

## a. Általános egzisztencia- analízis

### 1. Az élet értelméről

A pszichoterápia pszichoanalízisként azt akarja tudatossá tenni, ami a lélekben van, ezzel szemben a logoterápia azt, ami szellemi; ezen belül egzisztencia-analízisként elsősorban a felelős-létet – mint az emberi egzisztencia lényegének egyik alapját – igyekszik az emberben tudatosítani.

A felelősség mindig valamilyen értelemmel szembeni felelősség. Az emberi élet értelmére vonatkozó kérdést mindjárt e szakasz elején fel kell tennünk, s annak végig a középpontban kell maradnia. Valóban, ez is olyan kérdés, amellyel a lelki beteg ember szellemi vívódásában a leggyakrabban ostromolja az orvost. Nem ez utóbbi veti fel: a szellemi szükséghelyzetben lévő páciens üldözi vele őt.

#### *A lét értelmének megkérdőjelezése*

Az élet értelmére vonatkozó – kimondott vagy kimondatlan – kérdést sajátosan emberiként határozhatjuk meg. Az élet-értelem kérdésessé tétele tehát önmagában soha nem valami betegesre utal az embernél: egyszerűen az emberi lét sajátos kifejeződése, egyenesen a legemberibbé az emberben. Hiszen kiemelkedően fejlett állatokról elképzelhetjük, hogy – akár a méhek vagy a hangyák – a társadalmi szervezettség megannyi vonatkozásában, az emberi államilakulatokhoz hasonló berendezkedéseikben a mi társadalmunkat akár felül is múlhatják; de az semmiképpen sem képzelhető el, hogy bármely állat érdeklődhetne saját egzisztenciája értelméről, s így fel tudná vetni a léte értelmére irányuló kérdést. Kizárólag az ember számára adott, hogy egzisztenciáját kérdésesnek élhesse meg, s a létezés egész kététes voltát megtapasztalhassa.

Ismétlésbe kell bocsátkoznom: ismertem egy bizonyos páciens, aki a lét mindenfajta értelmében való kételye miatt volt a klinikámon. Beszélgetésünkből kitűnt, hogy valójában endogén depressziós állapotról volt nála szó. De az is kiderült, hogy a beteg élete értelmére vonatkozó morfondírozásai nem a depressziós fázisokban jöttek elő (miként az gyanítható lett volna), ilyenkor erre nem is volt képes gondolni, annyira lefoglalta a hipochondria. A tépelődésekre csak az egészséges szakaszokban került sor! Más szóval: a szellemi sivárság és a lelki betegség között ebben a konkrét esetben egymást kizáró viszony volt. Esetünkben egyáltalán nem vezethető vissza a kétségbeesés és a kétely a depresszióra, ám a fordítottja lehetséges: ezek vezethetnek – noogén – depresszióhoz.

Az értelem kérdése teljes radikalizmusában az embert szinte maga alá is gyűrheti. Ez gyakori a pubertáskorban, tehát amikor az emberi lét lényegébe vágó kérdések merülnek fel a szellemileg érésben lévő és vívódó fiatal előtt. Mikor egy középiskolai alsó tagozatos osztály előtt a természetrajz-tanár azt fejtegette, hogy bárminő szervezet élete, így az emberé is »végeredményben nem más, mint« oxidációs folyamat, égés, hirtelen felugrott egyik diákja, s a következő szenvedélytől fűtött kérdést szegezte neki: »De hát akkor mi értelme ennek az egész életnek?« A fiatal ember igen helyesen fogta fel, hogy az ember más létmódban létezik, mint mondjuk egy gyertya, amely itt van az asztalon és csonkig ég. Létezése (HEIDEGGER úgy mondaná, »kéznél levő lét«) égési folyamatként értelmezhető – ám az embernek egy lényegénél fogva más lét-formája van. Az emberi létezés elsősorban történelmi létezés, mindig történelmi keretbe van ágyazva, s ennek koordinátarendszeréből nem vehető ki. S ezt a vonatkozási rendszert mindig meghatározza egy talán be nem vallott, talán ki sem fejezhető értelem. Egy hangyaboly nyüzsgését lehet ugyan célratörőként jellemezni, de értelmesnek semmiképp: s az értelem kategóriájának kiesésével azt is mellőzni kell, amit »történetinek« lehet nevezni: a »hangyák államának« nincs története.

ERWIN STRAUS megmutatja könyvében (*»Geschehnis und Erlebnis«*), hogy az ember élet-valóságánál (ezt kibontakozó valóságnak nevezi STRAUS) nem vonatkoztathatunk el a történelmi idő tényezőjétől. Ott sem – s főleg ott nem –, ahol ezt a fejlődési valóságot »deformálja« (különösen épp a neurózisban) az ember. E deformálás egyik formája az az elfordulási, az eredeti emberi létmódtól való eltávolodási kísérlet, amelyet STRAUS »jelenidejűségi« létnek nevez. Ez nála

az élethez való olyan viszonyulást jelent, amely megpróbál meglenni bármilyen irányítottság nélkül. Tehát azt a magatartást érti ezen, amely sem a múltban nem gyökerezik, sem a jövőre nem irányul: a pusztá, történelem nélküli jelenre vonatkozik. Ezzel találkozunk az egy bizonyos esztéticizmusba, művészi élvezetekbe való neurotikus menekvésben, vagy a túlhajtott természet-rajongásban. Ezekben az ilyen ember egyfajta értelemben önfeledt, bár azt is mondhatnánk, kötelességeiről feledkezett meg, amennyiben éppen ezekben a pillanatokban kívül él minden olyan kötelezettségén, amely léte individuumbel történelmi értelmességéből adódik.

A (mind az átlagot, mind az etikai normákat illetően) »normális« ember csak bizonyos alkalmakkor és akkor is csak bizonyos fokig képes ilyen jelenidejű beállítódásra; mégpedig olyankor, amikor az értelem szerint meghatározott élettől való tudatosan átmeneti elfordulásban, mintegy az élet »ünnepnapjain« a mámorok adja át magát. A mámorban ugyanis, a szándékosan és mesterségesen létrehozott önfeledtségben időről-időre tudatosan lazít a felelősség néha elviselhetetlenül nagy nyomása alól. Azonban az ember, legalábbis a nyugati ember voltaképpen és végeredményben mindig az általa alkotó módon megvalósítandó értékek diktátuma alatt áll. Ez egyáltalán nem jelenti azt, hogy ne tudna megmámorosodni és elkábulni saját alkotói tevékenységétől. Ehhez a lehetőséghez az az embertípus folyamodik, amelyet SCHELER a »polgárról« szóló értekezésében úgy jellemezett, mint aki az érték megvalósítási eszközökön túl megfeledkezik azok céljáról (magukról az értékekről). Ide tartoznak azok, akik egész héten megfeszítetten dolgoznak, és vasárnap – életük üressége, sivársága, tartalmatlansága miatt – depresszióba esnek (»vasárnapi neurózis«) vagy szellemi *horror vacui* következtében valamilyen mámorba menekülnek.

Nemcsak a pubertás éveiben kerül terítékre tipikusan az élet értelmének kérdése, olykor – egy-egy megrázó élményen keresztül – a sors is felteszi azt. S miként az élet értelmének kamaszkori megkérdőjelezése sem betegség, abban sincs semmi patológikus, ha az életének tartalmát kiharcolni akaró, s mindezért szellemi küzdelmet vívó ember lelki szükséghelyzetben van. Hiszen nem feledkeztünk meg arról, hogy a logoterápiává bővülő lélekgyógyászat, illetve ennek egy formája, az egzisztencia-analízis, bizonyos körülmények között olyan lelkileg szenvedő emberekkel foglalkozik, akik klinikai értelemben valójában nem tekinthetők betegeknek. És

a kimondottan emberi problémák okozta szenvedés lett tárgya egyfajta »szellemi megközelítésű pszichoterápiának«. De még ahol valódi klinikai tünetek fenn is állnak, cél lehet logoterápiával megszállítani azt a szellemi tartást, amelyre az egészséges átlagembernek kevésbé van szüksége, annál inkább a lelkiileg bizonytalanak, éppenséggel e bizonytalanságát kompenzáló. Soha nem szabad egy ember szellemi problematikáját azzal elintézni, hogy csak »tünet«, ugyanis minden esetben teljesítmény (hogy az OSWALD SCHWARZ-féle szembeállítás alkalmazzuk): vagy olyan teljesítmény, amelyet a páciens már végbevitt, vagy olyan, amelyhez ezután kell hozzásegítenünk. Ez olyan emberekre vonatkozik, akik pusztán külső okok miatt veszítették el lelki egyensúlyukat. Ilyenek közé sorolhatjuk például azt az embert, aki olyan hozzátartozója elvesztése után, akinek az egész életét szentelte, azt a kérdést teszi fel bizonytalanul, vajon saját életének van-e még értelme. Jaj annak, akinek ilyen pillanatokban megínog a hite saját léte értelmességében. Már nincs tartaléka; hiányoznak nála azok az erők, amelyek a feltétel nélküli életigenlés világnézetét adhatnák neki (amelynek egyáltalán nem kell eljutnia a tudatossághoz, fogalmi kifejeződéshez), ezért ő nincs abban a helyzetben, hogy élete nehéz óráiban a sors csapásait »felfogja«, a sors »hatalmát« saját erejéből kompenzálja. Egyfajta lelki dekompenzáció az, ami így létrejön.

