

ÖNGYŰLÖLET ÉS FELEBARÁTI SZERETET

TORONYAI GÁBOR

Erősz–Philia–Agapé¹ –
Platón–Arisztotelész–Pál apostol –
„A lakoma” – „Nikomakhoszi etika²” – „Első levél a Korinthusbeliekhez³”:
a 'szeretetről' beszélve és elmélkedve itt, Nyugaton kultúránk fenti meg-
alapozó szövegeihez nyúlik vissza szinte minden megértésre törekvő gondol-
lati erőfeszítés. A szeretetről folytatott gondolkodást tükröző szövegek több
mint kétezer éves sora – „lábjegyzetek” Platónhoz, Arisztotelészhez és Szent
Pálhoz...

A szeretetről folyó mai diskurzust alakító talán legfontosabb két szellemi
fejlemény a Freudból kiinduló pszichoanalízis gondolatvilága és Simone Weil
„dekreáció”-gondolata⁴. Mindkét esetben kitüntetett szerephez jut a saját
magunk ellen fordított agresszió mozzanata éles fényt vetve öndestrukción és
felebaráti szeretet feloldhatatlan összefüggésére. Előadásomban először azon
a ponton szeretném felvenni a diskurzus fonalát, ahol André Comte-Spon-
ville felvázolja a weili szeretetfelfogás egy freudiánus interpretációját. Majd
arra teszek kísérletet, hogy valamelyest kibontsam Freud – Comte-Sponville
által figyelmen kívül hagyott, igaz csak Freud direkt állításával szemben
megragadható – utalását a pszichoanalitikus tapasztalat jelentőségére a
felebaráti szeretet értelmezésében.

¹ Fogalmilag körvonalazva:

Erősz: a hiány hajtotta szenvedélyes vágy

Philia: (kölcönösen elfogadott és viszonzott) öröm és képesség az örömré

Agapé: önzetlen és spontán s így (érték)teremtő: „felebaráti” szeretet

² VIII-IX. könyv.

³ Első levél a Korinthusbeliekhez 13. („szeretethimnusz”).

⁴ Talán a „részvétet” főerényként értelmező buddhista Kelet szellemi kihívása, valamint a szocialista egyenlősítő mozgalmak ideológiai, illetve a „szabadság-egyenlőség-testvériség” eszméit újraértelmező szociálliberalizmus igazságosságfelfogása említethetők még fontosabb hatásokként.

I. ANDRÉ COMTE-SPONVILLE FREUDRA TÁMASZKODÓ WEIL- INTERPRETÁCIÓJA⁵ A FELEBARÁTI SZERETETRŐL

„De mi marad mindebből [a felebaráti szeretetből – T.G.], ha Isten nem létezik?” (Comte-Sponville 335.o.) – teszi fel a kérdést Comte-Sponville a keresztény felebaráti szeretet főként Simone Weilre támaszkodó értelmezése után. Két választ ad rá: i.) az egyik a „humanitás egy bizonyos eszméje, amelyben minden ember összekapcsolódik: a görögök ezt nevezték *filantrópiának*” (Comte-Sponville 335.o.); a másikat Simone Weil Freudra támaszkodó nemvallásos értelmezésének nevezhetjük. Véleményem szerint ez utóbbiban csúcsosodik ki az egész mű gondolatmenete, ez Comte-Sponville saját hozzájárulása a szeretetről folyó gondolkodáshoz – talán ezért írta meg az egész könyvet.

Az első alternatívát a francia gondolkodó meglehetősen fenntartással kezeli és pár mondatban el is intézi. Meglátása szerint a „felebaráti szeretet ekkor csupán nagyon tágran értelmezett barátság lenne, [amely] intenzitásában, igaz, meggyengült, de hatókörében megnövekedett, tárgyiban gazdagodott is, mintegy megnyílt az általános felé, ... mint az öröm vagy a gyengédség minden ismert vagy ismeretlen, közelálló vagy távoli emberre kiáradó fénye, a közös emberség, közös élet, közös sebezhetőség nevében.” (Comte-Sponville 335.o.)

