

Maurice Merleau-Ponty
A FILOZÓFIA DICSÉRETE
és más esszék
(Éloge de la philosophie et autres essais)
Éditions Gallimard, 1953 et 1960

Fordította Sajó Sándor
A fordítást ellenőrizte és a szöveget szakmailag gondozta
Mezei Balázs

Európa Könyvkiadó, Budapest 2003

Tartalom

A FILOZÓFIA DICSÉRETE
A NYELV FENOMENOLÓGIÁJÁRÓL
A FILOZÓFUS ÉS A SZOCIOLÓGIA
MAUSS-TÓL LÉVI-STRAUSS-IG
MINDENHOL ÉS SEHOL
A FILOZÓFUS ÉS AZ ÁRNYÉKA
BERGSON LÉTESÜLŐBEN
EINSTEIN ÉS AZ ÉSZ VÁLSÁGA
MONTAIGNE-T OLVASVA
JEGYZETEK MACHIAVELLIHEZ

A FILOZÓFIA DICSÉRETE

Kedves Kollégák,
Hölgyeim és Uraim!¹

Aki tanúja saját kutatói munkájának, azaz belső rendezetlenségének, aligha érezheti magát azon kitűnőségek örökösének, akiknek nevét e falakon olvashatjuk. Ha ráadásul még filozófus is az illető – azaz tudja, hogy nem tud semmit –, hogyan is hihetné, hogy helyet foglalhatna itt, egyáltalán hogyan is vágyhatna erre? E kérdésekre nagyon egyszerű a válasz: a Collège de France megalapításától fogva azt a feladatot vállalta magára, hogy hallgatóságának nem elsajátított igazságokat adjon tovább, hanem a szabad kutatás eszméjét. Ha tavaly ősszel az intézmény úgy döntött, hogy továbbra is fenntartja a filozófia tanszéket, azért tett így, hogy ezzel a filozófiai nem-tudással koronázza meg az intézményre jellemző kutató szellemiséget. Ha egy filozófus kéri az Önök szavazatait, kedves kollégák, ennek célja, mint tudják, a teljesebben megélt filozófiai élet; és ha mellette szavaztak, azért tettek így, hogy ezt a személyében kifejeződő törekvést támogassák. Ennélfogva amilyen értelmetlennek érzem magamat erre a megtiszteltetésre, oly boldoggá tesz ez a filozófusi feladat, hiszen – mint Stendhal mondta – boldogság, ha az embernek az a munkája, ami a szenvedélye. Mély hatást tett rám, hogy Önök ilyen eltökéltnek bizonyultak, és minden más megfontolást félretéve helyet adtak maguk között a filozófiának. Nagy örömmel mondok most köszönetet érte.

Hálámat aligha róhatnám le jobban, mint hogy előadásomban megvizsgálom a filozófus szerepét. Először azt tekintem át, hogy e tanszéken tevékenykedő elődeim milyen szerepet tulajdonítottak a filozófusnak; majd azt, hogy a filozófia múltjának és jelenének vizsgálata alapján miben állhat ez a szerep.

A filozófus arról ismerszik meg, hogy nála *egymástól elválaszthatatlan* az evidenciára való törekvés és a kétértelműség méltánylása. Amikor a filozófus arra szorítkozik, hogy aláveti magát a kétértelműségnek, az eredményt homályosságnak nevezzük. A legnagyobbak azonban vizsgálódásuk tárgyává teszik a kétértelműséget, amely így nem hogy veszélyeztetné a filozófiai bizonyosságokat, hanem inkább megalapozza őket. Ennek megfelelően különbséget kell tennünk *rossz* és *jó* kétértelműség között. Még a maradéktalanul pozitív

¹ Az alábbiakban a szerző székfoglaló előadásának szövege olvasható. A 29. oldaltól jegyzetekként közöljük azt a néhány oldalt, mely az előadáson végül nem hangzott el.

filozófiára törekvő személyek is csak annyiban voltak filozófusok, amennyiben lemondtak az abszolút tudás birtoklásának a jogáról: nem az abszolút tudást tanították, hanem ennek állandó létesülését bennünk, nem az abszolútumot, hanem legfeljebb – mint Kierkegaard mondja – a közte és köztünk levő *abszolút viszonyt*. A filozófus attól filozófus, hogy mozgása a tudástól szüntelenül a tudatlansághoz, a tudatlanságtól a tudáshoz vezet, és hogy ebben a mozgásban egyfajta nyugalom van...

Még az oly világos fogalmak is a filozófia ezen definícióját igazolják, mint Lavelléi, aki szavaival nyomatékosan kívánt utalni a lét korlátlanására. Lavelle szerint a filozófia tárgya nem más, mint “a lét egésze, amelybe – egy minden pillanatban újra meg újra megvalósuló csoda folytán – saját létünk beleíródik”. Lavelle tehát csodáról beszél, mert paradoxonnal szembesül: a totális lét paradoxonával, mely megelőzi mindazt, amivé csak válhatunk és amit csak tehetünk, ám ami nélkülünk mégsem lenne valóban totális, mivel gyarapodásához a mi létünkre van szüksége. Hozzá fűződő viszonyaink kettős értelmet hordoznak: az első értelmében az övéi vagyunk, a másodikban ő a miénk. Ezért nem helyezkedhetünk belé, hogy lássuk, mi és a világ miként eredünk belőle; erre Lavelle állítása szerint csak úgy lennénk képesek, ha “elkendőznénk, hogy már ismerjük magunkat és a világot”. Minden reflexiót megelőző szituáció a világban, valamint az ebben megvalósuló beavatásom a létezésbe nem oldható fel olyan reflexió által, mely e két tényezőt az abszolútum felé meghaladja és az abszolútum hatásának tekinti őket. Hiszen mindenkor az *önmagunktól az abszolútumig* emelkedő mozgás marad az alapja annak a mozgásnak, amelyet a saját helyzetétől elszakadt gondolkodás mint *az abszolútumtól saját magához* aláereszkedő mozgást vél megvalósítani. Végül pedig: a filozófus sohasem az abszolút abszolútumot tételezi, hanem a vele viszonyban álló abszolútumot. A részesedés és a jelenlét gondolataival Lavelle éppen egy olyan, köztünk és a totális lét között fennálló viszonyt próbált meghatározni, amely valamilyen mértékben mindig kölcsönviszony marad.

Műveiben ezért két gondolatmenet kibontakozását látjuk. Először is a világ – e kincseket őrző mélység, amelyben a naiv ember a lét elsődleges értelmét véli megtalálni – Lavelle szemében kiterjedés nélküli, és sajátos misztérium híján jelenik meg. A világ *fenomén*, amely megmutatkozik és amelynek nincs bensője. A lét szó értelmét pusztán e külsőleges díszletet szemlélve nem sajátíthattuk volna el. Bennünk és csakis bennünk érinthetjük meg a lét bensőjét, ugyanis kizárólag itt találunk olyan létet, amelynek van bensője és maga semmi más, mint ez a benső. Tehát a viszony, amely köztem és a testem, köztem és a világ között fennáll, nem tranzitív; az ént kizárólag a “benső irányában” lehet meghaladni.

Kizárólag egy tökéletes bensőséggel közlekedem, amely az engem meghatározó tökéletlen bensőség mintaképe (s mint látni fogjuk, egyben annak másolata is). A lét meditációja az *énben* és az *énnél énebb énben** lokalizálódik, a világ és a történelem mögött. Ebből a nézőpontból nemigen léteznek filozófiai problémák és tennivalók: pusztán arra van szükség, hogy az emberek emlékezetébe idézzük a létben való részesedést, amit teljesen nem felejtettek el, hiszen nem szüntek meg létezni, és ami – ahogyan a *Présence totale*** előszava mondja – mindig is a *philosophia perennis**** gondjaira volt bízva. A filozófusnak semmi teendője sincs a történelemben és korának vitáiban. Egy politika-filozófiai könyv előszavában Lavelle azt írta, hogy a spirituális reform nélkül fogja megváltoztatni az államot, hogy “bárkinek akár gondolnia kellene rá”.