Hogy milyen központi jelentőségű az életigenlő világnézeti beállítódás, s mennyire hatással van ez még a biológikumra is, talán kiviláglik a következőkből: mikor a hosszú élet valószínűsíthető okairól széleskörű statisztikai vizsgálatokat végeztek, kiderült, hogy minden alanynál »derűs«, tehát életigenlő életfelfogás volt megállapítható. A világnézeti beállítódás pszichológiai téren is annyira központi helyet foglal el, hogy mindenkor »átüt«, így például még olyan betegeknél is, akik igyekeznek nem kimutatni nem-életigenlő alapállásukat, ez soha sem rejtethető el teljesen. Megfelelő metodikájú pszichiátriai kivizsgálással minden további nélkül felfedhető a rejtett életuntság. Ha egy beteggel kapcsolatban az a gyanú merül fel, hogy öngyilkossági szándékot rejt el előlünk, akkor a vizsgálatnál a következő eljárás kínálkozik: először az öngyilkossági gondolatokról kérdezzük a beteget, illetve adott esetben arról, hogy a korábban kinyilvánított öngyilkossági gondolatai megvannak-e még. A válasz minden esetben – de főleg e szándékok elrejtésénél – tagadó lesz. Ezután azonban feltesszük azt az újabb kérdést, amely révén különbséget fogunk

tudni tenni diagnózisunkban a *taedium vitae* [életuntság] valódi hiánya illetve annak csak elrejtése között: az iránt érdeklődünk – mily brutálisan hangozhat is ez! – »miért« nincsenek (vagy miért tűntek el) öngyilkossági gondolatai. Ekkor az olyan beteg, aki mentes az ilyen szándékoktól, vagy ezekből kigyógyult, azonnal válaszol, például hogy tekintettel kell lennie a hozzátartozóira, vagy gondolnia kell a munkájára etc. A disszimuláló beteg azonban jellemző módon nyomban zavarba jön kérdésünktől. Nem tud a (szimulált) életigenlésre érveket felhozni. Ha kórházban kezelt betegről van szó, akkor tipikus az, hogy követelni kezdi, engedjék ki, és fogadkozik: semmilyen öngyilkossági szándéka nincs, amely elbocsátása ellen szólna. Viszont pszichológiailag képtelenek bizonyul érveket felhozni az életigenlésre, tehát olyan érveket, amelyek az őt üldöző öngyilkossági gondolatok ellen szólnak: ha ezek kéznél lennének, ha ezek készen lennének az ő fejében, akkor őt eleve nem uralnák öngyilkossági szándékok, így nem kellene mentegetőznie.

#### A felettes értelem

Az élet értelmére vonatkozó kérdés többféleképpen fogható fel. További megvitatása elé mindjárt ama probléma felvetése kínálkozik, amely minden történés megkérdőjelezhető értelmével, mondjuk a világnak mint egésznek »céljával és értelmével«, vagy a velünk megtörténő sors, a velünk megeseő dolgok értelmének kérdésével foglalkozik. Mert a lehetséges pozitív válaszok mindezekre a kérdésekre voltaképpen a hit körébe tartoznak. A vallásos embernek, aki hisz a Gondviselésben, erre vonatkozólag nincsenek problémái. A többieknek az ebben a formában való kérdésfelvetést először is ismeretkritikailag kellene vizsgálniuk. Meg kell vizsgálni, egyáltalán megengedett-e az egész értelmére kérdezni, értelmes-e maga a kérdés. Valójában ugyanis csak egy résztörténet értelmére kérdezhetünk rá, s nem az egész világtörténet »céljára«. A cél kategóriája annyiban transzcendens, hogy a »cél« mindig kívül van azon, aminek a célja. Ilymódon a világegész értelmét legfeljebb egy úgynevezett határfogalom formájában ragadhatjuk meg. Ezt az értelmet talán értelem-felettként jelölhetnénk, amivel azt fejeznénk ki, hogy az egész értelme már nem ragadható meg, hogy az több, mint ami megragadható. Ez a fogalom eszerint analóg a KANTI-ész posztulátumaival; ő kimutatta, hogy a gondolat szükséges, ugyanakkor nem lehetséges: antinómia ez, amelyet csak egy hit tud megkerülni.

Már PASCAL is azt gondolta, hogy az ág sohasem képes felfogni az egész fa értelmét. Az újabb biológiai környezettan pedig kimutatta, hogy minden élőlény be van zárva egy saját fajának megfelelő környezetbe, amelyből nem törhet ki. Bármilyen kivételes helyzete is van ebben a tekintetben az emberek, bármennyire »nyitott a világra«, bármennyire többel bír, mint a környezete: »világa van« (MAX SCHELER), övé »a« világ, ki állíthatja, hogy nem létezik – túl ezen a világon – egy túl-világ? Nem jóval kézenfekvőbb-e feltételeznünk, hogy az ember a világban csak látszólag van a csúcson, csak magasabban áll a természetben az állatnál, s a »világban-létre« (HEIDEGGER) végeredményben ugyanaz igaz, ami az állati környezetekre? Amennyire kevésbé értheti meg saját környezetéből kiindulva az állat az ő lehetőségeit meghaladó emberi világot, ugyanolyan kevésbé foghatja fel az ember – akár tapogatózó hit révén – valaha is ezt a túl-világot. Egy háziállat semmit sem tud arról, mik vele az ember céljai. Honnan tudhatná az ember, mi a »végcélja« az életének, a világnak mint egésznek milyen »felettes értelme« van? N. HARTMANN azt állítja, hogy ellentmondásban van az emberi szabadság és felelősség valami az ember számára rejtett, föléje rendelt teleológiával. Szerintünk ez a felfogás nem találó. Maga HARTMANN is el tudja képzelni, hogy az ember szabadsága »szabadság a függőség dacára«: a szellemi szabadság is a természet törvényeire épül, egy sajátos, de magasabb rendű »létsíkban«, amely az alacsonyabb létsíkoktól való »függése« ellenére ezek vonatkozásában »autonóm«. Véleményünk szerint nagyon is elképzelhető ilyen viszony az ember szabadságának világa és egy az ember fölé épülő világ között, az tehát, hogy az ember szabad akaratú mindannak ellenére, ami vele valamilyen Gondviselés szándéka, amint a háziállat is – noha az embert szolgálja – ösztönei szerint él, hiszen épp ezeket az ösztönöket használja fel az ember saját céljaira.