A két alternatíva döntő különbsége, ami egyben a felebaráti szeretet lényegére is fényt vet, egyfajta prioritás-megfordításból eredő spontaneitásában ragadható meg. „Az embereket nem azért kell szeretni, mert szeretetreméltóak, hanem abban a mértékben szeretetreméltóak (számunkra), amennyire szeretjük őket. A felebaráti szeretet az a szeretet, ami nem várja, hogy kiérdemeljék, voltaképpen ez az elsődleges, indokolatlan, spontán szeretet, ami a szeretet igazsága és látóhatára.” (Comte-Sponville 336.o.) Látóhatár, iránymutatás, eszmény, nem annyira valóság, mint inkább állandó feladat – hiszen ez az önzetlen szeretet nyilvánvalóan ellentétben áll az egoizmussal, az önszeretettel, s kétségtelenül igaz, hogy nem lehetséges úgy szeretni felebarátunkat, mint önmagunkat.

A felebaráti szeretet lényegét képező prioritás-megfordításban, spontán önzetlenségben valamifajta önmagunkkal szembeni irányvétel rejlik. Ennek tisztázásán múlik a felebaráti szeretet megértése. A „felebaráti szeretetnél ... mintha az élőnek le kellene mondania önmagáról, hogy létezni hagyja a másikat. Ez az önmagunk számára való meghalás közismert témája a misztikusoknál vagy a *dekreációé* Simone Weilnél: ugyanúgy, ahogy Isten a teremtéskor lemond arról, hogy minden legyen, nekünk is „le kell mondanunk arról, hogy

⁵ André Comte-Sponville: *Kis könyv a nagy erényekről*. Ford.: Saly Noémi. Budapest, Osiris 1998. 336–342.o. A továbbiakban: Comte-Sponville.

valami legyünk. ... Istenem, add meg nekem, hogy semmivé váljak.” (Comte-Sponville 337.o., Weil idézetek a *La pesanteur et la grace* [*Nehézkedés és kegyelem*] című írásából).⁶

Ezen a ponton veti fel Comte-Sponville a freudi interpretáció lehetőségét: „Ebben a halálösztön győzelmét láthatjuk...” (Comte-Sponville 337.o.)-mondja. Mert, ha megengedjük is, hogy Weílnél ez a halálvágy könnyűszerrel köthető is ahhoz, ami az ő személyiségében patológikus⁷, még mindig fennmarad az a lényeges kérdés, hogy mit kezdünk az emberben – mindannyiunkban – meglévő destruktív késztetésekkkel, agresszivitással, halálvággal. A halálöszttönnel, amelynek „az élet is alá van vetve” – mint Freud kifejti (Comte-Sponville 337.o.).⁸

Az egyik, bizonyára a legtöbb emberben felmerülő, lehetőség az, hogy az erőszaknak, az agresszivitásnak a tagadását nevezzük szeretetnek. Simone Weílnél azonban „inkább a halál, az erőszak, a negativitás introverzióját látjuk ...[vagy Freud szavaival] ... a halálöszttön önmaga ellen fordítását, ami felszabadítja és a másik rendelkezésére bocsátja az életöszttönt. ... mintha a vitális és a gyilkos öszttönök fölcserélődése lenne, vagy jobban mondva (hiszen ezek az öszttönök minden valószínűség szerint egyek), tárgyaik permutációja egyazon ambivalencia két pólusán.” (Comte-Sponville 337.sk.o.) Vagy ugyanezt kissé jobban kifejtve: „Az emberek nagy részénél vagy mindenkinél és az idő nagy részében Erősz az énr koncentráldódik (s csak annyiban vetül ki másokra, amennyiben hiányoznak nekünk, vagy megörvendeztethetnek), míg Thanatosz főként a többiekre koncentráldódik: az ember könnyebben szereti magát másoknál, s könnyebben gyűlöli a többieket, mint önmagát. Az, amit Simone Weil *dekreáció*nak nevez, s ami szerinte a szeretetben fejeződik ki, talán (Freud fogalmaival, ha az övéivel nem is) e két erő vagy tárgyaik egymásba futásaként vagy kereszteződésekként gondolható el, ahol az én már nem sajátítja ki a maga számára az életöszttönt, nem nyeli el a pozitív energiát. Úgy vélem, itt kínálkozik tér Simone Weil nem-vallásos olvasatára, amely egy materialista (például freudi ihletésű) elméletbe integrálhatna valamit ebből a *dekreáció*ból...” (Comte-Sponville 339.o.)

