

## II

### AZ ARCHAIKUS MŰVÉSZET IDŐSZERŰSÉGE

Miért olvassuk Aiszkhüloszt?

Mit nyújthat egy szekularizált, a tradicionális közösség szentségeitől megfosztott kornak a korai görög tragédia, amely határozottan és egyértelműen csak azokhoz szólt, akik számára természetes és közvetlen módon reprezentatív és meghitt volt mind a mondavilág, mind a formanyelv, bármekkora is lett légyen az újítás – a választ nem olyan könnyű megadni. A görögöket például – a klasszikus korban – mindenestre hallatlanul meglepte volna a műfordítás ötlete: hiszen, mint azt mindenki tudja, a dráma és a színjáték számukra állami ténykedés volt, olyasvalami, aminek benső és lényegi köze volt éppen görögségükhöz, ennek akár pánhellén, akár városállami változatában. Első számú akadály tehát: a nyelv. A nyelv, amely azoké volt, akik játszották és akik nézték a színjátékot. Mi ezt a viszonylag könnyen leküzdhető akadályt sem kerülhetjük meg, hiszen magyarul olvassuk Aiszkhüloszt. A nyelv pedig számunkra korántsem olyan magától értetődő, mint volt az ókoriak számára. A nyomtatott szövegek, a normatív nyelvtanok, az iskola, a specializált nyelvhasználatok, a költészeti iskolák stílusai, a tömegkommunikációs eszközök, az idegen nyelvek tanulása, idegen idiómák nyelvtanának asszimilálása, a nyelvelsajátítás társadalmilag rétegezett folyamata – mind idegenek az archaikus-klasszikus görög világtól, legalábbis attól, amit a nyilván apologetikus szerepet is betöltő dráma ránk hagyott. Bachofen tanúsága szerint a görög dráma (különösen Aiszkhülosz) egy igen bonyolult társadalmi változás, konfliktuális helyzet kifejezése (az anyajogú társadalomról az apajogú társadalomra való áttérés) – s ha

ezt ma már nem egészen így tudjuk, az mit sem változtat azon, hogy az ókori görög társadalom éppen olyan döntő válságokon ment és mehetett keresztül, mint a miénk, és ez nem közömbös az akkori konkrét-élő emberi közösséghez a mostaninál sokkal jobban kapcsolódó művészet esetében. Miért kockáztattuk meg itt a nagyon is általános „konkrét-élő” jelzót? Egyszerű demográfiai tényről van szó. Athénban minden állami ténykedés – így a színház is, különösen eleinte – olyan közösséghez szólt, amelynek tagjai igen jelentős mértékben személyesen ismerhették egymást. Hogy a személyes ismeretség, az anonimitást tagadó kapcsolatok a jó állam kritériumaként szerepeltek, arra tanú Platón. Nekünk pedig egy *ilyen* közösség nyelvét kell a magunk modern szavaira lefordítanunk – s tudjuk, hogy nyelvünknek olyan használata is lehetséges, amely radikálisan eltér a miénktől, amelyet megtagadunk, amely számunkra el-lenséges. Aiszkhülosz idejében a köznapi megismerést jellemző állandó interpretációs tevékenység nem magára a műre irányult, hiszen a művek primér módon kielégítették éppen ezt a szükségletet azzal, hogy a többé-kevésbé közismert mítoszokat, mondákat értelmezték, tették használhatóvá – általánosan elfogadott nyelvhasználat mellett – a közösség, s ami itt ugyanaz: a közönség számára.

A második akadály – számunkra – éppen a mítoszok értelmezésében rejlik. Nem mintha nem rendelkeznenk a tudományos és érzelmi világgépünknek megfelelő mítoszfajtszámával – ilyen mítoszfajtszám létezik, példa rá C. G. Jung és Kerényi Károly munkássága. Mi azonban nem hiszünk a mítoszokban. Tulajdoníthatunk ugyan nekik igen nagy jelentőséget, érezhetjük úgy, hogy kifejeznek valamit lényünkben, hogy allegóriái életünk bizonyos alapvető tényeinek, csodálhatjuk a meseszöveg leleményességét, a korrespondenciák és áttünések szépségét – ez kizárólag személyes eszmélkedésünk és műveltségünk mivoltáról mondhat jellegzeteset, mihelyt nem kötelező, nem egyeduralkodó, nem valamennyiünk számára döntően

fontos. Gondoljuk meg, hogy a görög mitológia végső soron alapítási mondákba és mitikus genealógiákba torkollik. Azzal, hogy ezek a mítoszok szemléletessé válnak a színpadon, a közösség mint olyan szembenézhet cselekedetekkel és konfliktusokkal, melyek jelenlegi sorsára relevánsak. Ez nem azonos a mai történelmi drámák áthallásaival! A mai történelmi dráma elénk állít valami idegent, s abban felfedezhetjük az – amúgy is becsempészett – ismerőst, a célzást a mostani állapotokra stb. A görög dráma ismerős helyzetet állított közönsége elé – olyan helyzetet, amelyet részben a kultusz, részben a szakrális vagy szakralizált hagyomány eleve fontos és tiszteletet érdemlő volta minősített. Ezek a helyzetek, ezek a történetek a közösség alapító aktusai voltak – és itt mitikus (*Leláncolt Prométheusz*) és történelmi (*Perzsák*) egybefonódik. Ezek az aktusok úgyszólván maguktól – a vallás erejénél fogva – szentek, az újabb és újabb értelmezésnek csak azt kell kiderítenie, hogy ez a szentség, amely a közösség tulajdonsága, még mindig szentség-e. Azt lehetne mondani, hogy itt szimbolikus próba alá vetették azt, ami az író szerint a közösség éppen aktuális lényege volt – hiszen különben *nem* bírta volna ki a kultikus-ünnepélyes formát és a zenét.

A zene – amelyből, a fiatal Nietzsche szerint, a tragédia született – a kórus stilizált dór tájsházájával együtt éppen az archaikus jelleg konzerválását szolgálta. Ha el is tekintünk attól, hogy a püthagoreus és orphikus hagyomány szerint a zene nem idegen a dolgok lényegétől, annyit vaksi modern szemünkkel is láthatunk, hogy a nem-artikulált, erejét önmagában megtaláló zene igazán csak olyan beszéddel fér meg, amellyel éppen annyira lehet azonosulni, mint a zenével. A zene, ez a legkötöttebb és legszabadabb művészet – és itt a megkötés nem, a szabadság azonban teljes mértékben *ránk* vonatkozik – minden szubjektumot magába olvaszt, és ebből a lélekmasszából csak akkor lehet organikus közösség, ha a szó próbáját is kiállja – ez a szó pedig nem lehet akármilyen. Nyúj-

tania kell a zene indifferens bensőségét, de nyújtania kell az elkülönböződés lehetőségét is; válaszolnia kell arra, amit a történelmi pillanat kérdez, de nem mondhat mást, mint a hagyomány; emberfölötti hősöket kell mozgatnia, és el kell buktatnia őket; be kell illeszteni a bukást a harmonikus világrendbe, és meg kell őriznie a megrendülést és a tragikus tanulságot; föl kell szabadítania a sötét erőket és a démonokat, és meg kell békítenie őket, de úgy, hogy ne csaljon, s ne legyen a démon eleve gyöngébb, különben *boszszút állhat* – s a közönség is füttyöl.

Tudjuk, hogy a görög dráma védőistene Dionüszosz. Dionüszosz az az isten, akit szokás – ugyancsak a nietzschei *Geburt der Tragödie* nyomán – Apollónnal szembeállítani. Ha jogosult is, miért nem releváns és termékeny számunkra ez a szembeállítás? Azért, mert a tragédiának ahhoz, hogy állami-közösségi művészet legyen, mindenki számára reprezentatívnak kellett lennie – a bakkhászok és az előkelő khorégoszok számára egyaránt. És – részben a feljebb megismert okok miatt – itt nem lehetett kompromisszumról, eklektikáról, ellentétek fölületes összebékítéséről szó. Ha a zene dionüszoszi: tehát orgiasztikus, vad, tagolatlan, érzéki – a mítosznak, a kiábrázolt, szent vagy megszentelt történetnek is annak kell lennie. Vagy egyiknek sem. (Vegyük közelebbről szemügyre Nietzsche kedvencének, Theognisznak költészetét. Ott sem fogjuk föllelni a dionüszoszinak minden jegyét – Theognisz hírhedt kegyetlensége, amoralitása a csöppet sem egyéni-önző, hanem apollóni-állami-katonai erkölcsietlenség; nem erkölcstelenség.) A közösség, amíg közösségnek érzi magát, és amíg az ebben rejlő differenciátlanság nem megalázó – nem az *egyén* nevelésével foglalkozik, mint arra nagyon helyesen mutatott rá Werner Jaeger a *Paideiában*. Az anonim eggyéolvadás tehát nem lesz számára veszélyes, hiszen a mítoszban olyan alakokat ismer fel, amelyek nevet adnak az anonimitásnak. Az ókori Görögországban az államnak mint olyannak még nincs ellenzéke, csak egyes államformáknak, egyes vezető csoportoknak, pártok-

nak és így tovább. Tehát minden misztikus egyesülés – Eleusziszban vagy a színházban – az államot szolgálja. Minden, amit a közösség magába fogad, szent, mert a közösség semmi olyat nem fogadhat magába, ami nem szent. A dráma hősei nem egyéniségük jogait képviselik – ez majd csak Euripidésznél fog bekövetkezni s ott sem világos módon (gondoljunk Héraklész szerepére az *Alkésztiszben*). Világrendek között kell választaniuk, és nyilván mindig úgy választanak, ahogy a közösség választott. Itt aztán két dramaturgiai út nyílik: vagy bemutatják, milyen szörnyű, ha a helytelen úton haladók győzedelmeskednek, milyen iszonyú a sors, az istenek büntetése; vagy a helyes út diadalmaskodik. Egyik esetben sem hiányoznak a szörnyűségek, de a közösség szankciója, jóváhagyása sem hiányzik. Bármi történhet, az isteni igazság érvényesül: Aiszkhülosznál még organikusan, Szophoklész-nál már gépiesen kissé (*Oidipusz!*) – s ezt nem Aiszkhülosz vagy Szophoklész egyéni szándéka akarja így, mint a korunkbéli rossz apologetikus művészetnél, hanem a színjáték maga: a kar, a Dionüszosznak bemutatott áldozat, a közösség, melynek megbízása itt nem szólam csupán. Van tragikus megoldás – de nincs barbár megoldás.

Ami nem hellén, az nem lehetséges. Ez nem azt jelenti, hogy a görögök szűklátókörűek és sovének voltak. Akaratuk politikai cselekvésben és művészetben ugyanarra irányult. Nem várták el, hogy igazságukat más is igazságnak tartsa. Ők magukat képviselték, közvetítés – és ezért meghasonlás, ingadozás, habozás, erkölcsi aggály, vívódás, töprengés – nélkül. Ezért foghatták föl a cselekményt, a racionálisan, tehát tradicionális függőségektől elszakadtan is vizsgálható szöveget úgy, mint a zenét, amelynél el kell fogadnunk eleve és vita nélkül a hangrendszert, amelyben íródott. Dionüszoszi és apollóni különbsége csak számunkra adott. Ahogy a közösség megszűnt evidenciának, egyetlen és szent lehetőségnek lenni, úgy válik csak kérdésessé, hogy miért éppen az adottságoknak megfelelően értelmezzük a mítoszt – hogy van-e

értelme a mítosznak. De itt már a filozófia munkája kezdődik – a művészetben felemás eredményekhez vezet, mint Euripidész máig vitatott drámáiban, ahol, mondja Nietzsche, ott a nagy szofista, Szókratész árnyéka. Euripidész változtatja a mitikus tárgyalást a logikus párbeszédekkel, erkölcsi-pszichikai eszmecserékkel – Szophoklésznál a logikus okfejtés a közönség által eleve ismert mitikus anyagot deríti fel; Oidipusz hibátlan (Hercule Poirot szempontjából is hibátlan) nyomozása csak a sors kerekeinek dörgését teszi hallhatóbbá, mert végül mivé törpül minden értelem a bűnnel szemben?! A mítosz és éppen aktuális értelmezése a drámában nem válik külön: hiszen a mindenkori mítosz a mindenkori közösség reprezentánsa, a közösségen kívül pedig nincsen semmi – vagy a barbárok, ami végső soron ugyanaz. A modern Európában még a nagy nemzeteknek sincsen ennyire önálló, csak önmagukra vonatkoztatott művészete: hiszen legalábbis a görögökhöz köze van. De ahogy Jahvé, egy törzsi isten – Istenné, az istenség princípiumává vált, az éppen adottat a mitológiában is vissza kellett vezetni valami másra. Aiszkhülosznál még nincsen külön felület és lényeg. Ezért szeretjük Aiszkhüloszt.

Persze a modern kultúrában több okból utasítják vissza a felület/lényeg hagyományos képét: egyrészt a filozófiai kritika elvetette, másrészt pedig a kultúrában sorra jelentőssé válik mindaz, ami korábban lényegtelennek tűnt, és ez arra készíti az embereket, hogy óvakodjanak bármit is pusztá visszfénynek, látzatnak tartani – inkább ironikus alázattal regisztrálják (alkotják újra, fejezik ki stb.) és nem a részletek iránt érzett naturalista szeretetből. *Ezért* az egyöntetűségért azonban már nem vállal garanciát a közösség, és a felület/lényeg megkülönböztetést elvető új művészetet is a „lényegre lecsupaszított, puritán, aszketikus” művészetnek vélik, ami természetes, mert mindenféle consensus gentium megszűnt, a szinkretizmusé is.

Aiszkhülosznál még a maga őseredeti egyszerűségében van együtt ez az egység – amihez a modern kul-

túra csak *Aufhebung*, megszüntetve-megőrzés révén jutott.

Ez lenne a művészet eszménye? Aiszkhülosz és a konkrét költészet, Arkhilokhosz és a nouveau roman? Bár az ilyen párhuzamok talán nem is egészen jogosulatlanok és haszontalanok, úgy véljük, hogy itt hiányzik az összehasonlítás alapja. Aiszkhülosz műve nem a magányos olvasónak szól. Vannak, akik úgy vélik, hogy századunkban a magányos olvasónak befellegzett. Ha valóban létrejön egy igazán univerzális és közösségi tv-kultúra, akkor az ismét elég lesz önmagának, mint a hellén művészet – Aiszkhüloszt akkor sem fogjuk érteni.

Így csupán mint magasztos, de üres eszmény áll előttünk Aiszkhülosz műve. Az ókortudomány eszközeivel kielégítően lehet magyarázni ezeket a drámákat, példa rá Eduard Fraenkel híres *Agamemnón*-kommentárja. Ez a megértés azonban (mondanunk sem kell) különbözik az amfiteátrumban zöld olajbogyót rágszáló athéni néző megértésétől. A mitikus sors tudaton és leszámazástudaton, „alkalmazott” istenvilágon alapuló lelki-politikai-művészi-vallási közösséget, a primér, organikus közösséget úgysem tudjuk újratelemeni, korunk közösségi eszményei másak. Aiszkhülosz korában sem volt ez már problémátlan valóság: azért volt szükség a drámára, hogy mintegy kivetítve jelenítse meg a közösséget; az igazán szilárd közösség *némán* is az; de ilyen közösség nincsen. Említeni sem kell, hogy Aiszkhülosz művészete nem tiszta művészet. A modern drámához képest nagyon erősen kötődik az állami és a vallási intézményekhez. Ilyen fokú azonosulás és elkötelezettség modern körülmények között ájtatos és kincstári színjátékot eredményezett volna. Az ok: a modern korban uralkodó világnézetek, így a kereszténység, optimista jellegűek – az eszkatologikus jövőbe vetített megváltás perspektívájában semmi sem igazán tragikus, mikor mindig van egy magasabb elv, amely fölment vagy igazol. Egy politeista világkép ezt nem teszi lehetővé, sőt a klasszikus sorshithez közel álló ószövetségi mo-

noteizmus sem. *Itt* a föloldás sohasem biztos. Íme mit mond Apollón:

E házhoz itt közel sem illik jönnötök:  
hol főt levág a törvény, hol szemet kiváj  
és torkokat hasít, hol magvat vesztenek,  
fiúk heréjét rontják, hol csonkítanak  
s köveznek, s hol karóbahúzottak jajuk  
ontják, csak arra menjetek! Halljátok-e,  
mily ünnepeknek kedvelése az, miért  
az istenek megvetnek?

Ez bizony nem a Jó Pásztor hangja. S az Erinnüszekhez szól így, kik a legmagasabb Törvényt képviselik – s Athéné Eumeniszekké is tudja változtatni őket, mert változott a szokás, s a házastársi kötelék van olyan erős, mint a vérrokonság. A törvény változtatja itt a Törvényt.

Ha olvassuk Aiszkhüloszt, rájövünk, mennyire másak vagyunk, mint a görögök – s ez rávezethet arra, hogy nemcsak az lehetséges, amit mi cselekszünk. Ez pedig félelmetes tudás: az ellenkezője annak, amit Aiszkhülosz tudott.



## KÍSÉRLET REKONSTRUKCIÓRA

1. Az ἀγνοια. Richard Reitzenstein, a neves filológus megállapításával kezdjük: „Sein Prophet [ti. a görögé] stellt die Frage, ob die religiöse Unwissenheit, die ἀγνοια denn solche Sünde sei, dass sie die Menschen der Unsterblichkeit beraube. Der Gott antwortet, religiöses Wissen, νοῦς, und Unwissenheit, ἀγνοια, unterscheiden sich nicht graduell, sondern essentiell, sind absolute Gegensätze, die zwei Menschenklassen bezeichnen.”<sup>1</sup> Szókratész jámbor ember léte nem vette volna magára ezt a bűnt, Platón *Kharmidész* című dialógusában – úgy tűnik – mégis elköveti. Azt tudjuk, hogy saját „tudatlansága” csak heurisztikus fortély, amely mély tudást (νοῦς-t és νόησις-t) rejt: itt azonban a feltett kérdésre nem válaszol, beszélgető társai tudatlanságát nem oszlatja el. Vajon miért? Mi az oka annak, hogy a *Kharmidész* megelégszik csupa negatívummal? Nézzük meg, mi történik a dialógusban. Szókratész a csatából érkezik Taureasz tornacsarnokába, s érdeklődik, ki a legszebb ifjú Athénban. Mindannyian Kharmidészt dicsérik neki, maga is meggyőződik tündökletes szépségéről. Most azonban az ünnepelt ἀφροβος lelki szépségére is kíváncsi lesz, s ennek nevelője és gyámja, Kritiasz társaságában vallatóra fogja. Azt kérdezi tőle, mi a σωφροσύνη, mire Kharmidész azonnal definícióval szolgál. Pár kurta dialektikai erőfeszítés után rá kell jönniük, hogy a definíció fabatkát sem ér, mire Kharmidész újat javasol. Ez a meghatározás (amely különben Kritiasztól származik s a továbbiakban *vele* vitatkozik Szókratész) sem jár jobban s a harmadik sem. Ennyi a dialógus.

Δύλον γὰρ ἄτι, ἐσσι παρέστιν σωφροσύνη, ἄχεις τι περὶ ἀτῆς δοξάζειν. Ἄνῳ γὰρ που ἄνουςαν ἀτήν, ἐπερ ἄνεστιν, ἀσῆσις τινα παρέχειν, ἄξ ἄς δόξα ἄν τις σοι περὶ ἀτῆς ἐπῆ, ἄ τι ἄστιν καὶ ἄποῶν τι ἄ σωφροσύνη. ἄ οὐκ ἄει; – Ἐγωγε, ἄφη, ἄμαι (158e–159a)<sup>2</sup>.

„Világos ugyanis, hogy ha benned megvan a bölcs józanság, tudsz is valami véleményt adni róla. Mert ha valóban megvan benned, szükségképpen valahogy érzékelhető is. Ebből aztán valami vélemény alakult ki benned róla, hogy voltaképpen mi és milyenfajta dolog is az a bölcs józanság. Vagy nem így gondolod? – De igen, mondta.”<sup>3</sup>

A σοφροσύνη-t „bölcs józanság”-nak fordítani rész dolog, de még mindig jobb, mint Croiset megoldása, aki „sagesse”-nek mondja, s ezért össze lehet téveszteni a σοφία-val. Tény az, hogy itt egy olyan képzet van dolgunk, amely a köznapi élet szférájából származik, s amely egy viselkedésmódozatot ír le, olyan viselkedésmódozatot, amely valamilyen módon belsővé-vált, tehát valaki tulajdonságaként is értelmezhető, s ha ez a valaki tudatos lény, *tudhatja*, hogy mi is az. Természetesen itt csak vélekedés, δόξα határai között mozoghatunk, csak véleményt mondhatunk, δοξάζειν róla. Szókratész igyekszik ezt a véleményt megtisztítani s a józan észre támaszkodva egyszerű okfejtéssel kihámozni belőle valamit, ami tüzetesebb vizsgálat esetén is megáll. Kharmidész véleménye (ti. hogy „mindent rendesen és nyugodtan végzünk el, az utakon nyugodtan megyünk és beszélgetünk...” stb., és: „...véleményem szerint valami nyugodtság az...” – 159b) bájos naivságán túl azzal az értékkel rendelkezik, hogy érzékletesen körülírja a szférát, ahová a σοφροσύνη tartozik. (Ugyanez az érdeme egy másik „véleménynek”, amely a szemérmességet, az αἰδώς-t tartja a meghatározandó kifejezés igazi jelentésének.) Ez a szféra ontológiailag nem alapozható meg minden további nélkül, innen a *hiány*, amely annyira feltűnik a *Kharmidész*ben. Tudomásunk van egy Horneffer nevű ókortudós *Platon gegen Sokrates* című könyvéről (Lipcse, 1904), amelyben azt akarja bizonyítani, hogy a *Kharmidész*ben a γνῶσι σεαυτὸν („ismerd meg önmagad”) szókratészi elve ellen intéznek támadást. Ez az elv nem meríthető ki a vélekedés szintjén, és *itt* nem is mond sokat, esetleges pszichológiai jelentőségéről az ókoriaknak nem valószínű,

hogy sejtelmük lett volna. Úgyhogy Szókratész tudatlansága, mint mondtuk volt, tudást rejt. Miért nem adhatunk ontológiai megalapozást a köznapi vitaközvetésekben felmerülő képzeteknek? Tegyük fel, hogy képzetünk jelentésére vonatkozóan sikerült egy *consensus gentium*-ot létrehozni, mindenki egyetért: képzetünk azt jelenti, hogy X. Nem biztosíték-e mindazoknak a léte, akik ezt vagy amazt értik az illető képzeten arra, hogy az csakugyan ezt vagy amazt jelenti? Nem tudni. Valószínűnek látszik azonban, hogy e mindenki csak annak a képzetnek a világos jelentéséért felelhet, amelynek tartalma ez a *mindenki*, egyébként pedig továbbra is megmarad az egyéni értelmezések végtelenjének lehetősége. Ahogy ezt Carnap híres tolerancia-elve (a *Logische Syntax der Sprache* című munkájában) is kimondja: bárki építhet bármilyen nyelvet, csak legyen koherens és független, valamint tartsa tiszteletben saját logikai-mondattani szabályait. Ha mindenki el is fogadja egy képzetnek egy bizonyos jelentését, az csupán egyéni akaratlagos aktusok parataktikus (mellérendelésből keletkezett) összessége marad – talán semmi köze egy bizonyos lényegi valóhoz. (Ilyen például a „sellő” képzet, *eltekintve* itt esetleges jelképes értelmétől, mondjuk az Andersen-mesében.) Ez a parataktikus összesség pedig bármikor széteshet – természete szerint – különböző más consensusokra, hiszen csak az akarat tartja össze, az pedig a szubjektivitásnak, tehát a principium individuationisnak van alávetve. Hogyan elemezhetünk tehát egy ilyen képzetet? Ahogy Szókratész is teszi: más, a nyelvi környezettel összhangban álló képzetekkel hasonlítjuk össze. *Mindig* ki fog derülni, hogy meghatározásunk *hiányos*: a nyelvi környezet ugyanis végtelen. Ha a „bölcshozzászólást” a megfontoltságban, lassúságban látjuk, *kiderül*, hogy a gyorsaságnak és a hevesességnek is vannak olyan attribútumai, amelyek miatt oda kell sorolnunk őket – és így tovább. A görögöknek és különösen Plátónnak igen nagy gondot okozott a logikailag világos – ontológiailag megalapozható fogalmak és a teljességgel

rendezetlen káosz között álló képzetek problémája, egészen „egzakt” tudományos kérdések kapcsán is. „Die Klassifikation der Irrationalitäten bei Euklid schliesst sich hier (*Elem.*, Buch X) unmittelbar an; sie ist sicher der letzte Reflex eines *ontologischen* Problems: die Stufen zwischen dem »Peras«, dem vollkommen Rationalen, und dem »Apeiron«, dem »ungeordneten Irrationalen« (ἄτακτοι ἄλογοι) zu bestimmen, die Mittelglieder ihrer »Zahl« nach festzulegen (gemäss *Phileb.* 16 d/e).”<sup>4</sup>

Itt tudatlanságra kényszerülünk, mert nincs *miről* tudunk. Ez az az ἄγνοια, amely talán nem is bűn. Ahogy sorra tagadtuk meghatározásainkat, ahogy tagadásról tagadásra mindinkább ráeszmélünk: mi *nem* az, annál közelebb kerültünk ahhoz, hogy megpillantsuk.