Tegyük fel, egy olyan gépet szándékozom konstruálni, amelynek funkciója abban áll, hogy egy fajta árut adott módon becsomagoljon. Világos, hogy e konstrukciós feladathoz bizonyos intelligenciát kell igénybe vennem, amelyről csak egy biztosat tudok: minden esetben lényegesen magasabb fokon kell állnia azon intelligenciánál, amely csupán arra volna elegendő, hogy a szóban forgó árut magam csomagoljam be. Mi sem természetesebb, mint hogy ezt a fokozati összehasonlítást az ösztönök problémájára is alkalmazzam. De itt nem kell az ösztönök úgynevezett bölcsességét illetően arra a következtetésre jutnunk, hogy ama bölcsesség, amelyet egy állatfaj vagy -fajta

az adott ösztönnek kölcsönzött – amely tehát egyáltalán létrehozta ezt az ösztönt, s ily módon az ösztön mögött van –, összehasonlíthatatlanul magasabb rangú lenne, mint maguké az ösztönöké, amelyek alapján az adott állat »bölcsein« fog reagálni. Lehet, hogy az ember és az állat közötti különbség tulajdonképpen nem abban áll, hogy az állatnak ösztönei vannak, míg az ember intelligenciával rendelkezik (utóvégre az egész emberi intelligencia egyfajta »magasabb« ösztönként fogható fel, különösen, ha a minden emberi értelem alapjául szolgáló, de az értelem által már nem megalapozható a priori vesszük szemügyre). Ember és állat lényeges különbsége valójában abban áll, hogy az emberi intelligencia olyan magas, hogy az ember – az állat képességeivel ellentétben – még a következőre is képes: belátja, hogy lennie kell egy olyan, az övét alapjában meghaladó, emberfeletti bölcsességnek, amely neki az értelmet és az állatoknak az ösztönöket adta: egy bölcsességnek, amely minden más bölcsességet, az emberét és az állatok »bölcsein« ösztöneit alkotta s világát meghatározta.

Alighanem SCHLEICH fejezte ki a legpregnánssabban, ugyanakkor a legszebben az emberi világ viszonyát egy fölöttes világhoz (ezt a viszonyt hasonlónak kell elképzelnünk az állat és az ember környezete – v. UEXKÜLL – közötti viszonyhoz): »Isten odaült a lehetőségek orgonájához és improvizációjából lett a világ. Mi, esendő emberek, mindig csak a vox humanát halljuk ki ebből. Ha már ez is ilyen gyönyörű, mily csodálatos lehet az egész!«

Ha meg akarjuk határozni a (szűkebb) állati környezet viszonyát a (tágabb) emberi világhoz, majd ez utóbbi viszonyát egy (mindent átfogó) felettes világhoz, akkor hasonlatul az aranymetszés kínálkozik, amelyben a kisebbik rész úgy viszonyul a nagyobbhoz, mint a nagyobb az egészhez. Vegyünk például egy majmot, amelynek fájdalmas injekciókat adnak egy szérum létrehozása végett. Fel tudja-e valaha is fogni a majom, miért kell szenvednie? Környezetéből képtelen követni, hogy az ember milyen megfontolások alapján vonja őt be kísérleteibe, az emberi világ ugyanis – az értelem és az értékek világa – nem hozzáférhető számára. Nem ér el odáig, nem jut el annak dimenziójáig; nem kellene-e viszont azt feltennünk, hogy magát az emberi világot is felülmúlja egy az ember számára nem hozzáférhető világ, amelynek értelme, felettes értelme lenne egyedül képes minden emberi szenvedésnek értelmet adni?

Az emberin túli dimenzióba megtett lépés hitbeli alapja: a szeretet. Ez önmagában közismert. Kevésbé ismeretes azonban, hogy lé-

tezik ennek egyfajta *emberin inneni kezdeménye*. Ki ne tapasztalta volna, hogy egy *kutyának saját érdekében moridjuk egy állatorvos fájdalmat kell hogy okozzon, és az teljes bizalommal tekint fel gazdájára? Anélkül, hogy »tudhatná«, miért szükséges ez a fájdalom, az állat »hisz«, bízik gazdájában, éppen mert szereti őt – *sit venia antropomorphismo* [elnézést az antropomorfizmusért].*

Legyen a felettes értelem határfogalom vagy vallásosan értett Gondviselés, magától értetődik, hogy a *beléje vetett hit* kitüntetett lélekgyógyászati és pszichohigiéniai jelentőségű. Az ilyen hit alkotó hit. Erőt ad, mivel belső erővel bíró valódi hitről van szó. Az ilyen hit számára végső soron semmi sem értelmetlen, semmi sem tűnhet »haszontalannak« – »nincs olyan tett, amely valahová ne könnyelvetne el« (WILDGANS). Innen nézve a nagy gondolatok sem veszhetnek el, még akkor sem, ha nem válnak ismertté, ha az ember »magával viszi azokat a sírba«. Soha sem »hiábavalóan« zajlik le így a maga drámaiságában, sőt tragikumában az ember élettörténete, akkor sem, ha észrevétlen marad, ha nem lesz belőle regénytéma. *Életünk »regény« összehasonlíthatatlanul nagyobb alkotói teljesítmény, mint valamely megírt regény*. Valahogy mindannyian tudjuk, hogy életünk tartalma, mindaz, ami kitölti, valahol megőrződik, »megszünve-megőrződik« az »aufheben« ige HEGELI kettős, mind a »tollere«, mind a »conservare« jelentésében. Az idő, az elmúlás így nem árthat az élet értelmének és értékének. Az, hogy valaki volt, szintén egyfajta létezés – talán a legbiztosabb. Ebből a szempontból az életben minden cselekvés úgy tekinthető, mint a lehetséges átmentése a valóságosba. Minden cselekvés, amely elmúlt, örökre biztonságba került a múltban és mentes az idő minden további beavatkozásától.

Az elmúlt idő visszahozhatatlan, ám ami benne megtörtént, az szent és sérthetetlen. Így a múlt idő sem javaink elrablója, hanem gondviselője! S ha világnézetünk kitekint a lét múlandó voltára is, ettől még nem kell borúlátónak lennie. Hasonlással kifejezve azt mondhatnánk: a pesszimista olyan emberhez hasonlít, aki áll a falinaptár előtt, és aggodással teli félelemmel nézi, hogy a naptár – amelyről naponta letép egy-egy lapot – egyre fogy és fogy: eközben az az ember, aki életét a mi beállítódásunk szerint fogja fel, ahhoz hasonlít, aki azt a lapot, amelyet éppen leszakított a kalendáriumról, gondosan félreteszi a többi, már letépett lapok közé, persze miután naplójegyzeteit feljegyezte rá mindarról, amit csak aznap megélt. Mit neki, hogy öregszik? Talán irigy szívvel kellene más emberek fiatalságára s fájó szívvel a ma-

gáéra tekintenie? Nem, inkább így fog gondolkozni: miért is kellene irigyelni egy fiatal embert, ama *lehetőségeikért*, amelyekkel ő még rendelkezik, a *jövőjéért* irigyeljem? »Köszönöm szépen – fogja gondolni – én mindezek helyett *valóságos* dolgokat tudhatok magaménak – a *múltamban*: nemcsak a megalkotott művek, hanem a megélt szeretet, sőt még az elviselt szenvedések valóságát is. S ezekre vagyok a leginkább büszke, még ha ezekért irigyelnek is a legkevésbé...«

Minden, ami jó és szép volt, biztos helyen van a múltban. Másfelől amíg élünk, minden bűn, minden rossz még »megváltható« (SCHELER, »Wiedergeburt und Reue«). Nem kész filmről van tehát szó – mint egy a relativitáselmélet elképzelése szerint, tehát hogy a világ folyamata a négydimenziós »világvonalak« összessége –, nem olyan kész filmről, amelyet csupán lejátszunk: a világ filmjét most is forgatják. Ez nem jelent mást, mint hogy ami elmúlt, az – »szerencsére« – megszilárdult, tehát biztonságban van, viszont ami lesz, az – »szerencsére« – nyitva áll még, tehát az ember felelőssége.

Mi tehát a felelősség? A felelősség az, amire az embert ránevelik (»ziehen«) – s ami alól az ember kivonja magát (»entziehen«). Ezzel már a nyelv bölcsessége is utal arra, hogy az emberben olyan ellenérők hatnak, amelyek őt visszatartani igyekeznek attól, hogy a neki lényege szerint kijáró felelősséget magára vegye. És valóban – van valami a felelősségben, ami mérhetetlen. S minél hosszasan és alaposan törjük a fejünket, annál inkább ráeszmélünk erre, míg végül egyfajta szédülés vesz rajtunk erőt. Elmélyülve ugyanis az emberi felelősség lényegében, megborzadunk: van valami *félelmetes* az ember felelősségében – s egyúttal valami *felemelő* is! *Félelmetes* tudni azt, hogy minden pillanatban felelősséget viselek a következő pillanatért: hogy minden döntés, a legkisebb s akár a legnagyobb »örök időkre« szól: hogy minden pillanatban egy lehetőséget, épp ama pillanat lehetőségét valósítom meg, vagy szalasztom el. Nos, minden egyes pillanat lehetősége ezreit rejti magában, én azonban ezek közül csak egyetlen egyet választhatok ki arra, hogy megvalósítsam. Az összes többit ezzel már el is vetettem, a nem-létre ítéltet, s ráadásul »örök időkre«! Azonban mégis *felemelő* tudni azt, hogy saját jövőm, s vele a dolgoké, a körülöttem élő embereké – valamiképp, még ha a legcsekélyebb mértékben is – minden pillanatban az én döntésemtől függ. Amit döntésem által megvalósítok, általa »létrehozok a világban«, azt belemenekítem a valóságba és ezzel megmentem a múlandóságtól.