Comte-Sponville magára Simone Weíltre támaszkodva tesz még egy további, az igazságosság kérdését illető, értelmező lépést, amellyel azonban egyúttal

⁶ Vető Miklós a következőképpen fogalmazza meg a *dekreáció* jelentését: „A „de-„ előtag az erkölcsi parancsba előléptetett önredukció és önmegsemmisítés szenvedélyességére utal, aminek tisztán metafizikus kontextusát a „kreáció” jelöli meg.” In. Vető Miklós: *Simone Weil vallásos metafizikája*. Ford.: Bende József. Budapest, L'Harmattan 2005. 25.o.

⁷ Pilinszky János Weil depressziójára utal (Weil 322.o.).

⁸ Comte-Sponville Freudnak magyarul *A halálöszttön és az életöszttönök* címmel megjelent írására utal.

korrigálja is a weili öndestrukción – egy etika kidolgozása szempontjából vett – végletességét. Az „Evangélium – idézi Simone Weil – semmi különbséget nem tesz a felebaráti szeretet és az igazságosság között”. (Comte-Sponville 240.o.)⁹ „Nem lehet egyetemesen szeretni igazságosság nélkül ... ezáltal [a felebaráti szeretet] olyan, mint egy, a vágy (*erosz*) és a barátság (*philia*) igazságtalanságától megszabadult szeretet, egyetemes szeretet tehát, kivételzés vagy válogatás nélkül”. (Comte-Sponville 340.o.)

Amennyiben azonban egyetemes szeretetről van szó, akkor – lép tovább Comte-Sponville – a felebaráti szeretet az énrre is vonatkozik! „Mi értelme lenne úgy szeretni felebarátunkat, mint önmagunkat, ha önmagunkat nem kellene szeretnünk?” (Comte-Sponville 341.o.) Következésképpen az öndestrukción nem egyszerűen a saját én pusztítását, hanem önző, önmagát mások fölébe helyező pozíciójának megváltoztatását és igazságtalan igényeinek megsemmisítését jelenti.¹⁰ A felebaráti szeretet az ego „zsarnokságának és igazságtalanságának az ellenszere, amelyet az én középpontból való kivételével ... győz le. Az én csak azért gyűlöletes, mert nem tud úgy szeretni – önmagát sem –, ahogyan kellene.” (Comte-Sponville 342.o., kiemelés az eredetiben.) A francia filozófus így jut el a felebaráti szeretet végső megformulázásához: „ez az egótól megszabadult szeretet, s ami attól megszabadít.” –

Ha utakat keresünk a felebaráti szeretet e Freudra támaszkodó nem-vallásos értelmezésének továbbviteléhez, akkor ehhez mind Comte-Sponville-nál mind pedig Freudnál találunk támpontokat.

Először is, ha arra kérdezzük, hogy a felebaráti szeretet ezen általános fogalmát milyen konkrétanabb körvonalazható magatartás- és érzésmintákban realizálhatjuk, akkor a francia gondolkodó művének szellemében (s ahogy az igazságossággal kapcsolatban bizonyos fokig már láthattuk is) azt mondhatjuk, hogy például mindazon erényekben¹¹, amelyek tárgyalásán keresztül

⁹ In. Simone Weil: *L'Attente de Dieu*. Paris, Fayard 1966. 125.p.