2. *A tudatlanság tudománya.* „Nosza hát; *valaminek* a tudománya ez a tudomány (ὅστι μὴ ἀπὸ τῆς ἀπιστίας τινός ἀπιστήμη) és olyan képessége van (δύναμις), hogy egy valamié legyen; így van? – Így” (168b).

Kritiasz és Szókratész megvizsgálja annak lehetőségét, hogy létezhet-e olyan tudomány, amelynek nincs tulajdonképpen tárgya, tehát sem orvoslással, sem kertészettel, sem csillagászáttal (stb.) nem foglalkozik, hanem mindezeknek a tudományoknak a tudománya. Mondanunk sem kell, hogy e kísérletünk kudarcot vall: negatív eredményeken át vezető utunkon, amely ijesztően emlékeztetett a Husserl-iskola *fenomenológiai redukciójára*, a semmihez jutottunk. Hogy fér össze ez azzal, amit Kerényi Károlytól tudunk meg, hogy Platón célja: „... vonatkozástalanul és viszonyítatlanul, abszolút előkelőségében mutatni meg mintául a létet: ez van még a »vanni« felett is, ez az a jóság, amelyből minden létezés származik, elsősorban az ideáké. A platonizmust sohasem fogja megérteni, akinek a »van«-ban foglaltatott rangról nincs sejtelme.”<sup>5</sup> A „van” értéke elvitathatatlan Parmenidész óta. Lehet-e egy Platón-dialógus végeredménye a *semmi*?

Íme, így járunk a képzetekkel. Mi sem könnyebb, mint elgondolni, hogy a valóság egyes regnumaival a különböző tudományok és technék (τέχναι) foglalkoznak, ezeknek mintegy összefogására pedig rendelkezésre áll egyfajta bölcsesség, amelynek az egyes tudományok sajátos tárgyán kívül *semmi* tárgya nincs (így képzelte ezt Jean Piaget). De *mi* légyen ez a bölcsesség? A *semmiről* szóló tudomány? Ez lehetetlenség egy görög számára, s méltán. Ilyenek mind a köznapi képzetek: a lét szférájában semmi nem felel meg nekik. Ez ellen vethetné valaki, hogy végül is lehet és kell magyarázni a szavakat. Hogy megértsük egymást. *Kifejteni* a szavakból a lényeket – szép föladat. Miért ne lehetne ezt megtenni a köznapi képzetekkel is?

A szavak, melyek viselkedésünknek adnak formát, nem szolgálhatnak kezdetül. Hiszen már egy bonyolult és közvetített regnum, az ember származékai. Az ember nem kezdet. A magyarázatnak sem kell hát nála kezdődnie. A magyarázatnak e kezdeteket kell lefordítania az ember számára. Az emberit nem kell lefordítani. A végtelent kell a végesnek lefordítani. Ez a hermeneutika feladata. „*Boeckh* meint, der Terminus Hermeneutik sei auf Ἑρμηνεία zurückzuführen; dieses Wort hänge offenbar mit dem Namen des Gottes Hermes zusammen, von dem es zwar nicht abzuleiten sei, mit dem es jedoch ein gemeinsames Wurzel habe. Beide Annahmen sind irrig, doch ist es wichtig und charakteristisch für die Hermeneutik *Boeckh's*, dass er nicht von dem Wort Ἑρμηνεία allein ausgeht, das uns heute so ungemein wichtig geworden ist, sondern von allem von der Gottheit selbst. Er bringt die göttlichen Gedanken zur sinnlichen Erscheinung, zur Manifestation, er übersetzt das Unendliche ins Endliche. Deshalb bedeutet er das Prinzip der Scheidung, des Masses, der Besonderung. Deshalb wird ihm auch die Erfindung aller Dinge zugeschrieben, wenn sie zur Verständigung gehören, das ist: Ἑρμηνεία, insbesondere Sprache und denn durch sie nehmen die Gedanken des Menschen Gestalt an, an

ihm wird... das Unendliche in eine endliche Form gebracht, wird das Innere verständlich gemacht.”<sup>6</sup>

Így tehát előbb az emberről kellene tudnunk, hogy micsoda, mielőtt modusait és affekcióit vizsgálnánk. A szavak nem egyszerű, közvetlenül adott valóságok, rendszeres elemzés nem kezdődhet és nem állhat meg náluk. Ezt ismerte fel Platón, mikor nem engedte megtudnunk, hogy mi is a σοφροσύνη. Mi a tanulás? Kritiasz beíratja gyámfiát, Kharmidészt, Szókratész iskolájába, ahol megtanulhatja, hogy tudatlan. Kharmidész megfogadja (176b/c): Szókratészt „követni fogom és nem fogom elhagyni – hiszen csúful járnék el, ha nem engedelmeskedném neked, a gyámomnak, és nem tenném meg, amit kívánsz.”<sup>7</sup>

## NOVALIS FILOZÓFIAI TÖREDÉKEI

Novalis, „a szellem mágikus erejének apostola és költője”, ahogy Babits nevezte, keveset élt. 1772-ben született, és 1801-ben már meg is halt – harmincesztendősen sem volt még, s ilyen fiatalon pedig nem szoktak jelentős filozófiát alkotni, ez érett férfiak kiváltsága. Amikor ma mégis Novalisszal, a filozófussal akarunk foglalkozni, nem azért tesszük, mintha ő lenne e szabály alól a kivétel: Novalis nem volt filozófus, töredékei – szándékosan töredéknek írt töredékei – azonban olyan kihívást tartalmaznak, amelyre válaszolni kell. A rendszer nem követel választ, vele szemben egy igazi föladat van: megtanulni. Ez a tanulás persze nem jelent föltétlenül oktató és tanítvány közötti viszonyt, sőt a bírálat formáját öltheti. Novalis töredékei azonban nem megtanulható rendben sorakoznak, nélkülözik az okfejtés, a levezetés következetes egyelvűségét és (jó értelemben vett) egyformaságát, nem is tantételek, amelyeket a szorgos és eszes olvasó kiegészíthet, bizonyíthat, folytathat. Novalis szövege magas és szigorú követelményeket támaszt: mintegy profetikus és zsarnoki bevezetés ez a filozófiába, parancsok, mágikus képek, ellentmondást nem tűrő gnómák, *mondások*, kinyilatkoztatások, jelszavak, és mindehhez a Daimónnal közvetlen kapcsolatban álló bölcs gúnyolódása és ironikus nagylelkűsége. Vannak „logikai filiszterek és logikai művészek” (35, a Hermann Friedemann-féle számozás szerint), s nem hagy kétséget afelől, hogy ő melyik csoportoz tartozik. Ez persze ugyanakkor felhívás arra, hogy mi magunk ne legyünk filiszterek a logikában: de hogy ennek mi a módja, az titok marad, jobban mondva rejtvény, amit nekünk kell megoldanunk. „Filozofálni annyit jelent, mint felrázni, élénkíteni” (41), írja Novalis – ennek a követelménynek megfelel. Ha ez így van, valóban filozofál és nem is akárhogy: a szellemet tartja ébren azzal, hogy provokál és nem éri be a

felülettel, mert a filozofálás „csak egy háromszoros vagy kettős éberség – ébrenlét – öntudat” (25). Ennek a maga tudatánál levő éber öntudatnak igen gyakorlatias funkciója van: ébren kell tartani az embert. „Az igazi filozófia valódi elvének gyógyító, szabad, derűs, fiatalos – hatalmassá, jóvá és bölcsé tevő – elvnek kell lennie” (30). Novalisról közismert, hogy ő a „kék virág”, az elvagyódás, a látható cél nélküli romantikus sóvárgás jelképének költője, világnézetét a szellemtörténeti kompendiumok „mágikus idealizmusnak” szokták nevezni. És mit mond a ködös és romantikus, sőt mi több, tudóveszes – helyesebben: sápkóros – Novalis? „Meg vagyok győződve arról, hogy a hideg technikai értelem és a nyugodt erkölcsi érzék hamarabb jut el az igazi kinyilatkoztatáshoz, mint a képzelet, amely inkább a kísértetek birodalmába, az igazi Menny ellentétéhez vezet” (314). Tehát szó sincs arról, hogy a *Hymnen an die Nacht* írója a fogalmat képzzel akarná helyettesíteni, csak azért, mert maga néha mágikus ihlet tárgya: nem óhajtja elhomályosítani a Logosz kristályosságát és tisztaságát, nem az orákulum kétértelműségét, nem a haruspex zagyválását, nem az augur semminek rohanó pátoszát kéri számon a filozófiától. Ellenkezőleg. „A filozófia lehetősége azon a lehetőségen alapszik, hogy gondolatokat szabályoknak megfelelően rendezzenek, hogy valóban együttesen gondolkozzanak (a symphilosophari művészete)” – írja Novalis (43). És: „Filozófián majd mindig az általában vett tudományosság potenciáját értették” (45). Ez a követelés a klasszikus német filozófia követelése, Descartes igényének újrafogalmazása. A romantikus filozófusok – Herder, Schlegel, Hamann, Baader, Solger, Görres, Jacobi, Schelling – valóban homályos és néha komolyan észellenes megnyilatkozásaitól eltérően, Novalis gnómái a tudomány és még valami *több* kritériumát alkalmazzák a filozófiára. Ami persze nem szaktudomány-szintézist jelent. „Nincsen filozófia *in concreto*. A filozófia olyan, mint a bölcsék köve, mint a kör négyszögesítése, a tudósok tiszta szükségszerű feladata, a tudomány eszménye



általában. [...] Konkrét tudomány csak kettő van, a matematika és a fizika. A filozófia az intelligencia maga; teljes filozófia a kiteljesült intelligencia megtestesülése” (46). Tárgyának különlegessége folytán nehéz a filozófia természetét megragadni. De szükséges. „A filozófiának nem a természetet kell magyaráznia, hanem saját magát” (36). Mit jelent ez? Ebben a gnomikus modorban a filozófia mint valami adott jelenik meg, amelynek nem kidolgozása, megteremtése a feladat, hanem meglevőként, már-létezőként való magyarázata. Így természetesen nem is lehet meghatározni. De Novalis éleselméjű, sőt furfangos gondolkodó: nem is próbálja. Csak fölszólít rá. Fölszólítja azokat, akiknek módjuk van rá. Mi is közelebbről a feladat? Mindenki tudja, hogy a filozófia az úgynevezett végső kérdésekkel foglalkozik, a mindenséggel, az általánossal, a léttel és így tovább. Válaszolni arra a kérdésre, hogy mi a filozófia, azt jelenti, hogy pontosan kell tudnunk mindannak az értelmét, ami a filozófia tárgya, hogy válaszolnunk kell minden kérdésre, ami a filozófia kérdése, és ez a minden – magasabb értelemben valóban *minden*. Következésképpen ahhoz, hogy valahova eljussunk, fokozatosan ki kell rekesztenünk mindazt, ami módszertanilag nélkülözhető, módszeres redukciót kell alkalmaznunk. Ezt Novalis is megerősíti: „A kiteljesült spekuláció visszavezet a természethez. A filozófia egész titka egy általánosított Bacon-szentenciában rejlik: *philosophia abducit et reducit*, az abdukció lévén a redukció miatt. A természet azonban sokkal több lesz, ha átjárta a filozófiai organon” (90). Világos: a természetkutatásban nem elmerült, önmaga által megvilágított gondolkodás, mely megtette a hosszú utat magától magáig, önmagán keresztül, meghasonlás és egység stációin át, szembe-sülhet a természettel, amely, ha elismerjük vele egyenértékű ellenpólus rangját, nyilván más, mint amilyennek egy diffúz tudat számára mutatkozhat. Az utat azonban megtettük: a további munka másokra vár. Kérdés azonban, hogy van-e erre idő és mód. Novalis kételkedése látszik ebben, talán azért véli úgy,

hogy „a filozófia önkényes, mint minden szintetikus tudomány, mint a matematika is” (49). A filozófia, az igazi filozófia, természetesen nem teljesen önkényes. A filozófiának, mivel nem axiomatikus, hanem éppen az axiómákat igyekszik megalapozni, abszolút értelemben véve nincs kezdete, előfeltévéstől mentesnek kell lennie. A filozófia önmagához s a valósághoz képest immanens, és az első szó kiejtésével már az egész lét involválódott, minden attributumával együtt, éppen ezért – bárhol próbálnánk is megfogni – nincs igazi első. Novalisnál is ezt olvashatjuk: „Minden valódi kezdet egy második momentum” (228). A gondolkodásnak önmagával való közvetítettsége persze nem adott, különösen nem a szemlélet számára – azzal, hogy azt mondjuk: *van*, ismét közvetítettséget állítottunk, mert a lét állítása a maga affekcióján stb. kívül minden szavunkat, így a „van” szót is önmagára irányuló reflexiója által adja. Sőt, a „*van*” közvetítettsége különösen fontos. „Socrates est homo” – mondja a logika tankönyv. A kalkulust a „Socrates” és a „homo” viszonya, logikai terjedelme érdekli, a filozófiát az „est”. Novalis is tudja ezt: „A logikus a predikátumból indul ki, a matematikus a szubjektumból, a filozófus a kopulából” (66). Nagyszerű mondat, s ha a logikust és a matematikust illetően talán csak metaforikusan érthetjük, amennyiben a filozófusra vonatkozik, tökéletesen igaz. Mi teszi lehetővé, hogy szubjektumot és predikátumot összekössünk? Ha a triviális magyarázatokról lemondunk – s miért ne tennők? –, rá kell jönnünk arra, hogy egy külsőleges definícióval semmit sem érünk. Láthattuk, a mondat megléte implikálta a létet, szubsztrátuma ez a lét, ha ez keveset mond is, annyira általános és természetes. Mondhatnánk úgy is, hogy a Logosznak tulajdonsága a lét – így már jóval sikamlósabb. Ez a kopulatív erő, amely folyékony szöveggé rántja össze a világ szanaszét heverő dolgait, amely valóságos szerkezetüknek, elvüknek megfelelően rendezi őket, s a szerkezet elemévé olvasztja az individuumot, mert olvashatóvá teszi előtte

s így teremti mozgó-mozdulatlan szabadságát, ez a kopulatív erő az, amelyen a filozófia – bátran mondhatjuk – örök szükséglete nyugszik. A lét átvilágítása, önnön lényegére való redukciója módszeres eljárás révén: ezt nem teheti meg más tudomány.

Minden, ami a létre mint olyanra irányul, filozofikus. „Az igazi filozófiai tett az öngyilkosság; ez minden filozófia valóságos kezdete... csak ez az aktus felel meg a transzcendens cselekvés minden viszonylatának és ismertetőjegyének” (39).<sup>\*</sup> Minden egyes cselekedetünk a létnek valamilyen meghatározott tartományát célozza, legyen az szűkebb vagy tágabb, az öngyilkosság azonban konfrontáció egész létünkkel: noha csak a sajátunkkal. Úgyhogy ez csak tökéletlen analógiája a valódi filozófiai cselekvésnek, amely a léttel annak egészében állna szembe. Ez a fokozatok kérdése. „A filozófiai test a lélek. Filozófiai élettan és érzékeléstan a pszichológia. A filozófiai lélek a szellem” (42). Eszerint kell megvizsgálni a filozófiai embertant is. Novalis szerint kortársai az elmúlt századok kozmogóniái és teogóniái helyett antropogóniákat (69) dolgoznak ki. Mitikus vagy szekularizált voltuktól függetlenül ezek az antropogóniák az egzisztenciális alapzatokból, *en état de Créateur absolu* (65) konstruálják a valóságot, jelesül az embert. Fichte, aki szavakkal, szóképekkel, kombinációkkal *benső csodákat* üz, a tudomány logikai sémáját tette meg az ember-konstrukció és a világ-konstrukció példájának (150). Ebből a perspektívából nyilván az emberi tapasztalat is egészen más jelentőségre tesz szert, érvényessége a módszeres megtisztítás (redukció) révén általánossá növekszik. Empirikus gazdagsága azonban elsilányul. Az Én és Nem-Én kombinációi adják a *közönséges* tapasztalat feldolgozásának rendszerét, a tiszta Én-azonosság rendszerét, a pusztán Nem-Én rendszerét, az Én és Nem-Én ellentmondás-

<sup>\*</sup> Azt természetesen senkinek sem szabad a suicidium dicsoúsítéseként fölfognia – a példa végtelensége a gondolat éles-ségét kívánja aláhúzni.

rendszerét (161). Novalis tudja, hogy a fichtei Én az ész (153), s azt is, hogy milyen magasra kell ezt helyezni. Így szól: „Én = Nem-Én: minden tudomány és művészet legmagasabb tétele” (168). Ez a létet gerjesztő ellentmondás ugyanilyen szembeállításokat nemz, a princípium individuacionisnak engedelmessé, mind többet. S ami az egyént illeti: „Az igazi individuum egyben az igazi dividuum” (180). A személy képzetének vizsgálatánál valóságos spirituális hillozoizmus tanúi vagyunk. „A személy igazi analízise csak személyeket fog felszínre hozni, a személy csak személyekké hullhat szét, darabolódhat föl vagy osztódhat” (181). És tovább: „A szabadság matéria, melynek jelenségei az individuumok” (189). Az individuáló, egyénítő képesség, amelyet az „Én = Nem-Én” tétel juttat kifejezésre, igen plasztikusan látszik meg a „szabadság” fogalmában. A szabadság – a klasszikus spinozai megfogalmazásban: fölismert szükségyszerűség – éber tudatokat kelt életre. Öntudat: azaz önmagunk választása, aktivitásunknak, lényünknek mint szellemnek a választása – s ezzel a megfogalmazással nemcsak modernebb bölcseletek híveinek akarunk örömet szerezni; csak szuggerálni szeretnénk volna, hogy ez az egyéni praktikus-mindennapi-erkölcsi szféra számára sem más. Választhatjuk ugyanis önmagunkat mint mást: mint tárgyat, mint külső-idegent. Ez kétféleképpen is lehetséges. Az egyik mód az, hogy tudatosan, a megismerés fegyelmének engedelmessé (mert „ahol lét van, ott megismerés is van”, 270) külsőként tételezzük magunkat, *hogyan lát-hassuk*, hogy leír-hassuk. Ez lényegében önmagunknak mint megismerő alanyoknak és tárgyaknak a választása, tehát a más-mozzanat lelepleződik mint látszat. A másik mód az, hogy egy tőlünk idegen hatalom tárgyként kezel, s ezt elfogadtatja velünk, mindegy, hogyan: tehát az idegen hatalom látószögéből tekintjük magunkat mint külsőt-tárgyat. Ez pozitívum, amennyiben tudatában vagyunk annak, hogy középpontunk kívülre helyeződött. Különben: szolgaság. Az előbbi esetben, ha a tudatosság részleges: előítélet és

babona. A két mód pedig egybeesik a filozófiában. „Fichtének az egyidejű gondolkodásra, cselekvésre és megfigyelésre vonatkozó követelése a filozofálás eszménye” (151). Egybeesik, éspedig a maximális tudatosság szintjén. Ez a választás, amely létre kötelez bennünket, egyúttal beszédre is kötelez. Innen van az, hogy minden „tudomány szükségképpen fenomenológia, nyelvtan, szimboliztika” (363); beszédünk elemzése, amelynek el kell érnie a léthez. A lét legfontosabb, ha nem egyetlen bizonyítéka a szöveg (az érzéki tapasztalás is az lehet, de nagyon bonyolult és áttételesen, l. *Az érzetek elemzése*)\*: szakadatlanul le kell bontani, hogy tiszta kopulához érjünk. A bontásnak ez a gesztusa jelképe lehetne minden tudományos kritikának.

„A filozófia alapvetően történetellenes” (52) – mondja Novalis. Herder és Hegel kortársától elég különös mondás. De *gnómák* és *mondások* szerzőjétől természetes. Az ő bontási gesztusa megmerevedett gesztus, mint egy szoboré: nem folytatja, csak ígéri, nekünk magunknak kell továbbgondolnunk. Mégis milyen érdekes az, amit a történelemlről mond. „Minden történeti tudomány matematikai próbál lenni. A matematikai erő a rendező erő. Minden matematikai tudomány újból filozofikus próbál lenni, áttelekítettnek és racionalizáltnak lenni” (448). Ez a törekvés a *túlso* felé teljesen normális: a remény váltja ki, hogy onnan megpillanthatjuk az *innensőt*. A filozófiának nehéz dolga van a nyelv megragadásakor. „A szó olyan a filozófiában, mint a zenében avagy a festészetben, azaz az ábrázolás tökéletlen eszköze” (59), s ezen nincs miért csodálkozni. Ez a nehézség rákényszeríti az elméleti gondolkodást eszközeinek állandó vizsgálatára, s ez jó, mert eszköze, a nyelv újra és újra a léttel való foglalkozásra kényszeríti, a kopulán átcsillanó teljesség felé ösztökéli.

„A filozófia voltaképpen honvágy” (24) – mondja Novalis. Igen, honvágy: az elkülönöződés káoszából,

\* *Analyse der Empfindungen*, Mach műve.

a különösség káoszából, a köznapi fogalomzavar, vélekedések és balítéletek birodalmából – haza.

„A filozófia voltaképpen honvágy” – mondja Novalis. Igen, honvágy: s ami furcsa, *otthon is* az. A tavalyi avar s idejű fü alatt illatozik a sokat szidott talaj, a föld, amelyet nem taposhatunk eleget, a föld, amelyet megközelíteni akarván, mind többet építünk kettőnk közé, s minél jobban megközelítjük, annál indokoltabb a vágyunk. El kell távolodnunk tőle, hogy megelégedhessünk. Csak az idegen, amit tudatunk nem lelkesített át: tudatunk expanzív – ez a honvágy egyik értelme. Tudatunk expanziója hasznos tettekhez vezet – ez a honvágy második értelme. Ez az expanzió magasabbrendűvé, meghatározottabbá teszi tárgyát, megemeli a létet – ez a honvágy harmadik értelme.

„A filozófia voltaképpen honvágy” – mondja Novalis. Igen, az: harci vágy bizonyly, célja a lényeg: a munka, ahonnan kibomlik.

## BERGSON A MÓDSZERRŐL

E dolgozat célja bemutatni egy teoretikusan nem túl jelentékeny, de történetileg bizonyos értelemben reprezentatív gondolkodó életművének vizsgálatán keresztül, az oeuvre egy bizonyos szálának elemzésével egy olyan gondolatsort, amely századunk közgondolkozásában néha centrális, de mindig fontos szerepet töltött be. Ezt a vizsgálatot természetesen a kultúrfilozófia eszközeivel is el lehetne végezni és pl. még eggyel szaporítani a „Bergson és Proust”, a „Bergson és Debussy”, „Bergson és Babits” típusú tanulmányok számát. Ezeknek a tanulmányoknak kétségtelenül megvan a haszna, egyrészt mivel tagadhatatlan a kultúra kiemelkedően fontos szerepe a társadalom szervezetében, elemzése sokat mond a társadalomról magáról is (nyilván *helyes* elemzés esetén), másrészt mivel legtöbb esetben a recepció módja a kulturális kommunikáció, a kultúrán belüli mozgások mechanizmusának megértéséhez járulhat hozzá. Egy ilyenfajta analízis azonban, minden lehetséges vívmánya ellenére, többszörösen is veszélyes feladat. Mellőzve itt az effajta munka során óhatatlanul jelentkező (személyi, szubjektív stb.) imponderabiliákat, elsősorban a történetfilozófiai megalapozás nehézségeire kell gondolnunk. Ehhez egy olyan és akkora apparátus szükséges, amely némelyeknek soha, másoknak pedig csak kínoskeservesen adatik meg. Itt egyszerűen csak annak a hitünknek adhatunk kifejezést, hogy az alább következő elemzések relevánsak lehetnek kultúrfilozófiai és művelődéstörténeti szempontból is. Az eljárás korrektsége és érthetősége kedvéért azonban körvonaloznunk illik azt is, hogy mire alapozzuk ebbéli hitünket. Minden további nélkül feltételezhető, hogy amennyiben egy mű nagy hatást gyakorol kora szellemiségére, akkor az (értékétől függetlenül) kora által feltett kérdésekre válaszol. Nyilván problematikus maradhat azonban az, hogy ezt a hatást a kérdés *valamilyen* vagy a kérdés *adekvát* megválaszolásával

váltja-e ki. Továbbá problematikus az is, hogy mi ennek a fent említett adekvátságnak a mértéke, és ha ez megvan, melyek a hozzámérés eszközei. Már innen látható, hogy ingoványos talajon mozgunk. Ezt az ingatag, bizonytalan légkört még ködösebbé teszi az az empirikusan számtalanszor észlelhető tény, hogy egymással vitázó, egymásnak ellentmondó művek hatnak erőteljesen egy kor szellemiségére, még egyazon társadalmi csoport ideológiáján belül is. Az egyetlen – bár szintén nem veszélytelen – megoldás az marad, ha magunk igyekszünk ha nem is megválaszolni, de kifejtteni magánvalósága szerint a kor problematikájának kiválasztott (és világosan elhatárolt) részét, és ebben a munkában „kérdés” és „válasz” differenciálatlanul vegyülő anyagának kell felfognunk a művet (itt: Bergson művét), amely így filozófiai munkánk materiájává válik. Ebben a kifejtési módban nem egyértelműen elvetendő járulék az anakronizmus sem, és nem tilosak a történetírás szokott modorából jól ismert információk sem a szöveg „környékéről”.

