

Csuday Csaba

Örölméletek

Amíg végérvényesen nem tudták, hogy meg fognak halni, nem voltak emberek, amíg nem voltak emberek, nem ismerték az életöröm okozta megindultságot...

Fernando Savater¹

■ Az öröm hétköznapi értelemben leginkább érzés, érzület. Tudattalan jó. Nincs szüksége gondolatra. Ha megvan. Ha örülünk. Mert örülni jó. És szeretjük, ami jó. Sőt, leginkább a jót szeretjük. Mondhatni, örömelvűek vagyunk; testünk, lelkünk, szellemünk a jóra törekszük.

Az öröm hiánya, elmúlásának veszélye viszont gyötörő, rossz. S mivel gyötrődni nem szeretünk, a rosszat, ha lehet, kerüljük, elutasítjuk, szeretnénk minél többet örülni, vágyjuk újra érezni, újra élni, ami jó. Kivált, ha tudjuk, csak addig ismétlődhet, amíg meg nem halunk. De ehhez kívánatos volna tudnunk, tudatosan megragadnunk az öröm mibenlétét, jó volna tisztázni, mi is ez a jó, hogyan keletkezik, hogyan „működik”. Mert így talán gyakoribbá is tehetnénk, szerencsés esetben tartamát is növelhetnénk, s netán akaratilag is megteremthetnénk, vagy legalábbis megközelíthetnénk. Természetes, ösztönös igényünk tehát az örömről való gondolkodás. Kissé fellengzősen akár azt is mondhatjuk: az örölmélet kimunkálása az ember létfenntartásának, túlélésének egyik eszköze. De ha érzés és gondolat két, csaknem antagonisztikus életfunkciónk (érzelem és értelem) megnyilvánulása, vajon nem fából vaskarika-e mégis az öröm elmélete?

Kötéltáncához hasonlatos, dichotómiák közt egyensúlyozó létünk mindazonáltal – állítják a bölcsek – mindig e kényes egyensúly megteremtésére és megtartására törekszik. Pontosabban, mi úgy vagyunk, hogy *muszáj* az ellentéteket összebékíteni, különben kecses-dicső (vagy éppen bumfordi-dicstelen) táncunk megtörik, a táncos groteszk zuhanással hullik... hová is? A megsemmisülésbe, az elmúlásba, vagy csak a zűrzavar mélységeibe? Öröm és bánat, gyönyör és csömör, élet és halál, szép és

csúf, sírás és nevetés, sivárság és termékenység, nélkülözés és birtoklás és minden, ami örömteli illetve örömtelen, ott billeg az egyensúlyunkat segítő rúd valamelyik végén – hol az egyik, hol a másikon. S ha valamelyik (valamilyen titokzatos, öngerjesztő törvénynek engedelmessé) netán túlbillent a segédeszközt, a táncosnak rögvést korrigálnia kell.

Mi hát ez az életbevágó kötéltánc öröm és nem-öröm (bánat, szenvedés, üresség stb.) határán? Nos, aligha ismerünk olyan értékes szellemi, művészi alkotást, amely (hol közvetlenül, hol közvetve) nem erre a kérdésre keresné a választ. Kevés viszont az olyan, szöveget, képet, értekezést és *szép* irodalmat egybeszerkesztő rangos kiadvány, amely magát az Örömet teszi meg tárgyává, kimondva vagy kimondatlanul feloldva így az érzés és gondolat közti ellentmondást. Ráadásul ma, amikor az ember eredendő örömelvűségét már-már megtagadva, megcsúfolva látjuk. Igazi öröm tehát a győri *Műhely* című folyóirat szépséges, könyv-album méretű Örömszáma,² amelynek elméleti jellegű közleményei alapján igyekszünk most – a zengzetes kórusból három szólistát kiemelve – ismertetni, kik és milyen módon próbálták bölcséletileg nyakon ragadni, körvonalazni életünk e központi tényezőjét.

Az öröm: „örvendő képzelet”

Fernando Savater baszk származású spanyol filozófus ilyen című értekezésének alapgondolata az, hogy „Az öröm [...] magával az élet tényével való megelégedés”. Mivel tudjuk: meghalunk. Savater a neandervölgyi ember és az életöröm összefüggéseiből indul ki: „Az ősemberek [...] amíg [...] nem tudták, hogy meg fognak halni, nem voltak emberek, amíg nem voltak emberek, nem ismerték az életöröm okozta megindultságot és annak szükségét, hogy azt megmutassák, megóvják és növeljék”, mert érezték „a nyugtalanságot, hogy elveszítik”.