Hátra van még a dolgok másik oldalát érintő gondolatmenet. A végtelen én nem én. Lavelle szerint csak a szenvedő én mondhatja azt, hogy *én*. Tehát Istenről az énemen keresztül nincs valódi ismeretem. A filozófus Istent azáltal tételezi, hogy a hit révén önmagán túlra jut – mondja Lavelle –, éppen ezért sohasem képes rá, hogy Isten szerint gondolkodjék. Van tehát igazsága a világnak és a világ szerinti gondolkodásnak, melyek számára Isten “végtelen Magányosság, tökéletes Különálló, örök Távollevő” – mondja Lavelle –, és Isten éppen annyiban válik jelenlevővé magányunkban és különállásunkban, hogy hozzáférhetetlen és mindig is az marad. Ezzel a léthez való viszonyunkat, melyet eddig teljesen pozitívnak hittünk, kettős tagadás járja át. Ebből adódóan önmaga tételezéséhez ennek a viszonynak végül arra a világra van szüksége, amely az előbb még csupán jelenség volt. Ekkor újra fontossá válnak a bensőlegesség látható tanúságtételei: ez utóbbiak már nem pusztán esetleges öltözetek, hanem megtestesítik a bensőt. A nyelv nélküli gondolkodás – mondja Lavelle – nem lenne tisztább gondolkodás: valójában nem lenne több a gondolkodás *szándékánál*. Utolsó könyve az expresszivitás olyan elméletét kínálja, amely szerint a kifejezés “nem a már valóságossá vált benső lét hű képe, hanem eszköz, amelynek révén e benső lét megvalósul”. Az érzékelhető és a fenomének – folytatja – nem pusztán korlátozzák a létben való részesedésünket: “minden egyes létező pozitív lényegébe foglaljuk bele őket, oly módon, hogy azt ugyan nem mondhatjuk, hogy a létező pusztán az, amit megmutat, azt viszont mindenképpen, hogy csak azáltal van, amit megmutat”. Többé nem létezik a fenomén-anyag, illetve a lét-szellem alternatívája. Az igazi spiritualizmus – írja Lavelle – a spiritualizmus és a

* *Le plus moi-même que moi.* (A *-gal jelölt jegyzetek a fordítás szerkesztőjétől származnak).

** *Totális jelenlét.*

*** Örök filozófia.

materializmus alternatívájának *elutasítása*. A filozófia tehát nem állhat abban, hogy figyelmünket az anyag felől a szellemre irányítjuk, és nem merülhet ki az időtlen bensőlegesség időtlenül megvalósuló megállapításában sem. “Csak a mának van filozófiája: az, amit most el tudok gondolni és meg tudok élni”, mondja Lavelle².

Lavelle gondolkodásának alapja talán az az elképzelés volt, hogy az idő és a világ kibomlása azonos felemésztődésükkel a múltban. Ám ez azt is jelenti, hogy csak úgy haladhatjuk meg a világot, ha belépünk a világba, és hogy a szellem egyszerre használja fel a világot, az időt, a beszédet és a történelmet, és olyan értelemmel lelkesíti át valamennyit, mely soha nem használódik el. A filozófia funkciója ezért inkább az lenne, hogy regisztrálja az értelemnek ezt az átmenetét, nem pedig az, hogy befejezett ténynek vegye. Lavelle ezt sehol nem mondta; nekünk mégis úgy tűnik, hogy a temporális jelen középponti szerepével kapcsolatos elképzelése elfordította a filozófia retrospektív felfogásától, amely a világot és a történelmet univerzális múlttá változtatja.

Lavelle ereszkedő dialektikája a jelennek ezen a pontján keresztezte Bergson és Le Roy emelkedő dialektikáját. E két szerzőt azért nevezzük meg most együtt, mert a később kiemelendő különbségeik ellenére kutatásaikat mi sem akarjuk jobban elválasztani egymástól, mint amennyire különbözőnek szánták őket annak idején. A világtól és a konstituált időtől indultak el, ám amikor eljutottak ahhoz, ami ezeket bensőleg áttelekesíti – Bergson *az idő tétovázásának*, Le Roy pedig *invenciónak* nevezte ezt –, az eseménynek és az értelemnek ugyanazt a találkozását érték el, mely a kései Lavelle-t is foglalkoztatta, és ezen a ponton ugyanaz a kétértelmű csillámlás sejlik fel kutatásukban.

Amit itt állítunk, csak akkor fedi fel magát, ha túljutottunk a bergsonizmus látszólagos jelentésén. Magánál Bergsonnál ugyanis megtaláljuk a tartam, az élet, Isten intuíciója maradéktalanul pozitív bemutatását. A tartam felfedezése vajon mindenekelőtt nem egy második valóság felfedezése-e, melyben a tovatűnő pillanat megmarad, osztatlanul megőrződik, felgyülemlik? A tartam vajon nem egy folyékony dologhoz hasonló, mely kibomlásában megmarad, és Bergson kései kutatásai vajon nem *más dolgokban* – az anyagban, az életben – találják-e meg ugyanazt a valóságos kohéziót, mely elsősorban bennünk nyilvánul meg? A *Matière et Mémoire*^{*} utolsó lapjai az emlékezet anyagbéli “előérzetéről” és “utánzásáról” szólnak. Az *Evolution créatrice*^{*} az életet – Bergson saját

² Lásd az 1. megjegyzést, 29. oldal.

* *Anyag és emlékezet.*

* *Teremtő fejlődés*, fordította Dienes Valéria, Budapest, 1990 (1930).

szavaival – “magához a tudathoz, vagy valami ahhoz hasonlóhoz” kapcsolja; és hogyan hasonlíthat valami a tudathoz, ha az a tudat, amelyre gondolunk, nem rendelkezett már valamely dolog teljességével? Bergson olykor úgy kezeli a tudatot, mint egy, az univerzumban elszórt szubsztanciát, melyet az egyszerű organizmusok “egyfajta satuban szorítanak össze”, a differenciáltabb organizmusok pedig hagynak kibontakozni. Akkor mi lenne a tudatnak ez az organizmus és individualitás nélküli “széles folyama”, amelyről Bergson azt mondja, hogy átjárja az anyagot? Ha a tudat kozmológiai faktorrá válik, félreismerhető. Amikor végül Bergson kifejezetten Istennel azonosítja a tudatot, az ént aligha ismerhetjük fel ebben a “középpontban, ahonnan minden világ úgy bomlik ki, mint egy hatalmas petárda kévealakú fénycsíkjai”. A misztikus élmény Istene az, aki a *Deux Sources*-ban* határozottan személyiséget ad a kozmologikus tudatnak. Ám Isten még ekkor is nagyon különböző marad mindattól, amit gondolkodásnak vagy akaratnak nevezhetnénk, Bergson ugyanis kizárja belőle a negatív összetevőt. Az isteni gondolkodás vagy akarat – mondja Bergson – túlságosan telítve van önmagával, sem hogy megtalálhatnánk benne a nem-lét ideáját; a nem-lét “önnön természetével, amely erő, összeegyeztethetetlen gyengeség lenne”. Isten és élet, erő és cselekvés hatalmai közé szorulva az ember csak kudarcként jelenhet meg. Az ember valaminő fantom, az “isteni emberségé”, amelynek kezdetben – mondja Bergson – “elméletileg léteznie kellett”. A történelem, az ember kommunikatív élete nem autonóm rend: hol elvakultan tevékeny, hol misztikus nyugalomba vonul, benne magában hasztalan keresnénk létének vezérfonalát.

A tartam teljessége, a kozmológiai tudat eredendő teljessége, Isten teljessége: ezek az eredmények az egybeesésként vagy kontaktusként vett intuíció elméletét implikálják. És valóban, Bergson a filozófiát “félisteni” állapotként definiálta, amelyben egyetlen olyan problémáról sem tudunk, amely “az üresség jelenlétébe helyez minket”. Miért létezem, miért van inkább valami, mint a semmi, hogyan tudhatok valamit: e hagyományos kérdések az ő számára “patologikusak”, hasonlatosak a kételkedő tanakodásához, aki már nem tudja, hogy becsukta-e az ablakot. Az ilyen kérdések csak akkor jelennek meg, amikor gondolatban egyfajta eredendő ürességbe helyezük magunkat; márpedig az üresség, a nem-lét, a semmi, a zűrzavar mindig csupán valaminő, merőben verbális jelölése annak, hogy más dologra figyelünk, tehát olyan szubjektumot feltételez, amely már benne van a létben. A filozófia, az igazi gondolkodás, amely teljesen pozitív, megtalálja ezt a naiv kontaktust, melyet a tagadás

* *Az erkölcs és a vallás két forrása*, fordította Dienes Valéria, Budapest, 2002.

és a nyelv apparátusa mindig előfeltételez: a filozófia – ahogyan Bergson gyakran mondta – a dolgokkal való “fúzió”, vagy inkább a dolgok “inszkripciója”, “regisztrációja”, “lenyomata” bennünk; nem annyira a klasszikus problémák “megoldására”, mint inkább azok “feloldására” törekszik. “Egyszerű aktus”, “nézőpont nélküli látás”, közvetlen és a dolgok belsejéhez való, közvetítő szimbólumok nélküli hozzáférés: az intuíciónak e híres képletei a lét biztos megragadását tárják fel, amelyből hiányzik a kutatás, az értelem belső mozgása.