Itt nem arról van szó, hogy ex cathedra kinyilvánítsunk bizonyos igényeket és azzal szembesítsük Bergson szövegét. Igényünk csupán annyi lehet, amit Bergson szövege is tartalmaz. Ezt a megszorítást szigorú következetességgel kell alkalmaznunk vizsgálatunk folyamán.

Ismeretes, hogy története folyamán a filozófiából sohasem hiányzott az önmagára-irányuló-reflexió. Mivel ez a reflexió a bölcsélet társadalmi státuszának (egyetemi oktatás, röpirat-irodalom, publicisztika, szak-sajtó, könyvkiadás „alanya”) megfelelően gyakran kritikai és polemikus volt, könnyen kelthette és keltette azt a látszatot, hogy itt hiábavaló spekulációk, részigazságok felnagyításai és szenvedélyek küzdenek egymással, és teljesen hívságos dolog lenne megadni e vitatott diszciplínának a tudomány rangját, hiszen még e tudomány fogalmában, terminológiájában és általános módszertanában sem állapodtak meg a filozófusok. Minden jelentékeny filozófiának meg kellett küzdenie ezzel a jelenséggel, és minden jelentékeny



filozófia megpróbálta – minden vitatkozáson túl – önmagát koherens és igaz elméletként állítani a világ elé. Az elégedetlenség azonban nem csökkent. És ennek az elégedetlenségnek nemcsak a filozófiákban valóban föllelhető hibák, nemcsak a történelem változásaiban fölbukkanó és eltűnő világnézeti igények voltak az okai, hanem a recepció módjában rejlő alapvető apória is. Miről van itt szó? A pozitív (vagy ha úgy tetszik: egzakt) tudományok, amellet, hogy közvetlen vagy közvetett gyakorlati hasznuk nyilvánvaló és vitathatatlan, a köznapi tudatból és a szemléletből merített vagy legalábbis annak megfelelő axiómákkal dolgoznak, amelyek apodiktikusak és kötelezőek, ezeket az illető tudomány apparátusával vizsgálható tények igazolhatják vagy cáfolhatják. A filozófiában megvan az a nehézség is, hogy kritikai és metakritikai funkciójánál fogva szakít a köznapi tudat konvencióival és verifikálása döntő módon csak logikai eszközökkel történik, ezeknek a logikai eszközöknek alapelvei azonban annak a világinterpretációnak is alapelvei, amelyet a filozófia állítólag elvégez.\* Számtalanszor elhangzott, hogy ezt a világ-interpretációt kitűnően tudják megejteni a pozitív tudományok, s a filozófia munkája csak a „meós”, a végső logikai-nyelvi kontrollt végző fórum munkája. (Vagy még az sem.) A századfordulón ezek a problémák elméletileg a kanti örökség körüli diadokhosz-harcok, világnézeti-ideológiai szempontból pedig, Rickert elterjedt terminusával, életfilozófiának nevezett felfogások körül merültek fel, s ez a két vitaközpont néha egybeesett, így a II. Internacionálé kantizáló marxistái körében, másfelől pedig a Driesch-féle vitalizmus vagy a periféria-kantiánus Bolzanótól a besorolhatatlan Palágyin keresztül Klagesig vezető „megéletesedés” útján. Mindennek jó jellemzését adhatja az egyik koronatanú, Lukács György. *Az Eldologiasodás és a proletariátus*

\* Kísérlet a szituációból való kiugrásra: *Egy kurucnak és egy labancnak egymással való beszélgetése* c. dialógusomban, in: *Szövegek és körülmények*, Kriterion, Bukarest, 1974.

*tudata* c. híres tanulmányában írja<sup>1</sup>: „Világos, hogy a rendszerezés [...] elvének összeegyeztethetetlennek kell lennie egy olyan tartalom bármiféle »tényszerűségének« elismerésével, amely a formaadás elvéből – elvileg – levezethetetlen, és ezért csupán fakticitásként fogadható el. A klasszikus német filozófia nagyszerűsége, paradox volta és tragikuma tehát abban áll, hogy nem tüntet el többé – mint még Spinoza tette – minden adottságot mint nem-létezőt a racionális, az értelem által létrehozott formák monumentális architektúrája mögött, hanem éppen ellenkezőleg, megérti a fogalmi tartalom adottságának irracionális jellegét, kitart mellette, s mégis, ezen a megállapításon túllépve, azt meghaladva, a rendszer felépítésére törekszik. De már az eddig elmondottakból is kitűnik, mit jelentett a racionalizmus rendszere számára az adottság problémája: azt, hogy az adottságot nem lehet meghagyni a maga létezésében és ígylétében, mert így feloldhatatlanul »véletlenszerű« marad, hanem maradéktalanul bele kell építeni az értelmi fogalmak racionális rendszerébe. Az első pillanatban úgy látszik, hogy itt egészében véve megoldhatatlan dilemma áll elő. Mert vagy maradéktalanul feloldódik az »irracionális« tartalom a fogalmi rendszerben, vagyis ez utóbbit zártnak és mindenre alkalmazhatónak kell megkonstruálni, úgy, mintha nem létezne a tartalom, az adottság irracionálitása (legalábbis feladatként, a fentebb jelzett értelemben, nem létezne), akkor viszont a gondolkodás visszacsúszik a naiv-dogmatikus racionalizmus szintjére: az irracionális fogalmi tartalom pusztá fakticitását valamiféle módon nem-létezőnek tekinti. (Ez a metafizika azt a formát is felöltheti, hogy ez a tartalmiság a megismerés számára »irreleváns«.) Vagy arra kényszerül, hogy elismerje, miszerint az adottság, a tartalom, az anyag a formaadásba, a formák struktúrájába, a formák egymáshoz való viszonyába, *tehát magába a rendszer struktúrájába meghatározó erővel behatol*, így a rendszert – rendszer mivoltában – fel kell adni; a rendszer már csak a lehető legáttekinthetőbb regisztrálása,

a lehető legjobban elrendezett leírása olyan tényállásoknak, amelyek összefüggése már nem racionális, tehát nem rendszerezhető, még ha elemeik formái értelemjellegűen racionálisak is.” Nos, ha ez a leírás kissé túlbonyolítottnak is tűnhet, kitűnően jellemzi az adott helyzetet, és a tanulmány más helyein ennek társadalomkritikai értékelését is megkapjuk, amit itt nem részletezhetünk annál is inkább, mivelhogy Lukács, Horkheimer és Adorno, valamint Lucien Goldmann idevágó nézetei széles körben elterjedtek. Nyilván nem feledhetjük, hogy Lukács bírálata végső soron belülről jövő bírálat – persze *csak ebben* a kérdésben: „a tudomány eszménye általában” nevű absztrakció kérdésében. Mi a *belső* ebben a bírálatban? Az, hogy tartalmaz egy előföltevést az adottság és a „rendszeres” racionalitás összemérhetetlenségéről: ez az előföltevés – amely központi eleme a tízes évek vitáinak – pedig nyilván eleve értékítéletet foglal magában minden kísérletről, amely mégis értelmesen kifejezhető kapcsolatba akarná hozni a kettőt, mindenféle „rossz végtelen” kizárásával. Lukács minden esetre levonta a tanulságot ebből a circulus vitiosusból és az emberi aktivitás, nembeliség, praxis, illetve ennek elidegenedett formái elemzésével végrehajtotta azt a (valamilyen módon szintén) „kopernikuszi” fordulatot, amelyet ez a világkép lehetővé tett. Hogy ennek a világképnek igazi dimenzióit feltárjuk, a historizmus kérdésének vitájába kellene bocsátkoznunk – ez pedig nem fér bele vizsgálódásaink keretébe. Az említett és a tárgyalt korra annyira jellemző előföltevést a korban már többen bírálták. Ennek a bírálatnak jellemző alakjai: Mach, Peirce, Husserl. E kortársi bírálatnak még az utókorral szemben is előnye, hogy nem egy dogmatikus módon felvetett kontra-előföltevés nevében gyakorolták, hanem megpróbálkoztak immanens elemzéssel. Hogy ez a kritika miért nem volt történetileg termékeny, és hogy közvetlen hatásában miért termelte újra az egyszer már meghaladott apóriákat, az nyilván többek között e kritika nem eléggé radi-

kális voltában gyökerezett. (Feltűnő és tanulságos, hogy a látszólag legkisebb apparátussal dolgozó Peirce életműve volt a legmentebb a téves értelmezésektől, és hatása máiglan egyre növekszik.) Annyit azonban pusztán létezése is bizonyít, hogy a kor egyik legfontosabbá váló eszméje akkor sem volt végzettszerűen szükséges és egyedül lehetséges, leküzdésére megvoltak az adekvát filozófiai eszközök. Az elfogulatlan tudat a Kant óta elterjedt roppant széles körű és átfogó kritika nyomán egy különös oppozícióval találta szemben magát: egyik felől állt a pszichikai és morális valójában egyként ismeretlen Én, a másik felén a tisztázatlan ontológiai és természetfilozófiai állású Tény. Erről a két ködös valamiről mint világszemléletünk központjáról beszélt a filozófia. Mit tehetett ebben a helyzetben a józan ész? Meghagyta az oppozíciót és az „ismeretlen” jelzőt behelyettesítette valamilyen megnyugtatóbban hangzó szóval. Az elszánt és végletes kritika csömöre után nagy keletje volt az olyasféle *egyszerűségnek*, amely – Descartes-tal szemben – kijelentette: „én vagyok; illetlenség lenne kétségbevonni mások jogát arra, hogy hasonló kijelentéseket tegyenek; tehát minden van; a kérdés az, hogy hogy van és mit csinál; ezt pedig igyekszünk minél helyesebben leírni” – ezzel máris visszaérkeztünk Kant *elé*, azzal a modern kényelemmel felszerelve, amit az időközben bekövetkezett szekularizációs folyamat lehetővé tett, ti. hogy nem kellett törődni a tételes vallás bonyolult követelményeivel. Az más kérdés, hogy mindez nem zárta ki a tételes vallásnak egy allegorikus-általánosító értelmezéssel kiegészített és szükségképpen vulgarizált befogadását a „rendszerbe”, amint ez Bergsonnál meg is történt, a *Deux sources de la morale et de la religion* c. kései művében. A fenti gondolatmenet társadalmilag jogaiba helyezte a pozitív tudományt: ez még nem lett volna baj, sőt; azonban hirtelen filozófiának is kezdte képzelni magát, amint azt a legnagyobb és legnaivabb természetességgel fejtette ki Herbert Spencer. Bergson is saját bevallása szerint<sup>2</sup> Spencerből indult ki, de

csakhamar feszélyezni kezdte Spencer bárdolatlan filozófiai modora, és finomítani igyekezett Spencer eljárásait és a századvégi evolucionizmus, pozitívizmus, vulgáris materializmus közhelyeit, bár – mint Politzer mondja<sup>3</sup> – maga is nyakig ült a pszichologizmusban, amelynek átértelmezését és módszeres kritikáját (legalábbis kezdetben) célul tűzte ki.

Althusser azt fejtegeti, hogy a definíciók és az „eleven élet” konceptualizálásának problémája mint hamis oppozíció a II. Internacionálé legjelentősebb teoretikusainak többségénél is felmerül, s így megtörténik annak a módszertani vívmánynak a visszavétele, amely Marx egyik legnagyobb érdeme: hogy a „mouvant”, az „eleven” valóságnak – az ember önlétrehozó praxisának – úgy tulajdonított döntő genetikus-módszertani fontosságot, hogy az egyértelmű fogalomhasználat igényét nem utasította el<sup>4</sup>. Ez természetesen heurisztikai feszültségeket keltett a műben, de ez provokatívabb és érdekesebb volt, mint a Max Adler-féle egyértelműbb törekvések. Észre kell vennünk, hogy a kérdésfelvetés némi párhuzama áll fenn a marxi praxis-felfogás és Bergson egynemely koncepciója között: mindkettő például az addigi filozófiai eljárásmódok radikális megfordítását követeli. Bergsonnál ez a követelés még eredetében is érdekes és a Comte előtti antropologizmushoz nyúl vissza: a filozófia fogalmi apparátusával való elégedetlenség az ember személyi problémáival szemben. Bergson minden módszertani polémiáját ez motiválja – világnézeti, ideológiai jellegű kielégületlenség, amelynek persze nem ő az első és legkevésbé sem a legjelentősebb képviselője. Az emberre való vonatkoztatottságában felfogott idő, amely mindenütt döntő bizonyítékként szerepel, szintén ennek a par excellence naiv világnézeti fordulatnak is tartozéka. Persze Bergson sokkal színvonalasabb és lelkiismeretesebb teoretikus annál, hogysem ezt a naiv világnézeti jelleget meghagyná a maga kezdetlegességében, igyekszik azt kritikailag megtisztítani – amivel (alapállása adott lévén) sajnos csak növeli a zűrzavart. Politzer írja: „A híres berg-

soni cáfolatok, valamint Bergson »felfedezései«, pszichológiai »felfedezéseit« is beleértve, valójában *mítoszok*. Ez a filozófia csupa eljárásmód, előírás és műfogás.”<sup>5</sup> Próbáljuk meg most – in medias res – ennek a bölcséletkritikának az alapmotívumait felmutatni, amelyet jól, csak persze pontatlanul jellemez Politzer kissé zsurnalisztikus fogalmazása. Ebből, valamint a már *alkalmazott* módszer elemzéséből kell elővillannia Bergson saját módszerének.

I. A *Bevezetés a metafizikába* c. híres tanulmányban olvassuk: „Vagy nem más a metafizika, mint ez az eszmejáték, vagy pedig, ha komoly szellemi foglalkozás, ha tudomány s nem egyszerűen tornagyakorlat, akkor túl kell haladnia a fogalmakat, hogy az intuícióig jusson. Az bizonyos, hogy a fogalmakat nem nélkülözheti, mert a többi tudomány közönségesen fogalmakon dolgozik s a metafizika nem boldogulhatna a többi tudományok nélkül. De tulajdonképpen önmagává csak akkor válik, mikor meghaladja a fogalmat, vagy legalábbis megszabadul a merev és kész fogalmaktól, hogy egész más fogalmakat teremtsen, mint azok, melyekkel rendesen bánunk, tudniillik hajlékony, mozgékony, majdnem folyékony ábrázolásokat, mindig készeket arra, hogy az intuíció illanó formáira ömöljenek.”<sup>6</sup> Ez program, és mint ilyen nem is vitatható, csupán az a kérdés merül fel, hogy milyenek lesznek ezek az újfajta fogalmak és miféle (természetes vagy megkonstruált) nyelv fejezheti ki őket. Érdekes, hogy Bergson aggályai más természetűek. Azt írja: „De ha a metafizikának intuícióval kell dolgoznia, ha az intuíció tárgya a tartam mozgékony-sága, és ha a tartamosság lélektani lényegű, nem zárjuk-e be ezzel a filozófust önmagának kizárólagos szemléletébe? Nem abban fog-e állni a filozófia, hogy az ember egyszerűen nézze a saját életét, »mint a bóbiskoló pásztor nézi, hogyan foly a víz«?”<sup>7</sup>

II. A hibák, mondja Bergson, „onnan származnak, hogy a valóságosnak érdekmentes megismerésére alkalmazzuk azokat az eljárásokat, melyeket közönsé-

gesen gyakorlati hasznosság céljából veszünk igénybe... Más szóval *érthető, hogy gondolkodásunk rögzített fogalmakat vonhat ki a mozgó valóságból; de semmi mód sincs arra, hogy a fogalmak rögzítettségével a valóságosnak mozgékonyt újraalkossuk.* A dogmatizmus, mint rendszer-szerkesztő, mégis mindig próbálta ezt az újraalkotást.”<sup>8</sup> Figyeljük meg itt az alapvető ellentmondást: tételezzük azt, hogy a valóság mozgékony stb. (Ennek bizonyítására másutt kerül sor.) Azután tételezzük azt, hogy a fogalmak – ezzel ellentétben – rögzítettek, ami nem több, mint metafora, és ráadásul megengedjük, hogy a fogalmaknak „újraalkotás” a feladatuk, tehát nem leképezés, nem ábrázolás, nem kifejezés, nem leírás, hanem reprezentatív-evokatív építkezés. Aztán pedig nem csekély csodálkozással vesszük észre, hogy az ellentétesként tételezett terminusok valóban ellentétesek. Viszont ezt a képet mi magunk is fogalmi egzaktsággal akartuk leírni (sikerrel vagy sikertelenül, itt mindegy), következésképpen nem világos, hogy ellenvetéseinket melyik nyelvi szintről fogalmazzuk meg. Ha ugyanis azt mondjuk a valóságról, hogy „mozgékony”, „változó”, „eleven”, ezzel végső soron definíciót próbálunk, amely nem kevésbé igyekszik kimeríteni önnön fogalmi jegyeit, mint a legszárazabb ráció jegyében létrejött hasonló konstrukció. Tehát a szembeállítás itt nem kétféle gondolkodásmód antinómiáját fejezi ki, csupán egy apodiktikusan helyesnek és egy apodiktikusan helytelennek állított tételt kapcsolunk össze. S bárki is próbálná ezt *igaz* teóriában egybefogni, ahogy ez állítólag megtörtént, „bele kellett buknia. Ezt a képtelenséget és csakis ezt a képtelenséget konstatálják a szkeptikus, idealista, kriticista tanítások, szóval mindazok, melyek elvitatják elménktől, hogy utolérheti az abszolútumot. De abból, hogy belebukunk az élő valóságnak merev és kész fogalmakból való összeszerkesztésébe, még nem következik, hogy valami más módon meg ne ragadhassuk. *A bizonyításokat, melyek megismerésünk relativitásáról adódtak, tehát eredendő bűn szeplősíti: mint a dogmatizmus, melyet*

támadnak, azt teszik fel, hogy minden megismerésnek szükségképpen megállapított körvonalú fogalmakból kell kiindulnia, hogy velük a folyó valóságot megszo-  
ríthassa.”<sup>9</sup> Tehát mind a pozitív, mind a negatív kísérletek csődöt mondanak Bergson szerint. Mi ennek az oka? A válasz egyik részét erre a *Le Possible et le réel* c. tanulmányban találjuk meg: „Szerintem a nagy metafizikai problémákat általában rosszul vetették fel, a problémafelvetés helyesbítésével ezek általában maguktól is megoldódnak; vagy a megfogalmazásuk csálóka kifejezések által történt, s a probléma megszűnik, ha közelebbről szemügyre vesszük a megfogalmazás kifejezéseit. A problémák tulajdonképpen abból születnek, hogy előállításba transzponáljuk azt, ami alkotás.”<sup>10</sup> De hogyan lehetséges, hogy ezt a hibát számtalanszor megismétlik, mi ennek az eredete?

III. „A hiba ott kezdődik, amikor az értelem úgy akarja elgondolni az egyik mozzanatot, mint a másikat, s egy olyan munkában használná fel magát, amelyre nem szánták.”<sup>11</sup> A *La Pensée et le Mouvant* bevezetésében azt olvassuk: „A filozófiai rendszereket nem annak a valóságnak a mértékére szabták, amelyben élünk. Túl bőveket neki.”<sup>12</sup> Ezt úgy érti Bergson, hogy ti. a képtelenségek, az abszurdumok is beléjük férnek.

IV „A metafizikának alkalmazkodnia kellett a nyelv szokásaihoz, amelyeket magukat is a józan ész [sens commun] szabályoz.”<sup>13</sup>

V. „A metafizika azon a napon kezdődött, amikor az éleai Zénon jelezte a mozgásban és a változásban rejlő ama ellentmondásokat, amelyeket értelmünk képzel. Az ókori és modern filozófusok legfőbb erőfeszítése arra irányult, hogy mind kifinomultabb szellemi munkával eltávolítsák az útból a mozgás és változás értelmi képzetében foglalt nehézségeket. Ez vezette a metafizikát arra, hogy a dolgok valóságát az idő fölött keresse, mindazon túl, ami mozog és ami változik, azon kívül tehát, amit érzékeink és eszméletünk felfoghatnak. Ettől kezdve nem lehetett egyéb, mint fogalmak többé-kevésbé mesterséges elrendezése,



egy hipotetikus konstrukció. Azt állította, hogy túlhaladta a valóságot; de valójában nem tett mást, mint hogy a mozgó és telt, folytonos elmélyülésre hajlamos, revelációkban bővelkedő tapasztalást annak rögzített, kiszikkadt, üres kivonatával helyettesítette, egy olyan általános és elvont eszmékből álló rendszerrel, amelyet ugyanabból a tapasztalásból vagy inkább ennek legfelületibb rétegeiből vontak el.”<sup>14</sup>

VI. Egy ilyen száraz, szikkadt gondolkodásmód nyilván el fogja hanyagolni azt, ami a legelőbb. A metafizika ugyan megpróbálkozik a nagy kérdéseket legalábbis fölvetni, „de látjuk, hogy azokkal a problémákkal, melyek bennünket mint *emberi lényeket* mindenkifölött érdekelnek, melyek számunkra *az* életbevágó kérdések, azokkal nagyon ritkán néztek szemtől szembe”<sup>15</sup>. Ha pedig ez nem történt meg, nehezen vonható kétségbe, hogy valahol a módszer körül is bajok vannak, a metafizika tudományos státusa körül pedig még annál is inkább. Az *Élet és eszmélet* c. tanulmányában írja Bergson: „Vagy nagyon csalódom, vagy oly filozófiáé a jövő, mely e problémáknak vissza fogja adni jogos helyüket – az elsőt! –, mely önmagukban és egyenesen önmagukban fogja nézni őket; mely nem hoz e kérdésekre többé rendszeres elvekből elvont feleletet (saját szavaikkal »végleges« megoldást, amit mások megint más, éppoly véglegeséget igénylő megoldásokkal helyettesítenének), fokozatosan tökéletesíthető lesz, nyitva marad javításoknak, retouche-oknak és határtalan szélesítéseknek; oly filozófiáé, mely nem állítja többé, hogy matematikai bizonyosságú megoldáshoz jutott (mely matematikai bizonyosság ily esetben mindig csalóka lesz), hanem megelégszik (mint korunk nem egy tudománya) az elég magas fokú valószínűséggel, melyet mindig messzebb és messzebb lehet tolni, míg akkora nem lesz, hogy végre gyakorlatilag egyenértékűvé válik a bizonyossággal. Röviden, az a véleményem, hogy nincs abszolút bizonyos elv, melyből e kérdésekre a feleletet matematikai módon le lehet vezetni.”<sup>16</sup>

Próbáljuk meg kifejtetni ezeket az ellenvetéseket.

