szexuális törekvés*. A szerelemre való alkalmasság tehát a szexualitás integrálódásának előfeltétele. Vagy, ahogy mondani szoktam, *csak az az Én, amely egy Te-re intendál, képes a saját Az-át (ösztön-énjét) integrálni.*

Hogy az ember a szeretetben valóban a partner szellemi személyének egyszerűségére és egyedüliségére van beállítva, amennyiben valóban szeret: ez az egyszerű ember számára is világossá tehető. Kérjük csak egyszer tőle, hogy képzelje el a következőt: szeret egy bizonyos embert, s az valahogy elvész számára, legyen az halál, távoli utazás vagy hosszú távollét révén. Am valaki ajánl neki egy – hogy úgy mondjuk – dublört, a szeretett ember egy mását, aki annak pszichofizikailag hajszálra pontos hasonmása. A kérdés az, hogy a szerető ember át tudja-e vinni szeretetét erre a másik emberre, s ő bizonyosan egyet fog velünk érteni abban, hogy erre nem képes. Valóban, igazi szeretet illetén *»átvitele«* nem elképzelhető. Hisz az igazán szerető ember nem holmi pszichikus vagy testi sajátosságokra *»gondol«* a szeretett személyben, nem erre vagy arra a jellegzetességre, amellyel az *»rendelkezik«*, hanem arra, hogy ki az a maga egységiségében.

Márpedig az – mint egyedi személy – dublőr által soha nem helyettesíthető, bármennyire is hasonlítson rá. Viszont egy csupán *»szerelem«* számára jól jönne egy ilyen dublőr. Az ő pusztán szerelme minden további nélkül átvihető volna a hasonmásra, mert szerelmében csupán arra a lelki karakterre állítódott be, amellyel partnere *»rendelkezik«*, s nem arra a szellemi személyre, aki ő.

A szellemi személy az igazi szerelmi beállítódás tárgyaként az igazán szerető ember számára pótolhatatlan és kicserélhetetlen, hiszen egyszerű és egyedi. Ebből egyúttal az is adódik, hogy az igaz szerelmenek időben való tartóssága önmagától biztosítva van. Hisz *egy-egy testi állapot elmúlik, egy-egy lelkiállapot sem tartósabb; az a testi állapot is, amelyet a szexuális izgalom jelent, átmeneti, sőt, a szexuális vágy éppen saját kielégítése révén tűnik el, és a szerelmesnek hívott lelkiállapot sem szokott kitartani.* Egy szellemi személy akaratlagos megragadásának szellemi aktusa azonban valamilyen módon magától is tartóssá válik: amennyiben ennek tartalma érvényes, akkor egyszer s mindenkorra érvényes. Így azáltal, hogy egy Te-re annak így-és-nem-másképp-létében tekint, megmenekül az igazi szerelem is ama múlandóságtól, amely a testi szexualitás vagy a lelki erotika csupán átmeneti állapotaira nyomja rá bélyegét.

A szerelem több, mint érzelmi állapot: *intencionális aktus*. Az intenció tárgya egy másik ember így-léte. Ez az így-lét – a másik ember lényege – (mint minden így-lét) végeredményben független a létől; a lényeg, az *»essentia«* nincs ráutalva az *»existentiára«*, tehát fölülte áll annak. Csak így érthetjük meg, hogy a szerelem képes túlélni a szeretett ember halálát, hogy *»erősebb«* lehet, mint a halál, amelyben a szeretett személy egzisztenciája megszűnik. A szeretett ember létét a halál megsemmisíti ugyan, de így-létét nem tudja megszüntetni. Az ő egyedi valója, mint minden lényegiség, időtlen, ezáltal nem múlandó. Egy ember *»ideája«* – és éppen ezt nézi, aki őt szereti – az időn túli világhoz tartozik. Tehát ne gondoljuk, hogy az olyan elgondolások, amelyek skolasztikus vagy platonista gondolatokra kénytelenek visszanyúlni, annyira távol esnének attól a fajta természetes átéléstől, amelynek kognitív méltóságát mi is elismerjük. Itt van például egy koncentrációs tábor egykori foglyának következő élménybeszámolója:

»A táborban mindannyiunknak világos volt: a világon nincs az a boldogság, amely majdan jóvátehetné mindazt, amit fogságunk alatt végig kellett csinálnunk. Ha a boldogság mérlegét meg kellett volna

vonnunk, akkor csak egy maradt volna: »nekimenni a szögesdrótnak«, tehát hogy megöljük magunkat. Hogy ezt az emberek miért nem tették meg: valamely kötelezettség mélyebb érzése miatt. Én édesanyám miatt fogadtam meg, hogy életben maradok. Mi mindennek felett szerettük egymást. Így – mindennek ellenére – volt az életnek értelme. De minden nap, minden órában számolnom kellett a halállal. Én viszont azt szerettem volna, hogy a haláalomnak és mindannak, ami addig még rám vár, valamiképp értelme is legyen. Paktumot kötöttem tehát az Éggel: ha már meg kell halnom, haláalom adja meg anyámnak a túlélést, amit pedig addig szenvedek, adja meg neki annak idején a könnyű halált. Csak ebből az önfeláldozó nézőpontból tűnt nekem ez az egész gyötrelmes lét elviselhetőnek. Csak úgy tudtam élni, hogy volt értelme az életnek, de azt is akartam, hogy úgy szenvedjek és úgy haljak meg, hogy a szenvedésnek és a halálnak is legyen értelme.« Beszámolójában ezután elmondja, hogyan adta át magát belül az általa annyira szeretett ember szellemi alakjának, amikor csak ideje és a tábori életben elfoglalt helyzete megengedte. Így azt mondhatnánk, hogy mialatt konkrét élet-helyzetében alkotói értékeket nem volt lehetősége megvalósítani, egy szerető, odaadó lét belső gazdagodását, kiteljesedését tapasztalhatta meg, egy olyan életét, amely szerető szemlélődésben, a szerető átélésben élmény-értékeket valósít meg. Figyelemreméltó az élménybeszámoló folytatása:

»Nem tudtam viszont, anyám él-e még. Egész idő alatt hírek nélkül voltunk egymásról. De feltűnt nekem, hogy ez a belül édesanyámmal oly gyakran folytatott beszélgetéseim alatt egyáltalán nem zavart.« Azaz elejétől végéig nem tudta, fizikailag létezik-e még a szeretett lény, mégis, ez annyira nem zavarta, hogy a »lét« kérdése csak melleslegesen bukkant elő, de ilyenkor sem ragadt le annál. Annyira alapvetően egy ember »így-létét« jelenti tehát a szeretet, hogy léte már szinte nem is releváns. Más szóval: annyira eltölti a másik ember lényegisége az igazán szeretőt, hogy valósága mintegy háttérbe szorul.

A szerelem tehát annyira nem a szeretett személy testi voltát jelenti, hogy annak halála után – akár az ember saját haláláig is – fennmaradhat. Aki igazán szeret, annak számára szeretnének halála igazán sohasem fogható fel. Éppoly kevésbé tudja azt »felfogni«, mint saját halálát. Hiszen tudjuk, hogy az ember saját halálának ténye nem élhető át, végeredményben ugyanúgy nem gondolható el, mint a születésünk előtti még-nem-lét ténye. *Aki valóban azt hiszi, hogy fel tud-*

*ja fogni egy ember halálát, valamiképpen hazudik önmagának.* Annyira felfoghatatlan az, amit felfogni vél: egy személy pusztán azért, mert az általa viselt organizmus elpusztult, megsemmisül, tehát a létezés semmilyen formájához nem tartozik többé. SCHELER a személynek a (test) halála utáni »továbbélése« kérdéséről megjelent poszthumusz tanulmányában mutatott rá arra, hogy amennyiben egy személyre valóban »intendálunk«, akkor már életében jóval több »adatik meg« a testi megjelenéséről nyert »pár érzékelhető foltnál«, amit a halála után nélkülözünk! Így viszont nem azt mondjuk, hogy maga a személy nem létezik többé, legfeljebb, hogy többé nem tud megnyilvánulni, hiszen a megnyilvánuláshoz fizikai illetve fiziológiai kifejezőmódok (nyelv etc.) kellene. Itt ismét az válik világossá, hogy miért és hogyan független az igazi szeretet-intenció – azaz egy más személyre, éppen órá irányuló intenció – amannak testi jelenlététől, illetve általában a testiségtől.