## Örömev és kiegyenlítődesi elv

Az eddigiekben az értelem kérdését a világ egészére vonatkozóan vizsgáltuk. Térjünk most vissza e kérdésre, de oly módon, mint ahogy az ezt feltevő betegek leginkább értik: mi az értelme az egyes ember, az egyén életének. Itt először is ama fordulatot kell megemlítenünk, amellyel számos páciens próbál élni e kérdés tárgyalásakor, s amelynek elkerülhetetlenül erkölcsi nihilizmusba kellene torkolnia. Ugyanis egész egyszerűen azt állítják, hogy az élet értelme mindössze az élvezet; ezen állítás érvelésükben arra az állítólagos tényre hivatkozik, hogy minden emberi cselekvést végeredményben a boldogságra való törekvés diktál, minden lelki folyamatot pusztán egy bizonyos örömev határoz meg. Ismeretes, hogy az ilyen örömev teljes lelki életen belüli domináns helyzetéről szóló elméletet a pszichoanalízis is képviseli (eszerint a valóságelv az örömevnek nem valódi ellentéte, hanem pusztán »módosulata, amely alapjában véve szintén az élvezetet célozza«<sup>14</sup>). Az örömev azonban nézetünk szerint pszichológiai személyvesztés. Valójában az élvezet nem célja törekvéseinknek, hanem azok beteljesülésének következménye. Erre már KANT is rámutatott. Az eudaimonizmust illetően viszont azt mondja SCHELER, hogy egy-egy cselekvés előtt nem célként lebeg az élvezet, ezt a cselekvés csak mintegy a hátán hordozza. Vannak ugyan különleges állapotok vagy körülmények, amelyekben az akarati aktus céljaként valóban az öröm nevezhető meg. De eme különleges esetektől eltekintve az örömev elmélete nem veszi figyelembe azt, hogy minden lelki aktivitás intencionális jellegű. Általánosságban az ember nem élvezetet akar, hanem egyszerűen azt, amit akar. Az emberi akarat tárgyai különböznek egymástól, ezzel szemben az élvezetnek mindig ugyanannak kellene lennie, akár értékes a magatartásunk, akár nem. Ebből látszik, hogy az örömev elismerésének a lehetséges emberi célkitűzések nivellálásához kellene vezetnie: teljesen közömbös lenne, hogy az ember mit tesz. Ily módon ha jótékony célra adakozunk, ez éppúgy arra szolgál, hogy a kellemetlen érzéseket megszüntessük, mint az, ha ugyanezt a pénzt például kulináris élvezetekre költjük. A valóságban a részvétnek már azelőtt értelme van, mielőtt okát megszüntetjük a megfelelő cselekvéssel, amelynek az örömev szempontjából viszont egyedül az a negatív értelme lenne, hogy kellemetlen érzéseinket küszöböli ki. Hiszen elképzelhető, hogy ugyanaz a hely-

<sup>14</sup> S. FREUD, *Gesammelte Werke*, XI. kötet, 370. p.

zet, amely az egyik embernél együttérzést vált ki, szadista kárörömöt okoz egy olyan embernél, aki a más szerencsétlenségében gyönyörködik, s így ebben mintegy pozitív élvezetet talál.

Igazán kevés dolog múlik az életben azon, van-e az embernek kedve valamihez, vagy nincs. A néző számára sem az a lényeges a színházban, hogy komédiát vagy tragédiát lát, hanem az ott előadottak tartalma. Senki sem fogja azt mondani, hogy ama bizonyos kellemetlen érzések, amelyek valamely szomorú színpadi történet látán keletkeznek a néző lelkében, alkotnák színházlátogatásának voltaképpeni célját, mert akkor minden nézőt leplezett mazochistának tekinthetnénk. Az a megállapítás, hogy az élvezet minden törekvés végcélja, s nem csak az egyes törekvések pusztán befejező effektusa, úgy is cáfolható, hogy a megállapítást megfordítjuk. Ha például Napóleon valamennyi csatáját csakis amiatt vívta volna meg, hogy a győzelem megszerzése révén örömet érezhessen – ugyanazt az örömet, amelyet bármely más katona sokkal egyszerűbben tudott biztosítani magának mondjuk lakmározással, ivászással, tivornyázással –, akkor megfordítva, az utolsó napóleoni csaták »végső célja«, Napóleon leveretésének »végső értelme« a vereségeket követő rosszkedv lett volna, miként a jókedv a győzelem esetében.

Ha a pusztán élvezetben látnánk az élet egész értelmét, akkor az életnek végső soron értelmetlenné kellene lennie. Hisz ha valóban az élvezet lenne az élet értelme, magának az életnek semmi értelme nem volna. Mert végül is mi az élvezet? Egy állapot. A materialista – s a hedonizmus általában együtt jár a materializmussal – ráadásul még azt is mondaná: az élvezet nem más, mint az agy ganglionsejtjeiben végbemenő folyamat. E folyamat elindításáért volna érdemes élni, megélni, megszenvedni, megtenni valamit? Képzeld el, hogy egy halálraítéltnak kivégzése előtt néhány órával ki kellene választania utolsó étkezése fogásait. Azt kérdezhetné magát: van-e még egyáltalán értelme a halál árnyékában az ingyencsög gyönyörének hódolni. Nem mindegy, hogy eléri-e még ama folyamat a ganglionsejtjeiben, amit élvezetnek hívnak, avagy nem, ha két óra múlva szervezete úgyszólván halott lesz? A halálra való tekintettel azonban az egész élet, s az összes ember valamennyi élvezete egyformán értelmetlen volna. E vigasztalan életfelfogásnak konzekvensen még az élet teljében ennek értelme felőli kételkedésre kellene készítenie: joggal megelőlegezhető és általánosítható az az ismeret, amelyhez az a páciens jutott, akit egy öngyilkossági kísérletet köve-

tően utaltak be a kórházba, s a következő élménybeszámolót tartotta: öngyilkosságát elkövetendő, a város egyik félreeső helyére akart utazni, de nem kapott villamos-csatlakozást. Elhatározta, hogy taxival teszi meg az utat. »De aztán arra gondoltam – mesélte, hogy bizony meg is spórolhatnám azt a pár schillinget: ezen aztán elnevettem magam, hogy én még közvetlenül a halál előtt is spórolni akarok néhány schillinget.«

Ha még nem tanított volna meg az élet minket eléggé arra, hogy korántsem »az élvezetért vagyunk a világban«, akkor egy orosz kísérleti pszichológus statisztikájára utalnék, aki kimutatta, hogy napi átlagban egy normális ember összehasonlíthatatlanul több kellemetlen érzést él át, mint kellemeset. De hogy mennyire nem kielégítő az öröme nem csupán az életfelfogásban – vagyis a gyakorlatban –, hanem elméletben is, kiderül egy mindennapos jelenségből. Ha ugyanis megkérdezzük valakit, miért nem tesz meg valamit, ami számunkra egyébként értelmesnek tűnnék, és ha az illető ezt azzal indokolja, hogy nincs hozzá kedve (a németben Lust kedv is, élvezet is), akkor e feleletet aligha tartjuk kielégítőnek. S tüstént rájöhetünk, hogy e válasz valójában miért is nem válasz: egy-egy cselekvés értelmes volt mellett vagy ellen a kedv illetve a kedvetlenség soha nem érv.