¹⁰ Vajon nem szolgáltatjuk-e ki ezáltal túlságosan az ént a közösség normalizáló hatásának, amely minden, a határait túlzottan meghaladó egyéni törekvést szankcionál, tekintet nélkül arra, hogy az valójában igaz, jó vagy szép-e? Úgy vélem, ebben az általános kezdetben még nem ez a helyzet, de benne rejlik ez a veszély. Érdeemes ezért fontos megkülönböztetéseket tenni például bármely számomra ténylegesen adott énközösség és a ténylegesen sohasem adott minden én közössége között, továbbá fel kell vetni, hogy lehet az énnak egy olyan szférája, igényeinek egy olyan, sérthetetlen köre, amely teljességgel kívül esik a közösségi normalizálás határain.

¹¹ Az erények e sora az udvariasságtól (amely még nem erény, ám az erények eredete), a hűségen, bölcs elővigyázatosságon, mértékletességen, bátorságon, igazságosságon, nagylelkúségen, részvétlen, irgalmasságon, hálán, alázaton, türelmen, tisztaságon, szelídségen, jóhiszeműségen és humoron keresztül jut el a szeretetig (ami pedig már nem erény).

eljutott a szeretethez. Ám azzal a döntő különbséggel, hogy egyrészt nem azért érzünk és viselkedünk így, mert így *kell*, hanem – kötelességen és tilalmon túli szabadságban és bizalomban – spontán, a magunkban érzett szeretetből kiindulva, másrészt pedig nem vagyunk bezárva a közösségi normalizálás erényekben is megnyilvánuló szabályai közé, hanem a törvényeken túllépő, azoknak mértéket és értelmet adó eredetiség és kreativitás helyzetében vagyunk: „Szeress, és tégy, amit akarsz”! – idézi Szent Ágostont¹² a francia gondolkodó. (Comte-Sponville 269.o.)

Fel kell figyelniük arra is, hogy az eddigiekben használt én-fogalom tartalmilag mennyire üres minden valóban személyes érintkezés tapasztalatának – s különösképpen a szeretetkapcsolatoknak a sohasem minden tekintetben átlátható – telítettségével szemben. Ez az észrevétel az én-tapasztalat elmélyítésére sarkall, s a szubjektivitás rejtélyével szembesít. Ki is ez az én közelebről és miként adódik önmaga (és a másik, illetve mások) számára? Hogyan is szerethetjük és gyűlölhethetjük a legkitettebb közelségben és a leglezárkózóbb távolságban?

Comte-Sponville Freudra támaszkodik értelmezésében, s ezen a nyomon haladva mind Freudnál, mind pedig a belőle kiinduló pszichoanalízis tapasztalatában magukat a kérdéseinket is elmélyítő fontos támpontokra lelhetünk.

II. PSZICHOANALÍZIS ÉS FELEBARÁTI SZERETET

Általában ismert, hogy Freud a felebaráti szeretetet az emberrel vele született agresszióra való hajlam kulturális – közelebről külső tekintélyek introjiciálásával létrejövő „pszichés reakcióképződmények”¹³: a „felettes én”, a „lelkiismeret”, a „bűntudat” által történő – szabályozásának perspektívájából értelmezte. A társadalomnak ezt a magasztos követelményét azonban nemcsak kivihetetlennek, hanem sok tekintetben károsnak is ítélte (Freud 371-373.o.). Kevésbé ismert azonban, hogy az ateista Freud pozitív alternatívaként egyfajta „általános ember- és mindenségszeretet” lehetőségét ajánlotta olvasói figyelmébe. S nem kell nagy erőfeszítés annak belátásához, hogy amikor egyfajta „egyenletesen lebegő, megzavarhatatlan, gyengéd érzés állapotáról” (Freud 364.sk.o.) ír ezzel kapcsolatban, akkor mintaként a pszichoanalitikusnak a páciense felé irányuló „egyenletesen lebegő” figyelmes jelenlétét is érthetjük ezen.