Savater még hozzát teszi, ősi tudás az is, hogy „a világ vélhetően a végső pusztulás felé közelít, [...] és semmiről sem tudunk többet, mint arról, hogy mindig is mennyire katasztrófálisan mentek a dolgok”. Sőt: „Ahhoz, hogy elítéljük a világot azért, amilyen, nem kell mást tennünk, mint realistának lennünk. Ahhoz, hogy felmentsük és örüljünk annak, hogy benne élünk, kétségkívül a képzeletünkre van szükség.”

Frappáns megállapítás, hogy az öröm végső soron a képzelet terméke, s egy kritikus, szkeptikus gondolkodótól, amilyen Savater, nem is várható más. De ha mindennapi, mondhatni primer gyönyörűségeinkre gondolunk, amilyen lehet a friss levegő, a kék ég, a tavaszi madárfütty, az erdő illata, a hó ragyogása, az ősz színorgiája, vagy akár valami finom étel, érintés, de egy jó film, kép vagy könyv stb. is, Savaternek csak megszorításokkal adhatunk igazat, egészen addig, amíg – mint látni fogjuk – maga is meg nem teszi saját distinkcióit. Igaza van először is, ha az örömet az „életöröm” fogalmával azonosítva filozófiai kategóriaként vizsgáljuk, és feltételezzük, hogy halandóságunk állandó tudatában élő emberek vagyunk. Ám tézisének alighanem túlzó, az öröm fogalmának köznapitól értelmességétől kissé elrugaszkodó voltát a spanyol gondolkodó is érzi, hiszen úgy folytatja eszme-futtatását, hogy fentiek dacára és ellenére „az öröm sértetlen maradt”, noha minden „miért” ellene szól. Ami pedig csak úgy lehetséges, ha az öröm lényegileg „érték nélküli, akár csak a rózsza”.

A filozófusok többnyire elhanyagolták, sőt elmélkedésre méltatlannak, sekélyesnek találták az ösztönösen megtapasztalt örömet (talán épp közönséges, a tudaton átütő, a gondolatot megelőző volta miatt), mivel már Arisztotelész is elmagyarázta, hogy a kiválóságok mindig melankolikusak. Csupán a (Savater szerinti) legnagyobbak, Démokritosz, Montaigne, Spinoza, Nietzsche kezelték méltó helyén. Clément Rosset (1939–2018) francia filozófus pedig egész könyvet szentelt neki (*A legnagyobb erő, La force majeure. Notes sur Nietzsche*. Párizs, Editions de Minuit, 1983), mivel úgy vélte, az öröm kérdése igenis „a legkomolyabb kérdés, amivel a filozófia valaha is foglalkozott”.

Mi készíti a gondolkodók többségét mégis az örömmel szembeni megvetésre, megbotránkozásra? Savater tömör válasza: *a valóság*. Mivel a valóság elgondolása leginkább a hiányok felismerésével egyenlő; a valóságból mindig hiányzik valami, ami lényegi. „A valóságból hiányzik a stabilitás, a szilárdság, nem tartós, átmeneti, [...] hiányzik belőle a szavahihetőség, csalóka, elrejtőzik, félreérthetően nyilvánul meg, ontológiailag nincs legiti-

mációja, létjogosultsága: jelen van, de nem tudjuk, miért [...] A valóságnak nincsenek erényei, mondhatnánk, nincs szíve: kegyetlen, irgalmatlan, [...] önző, nincsenek aggályai, és nem kíméli a gyengéket, fájó, amikor elvesz, és fősvény, amikor ad; durván őszinte: udvariatlan. Mindben a legrosszabb, hogy [...] nem kínál alternatívát, egyoldalú, süket a megbánásokra és a jóvátételekre, viszszafordíthatatlan és összeférhetetlen.”

Jogos tehát a felvetés: hogyan elégedhetne meg az ember a létezésével ilyen körülmények között, hogyan örülhetne a pusztta ténynek, hogy él? Úgy – állítja Savater –, hogy az öröm, természeténél fogva többet vesz ki a valóságból, mint amennyit az felkínál. Ismét Rosset-re hivatkozva jelenti ki, hogy „az öröm [...] naponta viszi véghez a látszólag lehetetlen hőstettet: nem mintha többet kérne a valóságtól, mint amit az adni tud, hanem többre tesz szert belőle, mint amennyit józanul várni lehetne”.