Tekintetbe kell vennünk, hogy a megismerés stb. fölötti reflexiót többnyire egy olyan szubjektum viszi véghez, aki már bizonyos tapasztalattal, következtetésekkel, előítéletekkel, érdekekkel, szenvedélyekkel rendelkezik, és munkájába kerül még a legegyszerűbb, legáltalánosabb kérdések felvetése is, hiszen ki kell küzdenie magát szubjektivitása esetlegességeiből. Természetesen a kor műveltsége is bizonyos fokig meghatározza azt, hogy miként fogja fölteni ezeket a kérdéseket. Ezeknél az egyszerű kérdéseknél azonban (és tekintettel dolgozatunk nem-történeti jellegére) bizvást eltekinthetünk a tudástól; csupán a teoretikus lehetőségekre szögezzük tekintetünket. Megállapodhatunk tehát abban, hogy már az elején az elméleti kérdésfelvetés redukciós munkát igényel. Nem rendelkezünk itt apparátussal arra, hogy a köznapi életet és az ebből a tiszta teória elé kerülő szubjektum tevékenységét értelmezzük és minősítsük, hiszen a többnyire kaotikusnak, véletlenszerűnek tekintett curriculum vitae a művészet (az epika) tanúságtétele szerint igenis lehet teleologikus folyamat, amely jól meghatározott stációkkal rendelkezhet, hogy a morális, esztétikai, vallási életvitelről s annak különböző fokú tudatosításairól ne is tegyünk említést. Ezt a köznapi életet ismeretlennek és anonímnak kell itt fölvennünk, mert bármennyire rendelkezünk is mindannyian ennek tapasztalatával, elemzése amúgy is csak társadalomlélektani és társadalomtörténeti szempontból lenne releváns, s ezt a relevanciát olyan fogalmi apparátussal lehetne csak a filozófia számára használhatóvá tennünk, amit még akkor sem tudnánk itt vázolni, ha rendelkeznének vele. Mentségünkre legyen mondva, hogy ezzel Bergson sem rendelkezett. Ebben a helyzetben kellene eldöntenünk azt, hogy milyen interpretációt is kell adnunk a lényeknek. Itt már hallatlan mértékben dogmatikus álláspontot képviselünk, hiszen a legkevésbé radikális kritika is, Descartes óta, kérdéseket kell hogy intézzen az Én ontológiai státusához. Amikor a limine fölteszük azt, hogy – mint a közvetlen észrevevésben – az Én léte adott, ezzel nyilván állítottunk valamit a világban

föllelhető létezőkről is, mégpedig azt – ha, mint Bergsonnál, az Én közvetlenül konstituáló szerepéről nem lehet szó, ahhoz túl közel áll a naiv realizmushoz –, hogy pusztán fennállásukban nincs közöttük elvi különbség, és a gyermeki vagy serdülő elképzelésekhez képest valóban „tudományosnak” tűnhet az, hogy nem vesszünk fel kitüntetett létezőt. Akkor viszont, kérdezhetné valaki, miért indulunk ki pont szubjektivitásunkból, amelynek megfigyelése és tárgyilagos értékelése-értelmezése oly nehéz, még pozitív-tudományos formájában is – lásd a pszichológia antinómiáit, amelyek annyira izgatták a kedélyeket e korban és *elsősorban* Bergson – nehezen megközelíthető, mert természetesen hiányzik az a távolság, amely egy szubjektum és egy predikátum éles elkülönítéséhez elengedhetetlenül szükséges. Hogy kikerüljük ugyanazt a hibát, amelyben sajnos némiképpen el kell marasztalnunk Bergson, meg kell mondanunk, hogy a *távolság* kifejezés itt nem metafora: egyszerűen azt jelzi, hogy két külön szubsztanciáról lehet szó. Az a feltevésünk pedig, miszerint az adekvát leírás csak az egyik szubsztanciából a másik-, „ra” ránézésben lehetséges, azon a minimális értékű megállapításon alapszik, hogy egy kijelentéshez legalább egy valaki szükséges, aki azt kimondja – nyilván kétségbe lehet és kell vonni, hogy létezik a „világban” olyan tárgy, amelyről ez a kijelentés szólhat. De amennyiben valóban van, vagy lehet, vagy „kell” egy ilyen tárgy, akkor ez lehetőleg a szubjektumtól különböző, vagy legalábbis nem árt, ha az, mert másként elvész a minimális esélye annak, hogy legyen valaki vagy valami a „világban”, aki az illető kijelentés jelentését felfogja, hiszen hipotézisünk értelmében az Én mondja a mondatot és nem neki mondják. Az a feltevés, miszerint a szubjektum élete ilyen vagy amolyan a „világban”, nem előzheti meg ily módon azt a gesztust, amellyel egyáltalán konstituáltuk mindezek létezését, és persze még annyira sem állapíthatjuk meg belőle az említett szubjektum minőségét. A századforduló gondolkodása a „konkrét élet” nevű kísértet látán ezt elmulasztotta – legalábbis átlagában és töme-

gében elmulasztotta – megérteni, és egy módszer-  
tanilag és ontológiailag sokadrangú valósággréteg elsőd-  
legességét tételezte. Mi következhetett ebből? Termé-  
szetesen az, hogy sokkal nagyobb hitelt adtak minden  
olyan állításnak, amelyet lehetőleg az affektivitására és  
biologikumára redukált szubjektum jelenléte fémjel-  
zett, és könnyűszerrel tettek – például Bergson is –  
olyan általános kijelentéseket, amelyeknek az égvilá-  
gon semmivel sem volt inkább közük a konkréthoz,  
mint az addigi metafizika tételeinek. Miért kellett hát  
akkor az addigi metafizikától eltérő módszert keresni  
és – részben – találni, miért nem volt elegendő a  
világ-interpretáció megváltoztatása a régi nyelvi és  
architektonikai eszközökkel? S ami még sokkal feltű-  
nőbb: miért jelentkezett ez a szuverén megvetés, ez  
a hangzatos és kíméletlen bírálólat a metafizikával  
szemben? A szűken ideológiai indítékoktól eltekintve  
– amelyekről azonban még fogunk a továbbiakban  
szót ejteni – az ok, úgy tűnik, a következő.

A karteziánus és kanti kritika (és a Kant utáni klasz-  
zikus német filozófiának mind a mai napig kellőkép-  
pen ki nem aknázott kritikai vonatkozásai; s itt nem-  
csak Fichtére kell gondolnunk, hanem Hegelre is, nem  
beszélve a posztklasszikus Bolzano, Lotze, Immanuel  
Hermann Fichte, Böhm ilyen irányú munkálatairól)  
filozófiai aktivitásukat<sup>17</sup> radikálisan megtisztított tere-  
pen végezték, ez a megtisztítás pedig nemcsak egyszerű  
heurisztikus körülhatárolásokból származott, hanem  
magának az aktivitásnak a lényegéből következett. Az  
az erőfeszítés ugyanis, amellyel meghatározták, mi is  
az, ami a legközvetlenebbül elgondolható, s ilyen érte-  
lemben szinte *az egész* modern filozófiatörténet előle-  
gezi Husserl transzcendentális redukcióját, ez az erő-  
feszítés tehát nem a képzelőerő lehetőségeinek a ki-  
próbálását jelentette, hanem egyrészt azt, hogy biztos  
intuitív alapot találjanak a legvégsőbb alapokat für-  
késző kutatásnak, másrészt, hogy a kutatás eredmé-  
nyeinek előadását ne kinyilatkoztatásszerűen, hanem  
a szükségszerűség alakjában mondhassák el, nem  
azért, hogy ennek nagyobb tekintélyt biztosítsanak,

hanem hogy alávethető legyen a tudományos kontrollnak, amit régebben nyilván tágabban, nem neopozitivistá szigorral értelmeztek. Itt az elméleti demokratizmusról is szó van: minden tudomány megad művelőinek és tanulóinak egy olyan szemléletileg közvetlenül megragadható intuitív bázist, amely valamennyiük számára közös lehet, és csak akkor követi el a szemlélettől való elszakadás botrányát, ha az már múlhatatlanul szükséges (mint a Bolyai- vagy a Riemann-féle geometriák esetében, a relativitáselméletben stb. történt). A filozófia esetében ez az alapvető szemléleti keret a – tágan értelmezett – logika. Ennek hegei vitája is, mint ismeretes, abból indul ki, hogy módszertani követelményeit megtartja, csak reálisnak ítélt eredményei láttán lépi túl – olyan eredmények láttán, amelyek a hagyományos logika alapján végzett kutatásokból adódtak. Ez aztán retrospektíve a heurisztikát is módosíthatja, de a gondolatmenet nem a prófétai kebel dekrétuma alapján érthető és értelmezhető, hanem azt bárki megítélheti és ellenőrizheti. Ráadásul a filozófia ezen az egyezésen túl híveinek azt a tudományból hiányzó előnyt is megadja, hogy nem axiomatikus. Illetve axiomatikus lehet architektonikai szempontból (mint az gyönyörűen látható Spinozánál), de ezek az axiómák nem egyszerűen az intuitív szemlélet folyományai, hanem elméleti igazolásuknak is lennie kell. Ugyanígy a konstrukciós szabályok is igazolandók. Hogy ez az alapokat célzó vizsgálat mennyiben érinti a pozitív tudományokat, az nem ide tartozik. Annyi megjegyezhető, hogy ezzel a teljesen elfogulatlan, maradéktalanul kritikai tudomány eszménye a filozófiában teljesülne ki – ha ez a filozófia sikeres lenne, amit ugyan Bergson cáfol. Ha a pozitív válaszra nem is vállalkozhatunk, talán Bergson érvelésének hibái is utat mutathatnak efelé. Az *életfilozófia* mindezekre nem keres megoldást, tudniillik abból a magában nem elítélhető tételből indul ki, hogy nem ismer kitüntetett létezőket, hanem – emlékezzünk Lukács helyzetképére – dolgokat, dologságokat, fakticitást. Ez a tétel azonban csak a

posteriori volna elfogadható, a priori már sokkal kevésbé: ha a tényeket filozófiailag lényegében egyenműeknek stb. ismertük meg, akkor a dolognak semmi akadálya – a priori viszont megvan az a hátránya, hogy mivel válogatni mégis kell, a „józan ész” jegyében felbukkan közvetlen érdekeink elsőbbségének doktrínája, amit feljebb láthattunk is Bergsonnál, ez a doktrína pedig távolról sem magától értetődő. Legalábbis abban az esetben, ha elméletünknek széles körű érvényt akarunk biztosítani. Mármost, ha nincs kitüntetett létező, az (empirikusan) közvetlenül adódó pedig mindaz, amit észlelünk, az első nyilván észleleteink vizsgálata – meg kell jegyeznünk, hogy ez filozófiai szigorral is megtörtént.<sup>18</sup> A pszichológia adatainak nem-pszichológiai interpretációja pedig a *metabaszisz eisz to allo genosz* veszedelmes hibáját implikálhatja – és implikálja is Bergsonnál. (Ennek mechanizmusát később fogjuk látni az ún. pszichofizikai paralogizmus érintésekor.) Mire tanítanak bennünket az ilyen módon felfogott adottságok, „tények”? Azt fogják sugallni, hogy a közvetlen intuitív evidenciához, az Énhez hasonlóan, az Én által észlelt adottsághalmaz is, bármennyire tövel-heggyel lett légyen is összehordva, kezdetül szolgálhat és a tapasztalás egyedi módja mintája lehet mindenfajta okoskodásnak. Azon a triviális ellenérven túl, hogy akkor ahány tapasztalás, annyi elmélet-modell, meg kell állapítanunk, hogy itt további nehézségek merülnek fel. Az empirikusan felfogott szubjektum tudatát nyilván számtalan nyelvi, történeti, társadalmi, kulturális stb. tényállás preformálja. Ezek a tényállások pedig az életfilozófiák számára sem egyszerű valóságok, az pedig nem tagadható, hogy a közvetlenül jelentkező tényállások észlelése ezeknek a preformációknak a keretében megy végbe. Ezt többnyire el is ismerik – és levonják belőle a konklúziót, miszerint minden metafizikai megismerés a konkrétan adott preformációktól, egyéb körülményektől relativizált, bizonytalan megismerés és így tovább. Mintha nem mutatott volna a pozitív tudomány számtalan példát arra, hogyan lehet egzakt

megismeréshez, pragmatikusan is tökéletesen beváló ismerethez jutni elméletileg-kritikailag megtisztított alaptényekből kiindulva – ugyanakkor persze az empiria létsíkjának pontos meghatározásával. Evidens, hogy a különböző emberi-társadalmi preformációk, a hegeli „objektív szellem” különböző aspektusainak metszéspontjában álló, színes és gazdag esetlegességtől meghatározott szubjektum egyrészt nem tud lemondani erről az elméletileg talmi csillogásról, másrészt pedig képtelen lesz arra, hogy valódi dimenzióiban tudjon felfogni egy tiszta elméletet, amelyet szinte kénytelen – a mindenütt hasonló módon preformálnak felfogott emberi valóság képzetét általánosítva – önkényesnek és legjobb esetben *csak* az alkotó szubjektumot illetőleg relevánsnak tartani. Ebből következik, hogy hajlani fog a tipológiára, a relativizmusra, a naiv historizmusra, a szubjektivizmusra, a voluntarizmusra, a szkepticizmusra stb. A tapasztalatra pedig távolról sem abszolútumként hivatkozik az életfilozófia, hiszen az empiriáról kimondott állítások már távolról sem empirikus állítások, s aki ezt állítaná, tévedne – hiszen egy olyan kijelentés, mely azt mondja: „az empiria ilyen vagy olyan”, „az empiriának ezek és ezek a funkciói, így és így hat tudatomra”, az ilyen mondat először is fölteszi azt, hogy vagyok én, hogy van valami, ami engem közvetlenül afficiál, mégpedig összefüggésben azzal a nyelvvel, mellyel önreflexiómat is végzem, hogy ez az affekció nem csalódás vagy tévedés, hanem a szubjektumtól jól és határozottan elkülöníthető fönnállása van, továbbá ennek a fönnállásnak az ontológiai rangja nem különbözik elvben az én létemtől és mégis csak elsuhanó, bizonytalan, titokteli mivoltában ragadható meg, tehát a saját létében éppen olyan preformációs hatásoknak van kitéve, mint én. Föl kell tételeznünk aztán, hogy a transzcenzus nem ütközik akadályokba, hogy elve azonos kifejtésünk nyelvének princípiumával, és ezért nem szorul külön magyarázatra.

Innen talán érthetőek Bergson kifogásai a metafizikával szemben. Az I. pontban azt láttuk, hogy a fogalmak immár nem elegendők, újfajta – „hajlékony, mozgékony, majdnem folyékony” – fogalmakra van szükség. Rekonstruáljuk a gondolatmenetet. 1. A fogalom valami, bizonyos tulajdonságokkal. 2. Az ilyen (ergo valamilyen) fogalmat túl kell haladni. 3. Valami másra van szükség, újfajta 4. fogalomra, azaz valamilyen-és-non-valamilyen valamire. 5. De a második esetben a „fogalom” nyilván nem „fogalmat” jelent, hanem 6. valamit. Mit? Olyasvalamit, ami a „nem nélkülözhető” fogalom új inkarnációja, s amely „ráömlik az intuíció illanó formáira”. De 8. miért nevezzük akkor az 1. alpontban valamilyennek megismert fogalmat nélkülözhetetlennek? Nyilván azért, mert valami azért valami, mert mások mások, s különösen akkor, ha mindkettőnek pajzán módon 9. ugyanaz a neve. Érdekes, hogy az ugyanott fölemlített bergsoni aggályok egyfajta érzelmi-pszichikai szolipszizmustól óvnak, amit egyrészt az interszubjektivitás kérdésének ignorálása indokol, másrészt azonban következtelen, hiszen az új metafizikai módszer tematikus központjának megállapításával (tartam stb.) visszaveszi a transzcenzus-probléma fölfüggesztését is, ha újra kitüntetett létezőt posztulál – legalábbis ezt kell hinnünk akkor, amikor önmagunkba fordulástól óv.

A II. pontban ismertetett ellenvetés a következő szerkezetet mutatja<sup>19</sup>: a „rögzített” fogalmak *kivonhatók* a „mozgó valóságból”. A mozgó valóság azonban ezekkel nem alkotható újra.<sup>20</sup> A dogmatizmus és a kritikizmus is e „rögzített fogalmakkal” akarja a „folyó valóságot megszorítani”. De ez nem helyes, holott Bergson egy pillanatig sem állítja, hogy a „száraz” metafizika szintén „újraalkotni” kívánná a valóságot – és ha e fogalmak valóban használhatatlanok, akkor hogy van az, hogy mégis a valóságból „vonták ki” őket? Az egész kép remegő és bizonytalan, *hinnünk* kell Bergsonnak, másképp nem volna okunk arra, hogy mindezt elfogadjuk. Ez viszont már személyes meggyőződés kérdése. Ezek után sajnos kevés



hitelre találhat a (kanti) antinómiákra való hivatkozás – amely itt mint *rossz fogalmazás* jelentkezik –, nyilván nincs kizárva, hogy itt csakugyan tévesen feltett kérdésekről legyen szó, de bizonyítást nemigen kapunk. A baj valóban az lenne, hogy „előállításba [fabrication] transzponáljuk azt, ami alkotás”? Hiszen itt sincs többről szó, mint a spontán és a mesterkélt agyonnyúzott szembeállításáról. Feltételezzük, hogy a valóságban, természetesen, simán, „valóságosan” mennek végbe a dolgok, folyamatok, megismerésünk azonban rendszerező szükségletének engedelmességgel csak „fabrikálni” tudja ugyanazt – jusqu’à Bergson. Ez azonban nem az a bizonyos „újraalkotás”?

Ha az egész addigi metafizika rossz, akkor nyilván bárhol nyúljon is a valósághoz, hatásköri túllépéseket fog elkövetni. (III. pont.)

A IV. pontban idézett ellenvetés az egyik legérdekesebb. Kijelenti, hogy a (rossz) metafizikának alkalmazkodnia kellett a nyelv szokásaihoz (les habitudes du langage). A nyelv őshibája az, hogy öntudatlanul is absztrahál. Persze mi is absztrahálunk, de ezt nem vagyunk hajlandók elismerni. Fölrójuk a metafizikának, hogy elszakad az élő-eleven szemlélettől, de azt sem írjuk javára, hogy a „sens commun”-tól irányítja magát. Helytelenítjük azt, hogy a metafizika engedelmességgel a nyelvnek, de ezt – ha nem csalódik a kritika – szintén ugyanazon a nyelven fogalmazzuk. De gondoljuk csak meg: ha nem is fogadunk el valaminő ontológiai vagy ismeretelméleti dogmát a nyelvről, azt a triviális megállapítást megkockáztathatjuk, hogy az emberek közötti érintkezésben a nyelv arra szolgálhat, hogy a dolgok – episztemológiai állásuktól függetlenül – valamilyen intelligibilis formában ennek az érintkezésnek tárgyaivá váljanak – ezzel, és ezt hangsúlyozni szeretnénk, semmit nem mondhatunk e dolgok létéről. Természetesen meg lehet és meg kell ejteni a nyelvnek valamilyen kritikáját, és ennek a wittgensteini imperatívusznak a modern nyelvfilozófia hatalmas erőfeszítésekkel igyekszik megfelelni. A nyelv kritikája része annak az általános

kritikai aktivitásnak, amelyet a tudomány és az annak általánosságában felfogott eszményét kifejező filozófia mindig is kifejtett, s amely mindig is polemikus, kritikai élel vizsgálta fölül a köznapi képzetek, vélekedések (doxa) világát, és kimutatta, hogy az, ami a naiv tudat számára közvetlenül adottnak tűnik, annak – Merleau-Ponty egy szép kifejezését parafrázálva – még munkával kell kifejtenie magát. Következésképpen nehezen állítható az, hogy a nyelv s azon keresztül a „sens commun” determinálná a metafizikai módszert, s amennyiben létezne is egy ilyen determináció – ami vitatható –, akkor is ez a metafizika kritikai funkciójának adna teret, és korántsem a módszer és a „tanfoglalom” (Lehrbegriff, „doktrína”) pozitív előadásának.

Ha pedig a (pejoratív jelentésű) értelmi kritikát megvetően kirekesztjük a filozófiához mint üdv- és bölcsességtanhoz illő megfontolások köréből, és a priméren jelentkező tények, így a nyelv „külső” realitását minden diszkusszió nélkül elfogadni vagyunk kénytelenek, akkor a legkevésbé sem áltathatjuk magunkat azzal, hogy meghaladtunk egy, a nyelvi mechanizmusoknak kiszolgáltatott tudományos-filozófiai módszert. Sőt: ha a saját gondolkodásunkat determináló preformációkról nem veszünk tudomást, illetve azokat a psziché vagy a szubjektum örök, szükség-szerű stb. tulajdonságaivá stilizáljuk, akkor igen kevésbé formálhatunk jogot arra, hogy a nyelvet kiemeljük ezek köréből és mint világképünket torzító, hibákhoz vezető valamit elítéljük – különösen akkor nem, amikor az empirikusan felfogott szubjektum egyes tartozékait, mint a szabálytalanságot, a tartam emberi-szubjektív viszonylagosságát a helyes filozófiai módszer kezeseinek tartjuk. Arról nem is beszélve, mennyire ellene mondunk a mesterkéeltség, műnyelv, fogalmi apparátus ellen felhozott érveinknek.

Az V. pontban ismertetett ellenvetés szerint a Zénon-féle apóriák jelentik a metafizika kezdetét. Nehéz igaz értékén megbecsülni ezt a mondást, hiszen ismerjük az olyanfajta kijelentéseket, hogy „a filozófia

ott kezdődött, ahol Thalész a tengert fürkészve elmélázott” vagy „a kémia Lavoisier lefejezésével kezdődött”, vagy „a modern fizika azzal kezdődött, hogy az alma Newton kobakjára hullott” stb. Itt azonban – legalábbis Bergson szerint – komolyan kell ezt vennünk. A filozófiának az volt az őshibája, hogy az idő és a mozgás elvében apóriát vélt felfedezni, ezáltal kikerülte azt, hogy szembenézzen a mozgás, a változás és hordozójuk: az idő általános-konstitutív jellegével, központi helyzetével a létben – innen az örök elvek, igazságok és rendszerek igénye. Ami örök, az pedig nyilván elsiklik a változó fölött, ez pedig életünknek úgyszólván matériája – tehát az ezzel kapcsolatos, a szó szoros értelmében *életbevágó* problémákat is kikerüli. A „mozgó és telt, folytonos elmélyülésre hajlamos, revelációkban bővelkedő”<sup>21</sup>, a tapasztalás számára adott valósággal szemben örök, elvont és általános elveket ad meg a filozófia, ami helytelen. De a „mozgó és telt” stb. valóságkép éppen olyan általános, mint a bírált filozófiáké, és ahhoz, hogy e filozófiákat mindenestül elveszük, feltételeznünk kell, hogy a valóság *mindig* változó, mindig nem-örök, amivel szintén egyfajta fogalmi sémába „szorítottuk” az *élő* világot, és ez a kép, ha tartalmazza és igenli is a mozgást, maga nem mozgó, ahogy a „konkrét, hús-vér ember” ismert frázisa is frázis, nem pedig élő, hús-vér valami – ahogy egy csillagásztan is nem az égboltot tartalmazza, hanem pár font papirost. Azonkívül: az az állítás, miszerint a filozófia „rögzített, kiszikkadt, üres kivonat”, csak érzelmi jellegű ellenzést fogalmaz meg, nem mondja ki, hogy ez a kivonat nem reprezentatív, nem adekvát. De tekintsünk csak el ezektől az ellentmondásoktól, tételezzük fel, hogy úgysem haladhatók meg a rendelkezésünkre álló eszközökkel, fogadjuk el, hogy a – minden vitától függetlenül létező – noumenon természete gyökeresen más, mint a róla adott leírás, legalábbis ahogy ez a metafizikában olvasható. Tételezzük fel azt is, hogy ez az eltérés ab ovo rossz. Mi a teendő? Világos: leírásunkat egyeztetnünk kell a

noumenonnal. De hogyan? Ehhez nyilván már rendelkezünk kell valamiféle tudással a noumenont illetően, ti. hogy megmondhassuk: milyen is az, és ahhoz igazítsuk a leírást. Tehát mindenképpen léteznie kell egy A leírásnak, amihez a B leírást mérjük – de mi garantálja ennek az A leírásnak a helyességét? De tegyük föl, hogy ezeket a kérdéseket is megoldottuk. Vegyünk föl egy M és egy N leírást, nevezzük ki M-et a noumenonnak *nem* megfelelő és az N-t a noumenonnak megfelelő leírásnak. Kérdezzük meg, hogy mit ír le az M? Ha a leírás módja helytelen – végső soron nyilván semmit. Akkor azonban mi a közös a kettőben, hogy mindkettőt „leírás”-nak nevezzük?

És hogyan ítéljük meg mindeme tapasztalatok birtokában azt a tételt, hogy „a gondolat és a nyelv öszszemérhetetlen marad”<sup>22</sup>? Ennél ködösebbet akarattal is nehezen mondhatni. Ugyanis ha a nyelv a gondolat inadekvát kifejezése, akkor nincs másra szükség, mint bizonyos elméleti munkára, amely a gondolat meglevő vívmányait megfelelő műnyelvvel kifejezni képes. Elvileg kijelenteni azonban ezt a radikális *khorizmoszt* egyenértékű azzal a kijelentéssel, hogy rendelkezünk a gondolat tartalmának, legbenső lényegének ismeretével – egy ilyen ismeret léte pedig ellentmond annak, amit a változóról stb. mondtunk, úgyszintén a mindennapok szubjektív-eltűnő-mozgó-sejtelmes munkájával szembeállított filozófiai műfogások bírálatának. Ugyanakkor teljesen tisztázatlan marad az, hogy mennyiben különböző a gondolat és a nyelv viszonya tárgyához – és az is, hogy mindezt honnan tudjuk.