Az öröme mint maxima tarthatatlanságán az sem változtatna, ha ténylegesen olyan lenne, amilyenek FREUD állítja be »jenseits des Lustprinzips«-jében; ha abból az általános tendenciából eredne, hogy ami szerves, vissza akar térni a szervetlen nyugalomba. FREUD úgy gondolja, hogy ezzel be tudja bizonyítani a mindennemű élvezetre való törekvés rokonságát azzal, amit halálösztönnek nevez. Mármost véleményünk szerint elgondolható lenne az is, hogy mindezen pszichológiai és biológiai östörökveket tovább redukáljuk, akár egészen egy olyan univerzális kiegyenlítődési elvig, amely a létezés összes tartományában fellépő összes feszültség kiegyenlítésére törekszik. Valóban, a fizika ismer valami hasonlót az entrópiáról mint várható kozmikus végállapotról szóló tanításában. Nos, a hőhalállal a nirvána volna pszichológiai korrelátumként párhuzamba állítható: a minden fajta lelki feszültségnek a minden fajta kedvetlenség érzésétől való felszabadulás révén történő kiegyenlítődését pedig a makrokozmosz entrópia mikrokozmosz ekvivalensének lehetne tekinteni, nirvánának mint »belülről szemlélt« entrópiának. Maga a kiegyenlítődési elv viszont egy bizonyos »individuációs elvvel« állna szemben, amely minden létezést individualizált létezőként, más-létként töre-

kedne megtartani.<sup>15</sup> Már az ilyen ellentétesség pusztá meglétéből is az következik, hogy egy mégoly univerzális elv felfedezésével, egyáltalán bármilyen kozmikus tendencia megállapításával, etikai vonatkozásban még semmi sem dől el. Az objektív történés ugyanis szubjektíve (a szubjektum számára) semmilyen módon sincs megköthető. Ki mondaná azt, hogy azonosulnunk kellene mindemezzel elvekkel vagy tendenciákkal? A probléma ott kezdődik, hogy vajon meg kell-e az ilyen tendenciák előtt hajolnunk (ott is, ahol ezeket saját lelki történéseinkben fedezhetjük fel). Hiszen az is elgondolható volna, hogy a mi feladatunk dacolni minden ilyen külső és belső erőszak uralmával.

Valószínűleg mindannyiunkban túl nagy, sőt eltúlzott respek-tusa van az egzakt-természettudományos kutatások eredményeinek, a fizikai világképnek. Ez egyoldalúan naturalisztikus iskolázottságunk folyománya. Felmerül azonban a kérdés, vajon valóban annyira kell-e félnünk a hőhaláltól vagy a »világvégétől«, mint kozmikus méretű végső katasztrófától, amely a mi fáradozásainkat s még sok minket követő nemzedék fáradozásait értelmetlenné tenné? Nem arra tanít-e inkább elméletektől meg nem fertőzött, egyszerűen átélt »belső tapasztalatunk«, hogy például egy szép naplemente láttán érzett magától értetődő örömünk valahogy »reálisabb«, mint mondjuk ama vélhető időpont asztronómiai számíttatása, amikor a Földnek a Napba kell zuhannia? Van-e valami, ami közvetlenebbül adott számunkra, mint saját magunk tapasztalása – ember-létünk mint felelősségteli lét magától értetődő volta? »A legbiztosabb a lelkiismeret« (»Das gewisseste ist das Gewissen«) mondta egyszer valaki; és egyetlenegy elmélet – bizonyos élmények fiziológiai »lényegéről« –, egyetlenegy megállapítás – arról, hogy maga az öröm is molekulák, atomok, vagy akár elektronok pontosán megrendezett tánca volna a nagyagy ganglionsejtjeiben – sem volt valaha is oly meggyőző és ellenállhatatlan, mint a legteljesebb műélvezet vagy a legtisztább szerelmi boldogságot megélt ember bizonyossága, hogy az ő élete értelmes élet.

Az életet azonban csak akkor teheti értelmessé az öröm, ha maga is értelmes. Szorosabban véve azonban ez az értelem nem magában az örömben van, hanem kívülről. Az öröm ugyanis mindig intenzív valamilyen tárgyat. Már SCHELER rámutatott arra, hogy az öröm

<sup>15</sup> Nem a létezésről, hanem az életről van SCHRÖDINGERnek egy hasonló elmélete.

intencionális érzés szemben az egyszerű élvezettel, amelyet ő a nem-intencionális érzések, az »állapot-adta« érzések, az »érzés-állapotok« közé sorolt. Itt SCHELER arra is utal, hogy ez a különbség már a hétköznapi beszédben is megmutatkozik: valamit élvezünk, de örülünk valaminek. Emlékszünk az ERWIN STRAUS szerinti »jelenidejűségi« életmód fogalmára. Ebben az ember az élvezet állapotában (mint valami bódulatban) anélkül leledzik, hogy eljutna az élvezet tárgyainak világába – ami itt az értékek világa lenne; igazi »örömet« csak az értékekre irányuló érzelmi intenció adhat az embernek. Most értjük meg, hogy az öröm soha sem öncél: nem intendálhatja saját magát mint örömet. Az öröm »Vollzugswirklichkeit – a végrehajtás valósága« (REYER) – csak értékre ráismerő (érték-kognitív), aktusok végrehajtásában, azaz az értékmegragadás intencionális aktusaiban valósítható meg (8. megjegyzés). Milyen szépen fejezte ki ezt KIERKEGAARD, midőn úgy vélekedett, hogy a boldogság ajtaja kifelé nyílik – aki megpróbál »nekirontani«, az előtt bezárul. Eppen az zárja el maga előtt a boldogsághoz vezető utat, aki görcsösen igyekszik boldog lenni. Így végeredményben minden törekvés a boldogságra – úgymond a »végsőre« az ember életében – olyasminek bizonyul, ami önmagában is lehetetlen.

Az érték az őt intendáló aktussal szemben szükségképpen transzcendens. Transzcendálja a ráirányuló érték-felismerő aktust, mint ahogy egy megismerési aktus tárgya is ezen a – szűkebb értelemben kognitív – aktuson kívül helyezkedik el. Kimutatta a fenomenológia, hogy az intencionális aktusban a tárgy transzcendens jellege tartalmilag eleve adva van. Ha látok egy égő lámpát, akkor ezzel együtt az is adott számomra, hogy a lámpa ott van – akkor is, ha behunyom a szemem, vagy hátat fordítok neki. »Látni« egyszersmind azt is jelenti, hogy valamit látni, ami a szememen kívül van. Ám ha valaki ezzel szemben arra a megállapításra jutna, hogy ő egyáltalán nem a világban kint lévő dolgokat látja, hanem csak a képeket szemének ideghártyáján – ami egyébként teljességgel hamis –, akkor ez a hamis kiindulópont megfelelne a MACHi típusú pozitívizmus azon alapvető hibájának, hogy módszeresen az érzékelési adatokból indul ki. Valójában az érzékletekhez mint olyanokhoz való viszonyulás határozottan csak másodlagos (»származtatott«), merthogy reflektáló; tehát olyan viszonyulás, amely legfeljebb a tudományos-pszichológiai megismerés sajátja, de semmiképp sem az egyszerű, természetes megismerésé. Egy ismeretelméletnek elsődlegesen nem is az a szándéka

vagy feladata, hogy a pszichológiai megismerés elmélete<sup>16</sup> legyen, hanem az, hogy egyszerűen a megismerés elmélete legyen. De tovább is mehetünk, nagyot tévedne az az ember, aki azt állítaná, hogy a szemüvegen keresztül csak az üveget látja, s nem azon át magukat a dolgokat. Persze lehet figyelni az üvegen levő szennyeződésre, porsemekre és foltokra, amelyek megtapadtak felületén: ám soha nem szabad elfelejteni, hogy egy ilyen hozzáállás mindig egyúttal a szemüveg hibáira való koncentráció, miként az ismeretkritikai beállítódás a megismerés – az önmagában helyes megismerés! – hibaforrásaira történő beállítódás: egy olyan megismerés hibaforrásaira, amelynek fakultatív helyessége mindig is előfeltételezett, éppen a lehetséges hibaforrások elfogadásával!