Savater ezt a szubjektív többletet (értsük talán így: szubjektív, mivel az örömet mindig egyénileg éljük át) nevezi „örvendő képzeletnek”. Amely egyszersmind istentelen. Kétszeresen is: egyfelől nem tiszteli a vallások hiánypótló eszméit, olyanokat, mint az örökkévaló, az örök igazságok, a feltámadás stb. Mivel az örömből nem hiányzik semmi, szükségtelenné tesz minden valóságpótlékot. Másfelől azért istentelen, mert látszólag könnyörületlen, közömbös a szenvedés iránt. Holott csupán az jellemzi, hogy minden bánat ellenére megnyilvánul. „A bánat abból fakad, ami az életben történik, az öröm pedig az életből magából, az élet tényéből, és abból, ami kíséri, hogy folyvást élőknek képzeljük önmagunkat.”

De az öröm önelvűségéből – Savater véleménye szerint – nem a részvétlenség következik; úgy véli, a vidámakat éppúgy mozgósítani lehet a világ jobbá tétele érdekében, mint a szenvedőket, megszorítottakat.

Az öröm „istentelenségének” vádja persze joggal veheti fel bennünk – Savater olvasóiban – a kérdést, a kérdéseket: vajon a hiánypótló „többlet” beleképzelésének képessége a valóságba honnan, miből eredhet? Netán nem valami isteni származék? Hát a misztikusok (Keresztes Szent János, Ávilai Szent Teréz – hogy a spanyoloknál maradjunk – és a többiek) már-már erotikus elragadtatása, gyönyöre a Krisztust követő szenvedésben talán nem öröm? S ha az, hogyan lehetne istentelen? E kérdések ismét felvetik az öröm szemantikai szűkítésének szükségességét, jelentésének, vonatkozásának pontosabb meghatározását.

Savater ehhez kedvenc filozófusai örömfelfogásának felidézésével lép közelebb. Elsőként az „etikai paradoxon” (nevezetesen: az öröm az erény jutalma kellene

hogyan legyen, de nem feltétlenül az) képviselőinek, illetve Kantnak szúr oda egyet, mondván: „az öröm nem megkoronázza, sem nem támogatja az erényt, hanem létrehozza azt”. Démokritosz morális útmutatásait fontosnak tartja az *eutímia*, a „barátságos, kiegyensúlyozott és derűs lelkiállapot” megőrzéséhez. Az öröm Spinoza szerint is morális tünet, a legjobb, ha a többnyire „könnyekhez, önkorbácsoláshoz” kapcsolódó erény szót tartalommal szeretnénk megtölteni. Nietzsche szintén a jószággal kapcsolja össze az örömet: „a sok örömet átélő ember szükségszerűen jó”, s az igazi tudomány a vidám tudomány (*La Gaya Scienza*).

S csak mindezek előrebocsátásával érzi Savater időszereinek, hogy konkrét tartalmára szűkítve határozza meg az öröm mibenlétét. Elsőként Spinoza definícióját idézi: „egy szenvedély, melynek révén a lélek tökéletesedik”, mivel tette késszé tesz bennünket, segít jobbbá válni. Savater szerint az öröm feltétlen igenlő természetű, „többé-kevésbé határozott” elfogadása a világban, az életben elfoglalt helyünknek. Faust-i igenlés, annak érzete, hogy „most igen”. Ehhez az élményhez kapcsolódik a *boldogság* és a *gyönyör*, „az öröm két másik elnevezése”. És, végre, a különbségtételre is sor kerül: a boldogság *állapot*, az életigenlés, az élvezet *érzet*, az igenlés, „az öröm pedig az igenlés *érzése*”. Nem tisztázódik ugyan, hogy mi különbözteti meg az érzetet az érzéstől, de feltételezhető, hogy az érzet a konkrét fizikai tapasztalás, az érzés pedig az igenlés magasabb szinten, a lélek és az intellektus szintjén jelentkező formája.