A VI. pontnál megismert kijelentések egészen más területre vezetnek át bennünket: a gyakorlati ész területére, hogy kissé régies terminust használjunk. Itt a filozófiát olyan konkrét életszükségletekkel, az emberi nem olyan sürgetően fontos érdekeivel szembe-sítik, amelyek nyilván nem elégíthetők ki a pusztá teória által. Ezt az ellenvetést annál inkább is érdemes megvizsgálni, mivel ez később is – pl. Camus-nál – fölbukkant, a következő, érdekes módon a bergsoni probléma-látásnál sokkal kevésbé radikális módon. A

filozófia mint teoretikus építmény, mint módszer és előadás a maga módján nagyon helyes és igaz lehet: de a kultúrában betöltött szintetizáló, központi szerepéről le kell köszönnie, mert nem válaszol arra a kérdésre, hogy miért és hogyan élünk, miért és hogyan éljünk, mit válasszunk a kínálkozó lehetőségek között és így tovább. Itt nem vonják kétségbe a filozófia módszerei egyikének létjogosultságát sem, csupán megállapítják, hogy a filozófiára ennek hagyományos, rendszeres formájában sok szükség nincs – legalábbis az egyetemeken és az akadémiákon kívül. S emlékezünk arra, hogy más, a tudomány és a tudományos episztemológia oldaláról érkező ellenvetések radikálisan megkérdőjelezzik mindazt, amit az életfilozófia még meghagyott mint érdektelen *caput mortuum* a metafizika vegyefolyamataiból. Korántsem a mi dolgunk ezeknek az igen fontos kérdéseknek az eldöntése. Itt csak az első típusú, „életfilozófiai” megfontolásokat próbáljuk meg magyarázni. Ezeknek történelmi-társadalmi hátterét Lukács György próbálta meg felderíteni *Az ész trónfosztásában*<sup>23</sup>, természetesen vitatott és vitatható módon – egy polemikus műnek nem is feladata, hogy szociológiai szempontból releváns legyen. A mi számunkra mindebből elegendő annyi, hogy a bölcsélet revíziója megindult az „élet” felől. Mit mondhatunk erről? Hogy a triviális megjegyzéseket se kerüljük ki, elmondhatjuk, hogy ennek a kritikának, ha már ilyen irányú követeléseket fogalmazott meg, meg kellett volna oldania a „van” és a „legyen” közötti korreláció kérdését is. Amennyiben pedig elveti egy ilyen korreláció lehetőségét, akkor két út nyílik számára: 1. vagy a pillanatnyi és filozófiai eszközökkel nem ellenőrizhető intuíciót teszi meg a cselekvés forrásává (amint ez meg is történt a Camus-féle vulgáris egzisztencializmusban), és ebben az esetben a filozófia által leírt létről nem lehet semmilyen mondanivalója, nem kifogásolhatja ennek módszerét, lévén hogy nincs *honnán* kifogásolnia, és egyszerűen elveti mint törekvései szempontjából érdektelent, vagy 2. megkísérli a filozófiának egy olyan értelmezését,

amely számára használhatóvá teszi az elméletet. Ha elhisszük Karl Korschnak<sup>24</sup>, hogy a filozófia (már Hegelnél!) mindig több akart lenni, mint filozófia, azaz: bizonyos eszményeket akart volna megvalósítani a valóságban – Hegelnél a „Versöhnung mit der Wirklichkeit” paradoxális alakjában, Marxnál a 11. Feuerbach-tézis ismert „... sie zu verändern” kifejezésében, akkor kaphatunk egy ilyesfajta megoldást. Ez a Dilthey értelmezéseire<sup>25</sup> élénken emlékeztető fölfogás azt rejti magában, hogy a filozófia valóban a valóság eszményi (érzelmi nyelvre lefordítva: kívánatos) modelljét adja – azaz a filozófia itt releváns lehet a cselekvés számára, elvei irányíthatják azt; ehhez persze át kellene alakítani a filozófiát. Bergson egy olyan filozófiát szeretne, mely ne rendszeres elvekből hozzon feleletet az *embert* izgató kérdésekre, hanem amely e kérdések fölvetődésével párhuzamosan változik, alakul. Végre, hogy a „filozófia” nevezetnek még valami értelme maradjon az új diszciplína számára is, reményét fejezi ki, hogy az abban némi valószínűséggel megformulázott állítások – halmozódásukkal – majd haladnak a szükségszerű bizonyosság felé. Ez az első látszatra szerény, valójában pedig roppant ambiciózus program az emberiség kitanítását helyezi kilátásba, kárpótlásul azonban meghív mindenkit a koncepció tökéletesítésének férfimunkájára. Itt az a látszat keletkezhet, hogy az effajta tevékenység a tudomány analogonja lehet, hiszen az is tökéletesíthető stb. A különbség csupán annyi, hogy ott az igazságról, emitt pedig a cselekvés különös formáiról van szó, amelyek tisztán elméleti analízise – az eddigiekből következően – tilos. Ha pedig ezt nem lehet vagy nem szabad elvégezni, akkor hogyan mérhetők össze ezek a formák, és hogyan szabható meg a „létkérdésekre” adott válaszok érvényességi köre?

Bergson már egy ifjúkori, az École Normale-ban írott dolgozatában mondja: „En s’adressant au public, l’auteur visera toujours au général, et par conséquent au vrai. Pour que le public applaudisse à une oeuvre, il faut qu’il s’y reconnaisse; et, pour qu’il s’y recon-

naisse, il faut qu'il trouve, non pas une vérité d'expection, mais une vérité humaine."<sup>26</sup> (A stílus iskolás „szépségét” később is megtartotta Bergson – „franciás”, lágy pontatlanságát szintén. De hasonlítunk össze a nem kevésbé „franciás” Pascallal.) Az általános, az igaz valahol még összemosódik, a távolban – de a *tapsot* ki kell érdemelni. Ugyanott olvashatjuk, hogy a *Kaméliás hölgy*-szerű szomorújátékokon többet könnyezett a publikum, mint Corneille összes trágédiáin – tehát...

Láttuk – nagyjából és vázlatosan –, hogyan bírálja a metafizikát Henri Bergson. Most természetesen következne, hogy bemutassuk megoldási javaslatait, pozitív elképzeléseit. Előbb azonban hasznos lenne megvizsgálni a bergsoni koncepcióban kulcsszerepet játszó idő- és tartam-fogalmat és annak változásait – tudniillik mind a bírálat, mind az új módszer innen szökött elő. Ez a vizsgálat sem ontológiai, sem természetfilozófiai, sem antropológiai nem lesz – ezt elvégezték a hagyományos Bergson-értelmezés képviselői<sup>27</sup>; itt kizárólag a módszer szempontjából vesszük szemügyre Bergson nézeteit.

Bergson megállapítja: az időről alkotott felfogásunk hibás, mert a térképzetek extrapolációja. Általában: eszméink, képzeleteink körül valami baj van. „Ha a lehető legszűkebbre szorítjuk az általános ideák körüli lélektani nehézségeket, oda jutunk, hogy bezárhatjuk őket ebbe a körbe: ahhoz, hogy általánosítsunk, előbb elvonatkoztatnunk kell, de ahhoz, hogy elvonatkoztassunk, előbb tudnunk kell általánosítani.”<sup>28</sup> Ennek a circulusnak a sémájára egészen jól rá lehet húzni az alább felsorolandó, kritikai és pozitív észrevételeket az időről és az időfogalomban rejlő inherens nehézségekről.

I. „Tartam-fogalmunk ugyanis közvetlen tapasztalat terméke volt. Bár szükségképpen nem vont maga után az egyetemes idő hipotézisét, mégis nagyon természetes összhangban volt ezzel a hiedelemmel.”<sup>29</sup>

II. „Szükségképpen szavakkal fejezzük ki magunkat és legtöbbször a térben gondolkodunk. Más szóval a

beszéd azt kívánja, hogy eszméink között is olyan tiszta és pontos megkülönböztetéseket, ugyanoly szakadásosságot állapítsunk meg, mint az anyagi tárgyak között.”<sup>30</sup> Látjuk tehát tiszta formájában az előföltételt: a diszkontinuitást állító minden tétel a nyelv csapdája.

„Csak kerülgetjük a nehézségeket, ha szokás szerint kétfajta mennyiséget különböztetünk meg, egyik kiterjedésbeli (extenzív) és mérhető, a másik erőbeli (intenzív) és nem tűri a mérést, de mégis mondható róla, hogy nagyobb vagy kisebb, mint egy másik erősség. Mert ezzel elismerjük, hogy a nagyság e két formájában van valami közös, hisz mindeniket nagyságnak hívjuk és egyformán képesnek állítjuk növésre és csökkenésre. De miféle közösség lehet nagyság szempontjából az extenzív és az intenzív között? Ha az első esetben azt hívjuk nagyobb mennyiségnek, amelyik a másikat tartalmazza, mire való még mindig mennyiségről és nagyságról beszélni, mikor már nincs sem tartalmazó, sem tartalmazott?”<sup>31</sup> Az erősséghez kapcsolódó képzetek, mondja Bergson, a komprimált tér képzetéből keletkeztek – és a fentiekben rejlő ellentmondás meghaladására azt találták ki, hogy az érzetek erősségének tárgyi (*id est*: mérhető) okai nagyságával és számával folytatják ugyanazt. Mérhetőnek és tudományos bizonyossággal meghatározhatónak tartunk imponderábilákat, megfoghatatlan, „que sais-je?” jellegű létezőket. Itt radikális *khorizmoszt* tételez Bergson. „Ez a mozgékony szimpátia, mely mindig azon a ponton van, hogy odaadja magát, ez a felsőbbrendű báj lényege. Így az esztétikai érzelem növő erősségei itt megannyi különféle érzelemmé oldódnak, melyek előzőiktől sorra bejelentve abban láthatóvá válnak s azután végképp eloszlanak. Ezt a minőséges haladást értelmezzük nagyságváltozásnak, mert szeretjük az egyszerű dolgokat, és mert nyelvünk rosszul van megalkotva arra, hogy visszaadja a lélektani elemzés finomságait.”<sup>32</sup> Egyrészt tehát eszményül állítjuk a világ elé a közvetlen adottságokat – a nyelvet és mindent, ami spontán vagy annak látszik; másrészt pedig rossz-



nak, a kifejezés számára alkalmatlannak találjuk mindezt. Kifogásoljuk a természetes-naiv előadásmódot, de kifogásoljuk a műnyelvet és a fogalmiságot is. Ugyanakkor eredményeinket folyton a kettő szembeállításából búvészkedjük elő. Figyeljük csak meg a következő passzust: „... Mert lehetséges ugyan, hogy az érzet erőssége szervezetünkben végbement kisebb vagy nagyobb munkáról tanúskodik, de az eszmélet nekünk az érzetet s nem ezt a mechanikai munkát mutatja. Sőt éppen az érzet erősségéről ítéljük meg a végzett munka kisebb-nagyobb mennyiségét; az erősség tehát, legalábbis látszólagosan, az érzet tulajdonsága marad. És mindig ugyanaz a kérdés merül fel: miért mondjuk egy magasabb erőfokról, hogy nagyobb? Miért gondolunk nagyobb mennyiségre vagy nagyobb térre?”<sup>33</sup> A kérdésben benne van a válasz.

Lássuk, hogy néz ki ezzel szemben a *minőségi* elemzés.

III. „Így ledől a korlát, melyet a tér és az idő tettek [a művész] eszmélete és eszméletünk közé: és eszmékben minél gazdagabb, érzelmektől és megindulásoktól minél terhesebb lesz az az érzés, melynek keretébe vitt bennünket, annál nagyobb a kifejezett szépség mélysége vagy emelkedettsége. Az esztétikai érzés egymást követő erőfokai tehát bennünk végbemenő állapotváltozásoknak, a mélységi fokok pedig azon elemi lelki tények kisebb-nagyobb számának felelnek meg, melyeket homályosan fedezünk fel az alapvető megindulásban.”<sup>34</sup> Hogyan lehet azonban mindezt logikai konzisztenciával vagy legalább ennek valamiféle pótlékával egybefogni? „Fechner megértette, hogy nem lehet a mérést a lélektanba bevezetni anélkül, hogy ott meg ne legyen előbb határozva két egyszerű állapotnak, pl. két érzetnek egyenlősége és összeadása. Másrészt az ember eleinte nem látja, hogyan lehet két érzet egyenlő, hacsak nem azonosak. Igaz, hogy a fizikai világban az egyenlőség általában nem egy jelentésű az azonossággal. De ez azért van, mert ott minden tünemény, minden tárgy két oldalról mutatkozik, egyik a minősége, másik a terjeszkedése; sem-

mi sem áll útjába annak, hogy az elsőtől elvonatkozunk, s akkor nem marad más, mint oly tagok, melyek közvetlenül vagy közvetve egymásra helyezhetők, tehát azonosulhatnak. Márpedig ez a minőséges elem, melynek kiküszöbölésével kezdjük, mikor a külső dolgok mérését akarjuk lehetővé tenni, éppen az, amit a pszichofizika megtart és állítólag megméri.<sup>35</sup> Innen következik az alapvető apória: „Röviden, eredete maga ítél minden pszichofizikát logikai körbenforgásra, mert az az elméleti posztulátum, melyen alapul, kísérleti igazolásra utasítja, és kísérletileg csak akkor igazolható, ha előbb elfogadjuk posztulátumát.”<sup>36</sup> Mi a magyarázata ennek az apóriának? „Mert nincs érintkező pont a ki nem terjedt s a ki terjedt, a minőség és a mennyiség között. Lehet egyiket a másikkal értelmezni, egyiket a másik egyenértékének megtenni; de előbb-utóbb kezdetül vagy befejezésül, el kell ismerni ennek az azonosításnak konvenció természetét.”<sup>37</sup> El kell fogadnunk, hogy a valóságról szerzett ismereteink maguk is aporetikus természetűek? Bergson szerint igen, de ez az apória távolról sem a kanti kérdésfelvetésből adódóval azonos. Itt már a reflexióval magával is baj van, mely a kétségeket megfogalmazná. Bergson azt írja: „Igazában a pszichofizika nem tesz egyebet, mint pontosan formulázza és következményeiben a végletekig viszi a józan észnek egy ismeretes fogalmát. Minthogy inkább beszélünk, mint gondolkodunk, minthogy egyszermind a külső tárgyakkal, melyek a közös világból valók, több fontosságuk van ránk nézve, mint azoknak az alanyi állapotoknak, melyeken átmegyünk, érdekünkben áll ezeket az állapotokat tárgyiasítani, a lehető legnagyobb mértékben beléjük vive külső okoknak képzetét. És minél jobban gyarapodnak ismereteink, minél jobban észre vesszük az extenzívot az intenzív mögött, a mennyiséget a minőség mögött, annál hajlandóbbak vagyunk az első tagot a másikba tenni, s érzeteinkkel mint nagyságokkal bánni. A fizika, melynek éppen az a szerepe, hogy belső állapotaink külső okát számításoknak vesse alá, a lehető legkevésbé tö-

rődik magukkal ezekkel az állapotokkal: szüntelenül összezavarja őket okaikkal. Tehát ebben a pontban bátorítja, sőt túlozza a józan ész illúzióját. Végzetserően be kellett következni annak a pillanatnak, mikor a minőségnek és mennyiségnek, az érzetnek s az ingernek ehhez az összezavarásához szokott tudomány megpróbálta mérni az egyiket, amint mérte a másikat: ez volt a pszichofizika tárgya. Erre a vakmerő kísérletre Fechnert maguk az ellenfelei bátorították, azok a filozófusok, akik intenzív nagyságokról beszélnek, bár kijelentik, hogy a pszichikai állapotok mérésre alkalmatlanok... Mert mihelyt valamiről el van ismerve, hogy nagyobbodni és kisebbedni képes, természetesen látszik azt keresni, mennyivel fogy, mennyivel nő. És abból, hogy az effajta mérés közvetlenül nem látszik lehetségesnek, nem következik, hogy a tudomány valamilyen közvetett módszerrel ne arathasson benne sikert, akár végtelen kis elemek integrálásával<sup>38</sup>, mint ezt Fechner tanácsolja, akár valami más kerülő úton. Vagy tiszta minőség az érzet, vagy, ha nagyság, meg kell próbálkozni a mérésével.”<sup>39</sup> És tovább: „Mert ha a minőség és mennyiség összezavarása az elszigetelten vett eszméleti tényekre szorítóknak, amint láttuk, inkább homályosságot teremtene, mint problémákat. De mikor előnti lélektani állapotaink sorát, mikor beviszi a teret tartam-fogalmunkba, akkor magánál a forrásnál rontja meg a külső változásról, a belső változásról, a mozgásról és a szabadságról szóló képzeleteinket. Innen az éleai iskola szofizmái, innen a szabad döntés problémája. Mi inkább a második pontnál fogunk időzni; és ahelyett, hogy megoldani próbálnók e kérdést, meg fogjuk mutatni azoknak illúzióját, akik felteszik.”<sup>40</sup>

Nyelvünk ránk kényszeríti az elhatárolt, különálló dolgok képzetét. Tudományunkat erre a képzetre alapoztuk: ha meg tudjuk számolni vagy számszerű összefüggésben meg tudjuk adni e különálló dolgok elvét, sőt: az e dolgok közötti kapcsolatok elvét is, akkor eleget tettünk a tudományunk eszményéből sugárzó követelménynek. Eredményeink akkor helyesek

és koherensek, ha betartjuk a diszkontinuus világ e képének íratlan tilalmait és szabályait. Tudományunk teljhatalomra tör, a leginkább megközelíthetetlen, imponderábilis dolgok – mint a lelki élet, az idő – megragadását is célul tűzi ki. Az imponderábilis azonban ellenállnak; ekkor alapvető (és talán illuzórius) képzetünk keretébe kényszerítjük. Így látványos eredményekhez jutunk – a tulajdonképpeni matéria kisiklik kezünkől. Ezért képzeljük egyenes vonalban az időt<sup>41</sup>, ami alapvető hiba. Ennek eredetét is kimutatni próbálja (véli) Bergson.

IV. „... Igaz, lehetséges az időben és csak az időben venni tudomásul egy puszta és egyszerű egymásutánt, de nem összeadást, vagyis oly egymásutánt, amely összeggel fejeződik be. Mert bár az összeget úgy nyerjük, hogy különböző tagokat veszünk sorra egymás után, még az is kell hozzá, hogy mindegyik tag ott maradjon, mikor a következőre átmegyünk, és úgyszólván várja, hogy a többihez adjuk. Hogyan várhatna, ha csupán a tartam egy pillanata volna? És hol várna, ha nem helyeznők a térbe? Minden megszámlált pillanatot akaratlanul a térbe rögzítünk és csak ezzel a föltétellel alkothatnak az elvont egységek összeget.”<sup>42</sup> Ezek a hibák a tér képzetének extrapolációjából adódnak. „Az áthatatlanságot azért hiszik a leggyakrabban az anyag tulajdonságának, mert a szám képzetét függetlennek tekintik a tér képzetétől. Azt hiszik tehát, hogy két vagy több tárgy képzetéhez hozzáadnak valamit azzal a mondással, hogy nem foglalhatják el ugyanazt a helyet; mintha még az elvont 2-es számnak képzete is nem volna, mint megmutattuk, két különböző térbeli helyzet képzete!”<sup>43</sup> Másutt meg ezt olvassuk: „A mély eszméleti állapotoknak magukban véve semmi közük sincsen a mennyiséghez, tiszta minőségek; úgy keverednek, hogy nem lehet megmondani, egyek-e vagy többek, sőt vizsgálni sem lehet őket ebből a szempontból anélkül, hogy azonnal meg ne hamisítanék. A tartam, melyet így teremtenek, oly tartam, melynek pillanatai nem alkotnak szám-beli sokszorosítást...”<sup>44</sup> Vagy: „... A homogén tér

szemlélete már a társas élet felé vezet. Az állat érzetein kívül valószínűleg nem képzel, mint mi, egy tőle jól elkülönített külső világot, mely minden eszmélő lény közös birtoka. Az a hajlam, melynek erejéből tisztán képzeljük a dolgok e külsőlegességét és közegüknek e homogén voltát, ugyanaz, ami a közös életre s a beszédre vezet.”<sup>45</sup> „S ezek a nehézségek annál jobban szaporodnak, minél nagyobb igyekezetet fejt ki megoldásukra, mert minden igyekezete csak jobban és jobban kidomborítja majd annak az alapvető hipotézisnek képtelenségét, mellyel az időt a térben gördítette le s az egymásutánt egyenesen az egyidejűség ölébe tette. Látni fogjuk, hogy az okság, a szabadság, egyszóval a személyiség-probléma belső elmentmondásainak nincs más eredete, mint ez, s elhárításukra elég, ha a valóságos ént, a konkrét ént tesszük szimbolikus ábrázolatának helyébe.”<sup>46</sup> „Tételezni azt, hogy egy esemény  $t$  idő alatt fog bekövetkezni, annyit jelent, mint kimondani, hogy meg kell számolni egy bizonyos  $t$  számú egyidejűséget. Az egyidejűségek között bármi történhet. Az idő hatalmasan vagy akár végtelenül felgyorsulhat: semmi sem változna a matematikus, a fizikus, a csillagász számára.”<sup>47</sup>

Bergson ellenében meg kell állapítanunk, hogy a hagyományos időfelfogás – a *módszertani* szempontból hagyományos eljárásról van szó, természettudományi ismereteink fejlődésétől eltekintve – azzal az előnnyel rendelkezik, hogy nem mond ellent a világ tárgyairól alkotott eddigi tapasztalatunknak. Azt Bergson sem vonja kétségbe, hogy ez a tapasztalat nagyrészt helyes – tehát itt egy új időelméletnek nagyon nyomós okokra kell támaszkodnia, ha meg akarja kérdőjelezni eddigi ismereteinket. Amit eddig Bergson érveiből láttunk – s ezekkel nem fukarkodunk, vállalva a helyenkénti unalmat és egyhangú citatolóiát –, az nem sokat bizonyít. Annyit ugyanis, hogy az idő a közvetlen, introspektív szemlélet számára *másnak* tűnik, mint ahogy a tudat számára – a tudomány által bemutatott alakban – jelentkezett. Ha valóban illúziók áldozatai lettünk – hiszen a gondol-

kodás története ismer extrapolációkat, jogosulatlan általánosításokat –, akkor annál gondosabban kell megvizsgálnunk az újszerű pozitív javaslatokat. Ezeknek egyrészt teljesen új tudományos módszeren kell alapulniuk, amely a gondolkodás és az általánosítás-absztrakció elvében rejlő állítólagos apóriákat kikerüli, azonkívül olyan idő-képet sugallnak, mely összhangba hozható egy általános világ-interpretáció princípiumaival. Ez az újfajta idő-kép Bergson filozófiájának központja, részletesen ki kell térnünk rá.

V. „A tartamnak... két lehetséges fogalma van, egyik tiszta minden keveredéstől, a másikba alattomban belép a tér eszméje. Az egészen tiszta tartam az a forma, melyet akkor ölt eszméleti állapotaink egymásutánja, mikor énünk elhagyja magát, mikor tartózkodik attól, hogy a jelen állapotot az előttevalóktól elválassza.”<sup>48</sup> Tehát az új idő-fogalom főként ott működik, ahol szinte polémiát folytat a régi idő-fogalommal, azaz az Én bizonyos állapotaiban – ezzel az abszolutizálás veszélyét elkerülte. Tehát – néha így is...

„... A tartamban megfordítható sornak, sőt egyszerűen egy bizonyos időbeli egymásután *rendjének* eszméje már magával hozza a tér képzetét és nem használható arra, hogy ezt vele definiáljuk.”<sup>49</sup> Természetesen, így is megmarad „a lehetőség, hogy számbeli sokszorosság formájában terítsük ki a térben azt, amit minőséges sokszorosságnak nevezünk, és az egyiket a másik egyenértékének tekintjük. [...] Mindenekfölött a mozgás közvetítésével történik, hogy a tartam homogén közeg formáját ölti s az idő a térbe vetődik.”<sup>50</sup> Mi ilyesformán a különbség?

„Egyszóval énünk a maga felületével érinti a külső világot; egymást követő érzeteink bár egymásba olvadnak, megőriznek valamit abból a kölcsönös külsőlegességből, mely okaikat tárgyilag jellemzi; és ezért gördül felületes lélektani életünk homogén közegben anélkül, hogy ez az elképzelésmód nagyobb erőfeszítésünkbe kerülne. De ennek az elképzelésnek szimbolikus jellege mind felötlőbb lesz, amint jobban-jobban

behatolunk az eszmélet mélységeibe; a belső én, aki érez és lelkesül, aki törekszik és határoz, oly erő, melynek állapotai és módosulásai bensőleg átjárják egymást és mély változásokat szenvednek, mihelyt elválasztjuk, hogy a térben gördítsük le őket. De mint-hogy ez a mélyebb én a felületi énnel egy és ugyanaz a személy, úgy látszik, szükségképpen egyformán tartanak. És amint egy ismétlődő azonos tárgyi tünemény állandó elképzelése egymáson kívül eső részekre vágja felületes pszichikai életünket, viszont az így meghatározott pillanatok személyesebb eszméleti állapotaink osztatlan dinamikus haladásában határoznak meg különálló szeleteket. Így verődik tova s így terjed az eszmélet mélyéig az a kölcsönös külsőlegesség, melyet az anyagi tárgyaknak homogén térben való egymás mellé rakódásuk biztosít; érzeteink apránként elszakadnak egymástól, mint a külső okok, melyek létrehozták őket, az érzelmek és gondolatok pedig úgy, mint az érzetek, melyekkel egykorúak.”<sup>51</sup> „Mikor a sorokat írom, a szomszéd toronyban üt az óra: de szórakozott fülem csak akkor vesz róla tudomást, mikor már több ütés elhangzott; tehát nem számláltam meg őket. S mindazonáltal elég egy visszapillantó figyelmi erő kifejtés, hogy a már elütött négy kongás összegét vegyem és hozzáadjam azokhoz, melyeket hallok. Ha magamba térve most gondosan kikérdezem magamat arról, hogy mi történt bennem, rájövök, hogy az első négy hang megütötte fületem, sőt meg is indította eszméletemet, de az érzetek, melyeket sorban okoztak, ahelyett, hogy egymás mellé rakódtak volna, egymásba olvadtak úgy, hogy együttesük sajátos színezettel ruházódott fel és olyasmi lett belőle, mint egy zenei frázis... Röviden, az elütött órák száma mint minőség és ezen mint mennyiség vevődött észre; így mutatkozik a tartam a közvetlen eszméletben s ezt a formát mindaddig megtartja, míg helyét a kiterjedésből származtatott szimbolikus ábrázolásnak át nem engedi.”<sup>52</sup> Tehát az érző, lelkesülő, akaró szubjektum más-képpen fogja fel a külvilág behatásait, mint azt képelték. Az óra ütéseit figyelem-összpontosítás nélkül

hallgatva valami meghatározatlant észlelek; visszapillantva meg tudom számlálni őket: azt jelentené ez, hogy *közvetlenül* minőséget észleltem? S ez a primér közvetlenség *csak akkor* válna megfoghatatlanná, amikor a tudományos, „szimbolikus” szemlélettel elriasztjuk a tartamosság szellemét? Itt minden azon áll vagy bukik, hogy elfogadjuk: vannak egymástól nem elkülönült, egymást átjáró állapotok. Senki sem tagadhatja, hogy egy személy lelkében egyidejűleg több heterogén valami is lehet – ez azonban az illető személy pszichikumáról mond valamit, amely ezeket a „lelki folyamatokat” mintegy tartalmazza, az képes ilyen állapotokra, lévén hogy bonyolult együttese éppen azoknak. Ezzel azonban semmit sem tudunk meg az állapotokról magukról, hiszen ha csak nem fogadjuk el kritikátlanul a lélek egyszerűségének dogmáját, akkor nem állíthatjuk nyugodt lelkiismerettel, hogy mind ezeknek az állapotoknak ugyanaz a szubsztanciájuk – és amennyiben valóban nem határolhatók el megnyugtató módon ezek az állapotok, akkor inkább az illető psziché dinamikus *állapotát* volna érdemes leírni, hiszen így az a gyanú merülhet fel, hogy azért nevezünk – nyelvünk diszkontinuus szokásainak engedelmeskedve – *valaminek* valamit, hogy aztán kideríthessük a benne rejlő ellentmondást és diadallal kiáltassunk fel: a valami non-valami.