Ez a bergsonizmus egyik és a legszembeütőbb aspektusa. De nem az egyetlen és nem is a leginkább érvényes. Ezek a képletek ugyanis nem annyira azt fejezik ki, amit Bergson mondani akart, mint inkább a készen kapott tanításokkal való szakítást, saját kutatásai kezdetét. Azt szokták mondani, hogy Bergson visszaadta az őt megillető rangot az intuíciónak az értelemmel, vagy inkább a dialektikával szemben, a szellemnek az anyaggal szemben, az életnek a mechanizmussal szemben. Így értették barátai és ellenfelei is, amikor Bergson megjelent a filozófiai életben. Csakhogy ellenfelei nagyon kevésbé értették meg. Talán itt az ideje annak, hogy Bergsonban mást keressünk, mint az ellenfelei állításainak antitéziséét. Noha paradoxonnak hat, ám a teljesen pozitív Bergson polémikus, amit szerintünk az igazol, hogy újra megjelenik filozófiájában a negatívum. Talán a könyvei iránti nagyobb figyelemről tennénk tanúságot, ha bennük nem Taine és Spencer bírálatát keresnénk, hanem inkább a szellem és test, a szellem és világ eleven és nehezen megfogható viszonyaival kapcsolatos nézeteit, és ha az egyes megállapítások sora helyett inkább azt a belső mozgást követnénk, amely átlelkesíti intuícióit, összeköti őket, és gyakran megfordítja kezdeti viszonyaikat. Akkor Bergsont valóban megszabadítanánk ellenfeleitől, egyúttal pedig “barátaitól” is, akiről már Péguy elmondta, hogy ellenfeleinél jobban ők sem értették meg Bergsont. Ugyanakkor felismernénk, milyen értékesek az olyan kutatások, amelyeket Le Roy folytatott, aki sohasem időzött hosszasan a bergsoni pozitivizmusnál, ám a lényegi pontokon – mint az intuíció, a közvetlenség vagy a határ elmélete – a bergsonizmust egy csapásra a helyes irányba fordította.

Ha Bergson le akart számolni a hagyományos problémákkal, ezzel nem az volt a célja, hogy kiküszöbölje a filozófia problematikáját, hanem az, hogy új étellel hassa át. Le Roy szerint mélyen átérezte, hogy minden filozófiának új filozófiának kell lennie; Bergson számára a filozófia oly kevésbé jelentette a létbe előzetesen beleírt és kíváncsiságunkat elfojtó elvek kifürkészését, hogy nem csupán a megoldások *felfedezését* követelte a filozófiától, hanem még inkább a filozófiai problémák *feltalálását*. 1935-ben azt írta: “Filozófiai *amatőrnek* azt nevezem, aki valamely szokásos probléma terminusait úgy fogadja el, ahogyan

azok adottak [...]; a valódi filozófia abban áll, hogy *megteremtjük* a probléma megfogalmazását és *megteremtjük* a megoldását...” Amikor azt mondja, hogy a jól megfogalmazott problémák már nagyon közel vannak a megoldáshoz, ez nem azt jelenti, hogy a kutató már *talált* valamit, miközben kutatott, hanem azt, hogy már *feltalált* valamit. És nem úgy áll a dolog, hogy van egy kérdés bennünk, és egy válasz a dolgokban, hogy van egy külső, felfedezendő létező és egy megfigyelő tudat: a megoldás is bennünk van, és maga a lét problematikus. A kérdezés természetéből valami átkerül a válaszba.

A kérdés és válasz e híres bergsoni egybeesése tehát semmiképpen sem azt jelenti, hogy a filozófus elveszíti magát vagy feloldódik a létben. Inkább azt kellene mondanunk: azt tapasztalja meg, hogy a lét meghaladja. Nem kell kilépnie önmagából, hogy eljusson magukhoz a dolgokhoz: a dolgok bensőleg vagy segítik, vagy gátolják. Hiszen az én, amely tartam, a másik lényt csak egy másik tartam formájában ragadhat meg. Az idő felhasználásának rám jellemző módját úgy fogom fel, mint olyan választást, amely – Bergson szavaival – “végtelen számú lehetséges tartamok között történik meg”. A tartamnak “sajátságos természete” van: egyszerre az én létmódom és univerzális dimenzió más lények számára, és ezért minden, ami hozzánk képest “felsőbb vagy alacsonyabb rendű” mégis mindig “bennünk marad bizonyos értelemben”. Az, amit konstátálok, a dolgoknak az én tartamommal való konkordanciája vagy e konkordancia hiánya: a dolgok velem együtt való létezése a koexistencia kétoldalú viszonyában. Csak azért van képzetem az univerzum tartamáról mint az enyémtől különálló tartamról, mert az enyém mentén húzódik, és mert a felolvadó cukorban lennie kell valaminek, ami megfelel annak, hogy egy pohár édesített vízre várakozom. Amikor a tartam forrásánál vagyunk, egyúttal a dolgok kellős közepén vagyunk, mert a dolgok velünk szembenálló létezők, melyek felkeltik várakozásunkat. A filozófusnak a léthez való viszonya nem a szemlélőnek a szemlélthez való frontális viszonya: inkább cinkosság ez, áttételes és rejtett viszony*. Most már értjük, miért mondhatta Bergson, hogy az abszolútum “a közvetlen közelünkben van, bizonyos mértékig bennünk”: azon a módon van ugyanis, ahogyan a dolgok a mi tartamunkat modulálják.

Ha a filozofálás a lét elsődleges értelmének felfedése, akkor nem az emberi szituáció elhagyása révén filozofálunk. Ellenkezőleg: ez utóbbiba bele kell hatolnunk. A filozófus abszolút tudása az észlelés. “Tegyük fel – mondja Bergson az első Oxfordi Előadásban –,

* Un rapport oblique et clandestine. A szerző visszatérően használja az “áttételes” (oblique) kifejezést, amely gondolkodásának egyik kulcsszava és szoros kapcsolatban áll filozófiája ismeretes kétértelműségével,

hogy célunk nem a felülemelkedés a dolgok észlelésén, hanem inkább a belehatolás ebbe az észlelésbe, az észlelés elmélyítése és kiszélesítése [...]; ekkor olyan filozófiára tennénk szert, amellyel nem lehet szembeállítani más filozófiákat, mivel semmit sem hagyna meg magán kívül, amit a többi tan összegyűjthetne: ez a filozófia mindent megragadna.” Mindent az észlelés alapoz meg, mert mintegy a léttel való megszállott viszonyra tanít bennünket: a lét ott van előttünk, mégis hátulról ér el minket. “Bármi legyen is a belső lényege annak, ami van, és annak, ami létesül – mondta Bergson –, mi benne vagyunk”. Talán még ő sem látta át e szavak teljes értelmét. Egyfajta objektív evolúcióra tett utalást láthatunk bennünk, amely kiemeli az embert az állatvilágból, az állatot a kozmológiai tudatból, ez utóbbit Istenből; s amely evolúció üledékes nyomai itt vannak mindannyiunkban. A filozófia ekként ezen üledéknyomok *datálását* jelentené, kozmológiai konstrukció lenne; a tudat saját előzményeit keresné a dolgokban, lelkeket vagy a lelkek analogonjait vetítené beléjük, a filozófia pánpszichizmus lenne. Ám mivel Bergson azt mondja, hogy a filozófia általánosított észlelés, ezért a dolgokhoz való valódi viszonyunkat az aktuális és jelenlevő észlelésben, nem pedig valamilyen mára befejeződött genezisben kell keresnünk. Tehát az, hogy “benne vagyunk”, azt jelenti: ezek a színek, ezek a tárgyak, melyeket látunk, átszövik és belakják még álmainkat is, ezek az állatok saját magunk humoros változatai, minden egyes lény a mi életünk szimbolikájának részét alkotja, és a mi életünk az, melyet bennük olvasunk. Az anyag, az élet, Isten nem lenne számunkra “benső” – ahogyan Bergson mondja –, ha a magánvaló anyagról lenne szó, mely egy napon a transzcendens elv pillanatnyi kihunyása révén megjelent, ha a magánvaló életről lenne szó, erről a gyenge mozgásról, amely egyszer belekerült egy kevés protoplazmába, vagy ha a magánvaló Istenről lenne szó, a fölény hajló “hatalmas” erőről. Az anyagról, az életről, Istenről csak annyiban lehet szó, amennyiben mi észleljük. A Bergson műveiben felvázolt genezis saját magunk története, amelyet mi mondunk el saját magunknak; természetes mítosz ez, melyben szövetségünket fejezzük ki a lét valamennyi formájával. Nem ez a kavics vagyunk, de amikor látjuk, észlelő apparátusunkban rezgéseket vált ki, észlelésünk úgy jelenik meg, mint amely belőle jön, azaz mint a magáért való létezéshez való előrelépés, mint ennek a néma dolognak az általunk való visszaszerzése, mely életünkbe belépven nyomban hozzákezd implicit létének kibontakoztatásához, és e kibontakoztatás az ő számára is *általunk* tárul fel. Az, amit egybeesésnek, koincidenciának véltünk: együttlét, koexistencia.