Freudnál azonban, úgy tűnik, bizonyos következetlenségre bukkanhatunk ezen a ponton, s továbbmenve amellet is érvelhetünk, hogy nem mérte fel

¹² *Kommentár Szent János Első leveléhez*, VII, 8.

¹³ *Rossz közérzet a kultúrában*. Fordította: Linczényi Adorján. In. Sigmund Freud: *Esszék* Budapest, Gondolat 1982. 327–404.o., 374.o. A továbbiakban: Freud.

helyesen az általános ember- és mindenség-szeretetről felvetett gondolatának horderejét. A felebaráti szeretetet ugyanis azért ítéli igazságtalannak, illetve abszurdnak, mert nem tesz különbséget értékes és értéktelen, barát és ellenség között, illetve nemcsak előzetes ok nélküli – mondhatnánk: *oktalan* –, de nem számíthat a kölcsönösségre sem, sőt egyenesen csak a másik agressziójának teszi ki magát. Ugyanakkor azonban az általános ember- és mindenség-szereteten éppenséggel több tekintetben hasonló vonásokat értékel különösképpen, azzal a döntő különbséggel, hogy fő célja éppen a kín, a frusztráció semlegesítése, az attól való elzárkózás és nem önmaga kiszolgáltatása neki. Így szeretve ugyanis a személyek „függetlenítik magukat az objektum hozzájárulásától azáltal, hogy a szeretetés elsődleges értékelését eltolják arra, hogy *maguk szeretnek*, védekeznek a veszteséggel szemben azáltal, hogy szeretetüket nem egyes tárgyakra, hanem minden emberre *egyenlő mértékben* fordítják ... az egyenletesen lebegő, megzavarhatatlan, gyengéd érzés [állapotát hívják létre magukban] ... ahol az ének a tárgytól és utóbbiaknak egymástól való *megkülönböztetésére alig kerül sor*. (Freud 364.sk.o., kiemelés tőlem.)

Freud talán nem is mérte fel egészen előző gondolatának horderejét. Nem is érdekelte különösebben tudósi munkája szempontjából felfedezéseinek kulturális-társadalmi relevanciája.¹⁴ Ennél fontosabb azonban, hogy mikor nyilvánvalóan párhuzamra lelhetünk az „általános ember- és mindenség-szeretet” és a pszichoanalitikus beállítottsága között a terápiás helyzetben, akkor ez utóbbi tekintetében jogosultabb felebaráti szeretetről beszélnünk, mintsem valamilyen kiterjesztett értelmű barátságáról. Egyrészt az analitikusnak beállítottságában fel kell függesztenie saját vágyának és örömének érvényesítését teljesen átengedve ezt páciensének. Ugyanez érvényes az agresszióra is. Nincs tehát mód arra a kölcsönösségre és egyenlőségre, amely a barátság lényegéhez tartozik. A szóban forgó függetlenítés azonban nem is valamiféle megzavarhatatlan érinthetetlenség, nem az analitikus saját énjének egyszerű kivonása a kapcsolatból. Sokkal inkább „tartalmazásról” van szó: arról, hogy a terapeuta képes legyen fogadni, valamiként kibírni, „magára venni” és megtartani a páciens projekcióit, indulatátteleteit – különösen agresszióját – és megőrizve a „szabadon lebegő, gyengéd érzés” állapotát megfelelően válaszolni rájuk, megtorlás és agresszió nélkül, adekvát módon