A boldogságról szólva Savater leszögezi: „boldognak gondolni magunkat azt jelenti, hogy igent mondunk egy állandó és sérthetetlen, legfőbb igenlő erőre”. De mert ennek érzete óhatatlanul együtt jár a félelemmel, hogy elveszítjük, s mivel a jelen túlságosan ki van téve az esetlegességnek, a boldogság ideje csakis a múlt és a jövő lehet. A múlt, amelyből már nem törölheti ki semmi és senki, a jövő, amikor még nincs fenyegetés, nincs nyugtalanság.

Figyelemre méltó itt Savater zárójelbe tett megállapítása, mely szerint Arisztotelész nem fogad el más boldogságot, csak a halott emberét, aki immár „örökre *sérthetetlen*”. (Hozzátehetjük: amire Chamfort egyik aforizmája is rímel: „Amikor azt állítják, hogy végeredményben a legkevésbé érzékeny emberek a legboldogabbak, eszembe jut az olasz közmondás: jobb ülni, mint állni; jobb feküdni, mint ülni; de a legeslegjobb halottnak lenni”.³ Mint tudjuk, az olaszok született arisztoteliánusok...)

Meggyőző Savaternek az a kijelentése is, hogy bárki mondhatja, hogy boldog *volt*, és bárki reménykedhet benne, hogy boldog *lesz*, de kevesen merik állítani, hogy éppen azok.

(Ebben az összefüggésben pedig eszünkbe juthatnak József Attila emlékezetes sorai is az *Eszméletből*: „Csak ami nincs, annak van bokra, / csak ami lesz, az a virág, / ami van, széthull darabokra”, noha az analógia itt a *volt* (múlt) időt a *nincs*-nek feleltetné meg, ami az emlékezés örömét a hiánnyal azonosítaná...)

Ide, a boldogság idejéhez kapcsolódik s szintén megfontolásra érdemes az Öröm-számban Jean Lauxerois (1948) történeti fejtegetése.⁴ A görögökből kiindulva megállapítja, hogy náluk a boldogság lehet valamely isteni erő, bizonyos szellem hatalmának megnyilatkozása (*eudaimonion*), vagy a beteljesedéssel, sikerrel összefüggő öröm (*euprattein*), de valóban boldogok csak a halhatatlan istenek lehetnek. S akkor a delphoi Apollóntemplom híres felirata (*gnóthi szeauthon*) sem rögzült formájában („ismerd meg önmagad”) értendő, hanem úgy, hogy „ismerd meg önnön határaidat”, illetve „az istenek osztályrészére ne vágyakozz”. A görögöket követő hellén, majd a római, végül pedig a keresztény bölcsélet – állítja Lauxerois – már a halhatatlanság lehetőségét hordozó boldogság elvére összpontosított. Így született meg a múltbéli örömszimbólum, a Paradicsom, illetve a boldog jövő, az örök élet elképzelése.

Ezek után – Savater gondolatmenetére visszatérve – kissé meglepő, hogy szerinte, ha a boldogság alapvetően a múlthoz illetve a jövőhöz kapcsolódik, az öröm ideje inkább a jelen, mert ha örül valaki, cseppet sem törődik vele, hogy a következő pillanatban akár sírhat is, de nem örömeiben.

Hedonista, öröm- helyett élvezetelvé korunkban Savater attitűdje rokonszenves, mert noha állítja, hogy „a boldogság, az élvezet és az öröm cinkostársak”, szerinte az élvezetnél valamivel többre vágyunk, „valamire, ami nemcsak arra van, hogy jobban érezzük magunkat, hanem arra is, hogy jobban tudjunk, jobban el tudjuk képzelni magunkat. Ezért [...] jobb, ha az öröme teszszük a nyomatékot. Ami pedig boldogsággá nyújthatja az örömet (vagy szangvinikusan élvezetté sűríteti), az a *teremtő képzelet játéka*”.

Érdekes, hogy bár szerzőnk a boldogságot, a boldogság akarását végül egy igazi graciáni „remektséghez”, a *könynyedséghez*⁵ köti, a nagy barokk bölcselő neve csak dolgozata végén, egy másik tézissel kapcsolatban bukkan elő. Savater úgy látja, korunk nem kedvez az örömnek, sőt, ellenkezőleg, jellegzetességei (a lélektelen modernitás, a nihilizmus, az értékvesztés, a létről való megfélelkezés) siránkozásra, tragikus diagnózisokra (például: „Mindig rosszabbul vagyunk, mint valaha”) indítja a modern pillanatot „éles eszű és kritikus” szerzőit, akik „nagy hírnév-

re tesznek szert bánatuk egyértelműsége miatt”. Savater velük szemben Baltasar Gracián örvendő képzeletről tanúskodó tételére szavaz: „Minden a netovábbig fejlődött már, s az ember is a végsőkig tökéletesedett.”⁶