“ambiguitásával”. Jelentése itt és másutt is nem egyszerűen az “oblique” alapjelentése (ferde, sanda, alattomos), hanem inkább őszintétlen, nem közvetlen, nem egyenes, nem egyértelmű; ebben az értelemben áttételes.

Bergson először talán az *adotthoz* való visszatérésként fogta fel a filozófiát, de aztán belátta, hogy ez a másodlagos, fáradságos munkával újra megtalált naivitás nem egy előzetesen készen álló valóságba olvaszt be minket, nem azonosít minket magával a dologgal, nézőpont nélkül, szimbólum nélkül, perspektíva nélkül. “Szondázás”, “sztetoszkópozás”, “kitapogatás”: ezek jobb kifejezések, mivel világossá teszik, hogy az intuíciót meg is kell érteni, hogy sajátommá kell tennem egy értelmet, mely az intuícióban még fogva van. Valójában mi az, ami tényleg intuitív az intuícióban? Bergson elismeri, hogy a filozófus számára ez többnyire csak egyfajta “tagadási képesség” formájában van jelen, mely kiszűri az elégtelen tételeket. A negatív látszat mögött valamilyen, e látszatot fenntartó, pozitív és teljesen kész látást feltételezzünk? Ezzel a retrospektív illúzió áldozataivá válnánk, melyet éppen Bergson bírál. Nagyon is lehetséges, hogy a Bergson által intuíciónak nevezett globális látás orientálja a filozófus minden kifejezésre tett igyekezetét. De nem dióhéjban tartalmazza mindezt; tévednénk, ha Berkeley alakját úgy képzelnénk el, hogy kicsiben már akkor is maga Berkeley lett volna, mielőtt nekilátott volna írni és gondolkodni, hogy tehát eleve magában foglalta volna teljes filozófiáját, sőt még ennél többet is. Tévednénk, ha azt hinnénk – noha Bergson ezt írja –, hogy a filozófus azért beszél egész életében, mert nem képes kimondani azt a “végtelenül egyszerű” dolgot, mely benne mint “különleges pontban” már mindig is összegyűlt: azért is beszél, *hogy kimondja* ezt az egyszerű dolgot, mert a dolog a kimondást követeli magának, mert a kimondás előtt még nincs teljesen. Tökéletesen igaz, hogy minden filozófus, minden festő csak az örökre megvalósulatlan mű legegyszerűbb vázlatának tekinti azt, amit mások az ő alkotásának neveznek: ám ez nem azt bizonyítja, hogy ez a mű valahol bennük létezik, és csak arra van szükség, hogy feltegyenek egy vásznat és ecsetükkel elérjék. Gueroult tavaly éppen itt tartott előadásában mutatta meg, hogy egy filozófia titka és középpontja nem valaminő születés előtti inspirációban van, hanem úgy mozdul el, ahogyan a mű előrehalad. A filozófia egy létesülőben levő értelem, mely önmagával való összhangban és az önmagára való reakciójában konstituálódik, a filozófia szükségképpen (filozófiai) történet, a problémák és megoldások közötti mozgás. Minden egyes részleges megoldás átformálja a kezdeti problémát, úgy, hogy az egész értelme nem létezett előzetesen; hacsaknem úgy, ahogyan egy stílus létezik a művek előtt, és utólag úgy tűnik, előre jelezte e művek létrejöttét. Amit itt Gueroult a filozófiai rendszerekre alkalmazott intuícioról mondott, azt általánosságban elmondhatjuk a filozófiai intuícioról, és ezúttal Bergson egyetértő jóváhagyásával: az intuíciónak az a sajátossága, hogy kifejlést hív életre, hogy azzá válik, ami, ugyanis kettős utalást rejt magában: egyfelől az általa kikérdezett néma létre, másfelől az arról

leválasztott manipulálható jelentésre utal. Az intuíció ezek konkordanciájának a tapasztalata, az intuíció – ahogyan Bergson találóan mondta – *olvasás*, az értelemnek a stíluson keresztül megvalósuló, még a koncipiálást megelőző megragadása. Végül pedig: *maga a dolog* ezen konvergens formációk virtuális gyűjtőpontja.

Minél energikusabban akarjuk meglátni magukat a dolgokat, annál jobban látjuk azt is, hogy a megjelenések mily hatalmas tömege adódik a dolgokhoz való viszonyunkban: jelenségek, melyekben a dolgok kifejeződnek, szavak, melyekkel kifejezzük őket. Pontosan azért, mert – mint megmutatta – az üresség, a semmi és a zűrzavar sohasem a dolgokban van, mert rajtuk túl csak jelenlétek vannak, Bergson szellemünk alapvető tulajdonságaként az *ubiquitas*-t jelöli meg: azt a képességet, hogy máshol legyünk, és hogy a létet csak közvetetten vagy áttételesen célozzuk meg. A szellem – mondja nagyon helyesen – “visszautasítja, hogy egyhelyben maradjon, és figyelmét erre a visszautasításra koncentrálja, aktuális helyzetét mindig csak annak viszonylatában határozva meg, amit éppen elhagyott; mint egy utazó a vonat végén, aki csak azokat a helyeket látja, melyeket már maga mögött hagyott”. Vajon nem vagyunk-e mindenkor ennek az utasnak a helyzetében? Ott vagyunk-e bármikor is az objektív térnek azon a pontján, melyet testünk elfoglal? Nem igaz-e, hogy térbe való behelyezettségek mindig közvetett, amit a dolgok perspektivikus nézete tükröz, amelyben megjelenik az állandó pont, mely a miénk *kell* hogy legyen?

Ahhoz, hogy a létnek ezt a közvetett megcélzását és a tőle való távolságot úgy kezeljük, mint a gyakorlati értelemnek a szellem valódi természetét érintetlenül hagyó rossz szokását, arra lenne szükség, hogy miután a világból kiűztük, szellemünkben is száműzzük a nem-létet. Bergson úgy vélte elérni ezt, hogy megmutatta: a tudatban lévő semmi a semmi tudata lenne, ennél fogva semmi sem lenne. Ám ez csupán annak más nyelven való megfogalmazása, hogy a tudat léte olyan finom szubsztanciából áll, amely akkor is tudat, ha a semmi, és akkor is, ha a dolog tudata. A semmihez képest elsődleges lét tehát nem a dolgok természetes vagy pozitív léte, hanem – ahogyan Bergson maga mondja – a kanti értelemben vett létezés, a radikális esetlegesség. És ha az igazi filozófia eloszlatja a semmi ideájából származó szédülést és a szorongást, ez azért van, mert interiorizálja, belefoglalja a létbe és megőrzi őket a létrejövőben levő lét vibrálásában. “Ha tagadjuk, hogy az ürességnek létezik intuíciója – írja Bachelard –, akkor joggal tagadhatjuk a teljesség intuícióját is [...]. Ez azt jelenti, hogy különféle transzpozíciókat végrehajtva, a lét és a semmi alapvető dialektikáját az időbe terítjük ki. Ezzel teljes – egyszerre ontológiai és temporális – értelmét adjuk meg annak a bergsoni képletnek, amely szerint: az idő tétovázás.”

Le Roy már régen kimozdította a bergsonizmust annak masszív realizmusából. Számára az intuíció “a *cogito* * színezett mozzanata”, azaz olyan *cogito*, mely nem pusztán az *én saját*, szűk értelemben vett gondolkodásomban tesz bizonyossá engem, hanem abban is, ami ennek a gondolkodásnak minden egyes dolog egyedi aspektusában megfelel. Egy olyan gondolkodás tapasztalata ez, mely beledermes azokba a dolgokba, melyek közeledésemre elevenednek meg. A *Matière et Mémoire* első fejezetének híres “képei” Le Roy számára – az ő szavait idézve – “a létezés villámává” válnak, azzá a ponttá, ahol a valóság általam lesz “megvilágítótá” és fedi fel magát. A közvetlen tapasztalat az, amely bennem felfedi ezt az alapvető fenomént, és amely “tárgya egészét eleven műveletek csoportjává” változtatja át. Amikor a megismert lét egybeesik a léttel, nem arról van szó, hogy összeolvad vele: a lét az intuíció számára a szó igazi értelmében vett határ, azaz – Le Roy szerint – “egyfajta járásmód, mely a szakaszok egymásra következését jellemzi, az előrehaladásnak belső összehasonlítás révén megállapítható minősége”, a sorozat “konvergens jellege”. Ezzel az intuíció visszakapja a negativitás és a kétértelműség összetevőjét, mely nélkül vak lenne.