Kissé ingatag alapok. Mi épül rájuk?

„Különböztessük meg tehát eredményképpen a sokszorosságnak két formáját, a tartamnak két nagyon különböző megbecsülését, az eszméleti életnek két arculatát. Az igazi tartam kiterjeszkedett szimbóluma, a homogén tartam, mögött egy figyelmes lélektan oly tartamot lát kibontakozni, melynek heterogén pillanatai átjárják egymást; az eszméleti állapotok számbeli sokszorossága mögött minőségbeli sokszorosságot; a határozott állapotú én mögött olyan ént, melyben az egymásután összeolvadást és szerveződést jelent. De leggyakrabban megelégszünk az elsővel, vagyis az ennek a homogén térbe vetett árnyékával. A megkülönböztetés telhetetlen vágyától gyötört eszmélet a szim-



bólumot a valóság helyébe teszi vagy legalábbis a valóságot csak a szimbólumon át veszi tudomásul. Mint-hogy a sugaraiban így megtört és ezzel felosztott én végtelenül jobban illeszkedik általában a társasélet és különösen a beszéd követelményeihez, az eszmélet jobban szereti s az alapvető ént mindjobban szem elől téveszti.”<sup>53</sup>

VI. „Míg a lefolyt idő sem nyereség, sem veszteség egy konzervatívnak feltételezett rendszerben, bizonyára nyereség az élő, és elvitázhatatlanul az az eszmélő lénynek. E körülmények között nem lehetne-e valószínűséget előlegezni egy az idő hatásának alávetett, a tartamot beraktározó s éppen emiatt az energia-megmaradás törvénye alól kisikló eszméleti erő vagy szabad akarat feltevésének?”<sup>54</sup> „Kétségtelen, hogy kezdetben az idő teljesen összeolvad számunkra belső életünk folytonosságával. Mi ez a folytonosság? Lefolyás vagy átvonulás folytonossága, de oly lefolyás, oly átvonulás, mely elég önmagának; a lefolyás nem tartalmaz dolgot, amely folya, s az átvonulás nem követel meg állapotokat, melyeken átvonulnánk; a *dolog* s az *állapot* csak az átmenetről vett mesterséges pillanatfölvételek; és ez az átmenet az egyetlen természetszerűen tapasztalt dolog, a tartam maga. Emlékezet, de nem személyes emlékezet, mely kívül maradna azon, amit megtart, különválnék a múlttól, melynek megmaradását biztosítja; hanem magának a változásnak belsejében levő emlékezet, az ezelőttöt az ezutánba nyújtó emlékezet, mely nem engedi ezeket az ezelőttöket és ezutánokat a szakadatlanul újraszülető jelenben feltűnő és eltűnő pusztá pillanatfölvételekké válni.”<sup>55</sup>

VII. „Hogyan térünk át a belső időről a dolgok idejére? Észrevesszük az anyagi világot és ez az észrevetés, akár igazunk van, akár nincs, de úgy tűnik fel nekünk, hogy egyszerre van bennünk is, kívülünk is: egyfelől eszméleti állapot; másfelől az anyagnak felületi hámja, hol az érző és az érzett összeesnék. Belső életünk minden pillanatának megfelel így testünknek s az egész környező anyagnak egy vele »egyidejű« pil-

lanata: ez az anyag tehát, úgy látszik, részesedik eszméleti tartamunkban. Fokozatosan terjesztjük ki e tartamot az egész anyagi világra, mert semmi okot sem találunk rá, hogy testünk közvetlen szomszédságára határoljuk; a világegyetem, úgy látjuk, egyetlen egészet alkot; és ha a körülöttünk levő része oly módon tartós, mint magunk, ugyanígy kell lenni, gondoljuk, mindazzal, ami ezt a részt körülveszi – és így tovább, határtalanul. Így születik a világegyetem, vagyis egy személytelen eszmélet, tartamának ideája.”<sup>56</sup>

VIII. „Különben, akár meghagyjuk magunkban, akár kihelyezzük önmagunkon kívül, az idő, mely tart, nem mérhető. Ugyanis minden, nem tisztán konvencionális mérés osztással és egymásra fektetéssel jár. Márpedig egymást követő tartamokat nem lehet egymásra fektetni, hogy igazoljuk, vajon egyenlők-e vagy sem... Másrészt, ha a valóságos tartam, mint látni fogjuk, az őt jelképező vonallal való szolidaritása révén oszthatóvá is válik, e tartam maga osztatlan és mindent magával sodró haladás. Hallgassuk a dallamot lehunyt szemmel, semmi másra nem gondolva, képzelt papirosra vagy billentyűzetre a hangokat sorba nem rakva, őket így egymásnak meg nem tartva, mert így vállalnák az egyidejűséget, lemondanának időbeli folytonosságukról és folyékonyságukról s összefagynának a térben: akkor megtaláljuk osztatlanul és oszthatatlanul a tiszta tartamba visszahelyezett dallamot vagy dallamrészletet. Márpedig belső tartamunk eszméleti életünk első pillanatától olyasmi, mint ez a melódia. Figyelmünk elfordulhat tőle s így oszthatatlanságától is; de mikor megpróbáljuk elvágni, mintha késpengét csapnánk át a lángon: csak a teret osztjuk, amit betölt.”<sup>57</sup> „De ha tudományunk keze nem is ér tovább a térnél, mégis könnyű belátni, miért hívjuk továbbra is időnek azt a térdimenziót, mely az időt helyettesíti. Mert ott van az eszméletünk. Visszaleheli az élő tartamot a térre száradt időbe. Gondolkodásunk, mikor a matematikai időt értelmezi, fordítva újra megjárja az utat, amelyet befutott, hogy megszerezze.

A belső tartamról egy bizonyos, vele szoros kapcsolatban álló, osztatlan mozgásba ment át, mely ezáltal az Időt származtató vagy számláló minta-mozgássá vált; abból, ami ebben a mozgásban tiszta mozgalmasság, kötőjel a mozgás és a tartam között, átlépett a mozgás pályájára, ami tiszta tér; aztán a pályát egyenlő részekre osztotta s e pálya osztópontjairól áttért bármely más mozgás pályájának megfelelő, azaz »egyidejű« osztópontjaira; e mozgások tartama így megvan mérve; van egy bizonyos meghatározott számú egyidejűségünk; ez lesz az idő mértéke; ez lesz ezentúl maga az idő. De csak azért idő, mert hivatkozhatunk arra, amit elkövettünk. A mozgás folytonosságát végigcövekkelő egyidejűségekből mindig készek vagyunk ismét magukhoz a mozgásokhoz s általuk a velük egykorú belső tartamhoz visszamenni s így egy sorozat pillanatnyi egyidejűség helyébe, amit számlálunk, de ami már nem idő, betenni az áramlások egyidejűségét, mely a belső tartamhoz, a valóságos tartamhoz vezet vissza.»<sup>58</sup>

IX. „Így az élőlény lényege szerint tart: tart éppen azért, mert szüntelenül újat dolgoz ki – és mert nincs kidolgozás kutatás nélkül, és kutatás keresés nélkül. Az idő éppenséggel ez a habozás – vagy semmi” (*Le Possible et le réel*).<sup>59</sup>

Ez a hosszú idézetsor is bizonyítja, ha erre még egyáltalán szükség volt, hogy itt más mód nincs, hinnünk kell Bergsonnak: amit mond, kisiklik minden módszeres vizsgálódás teréből, és helyet foglal a wittgensteini értelemben vett „misztikum”-ban. Világos, hogy itt egy irodalmi jellegű tehetség működik, az akarja a szubjektív megérzéseiből alakult világgépet általánosítani és egy világ-interpretáció elvévé tenni. Olyan világban vagyunk itt, ahol Akhilleusz halad – mondja Merleau-Ponty (*Bergson se faisant*).<sup>60</sup> Akhilleusz – az „éleai szofizmák” hőse – minden filozófiai megfontolás ellenére: halad. Lét és nemlét csöppet sem problematikus Bergson számára.

Még csak azt kell szemügyre vennünk, hogyan is néz ki pozitív alakjában ez a paradoxális módszertan.

Bergsonnál éppen az a sajátos vonás, hogy explicit formában megadja a módszertelenség módszertanát. Ennek az irodalmias filozófiának voltaképpen nem kellene ezzel bajmolódnia: hiszen megsúgja azt az intuíció, hogy hogyan kell eljárni. Hogyan jutunk el egy-egy olyan elvhez, mint az „élan vital”?<sup>61</sup> Valószínűleg úgy, hogy a kritikailag rendezett tapasztalattól való fokozatos elzárkózás lassan-lassan csak a személyes meggyőződést hagyja meg relevánsnak, és az egész filozófia egy monumentálisan kitégult naplóból válik, ahol az ontológia helyét a személyiséget meghatározó élmények foglalják el, az ismeretelméletét a szerelem, a logikáét a vallási rítus és lelkigyakorlat. A napló azonban azáltal, hogy a legnagyobb mértékben és programszerűen személyes jellegű, csak a napló írójának világképét adja mint világinterpretációt. Aztán lehet csatlakozni vagy nem csatlakozni ehhez. Bergson azonban érthető és belátható módon akarja előadni e napló eseményeit – filozófiája elveit. Ehhez ki kell fejtenie: hogyan írja a naplót. A szeszély fenomenológiája igen érdekes is lehet. Hiszen természetesen a filozófiát is emberi egyén alkotja: eddig azonban elsősorban arról volt szó, amit az egyén által alkotott filozófia mondott, Bergsonnál azonban megfigyelhetjük, hogy mi történik egy olyan emberrel, aki az emberi tudás és civilizáció által kidolgozott eszköztárat félretelva, maga áll szembe a világgal, kétségek nélkül, feltétlen bizalommal a világ és benső képességei iránt. Nem tagadhatjuk, hogy van varázsa ennek a sztoikus pátosznak. A filozofáló szubjektum, akit körülményei és erkölce kívül helyeztek a mindennapok legszűkebb érdekein, magán és világán elmélkedik. Közben a legheterogénebb impulzusok érik – árfolyamcsökkenések és Stradella D-dúr szimfóniája első tételének trombitaszólója. Hagyja magán átfolylni mindezt, és ezt az egyszerűt – szerény misztikus módjára – a világrenddel hozza összefüggésbe, mert rendelkezik a belső bizonyossággal, hogy itt igenis összefüggés áll fenn. A tengerparti főveny, a zápor után illatozó kaszáló éppen olyan fontossággal bír eb-

ben a felfogásban, akár a külvilág létére vonatkozó legfontosabb argumentum. Sőt: talán még nagyobb. Annak a módja, ahogy a világ átfolyik eszméletünkön, nyilván e dolgokat karakterizáló adaléknak fog tűnni; ennek leírását célul is tűzte ki Bergson. A IX. pont alatt közölt megjegyzés az időről mint *habozásról* igen épületes ebben a tekintetben. A naplót író filozófus természetesen a maga eszméletét véli majd fölfedezni abban, ami evidens módon külsőnek tűnik számára – mert ha csak az autentikus élmény számít neki és a megfigyelt-leírt objektumnak is méltó helyet akar világképében biztosítani, csak úgy teheti, ha azt is közvetlen észleletnek tartja. Innen eredeztethető az az ötlet is (V. pont), hogy az időbeli egymásután eszméje *mint rend* magával hozza a tér képzetét – a tér itt egyrészt az a realitás, amelynek mintájára a naiv tudat alakítja az időt, de a számunkra priméren adott idő egyik aspektusa az, amely térképzetet hoz létre. Így – az idő közvetítésével – az egyetlen evidencia, az empirikus szubjektum válik a természeti formák végső forrásává is, ha nem is konstitutív módon; de értelmezésükhöz benne kell keresni az elveket. Azzal, hogy a teret így „ontikusan” másodlagosnak fogtuk fel, azt is mondtuk, hogy mindaz a szakadásosság, ami Bergson szerint csakis a tér tulajdonsága – ennek lesz következménye, tehát létrendi ugrást követnénk el, ha ezt „ontikusan” magasabban álló kategóriákra is kiterjesztenénk – így válik illuzóriussá a *mennyiségi* összefüggések erőltetése a lélektanban és általában a tudatos életre vonatkozó diszciplínákban. Mindez az idő „ontikus” elsőbbsége esetében érvényes. Bergson azzal magyarázza ennek a gyakran előforduló létrendi ugrásnak az eredetét, hogy a homogén tér képzete kapóra jön az emberi közösségnek (IV. pont). A közösségnek olyan külső-objektív, homogén, érték- és érzelmi szempontból közömbös *teret* kell képzelnie, „mely minden eszmélő lény közös birtoka”. Az „ontikusan” magasabbrendű idő-kategória, amely az empirikusan (tehát: *nem* karteziánus módon) felvett szubjektum revelációja, nem alkalmas erre a cél-

ra. Tudniillik a közösség által megkövetelt, mégoly empirikus interszubsztívitás is valami közös szubsztívátumot igényel, olyat, mely legalábbis potenciálisan, egyenletesen hozzáférhető létet tud az egyes szubsztívátumok fennállásához rendelni. Ebben a perspektívában a nyelv is ezt az érdeket látszik szolgálni azzal, hogy a szófajok elkülönítésével differenciálni látszik mozgás és állandó objektum között – ily módon imaginárius teret alkot, amelynek tulajdonságai az „ontikusan »első«” tulajdonságainak látszanak, holott nem azok.

Azonban ezek a létrendi differenciálások oda vezetnek, hogy egyre több megkülönböztetést kell eszközölnünk a pszichikus matériában is. Bergson eleinte folyton a szubsztívátumra apellált, utóbb pedig kénytelen volt megkülönböztetni „mélyebb és felületi ént”. Ez a megkülönböztetés azonban éppen az okfejtés centrumát vágja ketté, oda is bevezetve azokat a nehézségeket, amelyek a filozófus szerint az általa bírált gondolatmenetet jellemezték, s amelyekről mentnek kellett volna lennie „minőséges” elemzésnek. Ilyen körülmények között nehéz hitelt adni annak a hipotézisnek (VI. pont), mely kivételt javasol az energia-megmaradás törvénye alól. Annál is inkább, ha feltételezzük, hogy *dolog* és *állapot* „csak az átmenetről vett mesterséges pillanatfölvételek”, tehát nehéz volna megmondani, *mi* is az, ami a természettörvények „alól kisiklik”.

Mit látunk? Valamit, ami egyrészt tudatunkban van, hiszen látjuk – és ugyanakkor tőlünk független léte is adott, „kint”. Eddig úgy tekintették, hogy tudatunk az ilyen koincideneciák sorával ismeri meg a világot, úgy, hogy sorra újabb és újabb tárgyakon időzik. Bergson megfordítja ezt a különben sem túl épületes és kritikai képet, és úgy véli, hogy az anyag „részesedik” tudatunkban, amelynek alapvető tartalmát kiterjesztjük a világra: így tűnik számunkra a világ kozmosznak, összetartozó, harmonizáló egységnek. Így a világinterpretáció is a tartam elemzésére lyukad ki. Amelyről már tudtuk, hogy egészen különleges módszert

igényel: csak most derült ki viszont, hogy ha kerülő úton is, de ez a világ-interpretáció szempontjából is releváns. Innen kell visszajutnunk a valódi, élő tartamhoz, vagyis: az emberhez.

Íme a bergsoni gondolat útja.

Ehhez már csak szinte pótlólagosan járulhat a módszerrel szóló explicit kijelentések ismertetése. Eddigi eljárásunkhoz híven, itt is föl fogunk sorolni néhány jellegzeteset ezek közül. A viszonylag terjengősebb puszta ismertetésnek itt két oka van: az egyik, hogy Bergson gondolatvilága szinte teljesen feledésbe merült, a másik, hogy az érzékeny, csillámló és könnyen változó szöveg híven mutatja azt a vívódó, töprengő, a racionalitáshoz küzdelmesen vissza-visszataláló meditációt, amely végül alig tudott ellentállni a szentség kísértésének, azaz végbement volna a hite szerint lényegről valló Én teljes összeolvadása a tannal és az abból fakadó parancsolatokkal – ez alighanem a műtől magától is megfosztott volna bennünket, hogy a racionális értelemben vett megértésről ne is szóljunk. Bár nem illendő túlhajtani egy hasonlatot, emlékeztessünk arra, hogy itt naplót olvasunk, és nem is akármilyen. Írója szerint ez a napló, ha jól olvassuk, a lényeg beszéde lehet. Hogy miért nem egyenértékű ez a kép a kinyilatkoztatással? Mert valamennyien írhatunk ilyen naplót – Bergson módszertana arra tanít, *hogyan*.

I. „Ha van rá mód, hogy egy valóságot abszolúte birtokoljunk, ahelyett hogy relatíve ismernők, belehelyezkedjünk, ahelyett hogy nézőpontokat fogadnánk el rá vonatkozólag, intuíciónk legyen róla, ahelyett hogy elemeznők, szóval megragadjuk őt minden kifejezéstől, fordítástól, szimbolikus ábrázolástól menten, akkor éppen ez a metafizika. *A metafizika tehát az a tudomány, mely szimbólumok nélkül akar boldogulni.*”<sup>62</sup> Ezt olvashatjuk a *Bevezetés a metafizikába* c. híres tanulmányban. A követelés: közvetlen együttlét a tárggyal. „Van legalább egy valóság, melyet mindnyájan belülről, intuícióval, nem pedig elemzéssel ragadunk meg. Az saját személyünk az időn át

való folyásában. Ez énünk, mely tart.”<sup>63</sup> Hogy ez miért releváns, azt feljebb láttuk. Megjegyzendő, hogy „az intuíció... ha egyáltalán lehetséges, akkor egyszerű aktus”<sup>64</sup>.

II. „Egész másként van, ha intuitív erő kifejtés révén egyszerre betelepítjük a tartam konkrét tovaömlésébe. Persze nem találunk semmiféle logikai okot arra, hogy sokszoros és különféle tartamokat tétélez-zünk fel. Szigorúan véve megeshetnék, hogy ne is legyen más tartamosság, mint a miénk, éppúgy, mint megeshetnék, hogy nem volna a világon más szín, mint a narancs. [...] Tartamunk intuíciója korántsem függeszt fel bennünket az ürességbe, mint a tiszta elemzés tenné, hanem érintkezésbe hoz tartamok egész folytonosságával, melyeket meg kell próbálnunk követni akár lefelé, akár felfelé; mindkét esetben határtalanul kiterjeszkedhetünk egy mind erőszakosabb erő kifejtés révén, mindkét esetben túlszállunk önma-gunkon.”<sup>65</sup>

III. „*Van külső és elménknek mégis közvetlenül adott valóság.* A józan észnek itt igaza van a filozófusok idealizmusával és realizmusával szemben.”<sup>66</sup>

IV. „Ez a valóság mozgékony. Nincsenek kész dolgok, hanem csak készülők, nincsenek fennmaradó állapotok, hanem csak változó állapotok. A nyugalom mindig csupán látszólagos vagy inkább viszonylagos. Saját személyünkről való eszmélésünk folytonos tovaömlésével oly valóság belsejébe vezet, melynek mintájára kell a többit is elképzelnünk. *Minden valóság tehát hajlandóság, ha hajlandóságnak nevezünk egy születőben levő irányváltást.*”<sup>67</sup> „De az igazság az, hogy értelmünk követheti a fordított utat is. Megtelepedhet a mozgékony valóságban, felveheti annak szüntelenül változó irányát, szóval megragadhatja azon *szellemi szimpátia* segítségével, melyet intuíciónak hívnak. Ez rendkívül nehéz. Az elmének erőszakot kell tennie magán, meg kell fordítania a művelet irányát, mellyel szokás szerint gondolkodik, hogy szüntelenül visszázza vagy inkább újraöntse minden kategóriáját.”<sup>68</sup>



V. „Mondjuk tehát, miután előre enyhítettünk azon, ami a formulában túlságos szerény és túlságos nagyralátó, hogy a *metafizika célja minőséges differenciálások és integrálásokat végezni.*”<sup>69</sup>

VI. „Ennek az intuíciónak elfeledéséből ered mindaz, amit a filozófusok és maguk a tudósok a tudományos megismerés relativitásáról mondtak. *Relatív az előre megvolt fogalmakkal való szimbolikus megismerés, mely a rögzítettől a mozgó felé megy, de nem az intuitív megismerés, mely a mozgóba telepszik s magáévá teszi a dolgok életét.* Ez az intuíció eléri az abszolútót.”<sup>70</sup>

VII. „... Ebben az értelemben a metafizika semmi közösségben sincs a tapasztalat általánosításával, s mégis úgy lehetne meghatározni, hogy *ő a teljes, a mindent felölelő tapasztalás.*”<sup>71</sup>

VIII. „Szálljunk alá tehát saját bensőnkbe; minél mélyebb pontot érintettünk, annál erősebb lökés fog újból a felületre taszítani. A filozófiai intuíció ez az érintkezés, a filozófia ez a lendület. E mélyről származó lökés hatására a szabadba jutva, mind jobban csatlakozunk a tudományhoz, amint gondolatunk szétszóródva kitérül. [...] Mert a filozófus nem úgy érkezett az egységhez, hanem belőle indult ki. Az a munka, amivel a filozófia látszólag magába olvasztja a pozitív tudomány eredményeit, valamint az a művelet is, melynek folyamán valamely filozófia előző filozófiák töredékeit látszik magába gyűjteni, nem szintézis, hanem analízis.”<sup>72</sup>

IX. „A tudomány szabálya az, amit Bacon állított fel: engedelmeskedni, hogy parancsolhassunk. A filozófus nem engedelmeskedik, nem is parancsol: szimpatizálni próbál.”<sup>73</sup> „... A filozofálás egyszerű aktus.”<sup>74</sup> „... Az elme, ha visszavisszük a valóságos tartamosságba, már intuitív életet él, s a dolgokról való ismeret már filozófia”<sup>75</sup> (*A filozófiai intuíció*).

X. A racionalizmus ellen: „... Claude Bernard egész műve a jelenségek és törvények ilyen felfogása ellen tiltakozik. Ő meglátta és felmérte a távolságot az ember és a természet logikája között, már jó-

val mielőtt a filozófusok rámutattak volna arra, ami konvencionális és szimbolikus az emberi tudományban. Szerinte sose lehetünk eléggé óvatosak egy hipotézis ellenőrzésénél, és soha elég bátrak a felállításánál. Ami a mi szemünkben képtelenség, nem szükségszerűen az a természet számára. [...] De emlékezünk meg arról is, hogy akármilyen rugalmassá is tettük, egy fogalom soha nem lesz olyan rugalmas, mint maguk a dolgok.”<sup>76</sup> „A filozófiának nem kell rendszeresnek lennie: ez paradoxon volt abban az időben, amikor Claude Bernard írt”<sup>77</sup>, de ma egyre inkább elfogadják (*La Philosophie de Claude Bernard*).