Mindezzel természetesen nem azt mondjuk, hogy a szeretet nem akar »testet öltetni«. Annyiban azonban független a testiségtől, hogy nincs ráutalva. A nemek közti szerelemnél sem elsődleges az, ami testi és szexuális: nem öncél, hanem kifejezési eszköz. Elvileg enélkül is fennmaradhat a szerelem. Ez – ahol lehetséges – akarja és keresi a szexualitást, ahol azonban a lemondásra van szükség, ott sem következik be emiatt a szerelemben elhidegülés, a szerelem elhalása. A szellemi személy nyer alakot, eközben kialakítja lelki és testi megjelenési módjait, kifejezési formáit. Abban a totalitásban, amelynek a személyi mag a központja, az egyre külsőbb rétegeknek a belsőbb rétegek számára kifejezési értékük van. A test egy embernél valamennyire ki tudja fejezni a karaktert (valamit a lélekből), a karakter pedig a személyt (valamit a szellemből). *A szellemi a testin és a lelkin keresztül jut illetve törekszik kifejezésre.* Ilymódon a szeretett személy testi megjelenése a szerető számára olyasminek a szimbóluma, ami emögött van, amit a külső jelenít meg, de nem az alkotja. *Önmagáért az igazi szerelemnek a testiségre sem azért nincs szüksége, hogy felébredjen, sem azért, hogy beteljesüljön, viszont mindkét szempontból felhasználja azt.* A szerelem felébredtetése tekintetében annyiban, hogy az ösztöneiben biztos emberre hat a partner testisége, ezzel azonban nem azt akarjuk mondani, hogy a szerelem a partner testiségére irányulna: de bizonyos feltételek mellett a »szűkebb választékba« kerül a partner, testisége – a személyben lévő szellemi kifejezése – révén. S aki választ, biztos ösztönnel részesíti az egyik embert a másikkal szemben előny-

ben. Mindig bizonyos testi sajátságok vagy meghatározott jegyeket magukon viselő lelki vonások vezetik el a majdani szerető embert egy adott – »számára adatott« – partnerhez. Amíg tehát a »felszínes« ember megmarad a partner »felszínén«, nem tudva amannak mélységét megragadni, a »mély« ember számára maga a »felszín« csak a mélység kifejeződése, tehát nem lényegi vagy döntő, ám azért fontos.

A testiség ebben az értelemben szolgálja a szerelmet annak felébrésztéséhez, ám mint mondtuk, beteljesülését is szolgálja. Azoknál az egymást szerető embereknél, akik testileg érettek, általában valóban testi viszonyra kerül sor. De aki igazán szeret, annak számára a testi, szexuális viszony ama szellemi viszony kifejezésének eszköze, amely szeretete révén valódi, amely emberi kifejezési eszköz rangját csak a szerelemnek, ennek az őt megalapozó szellemi aktusnak köszönheti. Azt mondhatjuk tehát: ahogy a szerető ember számára a test a partner szellemi személyiségének kifejezője, úgy a szexuális aktus egy szellemi intenció kifejeződése.

Tehát az ember testi megjelenéséről szerzett külső benyomás abból a szempontból viszonylag irreleváns, szerethetik-e őt. Pszichofizise tényleges egyéni jegyei csak a szerelem által nyernek erotikus rangot, »szerelemre méltó« tulajdonságokká csak a szerelem teszi azokat. Ezért kell kritikusan és tartózkodóan fogadnunk a kozmetikai törekvéseket. Hiszen az is, amit szépséghibának mondanánk, végeredményben hozzátartozik a szeretett emberhez. Egy páciensnő például azzal a gondolattal foglalkozott, hogy előnytelen melleit mammaplasztikával – tehát kozmetikai műtéttel – szebbé tésse. Ezzel férje szerelmét szeretne volna magának biztosítani. Kérte orvosa tanácsát. Ez óva intette, s azt mondta, hogy ha férje tényleg szereti, akkor úgy szereti a testét, amilyen. Egy hálóing sem »önmagában« hat a férfira, azt csak a szeretett asszonyon tartja szépnek. Végül férje véleményét kérte ki a páciensnő. Emez valóban szintén úgy nyilatkozott, hogy az operáció eredménye csak zavaró, azt gondolná: »ez már nem is a feleségem«.