Ahhoz, hogy helyes elképzelést alkothassunk a bergsonizmusról, most egyenként végig kellene vennünk alapvető intuícióit és meg kellene mutatnunk, hogyan haladja meg mindegyik a kezdeti pozitivizmust. Jean Hyppolite nemrégiben megkezdte ezt a munkát, a tartam intuíciója vonatkozásában. Láthatóvá tette, hogy az *Essai sur les données immédiates de la conscience* * tartama, a mindent megőrző belső élet osztatlansága hogyan válik a *Matière et Mémoire*-ban az üresség és a múlt, a jövő üressége és a jelen teljessége, az idő és a tér közötti opozíciók rendszerévé. Most maga a tartam természete követeli meg, hogy belsőleg a maga három dimenziójára hasadjon szét, és önmagába fogadja a jelent alkotó testet és térbeliséget, amelyek nélkül maga a múlt ködös maradna, nem lehetne felidézni, azaz nem szereznék vissza és nem fejeznék ki. A szellem tehát már nem osztatlanság, hanem az, ami – Jean Hyppolite szavaival – “arra törekszik, hogy összegyűljék” a tiszta emlékezet és a tiszta cselekvés két határa között, melyek a tudatlanság szinonimái³.

Ezzel analóg mozgást figyelhetünk meg az élet intuíciójában is. Vannak olyan pillanatok, amikor ez már nem a filozófus összeolvadása a dolgokban való tudattal, hanem a filozófus és a fenomének közötti összhang és hasonlóság tudata. Tehát már nem az élet explikálásáról, hanem desifrározásáról van szó, ami ahhoz hasonló, ahogyan a festő – mondja

* Descartes “gondolodom, tehát vagyok” (*cogito, ergo sum*) tételének foglalatja.

* *Esszé a tudat közvetlen adottságairól*. Dienes Valéria magyar fordítása *Idő és szabadság* c. jelent meg.

³ Lásd a 2. megjegyzést, 30. oldal.

Bergson – desifíroz egy arcot. “Az élet intencióját, azt az egyszerű mozgást” kell megtalálni, mely “a vonalak mentén fut végig, összeköti őket egymással és jelentést ad nekik”. Erre az olvasatra azért vagyunk képesek, mert megtestesült létünkben magunkban hordozzuk az élet ábécéjét és nyelvtanát, amely azonban sem bennünk, sem benne nem feltételez kész értelmet⁴. Le Roy akkor is a bergsonizmus legjobb értelmét vitte tovább, amikor az életet “a sötétben való tapogatózás célszerűségéeként” definiálta, ahol a cél és az eszköz, az értelem és a véletlen egymást váltják ki. Ebben a nehéz célszerűségben, ebben az alakulóban levő értelemben nem a kozmológiai tudat szuverén könnyedségét ismerjük fel, mely egyszerű gesztussal, egyfajta kézmozdulattal eltekint mindazoktól a részletektől, melyek az organizmus életét alkotják.

Annál is inkább el kell gondolkodnunk azon, hogy Bergsonnál Isten intuíciója összefoglalható-e abban az Istenben, “aki erő”, amiről fentebb szó esett. Tudjuk, hogy Isten létét Bergson tömören a mi tartamunknál tartamosabb tartamként, minden tartam “konkréciójaként” definiálta; az “élet örökkévalóságának” nevezte, ami *eminens módon* tartalmazza a mi tartamunkat. Ám ez azt jelenti, hogy Istentől hozzánk lépve a többtől a kevesebb felé haladunk, és ennek a kevesebbnek nincs szüksége explikációra, mivel a semminek – ahogyan Malebranche mondja – nincsenek tulajdonságai. Márpedig éppen most láttuk, hogy Bergson tartamunkat végső soron annak a kettős semminek a révén definiálja, amit a jövő és a múlt a jelennel szembeállít, a lét teljességében levő törés révén. Ha Isten valóban az élet örökkévalósága, ha mint Bergson mondja, “Isten semmi sem teljesen”, akkor a negativitásnak be kellene hatolnia Istenbe, “aki erő”. Vajon elegendő lenne azt mondani – ahogyan Bergson mondatja Ravaissonnal –, hogy “a végtelen Gondolkodás megsemmisített valamit létének teljességéből, hogy ezáltal, egyfajta felébresztés és feltámasztás révén vonja ki belőle mindazt, ami létezik”? Ám ha Isten valóban mintegy önmagát rontotta le, hogy bevezesse önmagába a negatívumot, és ha a létezők csak a vele szembenálló konverzió mozgásában jelentek meg, akkor nem belőle folynak, akkor Isten nem egy elv, ahonnan leereszkehetnek a mi tartamunk és a világ felé. Olyan Isten ez, aki felé emelkedünk, akit a tartam lendületének minden egyes pillanatában megjövendöl – mint amikor érezzük, hogy látóterünk határán küszöbön áll egy fantazma megjelenése –, ám akit nem lehet rögzíteni, megismerni, és aki nem állhat külön a tartamtól, nem lehet magáért való. Mindez még szembeszökőbb abban, amit Bergson Istenről mint a jó elvéről mond. Mint tudjuk, határozottan elveti a klasszikus teodícea érveit, melyek a rosszból kevésbé jót csinálnak:

⁴ Lásd a 3. megjegyzést, 31. oldal.

“Lehet, hogy dolgozószobája csendjében a filozófus – mondja – kedvét leli az ilyen érvekben: de mit gondolna róluk, ha egy asszony előtt állna, aki éppen most nézte végig, hogyan hal meg a fia?” Az egyetlen optimizmus, melyet megenged, “empirikus” optimizmus: tény, hogy az emberek mindennek ellenére elfogadják az életet, és hogy a gyönyörön és annak ellentétén túl van valamilyen öröm. Ez az optimizmus nem *igazolja* a szenvedést az öröm révén, mint annak feltételét, semmi olyasmit nem feltételez, mint egy végtelen tekintet, amely – teljesen átjárván a világot és a szenvedés homályát – valaminő próbatétellel lenne egyenértékű. Mindez Bergson szerint úgy történik, mintha az ember saját konstituált létének gyökerénél oly fokú nagylelkűséggel találkozna, mely nem a világ ellenségességével való kompromisszum, hanem azzal szemben az ember oldalán áll. Le Roy, aki elveti Isten eszméjét mint elméleti magyarázatot, ugyanebben az értelemben mondja, és még határozottabban: “ [...] Isten számunkra a bennünk való élete folytán ismert, a mi saját megistenülésünk munkájában. Ebben az értelemben akár még azt is mondhatjuk, hogy számunkra Isten nincs, hanem létesülőben van.” A bergsoni teológia éles vonalait, mint talán a kereszténység óta minden teológiáéit, egyfajta “bemozdulás”^{*} teszi kissé homályossá; így sohasem tudjuk pontosan, hogy Isten tartja-e fenn létükben az embereket, vagy fordítva, mivel Isten létezésének felismeréséhez saját létezésünkön kell áthaladni, és ez már nem kerülőút.