XI. „De ahogy intuitíve megragadtuk az igazat, értelmünk újraéled, kijavítja magát, hibáját értelmesen fogalmazza meg. Megadatott neki a sugallat; szállítja a kontrollt.”<sup>78</sup>

XII. „Az ókor zárt, megállapodott, bevégzett világot képzelt; ez hipotézis, mely megfelel eszünk bizonyos követelményeinek. A modernek inkább valami végtelenre gondolnak: másik hipotézis, mely eszünknek más szükségleteit elégíti ki. Abból a nézőpontból, ahova James helyezkedik, a tiszta tapasztalás vagy »radikális empirizmus« nézőpontjából, a valóság többé sem határoltnak, sem határtalannak, hanem egyszerűen határozatlannak látszik. Folyik anélkül, hogy meg tudnók mondani, vajon egyetlen irányban foly-e, sőt még azt sem tudjuk, hogy mindig egy és ugyanaz a patak foly-e.”<sup>79</sup> „... A tapasztalást egészben kell elfogadnunk s érzéseink ugyanoly címen alkotó részei, mint észrevevéseink, következőleg ugyanoly címen, mint a »dolgok«. William James szemében az ember számít”<sup>80</sup> (*Igazság és valóság. William James filozófiája*).

Az I. pontban Bergson a következőket hozza egy szintre: relatív ismeret, nézőpontok elfogadása, elemzés – kifejezés, fordítás, szimbólum. Ezek a nem-intuitív eljárás kevéssé engedékenyen megfogalmazott ismérvei. Mindez, mert alacsonyrendű, elutasítatik. Saját magam pszichológiai tapasztalása azonban enélkül is érvényes: már csak ezért is kiindulópont. Ha

az empirikusan felfogott Ént helyezik a középpontba, akkor az széljárta nyitottságával lehetővé teszi, hogy a tények tetszőleges birodalmával lépjek kapcsolatba. Ez az az „egyszerű aktus”, amely az alapokat rögzíti. Ebben az örök nyitottságban (II. pont) nincs is szükség semmilyen konstituáló gesztusra; hiszen az Én empirikus, antikarteziánus tételezésével a létre irányuló kérdést automatikusan felfüggesztettük. Bármilyen létezés: a tetszőleges tények és lelki folyamatok áramlatában azt tapasztalom, ami tetszik: viszont nagyon érdekessé válik az, hogy konkrétan mit is tapasztalok. Az azonban egy pillanatig sem kérdéses, hogy valamit (III. pont, a vulgáris materialista szemlélet naiv realizmusának summázata).

Tapasztalataim a maguk teljes differenciálatlanságában kifeszítik a tartamot, amely így azonossá válik Énem mindenkori tartalmával – semmilyen elkülönböződés nem töri meg ezt az uniformitást, hiszen az rögtön alkalmazkodna hozzá: ha egyszer nem különböznek. Így ugyan nem lehet megkülönböztetni, mi történik, én vagy a jelenségvilág (IV. pont), de ez nem is érdekes, ahol meg ezek az Én-univerzumok sem metszhetik egymást, hiszen puhán egymásba hatolnak, lévén minden valakinek a tapasztalata, s ami nem az, azzá válhat, ha teljesség (Én) érintkezik teljességgel („világ”). Lankadatlanul tapasztalom a „világ” fennállását. Ahhoz, hogy e fennállás működjék, nekem állandóan tapasztalnom kell – nem azért, mintha különben nem volna „világ”, hanem hogy alkalmat adjak a tartamnak, ami lényegem, hogy elfogyassza a világot és saját magává, vagyis saját magammá tegye. Így a „világ” is aktív, nemcsak én – s nyugodtan lehet elvének nevezni a változást. (IV. pont.) „Megtelepszünk” a *mozgékony* valóságban: ez bennünket és a valóságot egyszerre minősít. Az emberek megtehetik azt, amit a természet nem tehetett meg értük: kinyitották a „világot”.<sup>81</sup> Minden megnyílik, ha megszokjuk, hogy végső soron minden zár csak konvenció. *Minden* nyitott: ez a teljes felszabadultságot, az abszolútumot jelentené (VI.

pont). Valóban azt jelenti-e? Valami, ami együtt mozog minden mozgóval, együtt változik minden változóval, felfog és felfogják mindenek – az minden. Csak ebben a nagy oldódásban és szétáramlásban hol maradt valami tisztán önmagával azonos, amely egyedül (paradoxális módon) menthetne meg bennünket az abszolút tautológiától? (Vö. a VII. ponttal is: „mindent felölelő tapasztalás.”) Ebben az általános és korlátlan sodródásban nem a biztos elvet hiányoljuk – hisz ilyen lehetne a sodródás maga –, csupán azt szeretnők tudni, hogy ha minden átfolyik rajtunk, és ennek az áramlásnak mi szabjuk meg irányát, akkor ki kinek mondja mindezt az áramlásról és a kvázi-univerzális Énről. Ez nem triviális kérdés: ugyanis e filozófiában találkozunk egy igencsak körülhatárolt személyiséggel, a filozófussal magával, aki el tudja különíteni a helyes és nem helyes, a metafizikai és nem-metafizikai módszereket. Ez megtöri az idő áramát, és a tudomány reduktív tevékenysége úgyszintén. Hacsak nem sikerülne valahogy integrálnunk a tudományt is... Erre persze történetek kísérletek. (VIII. pont.) Félre téve mindezt, megállapíthatjuk, hogy az itt kifejtésre kerülő filozófia kommunikálhatatlan. Hogy miért? Ha tilos elkülönítenünk, akkor nem tudjuk elkülöníteni azt a személyt, akihez beszélünk. De tegyük fel, hogy lehet beszélni diffúz személyhez is – a differenciálatlan tapasztalat racionalista erőszak nélkül nem húzható a nyelv sémájára, különben is: gondolkodás és nyelv összemérhetetlen, tanítja Bergson. Föl kell tennünk tehát a kommunikáció egy különleges módját: az intuíciót. Ezzel azonban visszamerültünk a nagy sodrásba, hiszen ha partnerünk sem látszik, nyelvünk is bizonytalan, s nem tudjuk, az általunk ismeretlen nyelvet beszélők és köztünk mi a különbség,<sup>82</sup> ahogy a *Matière et mémoire* egy helyén olvassuk, akkor: jobb, ha hallgatunk, és meghatározatlan életünkre bízunk, hogy kapcsolatot teremtsen köztünk és más létezők között. Anélkül persze, hogy ezt értenénk, hogy ezt valaki érthetné vagy értelmes lehetne egy potenciális szemlélő számára.

Ha a konklúzió a hallgatás, miért nem hallgat ez a filozófia? Azért, mert örökké csak útban van a csönd felé, és nincs bátorsága levonni önnön elveiből a végső tanulságokat.

A „*p*, de mégis, hátha non-*p*” struktúrájú okoskodásokat pedig nem tudjuk követni.

A bergsoni filozófia felépíthető annak a *regressus ad infinitum*nak mintájára, amelyről Szentkuthy Miklós *Prae c.* nagyszerű regénye tudósít. Ott a regény hőse, Leville-Touqué, megpróbálja egy nőismerősét megkonstruálni piperecikkekből, ruhadarabokból, szépitőszerekből stb. Az író nem is mondja ki a borzongató felismerést, hogy a felsorolt tárgyakat éppen így meg lehet konstruálni és így tovább a végtelenségig. Bergson megpróbálja megkonstruálni a „világot” a személyiség imponderábiláiából, ezt az időből, ezt a tapasztalás folyamatából, a tapasztalást ismét az időből... Nem is annyira logikai képtelenségei döntötték el értékét, hanem az, hogy mindent meghagyott ingatagnak, de lekéssett a tagadásról.<sup>83</sup>

## MI A TUDAT?

**Über unsre Sprache sind nicht mehr Skrupel gerechtfertigt, als ein Schachspieler über das Schachspiel hat, nämlich keine.**

**Wittgenstein<sup>1</sup>**

A következőkben gondolkísérlet tanúi leszünk. A kísérlet célja az, hogy egy meglehetősen fontos fogalmat megpróbáljon használni, hogy kipróbálja használatának feltételeit. Ezért extrém hipotézisekhez folyamodik. Ez az eljárás nem szokatlan a tudományokban – ami viszont nem menti az alább következő szöveget, tekintve, hogy az csöppet sem tudományos. Szerencsés esetben arra is lehet majd belőle következtetni, hogy miért nem az.

A pontosság kedvéért a következőkben szeretnék futólag néhány kérdést érinteni, ezek megtárgyalása nélkül ugyanis kísérletünk abszurd marad anélkül, hogy legalább ilyen formában hasznot hajtott volna.

### I

Tagadhatatlan, hogy az olyan rendkívül általános kérdések fölvetésénél, mint a címben szereplő kérdés is, annak, aki a kérdés kibontására, sőt netán megválaszolására is vállalkoznék, két eljárás között kell döntenie. Az egyik esetben fölvesz egy absztrakt szubjektumot és követi primitívre egyszerűsített első lépéseit a világ, azaz a természet, a társadalom és önmaga gyakorlati és kognitív elsajátításában. Másik esetben tekintetbe veheti a szubjektum idegfiziológiai állapotát, történelmi meghatározottságait. Az első esetet nem támasztja alá kielégítően a tapasztalat, hiszen valamennyi empirikus szubjektum az emberi species sajátosságait, esetlegességeit stb. viseli magán, a második esetben viszont a kutató a szubjektum meghatározottságainak gazdag kibontásával már ismertnek tételezi föl azt a „világot”, amit a vizsgált szubjektum

még nem ismert. Ezeket a kellemetlen eshetőségeket századunkban többnyire úgy próbálták megkerülni, hogy az általános kérdésfeltevések egy részét abszurdnak nyilvánították (többnyire joggal), másrészt pedig a rákérdezés módját kísérelték meg – sok ponton döntő sikerrel – logikai szempontból elemezni. Különösen termékenynek bizonyult itt a nyelv analízise. Teljesen értelmetlen volna itt ezekre az eredményekre kitérni. Mindenesetre megértük azt, hogy fontos ismeretelméleti kérdésekről olyan drasztikusan nyilatkoznak, mint Wittgenstein tette: „Az ugyan kétséges lehet, hogy az a test, amit látok, gömb-e vajon, de az, hogy innen nagyjából gömbnek tűnik, nem lehet kétséges.”<sup>2</sup> Erről van szó. Lehetséges, hogy valami (pl. a tudat) végső soron nem olyan, mint amilyennek látjuk, de ezt nem tudhatjuk, hiszen mi éppen azt tudjuk, amit (esetleg tévesen) tudunk, nem pedig egyebet. Ebből indult ki a klasszikus behaviorizmus is, amikor nagyjából így okoskodott: azt mi nem látjuk, hogy egy ember tudatában mi történik, mi csak azt látjuk, hogy X valamilyen információt kap, arra így és így reagál, így vagy úgy viselkedik. John B. Watson ezt írja: „A pszichológiai értelemben vett tudat nélkülözhető. Felfogásunk szerint a »tudatállapotok« önálló megfigyelése semmivel sem inkább feladata a pszichológusnak, mint a fizikusnak. Úgy is mondhatnánk, hogy visszatérünk a tudat nem-reflektív – nem önmagára eszmélő, naiv használatához. Ebben az értelemben a tudat olyan eszköznek vagy szerszámnak tekinthető, amellyel minden természettudós dolgozik.”<sup>3</sup> Itt eltűnik a tudat „lényegének” filozófiai szempontból amúgy is gyanús képzete. A behaviorizmus kezdeti radikalizmusát természetesen túlhaladták. Karl S. Lashley kiváló kritikai tanulmányában a következő minimális eredményeket tudja fölmutatni, amelyek egy jövőző definíció elemeiül szolgálhatnak: 1. a tudatosság – írja – a szubjektív evidencia szerint valaminek valami máshoz való viszonya, a tudattartalom jegyei ennek következtében jönnek létre; 2. a tudat egysége: a dolgok (vagyis a tudattartalom elemei) koegzisztál-

nak, meghatározatlan módon, mindenesetre kizárnak más dolgokat; 3. a szenzoros kvalitás nem egyéb, mint valaminek (a tudattartalom elemeinek) oszthatatlansága valami mással (az introspekcióval) kapcsolatban; 4. *a tudattartalom ön-transzcendenciája: két elem úgy kombinálódhat, hogy együttesen föltételévé válik egy harmadik megjelenésének*; 5. szekvenciák, azaz időtéri egymásutánosság; 6. idői és téri transzcendencia (*hibás dedukció*); 7. én-tudat; 8. a tudattartalom rendezettsége; 9. a tudat teremtő tevékenysége.<sup>4</sup> Mindezeket az elemeket Lashley egyszerűen a szubjektív evidenciához sorolja. Lashleynek sikerül a továbbiakban olyan gépet szerkesztenie (természetesen gondolatban), amelyben egy atomnyi pszichikus anyag sincs, mégis az ingerekre adott reakciók sajátos szummációjával sikerül tudatos szubjektumot rekonstruálnia. De mindez természetesen csak a megközelítés módját illető munkahipotézis, amely nem merítheti ki annak a pszichikus aktivitásnak minden fontos aspektusát, amelynek szubsztrátuma az egyes adatok szerint<sup>5</sup> 500 000 millió éves fejlődésen átment emberi agykéreg. Nyilvánvaló, hogy ilyen bonyolult valósággal szemben a leghatékonyabb magatartás az egyszerű kérdés. Tolman cikke, amely szerinte „egy behaviorista kétségbeesett kísérlete a tudat meghatározására”, egyszerű viselkedési sémával próbálkozik: „Ahhoz... hogy a viselkedés kognitív és posztuláló legyen, nem kell szükségképpen tudatosnak lennie. Jól rögzített és teljesen automatikusan végbemenő szokáscelekvés tudomásul veszi, feltételezi a környezetet, mégpedig nézetünk szerint abban az értelemben, hogy folyamatos kivitelezése az aktuálisan meghatározott környezet függvénye. Az ilyen szokáscelekvés azonban mindennek ellenére nem lehet tudatos. Fel kell tennünk eszerint a kérdést, mi a tudatosság további feltétele és oka. Válaszunk a következő: *valahányszor egy organizmus az ingerlés adott pillanatában viszonylag kevésbé differenciált válaszkészenlétről viszonylag differenciáltabb válaszkészenlétre vált át, tudatosság van jelen.*”<sup>6</sup> Hasonlítsuk össze ezt a „szűk”, „szegényes”



választ Lashley szubjektív evidenciáinak bőségével. Világos, hogy itt a kutatás tárgyi eredményei mellett a filozófiai háttérrel is tekintetbe kell vennünk. Ebben a háttérben az a föltételezés rejlik, hogy *van* szubjektum. Természetesen semmi okunk sincsen azt föltételezni, hogy ez a föltevés nem helyes. Watson lemond az introspekcióról, Lashley a józanság jegyében megőriz belőle szubjektíve evidens elemeket (amelyek persze a tudatra jellemző introspekciót jellemzik elsősorban, nem a tudatot), Tolman pedig visszaveszi. A kérdésföltevés azonban mindig „naív”, soha nem érinti a transzcenzus problémáját, csak a tudaton belül beszél Lashley „ön-transzcendenciáról”. Az önmegismerés klasszikus illúziójának feladásával – amelynek fő vonása a differencia hiánya, a szubjektum–objektum azonosság, a paradoxális, misztikus ugrással helyreállított egység – a középpontban a *különbség* marad absztrakt „valami” és absztrakt „más” között. Ez a különbség határozza meg a jelentéseselemeket. Mászt kizáró, egymástól megkülönböztető „ön-transzcendenciájuk” határozza meg a tudatot is, csak egyetlen dolgot nehéz így meghatározni: hogy melyik tudattartalom melyik tudatba tartozik.

Vigotszkij joggal bírálja a behaviorizmust azért, mert nem hajlandó vagy képtelen minőségeket meghatározni.<sup>7</sup> Természetesen föltehető a kérdés, hogy lehetséges-e vagy szükséges-e minőségeket feltárni. Ennek a bírálatnak igazi relevanciáját Vigotszkijnek az instrumentális pszichológiáról adott vázlata<sup>8</sup> mutatja meg. „Lehet úgy tekinteni az ember viselkedését – írja –, mint természeti folyamatok bonyolult rendszerét, s azokat irányító törvények feltárására törekedni, ahogyan lehetséges bármely gép működtetését fizikai és kémiai folyamatok rendszerének tekinteni. És lehet az emberek viselkedését abból a szempontból is vizsgálni, ahogy felhasználják saját természetes pszichikus folyamataikat, valamint e felhasználás módjai szerint.”<sup>9</sup> Vigotszkij a leghatározottabban szakít a naiv módszerrel – ez marxista létére természetes – és a *tertium comparationist* a társadalmiság-

ban, közelebbről ennek általánosságában, a nyelvben találja meg.<sup>10</sup> És hogy ez csakugyan *tertium comparationis*, azt olyan magukban elég banális, de éppen ezért roppant fontos vizsgálati eredmények is igazolják, mint Jean Berko szabály-tanulás kísérletei és Osgood szemantikus differenciálja.<sup>11</sup> A legjelentékenyebb összefüggésre – amihez a továbbiakban tartani szeretném magam – ismét csak Vigotszkij utal, amikor kijelenti: „A gondolkodás és beszéd egységének... a legegyszerűbb formában való tükröződését a szó *jelentésében* találjuk meg. A szó jelentése [...] a két folyamat olyan tovább már felbonthatatlan egységet képezi, amelyről már nem tudjuk megmondani, hogy vajon a beszéd vagy a gondolkodás jelensége-e. A jelentésétől megfosztott szó nem szó, csupán üres hang. Tehát a jelentés a szónak szükségszerű alkotó ismérve. Ez maga a szó, ha belső oldalát tekintjük. Így jogosan, kellő megalapozással tekinthetjük a beszéd jelenségének. De ha a szó jelentését pszichológiai oldalról tekintjük, [...] az nem egyéb, mint általánosítás vagy fogalom. Az általánosítás és a szójelentés: szinonimák. Ugyanakkor bármely általánosítás, bármely fogalomalkotás a legsajátságosabb, legigazibb, legnyilvánvalóbb gondolati aktus. Következésképpen jogosan tekinthetjük a szó jelentését a gondolkodás jelenségének.”<sup>12</sup> Itt még csak egy megkülönböztetést kell megemlíteni, amiről George Herbert Mead szól: „a »tudat« kifejezést egyrészt bizonyos tartalmak megközelíthetőségének jelölésére használják, másrészt maguknak bizonyos tartalmaknak a szinonimájaként alkalmazzák. [...] Szeretném most megkülönböztetni a »tudat« kifejezés ezen használatát, azt tehát, hogy az ember hozzáférhetővé, illetve hozzáférhetetlenné válik bizonyos területek számára, maguktól a tartalmaktól, amelyeket az egyén tapasztalása határoz meg. Azt kívánjuk, hogy foglalkozhassunk az olyan tapasztalattal, amely a különböző egyéneknek megfelelően változó, foglalkozhassunk a különböző tartalmakkal, amelyek bizonyos értelemben ugyanazt az objektumot képviselik. Azt kívánjuk, hogy elkülöníthessük azokat a tar-

talmakat, amelyek változnak, azoktól, amelyek bizonyos értelemben valamennyiünk esetében közösek.”<sup>13</sup> Amennyiben ugyanis elfogadjuk Vigotszkij tételét és a jelentést relevánsnak fogjuk föl a legtágabb értelemben vett gondolkodásra nézve, akkor – ha ezt lebontjuk a „tudat” kérdésére – disztingválunk kell Mead két variánsa között. A *másodikat* választjuk, ugyanakkor idealiter számunkra is kívánatos volna az egyazon objektumot „képviselő” tartalmak vizsgálata.

Körülbelül ezek volnának azok a problémák, amelyek játékunk határait in abstracto megvonják. Mint látható volt, sehol sem vetettük föl filozófiai szemszögből azt, hogy jogosult-e a tudat-világ szembeállítás, hanem megmaradtunk ennek a pszichológusok legtöbbszörénél és a hagyományos filozófiában szokásos fölfogásánál – anélkül, hogy erről bármiféle vélekedést erőltetnénk. Ezt a tételt azonban éppen a hagyomány, közelebbről az európai filozófia s a körülötte kialakult ideologikus aura jellegzetes, tipikus vonásának tartom, és rendkívül absztrakt módon keresem a jelentését, így ennek a cikknek elsősorban kritikai a célzata. A „tudat” jelentését egészen abban a szellemben keresném, ahogy Wittgenstein, csak sokkalta elvontabban, a konkrét nyelvhasználatot „kimerítve”. „Mi is tehát az »öt« szó jelentése? – Ilyesmiről nem is volt szó, csak arról, hogy szokás az »öt« szót használni.”<sup>14</sup> Nem hinném, hogy itt elvi különbség volna a normális nyelv beszédmódja és a tudat tudományos fogalma között. „... Mert a filozófiai problémák akkor keletkeznek, mikor a nyelv *ünnepe*. És *itt* könnyen azt képzelhetjük, hogy a megnevezés valami lelki aktus, kb. egy tárgy keresztelője.”<sup>15</sup>

## II

Gottlob Frege *Der Gedanke* c. ismert tanulmányában a tudattartalmakat (képzetek, Vorstellungen) megkülönbözteti a gondolattól, amely se nem képzet, sem pedig a külvilág tárgya – számára harmadik tarto-

mányra van szükség. A megkülönböztetést a képzetek következő fő tulajdonságai indokolják: 1. a képzeteket nem lehet látni, tapintani, szagolni, ízlelni vagy hallani; 2. a képzetek mindig valaki tulajdonai [*Vorstellungen werden gehabt*]; az embernek észleletei, érzései, hangulatai, vágyai, kívánságai vannak – valaki képzete *tudata tartalmához tartozik*; 3. a képzeteknek hordozóra van szükségük; 4. minden képzetnek csak egy hordozója van – két embernek nincs azonos képzete. Ha azonban meggondoljuk, hogy értelmesen aligha állítható: a Püthagorasz-tétel csak számomra igaz, N. N. számára már nem, vagy másképpen az, akkor nem mondhatjuk, hogy a gondolat képzet.<sup>16</sup> Ugyanerről az *Über Sinn und Bedeutung*ban is említést tesz.<sup>17</sup> Ez a megkülönböztetés az itt vitatott tudatfogalomra is áll. A benne foglalt képzetek igazsága itt nem érdekes. Egyik posztumusz írásában (a hagyaték rendezői a *17 Kernsätze zur Logik* címet adták neki) Frege leszögezi: „A képzetek összekapcsolásai se nem igazak, se nem hamisak.”<sup>18</sup>

Tegyük most föl, hogy a megfigyelő számára adott „világ” (ezen itt a teljes *látványt* értem) uniform és akadálytalanul adott, ami azt jelenti, hogy kívánatos mértékben kérdezhető, automatikus módon képzete a megfigyelő tudatának, hiszen a „világ” itt a képzetek valaminő univerzumát jelenti. Jelentés tekintetében tehát nem kell különösebb nehézségekkel számolnunk. Ugyanakkor a képzet/„világ” oppozíció teljesen formálissá válik a fentiek értelmében. Strawson figyelmeztet<sup>19</sup>, hogy a jelentés Wittgenstein-féle *használat*-értelmezése kétértelmű, ugyanis gyakran a használat, és pedig a helyes használat kritériumait lehet érteni rajta. Itt ez az utóbbi lehetséges korlátozás ki van zárva. A képzetek ugyanis magukkal hordozzák jelentésüket.

Azonban ezek speciális képzetek: jelölésükre nem használunk tulajdonneveket. Arra a kérdésre, hogy „mit látsz? mit tapintasz? stb. stb.”, a válasz ilyenforma lehet: „ez itt piros, kocka alakú, 20 C° hőmérsékletű stb. stb.”, e hipotézisben – belátható, hogy

nem túl ökonomikus – soha nem jövünk zavarba attól, hogy „ennek” nincs neve, hiszen tulajdonságai mint képzetek egyben tudatunk tartalmai.

Mit jelent az ilyen helyzet a megfigyelő számára? Azt mondhatjuk, hogy tudata abszolút módon aktuális, azaz gyakorlatilag nem is egyéb, mint a „világ” kifejezése, tartalma az itt magánvalóan nem vizsgálendő dolgok tulajdonságainak kombinált összessége. Miért tehetek említést Frege fönti megkülönböztetése ellenére dolgokról? Maga mondja: „a gondolkodásban tulajdonképpen nem képzeteket, hanem dolgokat, tulajdonságokat, fogalmakat, viszonyokat kapcsolnak össze”<sup>20</sup>. Ebből az általánosságból vesszük ki a tudatot és képzeteit, amelyek „dolgokat” képviselnek, de persze nemcsak egyszerűen különféle szubsztanciákat (vö. Strawson), hanem bármit. Mi mindebben a föltűnő? Úgy gondolom, hogy a következő: hihetetlen és extrém hipotézisünkből oly tudat-képig jutottunk el, amit jóval engedékenyebb hipotézisek esetén szokás helyesnek tartani. Pedig ez így a tulajdonneveket használó „világra” nem illik.