Ezért is van, hogy „a hatalmas képzelettel megáldott alkotók, Picassótól Fernando Pessoa-án át Groucho Marxig mind a boldogsághoz, az örömhöz, az élvezethez érkeztek el...[...] Talán mert a halál az egyetlen, amiről teljesen biztos a tudásunk, s ugyanakkor az egyetlen, amit valahogy nem tudunk elképzelni. A képzeletünkben nem szakad meg életünk, így hát soha nem engedünk az öröm ragyogásából: minden képzelet éltető, s ezért a képzeletét használó ember önmagát ünnepli...”

A boldogság: zsákutca

A már említett francia filozófus, Jean Lauxerois is amellett teszi le a voksát, hogy „az emberi lét »kategorikus imperatívusza« a boldogság semmiképp sem lehet, ha a halál, a halandóság tudata megfelelő tartalmat nyer gondolkodásunkban”. Ami pedig akkor következik be, ha „a létezőt az idő *transzcendentális* jellegének szemszögéből értelmezzük”. Ez azt jelenti, hogy az időt mint „folytonos felbukkanást” (*aión*) tekintjük, megtapasztalva „a pillanat kisajátításának lehetetlenségét, mivel azon csak a halál hatolhat át. A halálra tehát nem mint az idő végére, hanem sokkal inkább mint a vég idejére kell gondolnunk”. A halál tehát az a határ, amely által halandók, „azaz *tökéletlen* lények vagyunk. Ontológiai értelemben az idő a *mi* létbeli tökéletlenségünk, [...] lényege pedig az, hogy a mi időbeliségünk átgondolására és megélésére ösztökél bennünket. Az élet tehát megvalósítandó mű, önmagunk megalkotása.” Ez egyszersmind a görögök legfőbb tanítása is, hogy tanuljunk meg halandókként létezni, életünk napjait ekként alakítani. Legyünk tudatában annak, hogy „a vég ideje minden kezdésben benne rejlik. [...] A vég – mint határ – tehát mindig *most* van *itt* velünk: nem mint annak a horizontja, ami befejeződik és megszűnik, hanem valami olyannak távlata, amiben éppen valami kezdetét veszi.”

(Lauxerois következtetése Heidegger határdefinícióját is felidézheti, s egyben segítheti annak megértését. Heidegger úgy mondja, „a határ nem csak körvonal és keret, nem csak az, ahol valami véget ér. A határ az, ami által valami a Sajátjába gyűlik, hogy abból a maga teljességében jelenjen meg, a jelenlétbe jöjjön elő.”⁷)

A francia szerző szerint ami folyvást kezdődik, az a „beteljesülés elkerülhetetlensége”, amit pedig az az „eljövendő” hoz el, ami nem azonos „a jövő illuzórikus gondolatával, minden utópia gyökerével. [...] Az eljövendő

az, ami az egyénre vár, ami még meg fog történni vele: a valamivé válás lehetősége, ami értelmet ad a jelennek. [...] Mindezt arra a lényre vonatkoztatva jelentjük ki, aki csak azért az, aki, mert nem valaki más.”

Lauxerois a görög tragédiák jelentését és jelentőségét nem a pesszimizmussal és nem is a balsorssal hozza összefüggésbe, hanem azzal, amivel Hölderlin is, nevezetesen a „letaglózó gyász” és a „féktelen öröm” társításával. Ennek alapján – állítja a szerző – a kereszténységnek is egyik feladata, hogy kidolgozza a „*tökéletlen létezés* teológiáját”. „Elengedhetetlen volna – mondja értekezésének végén – a halhatatlanság kérdésének újraértelmezése is, melyet hasznos volna elválasztani az »örök boldogság« homályos képzetétől.” Egy ilyen elmélettel a kereszténység segíthetne abban, hogy „végre felhagyjunk a boldogságnak mint elsődleges fontosságú szükségletnek a megjelenítésével”. Ez a felismerés a Nyugatot is kijuttathatná a hedonisztikusan felfogott örömhajhászás zsákutcájából, és az embert – a halál gondolatára alapuló kutatás révén – rádöbbenhetné az isteni eredetű dolgok, a „*teljesség* erejére”.