Egy tárgynak mint reális dolognak a megismerésében az is eleve benne van, miszerint valóságosságát attól függetlenül ismertem el, hogy én vagy bárki a tárgyat valaha is ténylegesen megismeri. Ugyanez érvényes az értékfelismerés tárgyaira is. Ezt a következő példával szemléltethetjük. Képzeld el, hogy egy férfi azt figyel meg, hogy erotikus partnerének esztétikai varázsa csak addig »adott«, amíg ő egy bizonyos – szexuális izgalmi – állapotban van, és nemi gerjedelme múltával átéli; ahogy mindeme szépséggel kapcsolatos érték elenyészik. Ebből arra a következtetésre jut tehát, hogy nem valóságosak ezek az értékek, hanem annak folyamánai, hogy az ő érzékeit elvakította az érzékiség, vagyis nem alkotnak semmi objektívét, ezzel szemben olyasmik, amik szervezete mindenkor állapotának megfelelően léteznek vagy nem léteznek, amiknek alapja az ő ösztönösségének szubjektivitása. Ez a következtetés viszont hibás. Az igaz, hogy egy bizonyos szubjektív állapot volt annak feltétele, hogy bizonyos értékeket egyáltalán észrevegyen, de az is igaz, hogy a szubjektum megfelelő állapota az értékfelismerés szükséges médiuma, »organonja« volt. Ez azonban nem zárja ki az értékek objektivitását, hanem feltételezi azt. Mind az esztétikai, mind az etikai értékek – akár a megismerés tárgyai – megragadásához pontosan a megfelelő aktusokra van szükség; ugyanakkor megragadjuk ezen aktusokban mindezen

<sup>16</sup> A pszichológiai megismerés analogonja az a különleges eset volna, amelyben – hogy modellünkél maradjunk – valaki tényleg az ideghártya képeit látná: ha ugyanis egy halott kivágott szemén mintegy megkísérelné, hogy a camera obscura rajta imitált fizikai folyamatait tanulmányozza. S nem jellemző-e a lelki folyamatokkal kapcsolatos pszichológikus beállítottságra is, hogy valamit »kiragad az élő összefüggő egészéből«?



tárgyaknak az őket intendáló aktusokkal szembeni transzcendenciáját, tehát azok objektivitását. Ezen az a már érintett tény sem változtat, hogy értékképünk és világképünk révén is a világnak csak egy bizonyos szektorát látjuk, csak egy metszetét, tehát hogy kötve vagyunk a perspektívához. Esetleg azt is kijelenthetjük, hogy minden szükségesség konkrétan van adva az ember számára, annak konkrétságában, amit »itt és most« tennie kell. A napi teendőkben és a személyes feladatokban az értékek elkopnak; a feladatok mögötti értékek láthatóan csak a feladatokon keresztül intendálhatók. Nem kizárt, hogy az a totalitás, amellyel szemben minden konkrét szükségesség mintegy nyitva áll, a konkrét perspektívájához kötött egyes ember számára sohasem lesz látható (9. megjegyzés).

Minden emberi személy egyedi, minden élethelyzete egyszerű. Ehhez az egyediséghez és egyszerűséghez igazodik egy-egy ember mindenkori konkrét feladata. Tehát az embernek egy adott pillanatban csak egy, csak egyetlen feladata lehet, de éppen ez az egyértelműség adja e feladat abszolút voltát. A világot ugyan perspektívaként látjuk, de minden álláspontnak csak egyetlen, s éppen a helyes perspektíva felel meg. Így az abszolút helyesség nem a perspektívus relativitás ellenére, hanem éppen e miatt létezik.

### *Szubjektívizmus és relativizmus*

Engedtessek meg nekem még egy megjegyzés az értelem objektivitásáról – ez az értelem szubjektivitását nem zárja ki: annyiban szubjektív az, hogy nem mindenki számára adott ugyanaz az értelem, ellenkezőleg: mindenki számára más-más értelem van megadva; azonban a mindenkori értelem nem lehet csak szubjektív<sup>17</sup>: nem lehet létezésem pusztán kifejeződése, tükörképe – miként a szubjektívizmus<sup>18</sup> és a relativizmus képzelet és el akarja hitetni.

Az értelem pedig nem szubjektív, hanem relatív, azaz relációban van mind a személlyel, mind azzal a helyzettel, amelybe ez a személy belekerült. Ebben a megközelítésben a helyzet értelme tényleg relatív, hiszen maga a helyzet is egyszerű és egyedi.

<sup>17</sup> Bizonyos *understatement*ként RUDOLF ALLERSSzel együtt transz-szubjektívnek mondhatjuk.

<sup>18</sup> A szubjektívizmus valójában vitatja, hogy van értelem; szerinte ugyanis igazából valamely értelem nincs eleve adva, hanem mi magunk adunk értelmet egy helyzetnek, illetve rendeljük hozzá azt egy helyzethez.

A személynek a helyzet értelmét kell felfognia, megragadnia; észlelnie kell és igaznak tartania, valósággá tennie, azaz megvalósítania. Az értelem tehát – helyzethez kötött lévén – maga is egyszerű és egyedi, és »amire szükség lenne«, annak ez az egy-volta adja egyben transz-szubjektivitását is: nem mi adjuk az értelmet, adottság az, bármennyire az *ember tudása és lelkiismerete szubjektivitásának* van alárendelve ezen értelem észlelése és megvalósítása. Az, hogy az emberi tudás és lelkiismeret nem csalahatlan, nem csorbítja a tudás által betájtolt megelevennek, a lelkiismeret által betájtolt szükségesnek a transz-szubjektivitását. Aki meg van győződve erről a transz-szubjektivitásról, azt is tudja, hogy olyasmi mellett, mint gyilkosság vagy öngyilkosság, csak megtévedt lelkiismeret szólhat. Ez a meggyőződés tehát igazolja az orvost, ha kivételes esetekben a betegre rá próbálja kényszeríteni saját értékszemléletét és világszemléletét, ám annak tudatában, hogy sem saját lelkiismerete, sem a páciensé nem csalahatlan.

A lelkiismeret a specifikusan emberi jelenségek közé tartozik. Úgy határozható meg, mint az intuitív képesség, amely arra irányul, hogy a minden helyzetben benne rejő egyszerű és egyedi értelmet felkutassuk. Egyszóval a lelkiismeret ezen értelem szerve,

A lelkiismeret azonban nem pusztán emberi, hanem túlságosan is emberi, része a *condition humaine*-nek, s az utóbbit hitelessé tevő végességnek alávetett. Mindazonáltal tévútra is vezetheti az embert. Sőt: az ember az utolsó pillanatig, utolsó lehetélig nem tudja, vajon élete értelmét betöltötte-e vagy tévedésben élt: *ignoramus et ignorabimus* [nem tudjuk és nem is fogjuk megtudni]. PETER WUST óta azonban a »bizonytalanság és a kockázatás« ösztartozó dolgok, és – bármennyire bizonytalanságban hagyja a lelkiismeret az embert azzal a kérdéssel kapcsolatban, hogy ő élete értelmét egyáltalán megtalálta, felfogta, megragadta-e – ez a »bizonytalanság« nem menti fel az alól, hogy meg kell »kockáztatnia« lelkiismeretének engedelmessé válni illetve – mindenekelőtt – lelkiismerete szavára hallgatni.

E »bizonytalansághoz« azonban nemcsak a »kockázatás« tartozik, hanem alázat is. Egyfelől halálos ágyunkon sem fogjuk tudni, végül nem értelem-tévesztés áldozata-e az értelem szerve – lelkiismeretünk –, másfelől lehet, hogy éppen a másik ember lelkiismerete nem téved. Az alázat tehát toleranciát jelent, amely azonban nem jelent közömbösséget, hiszen a más hitének tiszteletben tartása távolról sem jelenti, hogy azonosulunk is vele.