Tegyük föl ezúttal, hogy a „világ” egyszerre áttekinthetetlen, de végső soron „bejárható” terület, tehát a megfigyelő két lépésben közelítheti meg. Így a lehetséges tárgyakat máris két osztályba soroltuk: az egyikbe tartozna az, amit a kérdéses pillanatban a megfigyelő már ismer, a másikba pedig az, amit csak ezután kell szemügyre vennie. (A képzetek ugyanis valamiféle „dolgok” tulajdonságaira vonatkozó megismerést közvetítenek, ezt mondta első hipotézisünk is, a képzetek e tulajdonságok megismerését jelentik, tekintve, hogy a tulajdonnév *csak név* is lehet, azaz hiányos ismeretet főd el. Épp e lehetséges tökéletlenség miatt lehet második hipotézisünk olyan, amilyen.) Ha most azt is föltesszük, hogy a tárgyak megismerése nem akadálytalan, tehát fokozatai vannak, akkor ismét két osztály adódik: az egyikben lennének a fölleltározott, de hiányosan megismert tárgyak (tulajdonnevek), a másikban pedig a teljesen megismert tárgyak (az első hipotézis értelmében vett *teljes* képze-

tek). Így tehát – kombinálva a kétféle fölosztást – 4 osztályt nyertünk. Kézenfekvő, hogy a tudat ezt a négyféle dolgot tartalmazza. De hogyan? Különböző mértékben? Ha igen, akkor maga sem egységes; ha nem, akkor *hogyan* tesz különbséget?

Ha axiómaként elfogadjuk, hogy a „világ” rétegzett, akkor különféle alternatíváink vannak. A följobb ismeretettől lehetségesről könnyű szívvel lemondhatunk. Egy másik ilyen lehetőség egy ismeretlen inherens „világ”-rend léte. De ha ismeretlen, akkor honnan tudjuk, hogy fönnáll? Egy harmadik megoldás: a fönti osztályozás első és második osztályának a harmadikkal és negyedikkel való metszeteit tilosnak nyilvánítjuk. Mi következik ebből? *Két* tudatot kapunk, ahol az egyik tudatra egy „időbeli”, a másik tudatra „minőségi” differencia lesz jellemző. Persze ez a kettősség csupán fikatív; azt kell hinnünk, hogy működésében itt egyazon dologról van szó. Ha el is tekintünk attól, hogy így semmiféle értékes tudást nem szerezhettünk róla, akkor is megállapíthatjuk, hogy mindegyik specifikus kritériuma is ideiglenes, hiszen – ha működik a tudat –, e differenciák megszűnnek.

A fentiekből, úgy hiszem, kitűnt, hogy az osztályozásról célszerű lenne lemondani. Inkább vegyük szemügyre a következő helyzetet: a megfigyelő szemléli a „világot”. Fönti két hipotézisünktől (a tudat „rögtön” aktuális, avagy két lépésben hajtja végre a „világ” kognitív elsajátítását) eltérően ezt a kéttagú viszonyt problémátlanak tekintjük. Tekintve, hogy kérdésünk a tudatra vonatkozik, nem kerülhetjük ki a klasszikus apória e nagyon egyszerűsített megfogalmazását: amennyiben valaminek a megismerése abban áll, hogy  $x$  valamilyen (itt közelebbről meg nem határozható) módon kognitívan elsajátít egy  $y$  tárgyat, tehát ehhez az aktushoz legalább 2 entitás szükséges, akkor miképpen ismételtető ez meg *csak*  $x$  esetében? A tudatból nem ismerhetjük meg a tudatot, ahogyan a szemünket sem látjuk – *csak a tükörben*: igaz, hogy ott fordítva.

Nyilvánvaló, hogy arkhimédészi pontra volna szükségünk. Mivel azonban a rá való hivatkozás (legalábbis egyelőre) a teljes önkényre vezetne, ezt nem vehetjük tekintetbe.

A helyzetünk – ha még emlékeznek – az volt, hogy a megfigyelő szemléli a „világot”. Tudatának tartalma tehát a „világ” (hogy miképpen, azt most figyelmen kívül hagyjuk). Honnan tudjuk ezt a megfigyelőről? Onnan, hogy kimondja: beszél. Megnevezi a „világ” elemeit, a tárgyakat. Ha most megkockáztatjuk a föltevést, hogy tehát a nyelv vizsgálatával valamilyen (bár részleges) választ adhatunk kérdésünkre, természetesen le kellene küzdenünk néhány ellenvetést.

Vizsgáljuk hát meg az első hipotézisünk esetében lehetséges beszédet. Ez a beszéd (a *beszéd* terminust aggálytalanul használom a *nyelv* terminussal föl-váltva) tulajdonnevek nélkül is boldogul. Ha kijelentem, hogy „ez piros, kocka alakú, 20 C° hőmérsékletű stb.”, akkor – azonkívül, hogy alighanem egy sokak szívének kedves protokoll-tételt mondtam ki – nyilvánvaló, hogy képes voltam egy tárgy tulajdonságai kombinációjának segítségével, ha nem is leírni, de mondjuk „kifejezni”. Mit jelent ez? Nem többet, mint azt, hogy e képzetek (tulajdonságok) (s ezek grammatikai leképezései: jelzős szerkezetek stb. stb.) tudatom számára a tárgy szimbólumai. – Itt érvényesnek ismerem el Saussure megkülönböztetését jel és szimbólum között. – S mik ezek a tulajdonságok? A tárgy különféle megközelítéseinek végtermékei. Azt mondhatom tehát, hogy számomra (a tudatban) a tárgy (legalábbis a hipotézis keretei között) megfigyelésem aktusának szimbóluma. A tudat pedig így módon – aktuálisan – nem más, mint egy beszédmód, amely a tárgyszimbólumok folyamatos jelenlétét teszi lehetővé – és így azok univerzális szimbólumának tekinthető.

Hadd világítsuk meg kissé ezt a némileg homályosnak tűnő megfogalmazást. Szimbólumon itt és a következőkben (a kifejezés szótári jelentésével megegye-

zően) olyan – tágan fölfogott – nyelvi formát értek, amely, bár maga más, valamit másutt képviselni tud. – Gondoljuk meg, hogy a tudat (a *megfigyelő* tudata, itt másról nem beszélünk, de reménykedünk benne, hogy számos más típus redukálható erre) e leszűkített alakja csak önnön tartalmaival azonos, tehát – meghatározásunk értelmében – csak addig az, ami, amíg a tárgyszimbólumok folyamatosan *jelen vannak*. Ha pedig ez a jelenlét egyrészt e „tudat” nevű *keretben* van és ez a szimbolizációra kijelölt „hely” is (más nincs!) – akkor természetes, sőt triviális az, hogy azoknak univerzális szimbóluma, így hát szimbólumok szimbóluma: *actu*. Ennek a formulának az az előnye, hogy a tudat fogalmát aktivitásra korlátozza, másrészt pedig az, hogy a transzcenzus-probléma szempontjából semleges és a tapasztalat immanens fölfogásának módszertani érvényességét perspektivikusan sem csökkenti.

Tudat-képünk (*beszédmód, amely a tárgyszimbólumok folyamatos jelenlétét teszi lehetővé – és azok univerzális szimbóluma*) nyilván változni fog, ha a második hipotézis feltételei között kell megállnia. A második hipotézis ál-episztemológiai szituációja két lehetőséget enged meg (mint följebb már körvonalaztuk). Az előző lehetőség, egy egységes tudat esetében kiismerhetetlen, ugyanis egy olyan tudat, amely a minőségileg és időbelileg differenciált ismeret-osztályokat s azok metszeteit tartalmazná, per definitionem képtelenség. Azt pedig, hogy az imént említett *két tudat* simán egyesüljön önellentmondó alosztályaival, az önnön megszűnése felé tartó rendszert hozna létre. Ezzel azonban nem kell törődni, hiszen a megismerés teljes vagy viszonylagos *befejezésének* kérdése e cikk tárgyalásmódjában abszurd. Tehát a tudat itt kettő. Az érdekesebb a második hipotézis első esete, ahol a *már megismert* és a *még nem megismert* tulajdonságok foglalnának helyet. Itt ugyanis ez utóbbi osztály üres. Potenciálisan azonban – és ez több, mint paradoxon – ennek az üres osztálynak az elemei átkerülnek az előbbi osztály elemei közé (a megismerés, megfigyelés



előrehaladtával). Ha „actu” vizsgáljuk a dolgot, akkor a II, 1 eset (a második hipotézis első esete, nevezzük röviden így): beszédmód, amely a tárgyszimbólumok jelenlétét és hiányát teszi lehetővé – és ezek univerzális és nem-univerzális szimbóluma. Ez pedig ellentmondás. Tekintve, hogy a II, 1 helyzet emlékeztet leginkább a „valódi” helyzetek főbb típusaira, itt meg kell állni.

### III

Mielőtt folytatnám ezt a hipotetikus gondolatmenetet, próbáljunk rákérdezni a II, 1 esetre, próbáljuk meg tisztázni, mit is jelent ez. Itt megint Wittgenstein ún. átmeneti korszakának egyik kijelentésére szeretnék utalni: „különbséget kell tenni az olyan nyelvtani szabályok között, amelyek a »nyelv és a valóság közti kapcsolatot« ábrázolják, és az olyanok között, amelyek nem erre vonatkoznak. Az előbbi fajtába tartozó szabály: »ezt a színt „vörös”-nek hívják«, – s egy szabály a második fajtából: »~ ~ p=p«. Ezt a különbséget tévesen szokás megítélni; a nyelv nem olyasvalami, hogy struktúráját adományozzanak neki s azt a valósághoz szabják.”<sup>21</sup> Hipotézisünkben itt nem disztingváltunk, játékszabályainkat ettől függetlenül adtuk meg, amit éppen a hipotetikus (ha úgy tetszik, nyelvjátszma-)jelleg indokol. Ugyanis végig Fregei értelemben vett képzetekkel dolgoztunk. Röviden: a második fajtából való nyelvtani szabályokat alkalmaztuk az első fajtából való nyelvtani szabályokra. Ha azonban ezt a kétfajta szabályt homogenizáljuk, akkor egy újfajta Zénón-apóriához jutunk el: ahogy a megismerés előrehalad, a II, 1:2 osztály imaginárius tárgyai (a még nem ismert tárgyak) átkerülnek a II, 1:1 osztályba (a már ismert tárgyak osztályába). De a tudatban – definíciónk értelmében s a józan ész szerint is – csak olyan tárgyszimbólumok foglalhatnak helyet, amelyeket már ismerünk, hiszen tudatunkat az aktuálisan éppen benne foglaltatott tárgyszimbólumok

konstituálják. Ha elfogadjuk a megismerés előrehaladásának – különben plauzibilis és még jelen dolgozatunknak is affektív alapot adó – hipotézisét, akkor azt is el kell fogadnunk, hogy minden újabb dolog megismerésével újabb tudat konstituálódik, és le kell tennünk a szubjektum bármiféle önazonosságának reményéről. Így tehát van előrehaladó megismerés, csak éppen nincsen, aki megismerjen. Ha most némi teret engedünk a józan belátásnak, akkor el kell ismernünk: ez képtelenség, hiszen a tapasztalatnak ehhez semmi köze. A legvalószínűbb az, hogy a tudatnak az a definíciója, mely szerint az – itt mindegy, miképpen – önnön tartalmainak, képzeteknek, tárgyszimbólumoknak, bármiféle ismereteknek a foglalata: egyszerűen téves, használhatatlan. Mivel azonban – dolgozatom kritikai céljainak megfelelően – ezt a hagyományos képet bontottam ki, még tovább is kell bizonyítanom az innen következő paradoxonokat. Itt az sem segít; hogy különféle nyelv-játszmákat játszom végig. „Az, amit oly nehéz belátni, a következőképpen mondható el: *amíg* az igaz–hamis játékok területén maradunk, a grammatika változása csak az *egyik* ilyen játéktól a másikig vezet, de igaztól hamishoz nem. Ha viszont kilépünk a játékok területéről, akkor mindezt nem nevezzük többé »nyelvnek« és grammatikának, s a valósággal sem jutunk ellentmondásba.”<sup>22</sup> Természetesen az sem segítene rajtunk, ha pl. most nekilátnánk a tudat funkcionális elmélete kidolgozásának, amely figyelembe venné annak társadalmi genezisést stb. stb. Ugyanis ez nem szól témánkhoz. Mert „az a mondat: »nem tudnám elgondolni, hogy valami vörös, ha nem létezne vörös« csakugyan valami vörös képzetét jelenti [meint]. avagy valamilyen vörös mintának létezését, amely *nyelvünk része*. De természetesen nem lehet azt állítani, hogy nyelvünkben kell lennie ilyen mintának. Ha nincs benne, akkor maga is más. De lehet mondani és hangsúlyozni, hogy van benne ilyen.”<sup>23</sup>

Így hát egyszerűen csak konstatalem, hogy a II, 1 eset antinómiához vezetett, ami – hipotézisről lévén

szó – nem végzetes, hiszen könnyen lemondhatunk a II, 1:2 osztályról. Addig is azonban nézzük meg: a tárgyszimbólumok helye egyedül a tudat. A tárgyak maguk háborítatlanul léteznek: a „lét” kérdése nem tartozik ide. A tárgyszimbólumok mind a tudatban vannak. Nyugodtan képtelennek nyilváníthatnánk a II, 1 szituációt, hiszen a II, 1:2 osztály olyan „tárgyszimbólumokat” tartalmaz, amelyeket a tudat még nem ismer, tehát amelyek nincsenek a tudatban – de akkor képtelenek leszünk a *tulajdonnevek* problémájának megértésére. A második (II) hipotézisre azért volt szükség, hogy megvilágosodjék: ha tulajdonnevekkel írjuk le a „világot”, akkor ezzel csak megnevezük (legalábbis most ez a helyzet), de a tárgy tulajdonságairól nem szereztünk tudomást. Ezzel a megismerést máris tagoltuk – az mindegy, hogy az áttekinthetőség kedvéért ezt hogyan rendszerezzük. S mivel a tudati aktus intencionális, csak arra irányulhat, ami a számára van, ezért meg kell kockáztatnunk annak kijelentését, hogy hipotézisünk reálisan abszurd és a „világ” fokozati képe elvetendő – *ha* a tudat olyan, amilyennek a hagyományból megismertük.

A tulajdonnév a fregei *Gedanke* területén a mi képzet-tudatunk tárgyszimbólumaival egyenértékű. A két terület azonban független egymástól. Így a „világ” mindig teljes, az éppen aktuális beszédhelyzet pedig a szimbolizálás „eszköze”. (A helyzet azonban szigorúan ideális.)

Nyilván kényelmetlen volna mindig *első* hipotézisünk módján (tulajdonnevek nélkül) beszélni. Nem is így beszélünk. Beszédmódunk a tág értelemben vett kognitív elsajátítás szolgálatában áll – s ebben a megfigyelő attitűdjén kívül egyéb (pl. érzelmek, akarat) is található. Ez a beszédmód az első és második hipotézis szituációját egyszerre, megkülönböztetés nélkül realizálja, s ezért a szimbolizálásban való részvétele nem folyamatos, nem teszi lehetővé a meghatározásunkban említett folyamatos jelenlétet; ezért ezt az aspektusát, amely e jelenlétből kimarad, *tudattalannak* fogom nevezni (természetesen nem pszicho-

analitikus értelemben, hiszen ott a tudattalan is a vizsgált entitás – az én – része). A tudattalan beszéd lényegében a II, 1:2 osztály tárgyairól, tárgyszimbólumairól alkotott konjektúra (*conjecture*: hipotetikus kiegészítés); változása a tárgyszimbólumok jelenlétével a tudat „fennállását” szaggatottá teszi az „életvilágban”, a köznapi egzisztenciában.

A tudatot tehát egy gyöngített antinómia (szaggatottság stb.) alakjában őrizzük meg, s ez távolról sem sugall egyöntetű és biztos helyzetet, pedig erre – nézetem szerint – érdemes törekedni. Nem hinném, hogy ez a szaggatottság, amit a tudattalan szerepe idéz elő, olyan mozgást indukálna, amely bármit is megmagyaráz, legalábbis pozitív értelemben nem. Ezt egész egyszerűen hátránynak kell tekinteni. A hátrány úgy volna részben felszámolható, hogy – mintegy kontrasztként – kísérletet teszünk a tudattalannak, ennek a heurisztikai szükségletből keletkezett fogalomnak a magyarázatára. A tulajdonnév nem biztos, hogy minden tulajdonságot tartalmaz, ez még hátra van – itt az „időbelileg” és „minőségileg” differenciált tudatok között nincs különbség! –, honnan szerzett hát tudomást a megfigyelő arról, hogy „fönnáll”? Lehetséges, hogy a tárgyszimbólumok analógiájáról van szó. *De mikor?* – kérdezheti az olvasó –, hiszen folyamatos jelenlétről van szó!... El kell fogadnunk, hogy van olyan beszéd, ami nem a tudat (az előbbi tehát szélesebb körű fogalom, mint az utóbbi), s így a legtriviálisabb, de reális beszédaktusokban (ha az érzelmi viszonytól, akarattól stb. el is tekintünk) van nem-kognitív elem. A II, 1:2 üres osztály nem tárgyai szimbólumával, hanem úgyszólván osztály-szimbólummal volna jelen. Ez is egyetlen ismerve. Csak az egyedi szimbólumok reális tárgyszimbólumok – s a tudat mint ezek univerzális szimbóluma, egyedek szimbóluma, és csakis az. (Tekintettel arra, hogy a tárgyszimbólumok a megfigyelés aktusának „tárgy-intencionális” szimbólumai, világos, hogy a megfigyelés individuális – a megfigyelő tudata is az.)

#### IV

Annak a kijelentésnek, hogy a tudat *egyedek* szimbóluma, számos következménye lehet. A legegyszerűbb és – talán – a legfontosabb az, hogy a limine leszögezhető: a tudattartalmak közti hierarchia (legalábbis a hagyományosan értelmezett tudat szempontjából) nem lehet reális. Ha pedig ennek a hagyományos fölfogásnak a reformját szeretnénk, akkor – még ha részleges reform is – szembe kell néznie mindazzal, ami a hierarchia föladásából következik. Például teljesen önkényessé válik valamelyik tárgyszimbólum (id est tudati aktus) kiválasztása, eleve tilos lesz, hogy bármelyiket bármilyen szempontból reprezentatívnak tekintsék. Illetve csupán a kiválasztás tényére lesz jellemző, ez azonban a tudatról nem mond semmit. Következésképpen a leírás plauzibilis módjára vonatkozó kérdést, a tudati individualitás (a tudat egyed-szimbólum jellege) kérdését kellene értelmesen fölteni. Ez a jelleg, mondanom sem kell, a tudat szempontjából nem engedi meg, hogy szűkebb és tágabb körű fogalmakat, „általánosabb” és „konkrétabb” képzeteket stb. stb. különböztessünk meg. Mivel itt nem monászokról van szó – tulajdonnév nélküli világban vagyunk –, hanem tárgyszimbólumokról, a „monászok monásza”-szerű ötlet föl sem merülhet. Tekintve, hogy az osztályszimbólumok kizárattak, és az „elvontabb” fogalmak konstrukciója nem más, mint a II, 1:2 osztályra vonatkozó föltevés (conjecture), a megfigyelő tudata számára ezek nem entitások, szorosabb értelemben: non-entia. Ily módon abszurdum az a remény, hogy a tudat önmagát gondolja, lehetetlen tehát az *ön-tudat*. Leszűkített, körülhatárolt vizsgálatunk számára ez nem jelentene különösebb problémát, de egy részletkérdésben mégis gondot okoz. Tudniillik amennyiben a tudat nem gondolja önmagát, akkor hogyan határolható körül, hol válik el pl. más tudatoktól (bízvást föltelezhetjük, hogy ilyenek vannak)? A válasz a következő lehet: mivel a tudat beszédmód, amely tárgyszimbólumok folyamatos jelen-

létét teszi lehetővé, e folyamatos jelenlét metszete lenne az, ami  $t$  pillanatban a tudat (vagyis azok univerzális szimbóluma) – ha nem volna meg az az evidensen belátható lehetőség, hogy ugyanazon tulajdonság-... érzet- stb.) kombinációkat 2 megfigyelő is észlelheti, akár egyszerre. Tehát a különbséget a tárgyszimbólumok *száma* jelölheti ki. Mert ha tudomásunk van arról, hogy egyazon  $t$  pillanatban 2 „ez piros, kocka alakú, 20 C° hőmérsékletű...” van jelen, akkor 2 megfigyelő tudatról is értesültünk – hogy melyik észlelet melyiküké, az teljesen mindegy. Persze sok és egyenlőtlen számú észlelet esetében a helyzet bonyolódhat, de a kérdés végtére is annyira hipotetikus, hogy nemigen érdemes rágódni rajta. Nem valószínű, hogy bárki is az észleletek statisztikus eloszlása alapján különböztetne meg egyes tudatokat, akkor is, ha végső soron csak így volna szabatos.

Meghatározásunk szerint a beszéd szélesebb körű fogalom, mint a tudat. Úgy tűnik, hogy a konstrukciók, elvonatkoztatások stb. helyét is ott kell keresni.

A tudat individuális jellege visszamenőleges hatállyal igazolja a szimbolizálásról elmondottak célszerűségét. A tudat a tárgyszimbólumok univerzális szimbóluma, s az eddigiekből nyilvánvaló, hogy ez a szimbólum-jelleg semmi más, csupán  $n$  számú tárgyszimbólum jelenlétének állítása, nem pedig valami más minőség – beszédmódról van szó. (Ennyiben megfeleltünk az „entia non sunt multiplicanda” szabálynak.) Következésképpen a tudat mibenlétére vonatkozó kérdés megválaszolása nem ún. reális meghatározás, csupán szótári definíció. Természetesen itt nem az értelmező szótárak módszerével dolgoztunk, de a munka hasonló volt.

Gyöngített antinómiának neveztük a tudat ismeretett helyzetét. Ez az antinómia a hipotéziseink által támasztott feszültség következménye, s ennyiben korlátozott jelentőségű; hipotéziseink felállítása azonban nem volt teljesen önkényes: a tudat megközelítésének két egyszerű alaphelyzetét mutatta be. Amikor vizsgálatunk kezdetén úgyszólván semmit sem mondhat-

tunk a tudatról, nem lett volna helyes különböző szintű és értékű információkat okfejtésünk körébe vonni. Természetesen, a sokoldalúan meghatározott, az „objektív szellem” különféle tartományainak metszéspontjában álló ember nem kezdeti, őseredeti, „archaikus” lény, hanem úton és *útban* van: tudata nyilván bonyolult, töredezett stb. De ez sem ide tartozik.

„»Tudom« – mondom a másoknak; ebben igazolás van. De nem az én hitem számára.”<sup>24</sup> Itt a circulus vitiosus egészen könnyen észrevehető. A mások tudatáról mindig nyerhetek bizonyosságot a nyelv révén. Nem véletlenül idéztem a cikk elején a behavioristák tudat-vitáit. A behaviorista megközelítés a följebb elemzett hagyományra való egyoldalú válasz. Vagy elfogadjuk a nyelv abszolút relevanciáját, vagy teljesen kiiktatjuk a nyelvet. Ez látszott az alternatívának, s lehet, hogy csakugyan az. A behavioristák álláspontja elméletükön belül apóriákhoz vezetett, és – mint láthattuk – a marxista kritika (Vigotszkij) is csak a nyelvben találta meg az ellenszert. Lehetséges, hogy ez csakugyan ellenszert, hiszen a nyelv *konkrét* analízise (éppen Vigotszkij műveiben és részben követőinél is) termékenynek bizonyult.<sup>25</sup> Viszont az is lehetséges, hogy a tudatnak mint olyannak egészen más értelmezést kell adni. Itt kell megemlíteni okfejtésünk még egy következményét, ez is az osztályszimbólumok kényszerű kizárásából származik és befolyása lehet a tudat-elmélet részleges reformjának kilátásaira (ha *ezt* a tudat-elméletet még érdemes reformálni). A II, 1:2 osztály tárgyairól alkotott konjektúrát, föltevést mint beszéd-aktust *tudattalannak* neveztem. Tekintve, hogy a cikk tárgyalásmódja következtében tudat és tudattalan között nincs kommunikáció, a tudattalanban per definitionem nem létezhet valamiféle megoldásra anyag; kérdés azonban, hogy a tudattalan „beszéd” visszavezethető-e valahogy az első hipotézis tulajdonnevek nélküli beszédmódjának valamelyik típusára. A tudattalan egyszerűen a megfigyelőnek a „világ” kognitív elsajátítására tett kísérleteiben az egyik választási lehetőség: az, amelyik

nem működik. Amennyiben a tapasztalatot, a pszichét stb. *nem* a tudat nyelvi szemlélete felől közelítjük, az első és második hipotézisünk alternatívája eltűnik. A tudattalan itt nem más, mint a megfigyelő szituációjának nyelvi szemléletéből, a tudatnak mint beszédmódnak vázolt alakjából eredő kudarc.<sup>26</sup>

Ami ennek a kritikának a pozitívuma, az kb. az, hogy a megismerést az aszimptotikus közeledés közkeletű metaforájával jellemző naiv realista felfogás nem támaszkodhat joggal a tudat hagyományos szemléletére. Így el lehet talán érni e kérdés vonatkozásában azt, amit Wittgenstein így fejezett ki: átmenet a rejtett képtelenségről a nyilvánvaló képtelenségre.\*