„Örömeletrajz”, káröröm, ünnep

Verena Kast (1943) svájci pszichoterapeuta felfedezése⁸ sok hasznos ismeretet nyújt az öröm mibenlétéről, hétköznapi megnyilatkozási formáiról. Ingeborg Bachmann egyik szövegéből⁹ kiindulva Kast a fogalmától a konkrétumok felé halad, és több definícióval is szolgál: „Az öröm a létezés által kifejtett ellenállás leküzdésével kapcsolódik össze, s lehetővé teszi számunkra, hogy »kilépünk önmagunkból«, képessé tesz bennünket a transzcendentálásra, azaz túllépni az adott helyzeten.” De Bachmann – írja Kast – a túlságosan magasra rugaszkodás, ég felé emelkedés veszélyes voltára is figyelmeztet, hiszen a köznyelvi fordulat, amely szerint van úgy, hogy az ember örömében „a földre szeretné vetni magát”, e veszély felismeréséről tanúskodik. Mégis, az öröm „a transzcendenciára, az aktuális viszonyok meghaladására irányul. [...] Az örömben a fantáziának, a szabadság e terének köszönhetően a hétköznapi gondolkodáson is túllépünk”.¹⁰ Sőt, önmagunkon is, képletesen. Erre utal nyelvünkben egy másik bevett kép: örömeiben az ember „kiugrik a bőréből”, mintegy levedli önmagát. Kast azt mondja: „A pszichoterápiában abból a feltevésből indulunk ki, hogy akkor lehetségesek nagy változások, ha valaki képes leküzdeni a depressziót és a szorongást, [...] azonban a nagy boldogságélmények is megváltoztatnak bennünket”, amint az idézett szófordulat is mutatja.

„Az öröm az az érzelm, amelynek köszönhetően nyitottá válunk, amely kinyit bennünket. [...] Az Én kinyílik, tud adni is valamit. [...] A megnyílás szorosan összefügg valami túlaradó gazdagságot tartogatónak, önmagunk számára meg nem tarthatónak az oda- és továbbadásával”, aminek egyenes következménye a gondoktól való megszabadulás, a társas kötelékek szövődése, a szolidaritás, a barátság, a kommunikáció szükséglete.

„Az öröm olyan állapot, amelyben [...] a legkevésbé töprengünk önmagunkon”, amikor igazán mi magunk vagyunk, a teljesítés kényszere nélkül. Az öröm állapota együtt jár az egészség, az önbizalom és önnön jelentőségünk érzetével. „Az örömben megszűnik a bizalmatlanságunk, az örömben naivak vagyunk, nem gyanakszunk.” De ez a naivitás egyben óvatosságra is int; sokan, a sérülékenyek, nem is engedik meg maguknak az öröm luxusát, nehogy újabb sebeket kapjanak.

Az öröm keletkezésének körülményei között Kast azokat a tevékenységeket tartja elsődlegesnek, amelyekben képesek vagyunk teljesen feloldódni. Ilyenkor hatalmasodik el rajtunk egész-voltunk érzése, amelyet Csíkszentmihályi Mihály „flow”-állapotnak nevez. Ebben az állapotban – állítja Csíkszentmihályi, és idézi Kast – a cselekvések a cselekvő tudatos beavatkozása nélkül követik egymást. A felfedezés birodalma, a kreativitás, a gyengédség, a társas együttlét, a testi szerelem mind-mind tartogatnak olyan helyzeteket, amelyekben elmosódnak az én határai, és eltölt bennünket az ajándékozás, az adni tudás öröme. A kapcsolatokban s a kapcsolatok révén gazdagodhatunk is: eszmék körvonalazódhatnak bennünk, megváltozhat a magatartásunk stb. „Így világos lesz, hogy az öröm nemcsak a személy, a (társadalmi) környezet és a belső világ összhangja, hanem ehhez a gyarapítás és a gyarapodás mozzanata is társul” – írja. Csíkszentmihályi nyomán arra is felhívja a figyelmet, hogy az örömről gondolkozva ne csupán a nagy örömök jelentőségét tartsuk szem előtt, hanem a kis flow-élményeket is, amilyen lehet például valamely illat, zene vagy bármi, amit szépségként, kellemként élünk át. Ezek a kis örömeink cél nélküli tevékenységek, „boldogságfülkék”.¹¹ Az öröm idejét mindazonáltal Kast is elsősorban a múlttal és az emlékezéssel köti össze. Képzletünknek köszönhetően képesek vagyunk visszaidézni egykori örömeinket és azokat a helyzeteket, amelyekben átéltük őket. Ha, idősödve, sokszor el is meséljük ezeket a szituációkat, eseményeket, valóságos „örömeletrajzot” konstruálunk, amely esetenként lényegesen eltérhet valóságos biográfiánktól. A szerző honfitársára a drámaíró Max Frischre hivatkozik ezzel kapcsolatban, aki azt mondja:

„Mindannyian kiötlünk magunknak előbb vagy utóbb egy történetet, melyet az életünknek tekintünk...”¹²

Örömeletrajzunk „értelme – állítja Kast – nemcsak abban rejlik, hogy segít felfedeznünk, mi is lett örömeinkből életünk folyamán, hanem abban is, hogy újra és újra azonosulunk a múlt örömszituációival: azonosulunk például magunkkal mint örömet átélő gyermekkel, vagy éppenséggel – ha összegyűjtöttük mindazt az örömet, amiben életünk során részünk volt – önmagunkkal mint öröme képes emberrel, amilyenné egyéni fejlődésünk formált bennünket”.

De vajon a káröröm is helyet kap-e, helyet kaphat-e örömbiográfiánkban? – teszi fel azután a kérdést Kast. (Természetesen, mondhatjuk mi, hiszen a magyar közmondás is úgy tartja, a „legszebb öröm a káröröm”. Legalábbis mifelénk – tehetjük hozzá –, mert a délszaki nyelvekben, amilyen például a spanyol, nincs ilyen szólás.)

A pszichoterapeuta Kast az öröm és a kegyetlenség interakcióját látja benne, mintegy az öröm kétarcúságának megnyilatkozását. Ezt írja: „nemcsak akkor érezhetünk örömet, ha a szolidaritás szálai fűznek bennünket valakihez, hanem az is örömünkre szolgálhat, ha teljesen uralmunk alatt tartunk, ha gyötrünk valakit, valamint akkor is, ha látványosan szakítunk vele. A kárörömet és a szadizmust könnyen átjárható határ választja el egymástól.”

Káröröm fakadhat az irigységből is, akkor, ha valamely különlegesnek látott személyről kiderül, hogy nincs is benne semmi különleges. Az elégtétel és az igazságosság érzése is összefügg a kárörömmel, mert ha versenytársunk (vagy a nálunk szerencsésebb) pórol jár, úgy érezzük, mégiscsak van igazság.

A káröröm közel áll ugyan a szadizmusához, de különbözik is tőle, abban, hogy aki más kárán örül, nem maga okoz szenvedést a kárvallottnak, míg a szadista igen. A kárörvendő továbbá felmentést találhat restelendő örvendezésére, ha úgy véli, „a »rosszat« a sors engedi meg”, a rossz nem az ő, hanem mások cselekedeteinek a következménye.

Noha – mint láttuk – Kast is a múltat jelöli meg az öröm jellemző idejeként, összefoglalásában mégis állítja, hogy „A létezés ünnepi öröme az »örök jelen életérzése« [...] Az örök jelen életérzésében nem töprengünk azon, mi lesz holnapután, vagy mi volt valaha. S ettől kezdve nagy esélyünk van rá, hogy kilépünk abból, ami már mindig is volt: a jövőért érzett örök gondból, amely oly fantáziátlaná, oly aggodóvá tesz bennünket.”

(Különös következtetésre juthatunk, ha az „örök jelen” fogalmát olvasva eszünkbe jut Kertész Imre *Sorstalanság*-ának rendhagyó időhasználata. A regény e sajátosságá-

ra, nevezetesen arra, hogy az elbeszélő múltat felidéz, múlt időben írott mondataiba gyakran, s meglepő módon keveredik bele bizonyos igék jelen idejű alakja, amely jelenséget kritikusai – mint például Földényi László és Spiró György¹³ – éppenséggel a sorsfosztottság szimptomájaként értelmezik. Én-vesztés ez is, s ha emezt a létöröm velejárójaként írják le az öröm-elméletek, a kertészi éntől – sorstól – való megfosztottság ennek az öröm-formának, avagy a „létezés ünnepi örömének” éppenséggel a fordítottja, mondhatni dichotóm inverze.)