¹⁴ Így ír levelében Lou Andreas-Salomének *Rossz közérzet a kultúrában* című művéről: „A civilizációról, a bűntudatról, a boldogságról és más hasonló fennkölt dolgokról szól, s számomra, bizonyára teljes joggal, nagyon is fölöslegesnek tűnik, összehasonlítva korábbi műveimmel, amelyek mindig tartalmaztak valamiféle alkotó indítékot. ... E könyvem írása során ismét fölfedeztem a legegészeltebb közhelyeket.” In. Ernest Jones: *Sigmund Freud élete és munkássága*. Ford.: Félix Pál. Budapest, Európa 1983. 594.o.

visszahelyezni saját terheit a páciens vállára, intrapszichés korrekciós folyamatokká változtatva a terápiás kapcsolati történeket.¹⁵ Másrészt saját projekcióit és viszontátteleteit sem egyszerűen kivonja a kapcsolatból, hanem dolgozik velük: igyekszik állandóan észlelni és folyamatosan leválasztani a tisztán őrá tartozó mozzanatokot és felhasználni a páciensről szóló elemeket értelmező erőfeszítéseiben.

Meggyőződésem szerint nem távolodtunk el témánktól. A pszichoanalitikus terápiás helyzet ugyanis, mint látható, a felebaráti szeretet lényeges strukturális vonásait tükrözi.

Kitekintés. Véleményem szerint a pszichoanalízis Freud utáni – és ma is folytatódó – története legalább két, egymással egyébként összefonódó szálon felhalmozódó tapasztalatok, konkrét technikák és elgondolások révén is segíthet tovább kibontani a felebaráti szeretetnek a pszichoanalízis modelljére támaszkodó nem-vallásos értelmezését. Az egyik magának a pszichoanalitikus kapcsolati helyzetnek az árnyaltabb, többszintű felfogása, a másik pedig az énről való tudásunk elmélyítése. Az előbbi tekintetében a pszichoanalízis Budapesti Iskolája egyik legjelentősebb képviselőjének, Bálint Mihálynak a megítélésaira, az utóbbi esetében pedig a pszichoanalitikus megközelítést a kísérleti csecsemőkutatásokra támaszkodó szelffejlődéseméletekkel összekapcsoló Daniel Stern munkásságára utalok.

Bálint Mihály hatvanéves kutatás tanulságaként három célban foglalja össze a pszichoanalitikus terápia céljait.¹⁶ Ezek a következők: a felettes-én megváltoztatása; az én megerősítése; és az ösztön-én megszelídítése. Ezen túlmenően pedig felhívja a figyelmet arra a lényeges körülményre, hogy az analitikus terápiában a történeket valójában három szinten vagy lélektérületen mennek végbe: az ödipális vagy felnőttelvi, az egyéni kívül még két személyt érintő szinten; egy primitívebb, lényegileg csak kétszemélyes szinten, amelyet Bálint az „elsődleges szeretet”, illetve az „őstörés” fogalmaival ragad meg; valamint az „alkotás” területén, ahol a „személy egyedül van, és azon igyekszik, hogy létrehozzon magából valamit.” (Bálint 11-35.o.) Freud klasszikus megközelítésének érvényessége leginkább csak az ödipális szintre korlátozódik. Csak itt, ahol a páciens képes az értelmezéseket tényleg csak értelmezésként felfogni, lehetséges az, hogy az analitikus, mint „egy szépen kifényesített tükör” (Bálint 16.o.), pusztán visszatükrözze szavak segítségével azt, amit páciense felé közvetít.

¹⁵ Lásd pl.: „A pszichoanalízis foglalatja”. Fordította: V. Binét Ágnes. Freud 407-474.o. Különösen: „VI. A pszichoanalitikus technika” (439-449.o.)

¹⁶ Bálint Mihály: *Az őstörés. A regresszió terápiás vonatkozásai*. Ford.: Boros Ottilia. Budapest, Akadémiai Kiadó 1994. 12–14.o. A továbbiakban: Bálint.