Lélektanilag persze érthető, ha valaki, akinek külseje nem valami vonzó, erőltetné azt, ami a vonzó külsejűeknek szinte az ölkibe hull. A csúnyák, minél nehezebben alakul szerelmi életük, annál inkább túlértékelik. Valójában a szerelem csak az egyik – és nem a legnagyobb – esélyünk az élet értelemmel való megtöltésére. Szomorú lenne létünkre nézve, és az életet szegénynek kellene mondanunk, ha értelme a szerelmi boldogság élményén múlnék. Az élet végte-

lenül gazdag érték-lehetőségekben: gondoljunk csak az alkotói értékek megvalósításának elsőbbségére. Az is teljesen értelmes élet lehet, aki nem szeret, akit nem szeretnek. A kérdés itt csak az, valóban sorsszerű-e ez az önmegtagadás, nem inkább neurotikus jelenség-e, ha valaki nem jut szerelmi boldogsághoz. Itt, a szerelmi élmény-értékeknel is érvényes, ami a beállítódási értékek kedvéért az alkotói értékek megvalósításáról való lemondásnál, hogy feleslegesen és túl korán nem szabad lemondani. Az ilyen idő előtti beletörődés eléggé veszélyes. Ugyanis meg szoktak arról feledkezni, viszonylag mennyire csekély a külső vonzerő jelentősége, mennyivel fontosabb a személyiség a szerelmi életben. Nagyszerű – és vigasztaló – példákat mindannyian tudunk olyan külsőre nem éppen vonzó vagy egyenesen jelentéktelen egyénekről, akik a szerelemben sikeresek személyiségük varázsa révén. Emlékszünk annak a fogyatékosnak az esetére, aki érthető módon kedvezőtlen adottságai mellett nemcsak szellemileg, hanem *in eroticis* is megállta a helyét.

A nem vonzó külsejű embernél a lemondásnak tehát nincs alapja. Van azonban egészségtelen hatása: a *ressentiment*. Az értékek bizonyos területén kielégületlen neurotikus ugyanis ugyanezen terület túlértékelésébe vagy értéke tagadásába menekül. Egyik esetben sincs igaza, és mindkét esetben boldogtalanság jut osztályrészéül. Hiszen a görcsös szerelmi »boldogság«-hajszolás már csak neurotikus görcsössége miatt is »boldogtalansághoz« vezet. Tehát aki az általa túlértékelt erotikához rögződik, kintről befelé akarja nyitni a »boldogság ajtaját«, amelyről KIERKEGAARDdal már elmondtuk, hogy »kifelé nyílik«, és így az erőszakoskodó előtt zárva marad. Viszont az is maga zárja be maga előtt a szerelmi boldogsághoz az ajtót, aki kvázi negatív értelemben fixálódik a szerelmi életre, lebecsüli azt, s ennek az el nem ért és látszólag elérhetetlen dolognak lebecsülésével akarja magát kárpótolni és elbódítani. Így vezet ez a látszólagos vagy valódi önmegtartóztatási kényszerért érzett belső gyűlölet ugyanoda, ahová a sors elleni lázadozás és tiltakozás: esélytől fosztja meg magát e két embertípus. Ugyanakkor a becsületesen, de nem végleg lemondó ember oldott, *ressentiment*-tól mentes magatartása kiemeli személyisége értékét, megadja azt az utolsó esélyt, amely azé az emberé, aki tartja magát a régi mondáshoz: *abstinendo obtinere* [kb.: önmegtartóztatással lehet megszerezni].

A külső megjelenés hangsúlyozása azt eredményezi, hogy általánosan túlértékelik az erotikában a testi »szépséget«. Ugyanakkor az