Istenhez képest, aki erő, a mi létezésünk bukás lenne, a világ pedig hanyatlás, melytől csak úgy szabadulhatnánk meg, ha visszatérünk belülré. Az emberek mellett álló Istennek azonban egy prospektív történelem felelne meg, mely a saját beteljesedését kereső tapasztalat. A haladás eszméjének bergsoni kritikája az esetlegesség nélküli, önmagától végbemenő haladást veszi célba. Ez a retrospektív illúzió sajátos esete: egy múltbéli eseményben a mi jelenünk készülődését látjuk, pedig ez a múlt a maga idejében “teljes aktus” volt, és a jelenbeli sikerültség az, amely kezdetté változtatja át. Ám ez éppen azt a különös képességünket emeli ki, hogy a múltat tovább tudjuk folytatni, folytatást tudunk kitalálni hozzá. Bergson tehát elismeri a történelem valamilyen értelmét, egyfajta haladást; ám csak azzal a feltétellel, hogy a történelem nem önmagától működő erő; meghatározása *orientációs konstans* segítségével, s nem valaminő *eszme* által lehetséges; és egyben azt a feltételt is felállítja, hogy e belátást nem egyszerűen megértenünk kell, hanem végre is kell hajtánunk. Ennélfogva nincs semmi, ami teljesen mentes lenne a történelemben való értelemről: a történelem dichotómiái, kitérői, az elhagyott úthoz való visszatérései, viszályai, harcai csak egy absztrakt szellem nézőpontjából

* Bougé, a fénykép bemozdulásból eredő életlensége.

látszanak értelmetlennek, mely a történelem problémáit eszmék problémáira akarja redukálni. Márpedig itt nem pusztán eszmék konfrontációjáról van szó, hanem azok megtestesüléséről és életre keltéséről; s azt, hogy e téren mit érhetünk el, csak úgy tudhatjuk meg, ha képességeinket kipróbáljuk. Ez a kísérlet részrehajlás és harc. Ahogyan Bergson mondja: a harc csak “a haladás felszíni aspektusa”. Jobb, ha az eredendő egység semmisül meg, mint ha a világ, a történelem. Az embernek önmagával való összekülönbözése, amely korábban megakadályozta abban, hogy “isteni emberré” legyen, most valóságát és értékét adja. Az ember megosztott, mert nem egy “faj” vagy egy “teremtett dolog”, hanem “teremtő erőfeszítés” – mondja Bergson –, mert az érvényes emberiség “nyilvánvalóan nem jöhet létre magának az embernek a segítsége nélkül”. Az ember eredetének osztatlansága olyan szimbólum, melyet jelenlegi lenni-akarásunk ad önmagának önmagáról, mely egyszerre test és szellem; felhívás arra, hogy az egyes részekből intézmények testét hozzuk létre, melyben szellemünk felismerheti magát. Innen ered Bergson oly kevésbé konzervatív hangvétele, legyen szó a gépesítésről, a munkások szabadidejéről, vagy a nők helyzetéről. Le Roy ezen a ponton is megelőlegezte a bergsonizmus latens értelmét, amennyiben történelmünk egészét folytonos forradalomnak tekintette, és “az emberré válás abszolút jelentőségéről” beszélt.

A bergsonizmus belső mozgását úgy foglalhatnánk össze, mint átmenetet az impresszió filozófiájától az expresszió filozófiájához. Bergsonnak a nyelvvel szemben felhozott érvei háttérbe szorítják a mellette szóló állításait. Van egyfelől a diszkontinuuus elemekbe merevített nyelv, a papírra vetve vagy a térben kivetítve; s van másfelől az élő beszéd, amely – mint Valéry mondta – egyenrangú a gondolkodással és annak riválisa. Ezt Bergson látta. Azt, hogy az ember kiemelkedik a világból és átalakítja az automatizmusokat – mondja Bergson –, testének, agyának köszönheti, “nyelvének, mely anyagtalán testet bocsát a tudat rendelkezésére, hogy megtestesüljön benne”. Noha itt a nyelvről van szó, jelentősége a kifejezés egész körét érinti. Bergson látta, hogy a filozófia nem külön valósítandó meg; nem a szabadság és az anyag, a szellem és a test szembeállításában áll; s önmaguk teljes megvalósításához a szabadságnak és a szellemnek az anyagban és a testben kell tanúságot tenniük, azaz kifejeződésre kell jutniuk. Az *Evolution créatrice*-ban megfogalmazottak szerint “arról lenne szó, hogy az anyaggal, mely maga a szükségszerűség, a szabadság eszközét teremtsük meg, olyan mechanizmust hozzunk létre, mely diadalmaskodik a mechanizmus felett”. Minden úgy történik, mintha a Genezis szellemének, mely a vizek fölött lebegett, önnön teljes létezéshez arra lett volna szüksége, hogy megkonstruálja saját megmutatkozásának eszközeit. Az, amit kifejezésnek nevezünk, csak másik elnevezése a

Bergson által újra meg újra említett jelenségnek, az igaz retroaktív hatásának. Az igaz tapasztalata szükségképpen visszahárul a megelőző időegységekre. Gyakran csupán anakronizmus ez és *illúzió*. Ám a *Pensée et le Mouvant*-ban,* ahol az igaz retrográd mozgásáról beszél, Bergson azt sugallja, hogy ez az igazság egyik alapvető tulajdonsága. A gondolkodás, vagy más szavakkal: egy eszmének igazként való elgondolása azt implikálja, hogy a múltra nézve – mintegy illetéktelenül – magunknak követeljük a folytatás jogát, vagy még inkább azt, hogy a múltat a jelen előzeteseként kezeljük, de legalábbis azt, hogy a múltat és a jelent ugyanabba a világba helyezzük. Amit az érzékelhető világról mondok, az nem az érzékelhető világban van, és még sincs más értelme, mint az, amit a szavak kifejeznek. A kifejezés antedatálja magát és azt posztulálja, hogy a lét feléje jön. Felfogásunk szerint a bergsonizmus értékesebb része nem annyira az intuitív egybeesés híres gondolata, mint inkább ez a *csereviszony* múlt és jelen, anyag és szellem, csend és beszéd között, a világ és mi magunk között, amelynek során a kölcsönös metamorfózis e homályán az igazság újra meg újra átviláglik.

Egy ilyen típusú filozófia megérti saját idegenségét: soha nincs teljesen a világban, ugyanakkor soha nincs a világon túl sem. A kifejezés feltételez valakit, aki kifejezi magát, egy igazságot, melyet kifejezésre juttat, és másokat, akik előtt kifejezi magát. A kifejezés és a filozófia posztulátuma szerint egyszerre mindhárom feltétel teljesülhet. A filozófia nem lehet a filozófusnak az igazzal való négy szemközti ügye, nem lehet olyan ítélet, melyet felülről mond ki az életről és a történelemről, mintha a filozófus *nem bennük létezne*, és a bensőleg felismert igazságot semmilyen külső instanciának sem rendelheti alá. Meg kell haladnia ezt az alternatívát. Bergson ezt nagyon is érzékelte. 1937-es végrendeletében, miután kijelenti, hogy reflexiói “egyre inkább a katolicizmus közelébe vezették”, a következő szavakat fűzi még hozzá: “Áttértem volna, ha nem láttam volna már évek óta készülődni az antiszemitizmus félelmetes áradatát, mely el fogja árasztani a világot. Azok között akartam maradni, akik holnap a kivégzettek lesznek.” Tudjuk, hogy megtartotta szavát, és egészen addig elment, hogy betegsége és idős kora ellenére is visszautasította azokat a kedvezményeket, melyeket a híres zsidó személyiségnek a saját elveit szégyellő hatalom adni akart. Tehát a legendával ellentétben, és alapvető egyetértése dacára nem került sor semmiféle titkos megkeresztelkedésre. Ebben láthatjuk, Bergson hogyan fogta fel igazsághoz való viszonyunkat. Az olyan igazságokhoz való hozzájárulás, melyet egy intézmény vagy egy

* *Gondolat és mozgás.*

egyház hordozhat, a hozzájárulást nem oldaná el a történelemnek attól a paktumától, mely közte és a jövő üldözöttjei között jött létre. Az áttérés dezertálás lenne, és az intézményes kereszténységhez való tartozás nem lehet értékesebb Istennél, aki az üldözöttek szenvedésében rejtőzik. Erre azt lehet mondani: ha a filozófus valóban úgy gondolja, hogy egy egyház rendelkezik az élet titkával és az üdvözülés eszközeivel, akkor azzal szolgálja legjobban a többieket, ha minden fenntartás nélkül ezt az egyházat szolgálja. Ám ez a hipotézis kétségtelenül alaptalan: választásával Bergson azt tanúsította, hogy számára nem létezik olyasmi, mint *az igazság helye*, ahová el kellene menni megkeresni azt, bármi áron, akár az emberi viszonyokat és az élet és a történelem kötelékeit is szétszakítva. Az igazzal való viszonyunk másokon át vezet. Vagy velük együtt jutunk el az igazhoz, vagy nem az igaz az, amihez eljutunk. Ám a legnagyobb nehézséget az jelenti, hogy ha az igaz nem egy bálvány, akkor a mások sem istenek. Nélkülük nincs igazság, ám az igaz eléréséhez nem elég, hogy velük vagyunk. Amikor arra buzdították, hogy írja meg erkölcsfilozófiáját, Bergson egy rövid mondatot írt le, mely jól megvilágítja ezt: “Az ember sohasem kényszerből ír könyvet”. Egy filozófustól nem lehet elvárni, hogy túlmenjen azon, amit saját maga lát, ahogyan azt sem, hogy olyan elveket adjon meg, amelyekben nem biztos. A lelkek türelmetlensége itt nem lehet érv: hozzávetőleges igazsággal és csalással nem szolgáljuk a lelkeket. Tehát a filozófus, és egyedül ő a bíró.