Senki nem vitatja, hogy bizonyos körülmények között az ember az értelmet nem érti, mégis meg kell magyaráznia.<sup>19</sup> Ez azonban távolról sem jelenti azt, hogy a magyarázat önkényes lehet. Az embernek ugyan szabadságában áll bármilyen magyarázatot adni, ám ugyanakkor nem felelős is a helyes magyarázatért? Minden kérdésre ugyanis csak egy helyes válasz, minden problémára csak egy érvényes megoldás létezik, s minden ember életében, minden élethelyzetben csak egy igazi értelem van. Egy RORSCHACH-táblának lehet értelmet adni, az ilyen értelem-adás szubjektív volta »leplezi le« a (projektív) RORSCHACH-teszt alanyát; az életben azonban nem arról van szó, hogy egy értelmet adjunk valaminek, hanem hogy az értelmet megtaláljuk (megtaláljuk, s ne kitaláljuk; az élet értelmét nem lehet kitalálni: arra rá kell bukkanni). A következő epizóddal arra szeretnék rávilágítani, hogy adott értelmezésnél, – minden szubjektivitása ellenére – a belegondolt értelemhez azért némi transzszubjektivitás is tartozik. Egyszer az Egyesült Államokban egy előadásom utáni vita során a következő cédulán hozzám küldött kérdéssel álltam szemben: »Hogyan definiáljuk a 600-at az Ön elméletében?« Amint a szöveget a vita vezetője elolvasta, már félre is akarta tenni a kérdést tartalmazó cédulát, megjegyezve: »Zagyvaság –>Hogyan definiáljuk az Ön elméletében a 600-at?«. Kézbevéve és átfutva a cédulát megállapítottam, hogy a vitavezető – mellesleg teológus – tévedett, a kérdést nyomtatott betűkkel írták, s ebben az angol szövegben a »GOD« csak üggyel-bajjal volt a »600«-tól megkülönböztethető. A kivetítések önkéntelen tesztje jött ki ebből a kétértelműségből, s ebben bizony a teológus eredménye és az enyém, a pszichiáteré, igencsak paradox módon alakult. Mindenesetre nem mulasztottam el az alkalmat, hogy egy bécsi egyetemi előadásomon amerikai hallgatóimat az eredeti angol szöveggel szembesítsem, s ami kiderült: kilenc hallgató olvasta »600«-nak, kilenc pedig »Isten«-nek, ezenkívül négy hallgató hezitált a két értelmezés között. Arra a tényre szeretnék azonban kilyukadni, hogy e kétféle értelmezés nem volt egyenértékű, hiszen csak az egyik volt helyes: a kérdező egyes egyedül »Istenre« gondolt, a kérdést pedig csak az értette meg, aki »Istennek« olvasta (és nem mást képzelt bele)! Bármennyire is lelkiismeretére van utalva az ember egy konkrét helyzet értelmét illetően és bármennyire bizonytalan-

<sup>19</sup> V. E. FRANKL, *Die Kraft zu Leben, Bekenntnisse unserer Zeit*, Gütersloh 1963.

ságban marad afelől (akár utolsó lehetőségig is), hogy egy bizonyos konkrét helyzetben lelkiismerete (mint annyi minden, ami emberi) nem tévedett-e, vállalnia kell az ilyen tévedés kockázatát, be kell látnia emberi, véges voltát. Ahogyan GORDON W. ALLPORT mondja: »We can be at one and the same time half-sure and whole-hearted. [Egyszerre lehetünk bizonytalankodók és őszinték.]«<sup>20</sup>

Ahogy az ember szabadsága véges, és ezért az ember távolról sem mindenható, az emberi felelős-lét is véges abban az értelemben, hogy az ember nem mindentudó, ugyanakkor »legjobb tudása és lelkiismerete szerint« kell döntenie.

Úgy tűnik, a lelkiismeret azt nyújtja, hogy valahányszor egy helyzet egyedi értelmét megtaláltuk, illetve valahányszor adott univerzális értékre annak jellege szerint igent vagy nemet mondunk, mindannyiszor alak [Gestalt] felismerésére kerül sor, éspedig annak alapján, amit az értelem akarásának nevezünk – amiről viszont JAMES C. CRUMBAUGH és LEONHARD T. MAHOLICK azt tartja, hogy ez a valóban emberi képesség: az értelem-alakokat nemcsak a valóságosban, hanem a lehetségesben is felfedezni.<sup>21</sup>

WERTHEIMER egyszer a következőket állította: »The situation, seven plus seven equals... is a system with a lacuna, a gap. It is possible to fill the gap in various ways. The one completion fourteen corresponds to the situation, fits the gap, is what is structurally demanded in this system, in this place, with its function in the whole. It does justice to the situation. Other completions, such as fifteen, do not fit. They are not the right ones. We have here the concepts of THE DEMANDS OF THE SITUATION; THE »REQUIREDNESS«. »REQUIREMENTS« OF SUCH AN ORDER ARE OBJECTIVE QUALITIES.«<sup>22</sup> [Az a probléma, hogy mennyi hét meg hét, olyan rendszer, amelyben hézag van. A hézagot különböző módokon lehet kitölteni. Ezek közül az egyik a tizennégy, s ez felel meg a helyzetnek, ez illik bele a hézagba, s éppen ezt várja el ez a rendszer, ez az egészben funkcióval rendelkező hely. Eleget tesz a helyzetnek. Más kitöltések (például tizenöt) nem illenek ide, nem megfelelőek. Itt a helyzet elvárásai, a »megkövetelt« fogalmával állunk szemben. Az ilyen jellegű »megkövetelt dolgok« objektív minőségek.]«

<sup>20</sup> *Psychological Models for Guidance*, Harvard Educational Review, 1962/32, 373. p.

<sup>21</sup> J. C. CRUMBAUGH és L. T. MAHOLICK, *The Case of Frank's »Will to Meaning«*, *Journal of Existential Psychiatry* 1963/4, 42. p.

<sup>22</sup> In: *Documents of Gestalt Psychology*, University of California Press 1961.

Azon túl, hogy az értelem egyszeri és egyedi helyzethez kötődik, vannak értelem-univerzálák, amelyek magához a *condition humaine*-hez kapcsolódnak, ezen átfogó értelem-lehetőségeket nevezzük értékeknek. A társadalomban, annak történetében kikristályosodó többé-kevésbé általános érvényű értékek, morális és etikai elvek könnyebb-séget jelentenek az embernek, ám azon az áron, hogy konfliktusokba keveredhet. Igazából nem lelkiismereti konfliktusokról van szó – ilyenek a valóságban nincsenek, hiszen amit a lelkiismeret mond, az egyértelmű. Magukban az értékekben rejlik a konfliktus-jelleg, mégpedig úgy, hogy ellentétben a helyzetek mindig egyszeri és egyedi konkrét értelmével (amely nemcsak *ad personam* értelem, hanem – ahogy mondani szoktam – *ad situationem* is), az értékek definíciójuknak megfelelően *absztrakt értelem-univerzálák*. Nem csupán megismételhetetlen helyzetekbe állított, egymással fel nem cserélhető személyekre érvényesek, hanem ismétlődő, tipikus helyzetek tágabb tartományaira is, amelyek egymást keresztezik. Tehát olyan helyzetek vannak, amelyekben az ember értékek közti választás elé kerül, döntenie kell egymásnak ellentmondó elvek között. Ha azt akarjuk, hogy ez a választás ne legyen önkényes, akkor ismét a lelkiismeretre kell utalnunk; csak ez képes ugyanis arra, hogy az ember szabadon, *de ne önkényesen, hanem felelősen* döntsön. Maga az ember természetesen szabad saját lelkiismeretével szemben, ám ez a szabadsága annyit tesz, hogy két lehetőség közül választhat: hallgat a lelkiismeretére, vagy nincs rá tekintettel. Ha a lelkiismeretet módszeresen elnyomják, elfojtják, akkor vagy a nyugati konformizmus következik be, vagy a keleti totalitarizmus; aszerint, hogy a társadalom által túlságosan általánossá tett értékeket csak felkínálják vagy kényszerítik is.

Nem feltétlenül biztos, hogy az értékekkel együtt jár a konfliktus-jelleg; az értékek érvényességi területeinek átfedése lehet látszólagos is, amennyiben vetítéssel, azaz dimenzióvesztéssel jött létre. Akkor fordulhat elő, hogy két érték egymást átfedi és az átfedett tartományban összeütközik, ha a köztük lévő hierarchia-beli különbséget »zárójelbe tesszük«, mint ahogy két gömb is – a háromdimenziós térből a kétdimenziós síkba vetítve – csak látszólag szeli egymást.

### Három érték-kategória

Megkíséreltük, hogy a betegek által oly gyakran hangoztatott szkepticizmussal szemben a megfelelő ellenérveket kifejlesszük és így elvegyük a nihilizmus életét. Gyakran arra is szükség van, hogy az

értékek világának gazdagságát, az értékek birodalmát teljes pompájában megmutassuk. Fontos emellett, hogy az ember ne egyetlen értékcsoporthoz, azok megvalósításánál ragadjon le, hiszen kellően képes annyi »mozgékonyaságra«, hogy másik értékcsoporthoz kapcsoljon át, amennyiben ebben és csak ebben van érték-megvalósításra lehetőség. Az élet ebben a tekintetben azt követeli meg az embertől, hogy kifejezetten rugalmas legyen, hogy esélyeihez is rugalmasan alkalmazkodjék.