Bálintból kiindulva tehetünk néhány lépést a felebaráti szeretet differenciáltabb értelmezése felé. Egyrészt tapasztalatainkat árnyaltabban tükröző megkülönböztetésekkel élhetünk a felebaráti szeretet lényegével kapcsolatos agresszió és önagresszió különböző formáira vonatkozóan a freudi „felettes én”, „én”, illetve „ösztön-én” tekintetében és erre támaszkodva differenciáltabban kezelhetjük viszonyunkat felebarátunkhoz. Másrészt pedig utat nyithatunk témánk lényeges áttematizálásához is, ha Bálintnak a lélek három területéről kialakított felfogását követve artikuláljuk a felebarátunkkal egyáltalán lehetséges kapcsolat radikálisan különböző dimenzióit.

Ez utóbbi lehetőség sokrétű kiaknázásában segíthet bennünket például Daniel Stern rendkívül gazdag tapasztalati anyagra támaszkodó és több szemléleti újítást is hozó munkája.¹⁷ Stern a csecsemő szubjektív életének felderítésére tesz kísérletet a születéstől a nyelv elsajátításáig terjedő időszakban. A kísérleti fejlődéslélektan által „megfigyelt csecsemő” és a felnőtt pszichoanalíziséből rekonstruált „klinikai csecsemő” „találkozásából” következteti ki a csecsemő önérzékeléseinek élményvilágát. Így áll elő a mindennapi társas kölcsönhatásokban lényeges szubjektív „önérzékelések fejlődésmenete” s a vele korreláló interszubjektív kapcsolati dimenziók, „viszonyulási tartományok” távlatainak kibontakozása (Stern 36-44.o.): bontakozó szelf, szelfmag, szubjektív szelf, verbális szelf. Közelebbről azon önérzékelésekről van szó, amelyek komoly károsodása „súlyos társas fogyatékosághoz” (Stern 17.o.) vezet: „Ilyen önérzékelés lehet a *hatóerő* érzékelése (amely nélkül bénultság fog el, saját cselekvéseinket idegennek érezzük, úgy tűnhet elveszítjük uralmunkat a külső hatótényezők felett); a *fizikai egység* érzékelése (amely nélkül a testélmény széttöredezettsége, a személyiség zavara: deperszonalizáció, a testenkívüliség élményei, a valóság körvonalainak elmosódása, azaz derealizáció léphet fel); a *folytonosság* érzékelése (melynek hiányában időszakos disszociációk, poriomán [elcsavargási állapotok, emlékezetkiesések, a „megyek-hogy-legyek” winnicotti fogalmának megszűnése jelentkezhet); az *affektivitás* érzékelése (amely nélkül nem érzünk életörömet, és szétesett érzelmi állapotok léphetnek fel); a *szubjektív* önérzékelés, amelynek révén a másik személlyel interszubjektív viszonyt alakíthatunk ki (s amelynek hiánya kozmikus magányt okozhat, vagy – másik végletként – pszichikus átjárhatóságot, transzparenciát); a *szervező erő* érzékelése (amely nélkül lelki káosz fenyeget); a *jelentésátvétel* érzékelése (amelynek hiánya kirekeszthet a kultúrából, csekély és sekély szocializációt tesz lehetővé, a személyes tudás pedig nem érvényesül).” (Stern 17.o.)

¹⁷ Daniel N. Stern: *A csecsemő személyközi világa a pszichoanalízis és a fejlődéslélektan tükrében*. Ford.: dr. Balázs-Piri Tamás. Budapest, Animula 2003. A továbbiakban: Stern.