E magasztos érzéshez kapcsolódik az ihletettség, a kreativitás, a mámor és az ekstázis mint a felfokozott öröm megnyilvánulása, ami – ha az Én nem képes megfelelő kontrollt gyakorolni fölötte – a kóros eufória (Kast a pszichopatológia „gondolatrohanás” fogalmát használja rá) tünetében is jelentkezhet.

„A felfokozott készletetés, a gondolatok áradó gazdagsága, [...] az ekstázis [...] az életérzés kicsúcsosodását jelenti: azt a végletesen intenzív életérzést, az eleveenségnek azt a végletes érzését, ameddig egyáltalán eljuthat az ember.” Mindez a valóság mindennapi határainak meghaladására szolgál. De ebben az állapotban „együttal más emberekké is akarunk lenni, [...] olyanokká, akik tettekre szebbek, akik elhivatottnak érzik magukat a cselekvésre, akiknek energiájuk is van hozzá, és akik hisznek a változásban – sőt olyanokká is, akik tudnak remélni”.

JEGYZETEK

- 1 SAVATER, Fernando: *Az örvendő képzelet*. Ford. PERÉNYI Katalin = *Műhely*, 2017, 5–6 sz., 10–13. Az eredeti spanyol szöveget lásd *La imaginación alegre = La Jornada Semanal*, 1996. dec. 15.
- 2 *Műhely*, Kulturális Folyóirat, Győr, 2017, 5–6 sz. Főszerkesztő: VILLÁNYI László
- 3 CHAMFORT, Nicolas: *Elvek és gondolatok – A bölcsletről és az erkölcsről*. Ford. GÁBOR György, Bp., Európa, 1960
- 4 LAUXEROIS, Jean: *A boldogság, avagy a Nyugat zsákutcája*. Ford. DÉSFALVY-TÓTH András = *Műhely*, 2017, 5–6 sz., 28–34.
- 5 GRACIÁN, Baltasar: *A Hős*. Ford. CSUDAY Csaba, Bp., Új Palatinus, 2002, 73. *Tizenharmadik remekség, A könyvedségről*.
- 6 GRACIÁN, Baltasar: *Az életbölcesség kézikönyve (Oráculo manual)*. Ford. GÁSPÁR Endre, Bp., Helikon, 1984, 7.
- 7 HEIDEGGER, Martin: *A művészet eredete és a gondolkodás rendeltetése*. Ford. HORVÁTH Géza = *Athenæum*, I., 1991, 1. füzet, 69. Szerk. BACSÓ Béla.
- 8 KAST, Verena: *Öröm, inspiráció, remény*. Ford. ÁBRAHÁM Zoltán = *Műhely*, 2017, 5–6 sz., 17–23.
- 9 BACHMANN, Ingeborg: *Malina*. Ford. PETE Nóra, Pécs, Jelenkor, 2002, 44–45.
- 10 KAST, Verena: *Imagination als Raum der Freiheit. Dialog Zwischen Ich und Unbewusstem*. Olten–Freiburg i. B., Walter, 1988.
- 11 CSÍKSZENTMIHÁLYI Mihály: *Flow – az áramlat. A tökéletes élmény pszichológiája*. Ford. LEGÉNDINÉ SZABÓ Edit, Bp., Akadémiai, 1977, 244.
- 12 FRISCH, Max: *Mein Name sei Gantenbein*. Stuttgart, Europäischer Buch- und Phonoclub, 1964, 26.
- 13 Spiró egész pontosan ezt írja: „Az idővel tehát, úgy látszik, kissé csínján kell bánnunk ebben a történetben, már csak azért is, mert a többnyire múlt idejű igehasználat a regényben mindvégig jelen idejűnek hat, jelenné azonban mégsem válik. Az elbeszélő, aki nem az író nevét viseli a könyvben, mégiscsak a múltat meséli, noha igen közel hozva hozzánk, s mihelyt a korábban másokra hitelesített gúny őt magát is eléri, vagyis mihelyt a fiú is úgy, oly megalapozatlanul reménykedik abban, hogy amit mondanak neki, az igaz, belopódzik a regénybe egy másik idő, valami abszolútum, amelynek a mibenlétével még nem lehetünk tisztában, de minden mondat a meglétét igazolja.” SPIRÓ György: *Non habent sua fata = Élet és Irodalom*, 1983, 30. sz.