Mily gyakran fordul elő, hogy valamely páciensünk azzal hozakodik elő: életének nincs értelme és tevékenységében nincs magasabb rendű érték. Ilyenkor először is arra kell rámutatnunk, hogy végző soron közömbös, hol tart valaki pályáján, mit dolgozik, csak az az érdekes, hogyan dolgozik, valóban betölti-e azt a funkciót, amelyet elfoglal. Nem az tehát a fontos, mekkora az ő »hatósugara«, hanem csupán az, hogyan felel meg feladatkörének. Amaz egyszerű ember, aki a hivatása és családja adta feladatait valóban teljesíti, »kisstílusú« élete ellenére »nagyobb« és előkelőbb, mint mondjuk egy »nagy« államférfi, aki egy tollvonással milliók sorsáról dönthet, de döntéseit lelkiismeretlenül hozza meg.

Ám nemcsak alkotás útján megvalósítható értékek vannak; ezen az »alkotói« értékeken kívül vannak olyanok is, amelyeket átélésünk valósít meg: az »élmény-értékek«. A világ befogadása, például a természet vagy a művészet szépségei iránti odaadás valósítja meg ezeket. Nem szabad lebecsülnünk, hogy ezek milyen sok értelmet adhatnak az emberi életnek. Ha valaki kétli, hogy az emberi lét adott pillanatának aktuális értékét pusztán egy élmény is jelentheti, amely kívül esik minden cselekvésen, aktivitás révén való érték-megvalósításon, akkor végezze el a következő gondolat-kísérletet. Képzesse el, hogy koncertteremben ül és kedvenc szimfóniáját hallgatja, fülében éppen a szimfónia számára legkedvesebb taktusai csengenek, s beleborzong, olyan elragadtatott állapotba kerül. S most képzeljen el valamit, ami pszichológiailag szerfölött valószínűtlen: valaki ekkor azt kérdezné tőle, van-e az életének értelme. A kérdezett nyilván azt válaszolná, már e pillanattól is érdemes volt élni (10. megjegyzés). Ha csak egyetlen pillanatról van is szó, már e pillanat nagyságán mérhető egy élet nagysága. A hegylánc magasságát sem valamely völgyfenék adatával adják meg, hanem a legfelső csúcs magassága szerint. Ugyanígy az élet értelméről ennek csúcspontjai döntenek, s az egész életnek egyetlen pillanat is képes visszaható jelleggel értelmet adni.

Attól, aki egy magassági túrán átéli az alpesi fényt, s akit annyira megragad a természet mindeme szépsége, hogy beleborzong, kérdezzük: egy ilyen élmény után lehet-e élete valaha is teljesen értelmetlen.

Nézetünk szerint létezik azonban egy harmadik lehetséges érték-kategória is. Mivel az élet elvben akkor is értelmesnek tűnik, amikor sem alkotásokban nem termékeny, sem élményekben nem gazdag. Azon értékek csoportjáról van ugyanis szó, amelyek megvalósítása éppen abban áll, hogy milyen az ember beállítódása létének korlátozásaival szemben. Éppen lehetőségeinek beszűkülésével kapcsolatos magatartásában nyílik meg az olyan értékek egy újabb, sajátos világa, amelyek bizonyosan a legfelsőbb rendűek közé tartoznak. Ily módon valamely látszólag – valójában csak alkotói és élményértékek tekintetében – elszegényedett lét még mindig kínálhat egy utolsó lehetőséget (de a legnagyobbat) értékek megvalósítására. Nevezük ezeket beállítódási értékeknek. Arról van itt szó, hogyan viszonyul az ember valamely megváltoztathatatlan sorshoz. Ilyen beállítódási értékek megvalósítására tehát mindig akkor kerül sor, amikor valaki valamilyen sorssal találja magát szemközt, amellyel szemben csak annyit tehet, hogy felveszi, viseli; hogyan viseli, hogyan veszi fel keresztként, erről van szó. Ilyen tartást jelent a bátorság a szenvedésben, a méltóság még bukásban, kudarcokban is (36. megjegyzés). Minthogy azonban a beállítódási értékeket bevontuk a lehetséges érték-kategóriák körébe, az derül ki, hogy emberi egzisztencia igazán értelmetlen sohasem lehet: az emberi élet értelmét egészen a végsőkig megtartja, tehát amíg csak lélegzünk; amíg csak tudatunknál vagyunk, felelősséget viselünk értékekért, ha másért nem, beállítódási értékekért.

Óráról-órára változik az életben, hogy melyik értékcsoporthoz szenteljük magunkat. Egyszer azt kívánja tőlünk az élet, hogy alkotó értékeket valósítsunk meg, máskor azt, hogy élmény-értékekre figyeljünk. Az előbbi esetben hogy úgy mondjam gazdagabbá kell tennünk a világot, a másodikban az élmény útján magunkat kell gazdagítanunk. A pillanat követelményének egyszer tettel felelhetünk meg, máskor azzal, ha átadjuk magunkat egy lehetséges élménynek. Így az öröm is lehet egyfajta »kötelességünk«. Ebben az értelemben ha valaki a villamoson ülve gyönyörű naplementének lehet tanúja vagy a virágzó akácok illatát érzi, de nem adja át magát ezeknek a természet kínálta élményeknek, és továbbra is újságot olvas, ilyenkor az illető mintegy »kötelességéről feledkezik meg«.

Sorban mind a három felsorolt érték-kategória lehetőségeit valószínűsítette meg drámai módon, ezt mondhatjuk el egy betegről, akinek élettörténete utolsó fejezetei következzenek itt vázlatosan. Fiataltalabb férfiről van szó, aki, magasan elhelyezkedő hátgerinc-daganat miatt feküdt a kórházban, s nem volt operálható. Már régóta nem tudta hivatását aktívan betölteni, bénulási tünetei miatt munkaképtelen volt. Tehát már nem volt lehetősége alkotói értékek megvalósítására. Az élmény-értékek birodalma viszont még ebben az állapotában is nyitva állt előtte: azzal szórakoztatta magát, hogy szellemes beszélgetésekbe bocsátkozott a többi pácienssel (így őket is szórakoztatta, bátorítást, vigaszt nyújtott nekik), elfoglalta magát: értékes könyveket olvasott, s főleg szép zenét hallgatott a rádióján. Egy napon azután bekövetkezett, hogy nem bírta többé tartani a fejhallgatót, egyre bénultabb kezében pedig a könyvet. Ekkor került sor élete második fordulatára: miután korábban az alkotói értékektől az élmény-értékekhez kellett visszavonulnia most már arra volt kényszerítve, hogy a beállítódási értékek felé forduljon. Felfoghatjuk-e másképp azt a magatartását, hogy igyekezett betegtársainak tanácsadójává és példaképévé lenni? A szenvedést hősiessé viselte, tudott a halál közeledtéről. Halála előtti nap, miután megtudta, hogy meghagyták az ügyeletes orvosnak, rendszeres időközönként adjon be neki morfiúm-injekciót, mit is tett? A délutáni vizitnél megkérte az orvost, hogy már este adja be neki az injekciót, nehogy éjjel ömiatta a másoknak fel kelljen kelnie.

### Eutanázia

Nem kell-e feltennünk a kérdést, vajon jogunk van-e bármikor egy halálra ítélt betegnek amaz esélyét elvenni, hogy »saját halálát halja«, azt az esélyt, hogy létét annak utolsó pillanatáig értelemmel töltsen meg, még akkor is, ha már csak beállítódási értékek megvalósításáról lehet szó, tehát arról, hogyan viszonyul a páciens, a »szenvédő«, éppen szenvedéséhez, annak csúc- és végpontjához? Halála, amennyiben az valóban az övé, sajátos módon az életéhez tartozik, s csak a halál zárja le az életet mint értelmes egészet. A probléma, amellyel szemben állunk, eutanázia-probléma, de nemcsak a halálban való segítség tekintetében, hanem a nemes halál tágabb értelmében is. A legszűkebb értelemben vett eutanázia soha nem volt probléma az orvos számára, a haldoklás mindenfajta kínjainak gyógyszeres enyhítése természetes dolog, javallatának időpontja csak a tapin-