A jelentésátvétel képességével megnyílik az út a gyermek előtt a nyelv, s vele a felnőtt emberi világ elsajátítása, illetve verbális, tudatos énjének létrehozása előtt. A nyelv a szimbolikus sűrítés, a jelentésalkotás révén azt is¹⁸ „lehetővé teszi, hogy két ember a jelentés olyan kölcsönös élményét hozza létre, ami azelőtt ismeretlen volt, vagy nem is létezett addig, amíg nem öntötték szavakba.” (Stern 174.o.) „Ám a nyelv kétélű fegyver. ... Éket ver a személyközi élmény két párhuzamos alakja közé: ahogy azt megéljük és ahogy szavakban megjelenítjük.” (uo.) A nyelv hasadást hoz létre „egzisztenciális és verbális szelf¹⁹ között, azaz „a bontakozó, a szelfmag és a szubjektív viszonyulás nyelvtől függetlenül folytatódó tartományában” (Stern 174.o.) megélt élmények és verbális, tudatos énünknek a kreatív, interszubjektív jelentésképzés kulturális-szellemi világában szerzett tapasztalatai között.

Előadásom zárásaként felvetem, hogy a Sternnél kirajzolódó emberkép sajátos módon tapasztalatokkal telíthetően újrafogalmazhatóvá teszi régi meghatározásunkat az emberről mint (véges) eszes lényről, s ez egyszersmind egyfajta utat nyit az előtt is, hogy újabb jelentéssel telítsük a felebaráti szeretet értelmének nem-vallásos megközelítését.

Az ember véges eszes lény – hangzik régóta. Az ember nyílt, végtelen, interszubjektív jelentésteremtésre, azaz kultúraalkotásra képes verbális szelfje a mindig csupán töredékesen birtokba vehető egzisztenciális szelfjében él – mondhatjuk Stern nyomán.

Comte-Sponville Freudra támaszkodó Weil-interpretációjában a felebaráti szeretetről láttuk, hogy lényegéhez tartozik egyfajta prioritás-megfordítás szeretetének, illetve gyűlöletének tárgyai között önmaga, illetve mások tekintetében, ami egyúttal az én középpontból való kivetését és másokkal egy sorba helyezését is jelenti. Figyeljünk fel most arra, hogy mindezek feltételeznek egy hasadást az énből az agressziót elkövető és elszenvető, illetve a centrumból kivető és onnan kivetett én között. Mi több, ebben a hasadásban nem egyszerűen kettéválik egy már meglévő én, hanem egy újfajta énrész teremődik meg: az agresszor, a középpontból kivető én, amellyel történő idealizáló azonosulás egyúttal a régi én fölé is rendeli az újat. Még tovább menve: egy olyan én jön tehát létre, amely a régi és az új én konfliktusos egységévé válik.

Freud arra hívta fel a figyelmet, hogy ez az agresszor én a „felettes én”, a pszichébe beépült kultúra. Most Sternre támaszkodva azt mondhatjuk, hogy a felebaráti szeretetben rejlő prioritás-megfordítás révén kiszolgáltatva

¹⁸ Az élménymegosztás és az élményekről adott elbeszélés (narratíva, élettörténet) lehetőségei mellett. (Lásd uo.)

¹⁹ Lásd még „egzisztenciális vs. kategorikus szelf”, „szubjektív vs. objektív szelf”, illetve „tapasztalati vs. fogalmi szelf” párhuzamos megfogalmazásait. (Stern 177.o.)

magunkat másoknak csak explicitté tesszük mindannyiunk belső kitettségét, s ezzel nyíltan felvállalva megvalósítjuk azt a már mindig is bennünk rejlő lehetőséget, hogy egzisztenciális szelfünkkel szemben verbális énünk vezetésére bízzuk magunkat. E prioritásmegfordítás belső megélése és külső felvállalása nyitja meg az utat a felebaráti szeretet pozitív mozzanatának érvényesüléséhez. Ekkor válik lehetségessé előzetes „egzisztenciális” feltételek nélkül kezdeményezőn kinyílni és belefoglalni mindenkit – mindenki egzisztenciális szelfjét, beleértve önmagunkét is – az igazi emberi közösség valóságába, a kultúra nyílt, végtelen jelentés- és értelemteremtő világába.

Az ember véges eszes lény – mondhatjuk. Igen, de a felebaráti szeretet révén képes megvalósítani a végtelent.