Ezzel az énhez és az ének az igazzal való négy szemközti viszonyához jutottunk vissza. Márpedig azt mondtuk, hogy nem létezik magányos igazság. Ördögi körben mozgunk? Igen, ám ez nem a szkeptikusok ördögi köre. Igaz, hogy végső soron nincs bíró, hogy nem is csak az igaz szerint gondolkodom, nem is csak magam szerint, nem is csak mások szerint, mert a három mindegyikének szüksége van a másik kettőre, és értelmetlen lenne az egyik kedvéért a másik kettőt feláldozni. A filozófiai élet mindig ennek a három kardinális pontnak van alárendelve. A filozófia (és a kifejezés) rejtélye az, hogy az élet olykor ugyanaz önmaga előtt, mások előtt és az igaz előtt. Ezek a mozzanatok igazolják őt, a filozófus csak rájuk számíthat. Soha nem lenne hajlandó akaratát mások ellen fordítani, sem az embereket saját maga ellen, vagy az igaz ellen, vagy az igazat a másik kettő ellen. Egyszerre akar lenni mindenütt, azt kockáztatva ezzel, hogy teljesen soha nem lesz sehol. Szembenállása nem agresszív: tudja, hogy az gyakran a kapituláció bejelentésével azonos. De nagyon jól érti mások és a túlnani jogát ahhoz, hogysem bármilyen túlkapást megengedjen nekik; és amikor külső feladat teljesítése során elveszíti a kapcsolatot azzal az értelemmel, amely e feladatra indította, visszautasítása annál is higgadtabb, mivel ugyanazokon az alapokon nyugszik, mint

ragaszkodása. Innen a lázadó fájdalom, az ábrándozó ragaszkodás, a kitapinthatatlan jelenlét, mely a filozófusnál oly nyugtalanító. Ahogyan Bergson Ravaissonról mondta, olyan bensőséges hangon, hogy az ember úgy képzei, némiképpen önmagáról beszélt: “Nem adott fogást [...]. Azok közé tartozott, akik még csak elég ellenállást sem fejtenek ki ahhoz, hogy valaki azzal hízelegetne magának: látta, ahogyan megadta magát.”

Ha felidéztük Bergsonnak ezt a néhány szavát, melyeknek nem mindegyike van benne könyveiben, azért tettük, mert jól mutatják, hogy van valami kellemetlen a filozófus másokhoz és az élethez fűződő viszonyában, és ez a kellemetlenség lényegi jelentőségű a filozófia számára. Mára némileg elfelejtettük ezt. A modern filozófus gyakran funkcionárius, mindig író, és annak a szabadságnak, mely számára a könyveiben megengedett, megvan a maga hátránya is: az, amit mond, egy csapásra belép az akadémiai univerzumba, ahol az élet választási lehetőségei eltűnnek, a gondolkodásra pedig nem nyílik alkalom. Könyvek nélkül a kommunikáció egyfajta élénksége lehetetlen lett volna, és nincs is mit mondani ellenük; ám végső soron nem többek, mint összefüggőben megtartott beszédek. Márpedig a könyvbe foglalt filozófia nem szólítja meg az embert. Az, ami szokatlan és majdnem elviselhetetlen benne, elrejtőzik a nagy rendszerek decens életében. Ahhoz, hogy belássuk, mi a filozófus teljes funkciója, fel kell idéznünk, hogy még azok a filozófiai szerzők is, akiket olvasunk és akik mi magunk vagyunk, mindig elismerően beszéltek egy olyan emberről, aki nem írt, aki nem tanított – legalábbis nem állami tanszéken –, aki azokhoz fordult, akikkel az utcán összetalálkozott, és akinek gondjai támadtak a közvélekedéssel és a hatalommal: Szókratészról kell megemlékeznünk.

Szókratész élete és halála megpróbáltatásokkal telt történet, amelynek a filozófus akkor van kitéve, ha nem védi az irodalmi sérthetlenség. Ez a történet arról szól, ahogyan a filozófus a város isteneihez, azaz a többi emberhez, valamint a megdermedt abszolútum azon képéhez viszonyul, amelyet az emberek a filozófus elé tárnak. Ha a filozófus lázadna, kevésbé lenne sokkoló. Végső soron és külön-külön mindenki tudja, hogy a világ úgy, ahogyan van, elfogadhatatlan; nagyon is szeretik az emberek, ha ezt – az emberiség becsületének érdekében – valaki le is írja. Persze készen állnak arra, hogy rögtön elfelejtsék, amikor visszatérnek folyó ügyeikhez. A lázadás tehát nem kelt visszatetszést. Szókratésznál másról van szó. Ő azt tanítja, hogy a vallás igaz, és látták, ahogyan áldozott az isteneknek. Azt tanítja, hogy engedelmeskedni kell a városnak, és mindvégig engedelmeskedik is neki. Nem annyira azt hozzák fel ellene, amit tett, hanem inkább azt, ahogyan tette, a motívumot. Van a *Védőbeszéd*ben egy mondat, mely mindent megmagyaráz. Azt mondja bíráinak: *Athéniak, én*

úgy hiszek, mint senki közületek. Az orákulum szava ez: *jobban* hisz, mint ők, de egyben *másként* is, más értelemben. Azt a vallást mondja igaz vallásnak, melyben az istenek nem harcolnak egymással, melyben az előjelek kétértelműek maradnak; hiszen végső soron, mondja Xenophón Szókratésze, az istenek látják előre a jövőt, nem pedig a madarak. Az a vallás igaz, amelyben az isteni, mint Szókratész daimonionja, csupán csendes figyelmeztetés révén fedi fel magát, és azzal, hogy az embert tudatlanságára emlékezteti. A vallás tehát igaz, de olyan igazság ez, melyet maga a vallás nem tud: úgy igaz, ahogyan Szókratész elgondolja, nem pedig úgy, ahogyan saját magát elgondolja. És ugyanígy, amikor igazolja a várost, azt saját érveivel teszi, nem pedig az államérdek felemlítésével. Nem menekül el, hanem megjelenik a törvényszék előtt. De kevés tisztelet van azokban a magyarázatokban, melyeket előtte ad. Először is – mondja – az én koromban az ember már nem ragaszkodik annyira az élethez; továbbá másutt sem viselnének el könnyebben; végül pedig: mindig is itt éltem. S ott van még a törvények tekintélyének híres érve; ám ezt közelebbről kellene megvizsgálni. Xenophón azt mondhatja Szókratésszal: engedelmessé válunk a törvénynek úgy, hogy közben annak megváltozását kívánjuk, hasonlóan ahhoz, ahogyan harcolhatunk a háborúban, miközben a békét kívánjuk. Tehát nem arról van szó, hogy a törvények jók, hanem arról, hogy a rendet jelentik, és a rend megváltoztatásához rendre van szükség. Szókratész nem azért nem hajlandó elmenekülni, mert elismeri a törvényszéket, hanem inkább azért, mert elutasítja. Ha elmenekülne, Athén ellenségévé válna, és ezzel jogossá tenné az ítéletet. Mivel itt marad, nyert: akár felmentik, akár elítélik, akár azzal bizonyítja filozófiáját, hogy elfogadtatja a bírakkal, akár pedig azzal, hogy elfogadja az ítéletet. Hetven évvel később, amikor önkéntesen száműzetésbe vonul, Arisztotelész azt mondja majd, hogy nem szeretné, ha az athéniak ismét merényletet követnének el a filozófia ellen. Szókratésznek más elképzelése van a filozófiáról: a filozófia nem bálvány, melynek ő lenne az őrzője, és amelyet biztos helyre kellene szállítani. Filozófiája az athéniakkal való eleven viszonyában áll, távollevő jelenlétében, tisztelet nélküli engedelmisségében. Szókratész úgy engedelmeskedik, hogy ellenáll, míg Arisztotelész az illendőségre és a méltóságra hivatkozva nem engedelmeskedik. Szókratész tetteinek hatását áthatja az a titkos elv, amely szerint az érthetetlen irritáló. Szókratész mindig bűnös: vagy túlzásban vagy mulasztásban, mindig egyszerűbb és kevésbé sommás, mint mások, mindig engedelmesebb vagy kevésbé alkalmazkodó, és ezzel kellemetlen helyzetbe hozza őket, azt a megbocsáthatatlan támadást intézi ellenük, hogy kételkedni készíti őket önmagukban. Részt vesz a közösség életében, ott van a népgyűlésen, ahogyan a törvényszék előtt is, ám úgy, hogy semmit sem tudnak kezdeni vele. Semmi ékesszólás, semmiféle előre elkészített védőbeszéd:

ha belépne a kölcsönös tisztelet játékába, alkalmat adna a rágalomra. Ám semmi kihívót sem mond, hiszen az azt jelentené, hogy elfelejti: mások ítélete bizonyos értelemben aligha lehetne más, mint ami most is. Ugyanaz a filozófia készíti Szókratészt arra, hogy megjelenjen a bírák előtt, mint amely tőlük különbözővé teszi, és ugyanaz a szabadság, amely elkötelezi mellettük, szabadítja meg előítéleteiktől. Ugyanaz az elv teszi egyetemessé és különössé. Bizonyos ponton ugyanolyan, mint mindenki más: az ész körében, mely láthatatlan, ezért – ahogyan Arisztophanész mondta – a többiek szemében az erre való hivatkozás szemfényvesztés, üres beszéd. A kommentátorok olykor azt állítják, hogy az arisztophanészi felfogás félreértés. Szerintük Szókratész a vallásban és a városban annak szelleme és igazsága szerint hisz, míg ellenfelei a betű szerinti értelemben hisznek. Bírái és maga Szókratész nem állnak *ugyanazon a terepen*. Ha jobban meg akarjuk világítani a szókratészi felfogást, pontosan kell látnunk, hogy Szókratész nem új isteneket keresett, és nem tagadta meg Athén isteneit: csupán értelmet adott nekik, értelmezte őket. A baj csak az, hogy az efféle tevékenység korántsem ártatlan. A filozófus univerzumában az isteneket és a törvényeket azáltal mentik meg, hogy megértik őket, és ahhoz, hogy a földön hely jusson a filozófia *terepének*, pontosan olyan filozófusokra volt szükség, mint Szókratész. Az értelmezett vallás azonban mások számára eltörölt vallás, és az istentelenség Szókratész ellen felhozott vádja éppen ezt fejezi ki. Szókratész érveket hoz fel arra, hogy miért kell engedelmeskedni a törvényeknek, ám már maga az, hogy engedelmeskedés alátámasztására érveket említ, máris túl soknak bizonyul. Az érvekkel más érvek állnak szemben, s így elvész a tisztelet. Tőle éppen azt várják el, amit nem adhat meg: hogy minden indoklás nélkül elfogadja magát a dolgot. Ő azonban azért jelenik meg a bírák előtt, hogy elmagyarázza, mi az állam. Mintha ők nem tudnák, mintha nem ők *lennének* a város. Nem önmagáért emel szót, hanem egy olyan város ügyéért, mely elfogadná a filozófiát. Megfordítja a szerepeket és ezt ki is mondja előttük: nem magamat védem, hanem titeket. Végző soron a város benne van, és bírái a törvény ellenségei. A megfordítás elkerülhetetlen a filozófusnál, mert ő a külsőt a belsőből származó érvekkel igazolja.

Mit tehetünk, ha nincs mód sem a védekezésre, sem a szembeszegülésre? Szólhatunk úgy, hogy a megbecsülésben láthatóvá váljék a szabadság, hogy a gyűlölet feloldódjék a mosolyban; jó lecke ez a mai filozófiának, mely tragikumával együtt mosolyát is elveszítette. Ezt hívják iróniának. Szókratész iróniája távolságtartó, de valódi viszony a másikkal; azt az alapvető ténytet fejezi ki, hogy mindenki elkerülhetetlenül csakis önmaga, és mégis a másokban ismeri fel önmagát. Az irónia a szabadság érdekében igyekszik megkülönböztetni az egyiket a másiktól. Mint a tragédiában, az ellenfelek álláspontja egyaránt igazolt; az igazi irónia a

magukban a dolgokban megalapozott kettős értelmet használja fel. Nincs tehát szó semmiféle önteltségről: az irónia ugyanannyira önirónia, mint másokkal szembeni irónia. Az irónia naiv, mondja Hegel. Szókratész iróniája nem abban áll, hogy kevesebbet mondva keményebben sújt le, így mutatva meg a lélek erejét, vagy valamilyen ezoterikus tudást sejtetve. “Minden egyes alkalommal, amikor meggyőzők valakit a tudatlanságáról” – mondja Szókratész melankolikusan a *Védőbeszéd*ben – “a jelenlevők azt képzelik, hogy én tudom mindazt, amit ők nem tudnak”. Ő sem tud *többet*, mint ők, csupán azt tudja, hogy nem létezik abszolút tudás, és emiatt a hiány miatt vagyunk nyitottak az igazságra. Hegel ezzel a jó iróniával a homályos, csaló, öntelt romantikus iróniát állítja szembe, amely azt a képességünket használja ki, hogy ha akarjuk, bárminek bármilyen értelmet tudunk adni. Szókratész iróniája nem azonos ezzel a rajongással. Vagy ha vannak is jelei nála ennek a rossz iróniának, maga Szókratész az, aki megtanítja nekünk, hogyan kell kijavítani Szókratészt. Amikor azt mondja, hogy elérem náluk, hogy megvessenek, és ez a bizonyíték arra, hogy igazat mondok, akkor saját elvei szerint téved: minden jó érvelés támadó ugyanis, ám nem minden igaz, ami támadó. Amikor pedig azt mondja bíráinak: nem hagyok fel a filozófiával, *még akkor sem, ha százszor kell is meghalnom*, packázik velük, kegyetlenségüket teszi próbára. Olykor tehát behódol a szemtelenség és a gonoszság mámorának, a személyes fenségesnek és az arisztokrácia szellemének. Igaz, senki másra nem támaszkodhatott, csak saját magára. Ahogyan szintén Hegel mondja: Szókratész “az athéni demokrácia hanyatlásának idején” jelent meg, “eltávolodott a létezőtől és önmagába menekült, hogy ott keresse az igazságot és a jót”. Ám végül éppen ez az, amit megtiltott magának, mivel úgy gondolta, hogy nem lehet teljesen egyedül lenni, hogy az, aki teljesen egyedül van, megszűnik létezni. Ha valóban a várost védi, akkor nem lehet szó egy pusztán benne létező városról, hanem erről a körülötte létező városról kell hogy szó legyen. Nem lehet, hogy az az ötszáz ember, aki összegyűlt, hogy ítéljen felette, csupa fontos ember vagy csupa ostoba volt: közülük kétszázhuszonegy felmentette, és harminccal több szavazat megmentette volna Athént a székelytől. Mindazokról is szó volt, akik Szókratész nyomán ugyanezt a veszélyt vállalták. Azt talán megtehetette, hogy magára vonja az ostobák haragját, hogy megvetéssel megbocsát nekik, majd távozik az életből, ám az alól nem kaphat felmentést, ami rosszat másokra hozott, és az alól sem, hogy az *ő életükből is* távozott. Ezért esélyt kellett volna adnia a törvényszéknek, hogy megértse őt. Amennyiben másokkal élünk, sohasem hozhatunk olyan ítéletet fölöttük, mely minket kivétellé tesz és őket eltávolítja tőlünk. A *minden haszontalan*, a *minden rossz*, mint ahogyan a *minden jó* is (mely alig különbözik ezektől) olyan kijelentések, melyek nem tartoznak a filozófiába.

Félő, hogy korunk szintén elutasítja a filozófust, és hogy a filozófia manapság megint csupán *szemfényvesztés és üres beszéd*. A filozofálás ugyanis kutatás, s ennek megfelelően vannak látnivaló és kimondandó dolgok. Márpedig manapság az emberek nemigen kutatnak. Egyik vagy másik hagyományhoz “térnek vissza”, azt “védik meg”. Meggyőződéseink nem annyira értékeken vagy belátott igazságokon nyugszanak, mint inkább azokon a vétkeken és tévedéseken, melyekből nem kérünk. Kevés dolgot szeretünk, ha sokat megvetünk. Gondolkodásunk visszavonult gondolkodás. Mindenki vezekel ifjúságáért. Ez a dekadencia összhangban van történelmünk alakulásával. A feszültség egy bizonyos pontján túljutva az eszmék megszűnnek burjánzani és élni, az igazolások és az ürügyek szintjére süllyednek le, relikviák, becsületbeli ügyek lesznek, és az, amit dagályosan az eszmék mozgásának nevezünk, nosztalgiáink, gyűlölködéseink, bátortalanságaink, fóbiáink összegére redukálódik. Ebben a világban, ahol a kétségbevonás és a mogorva szenvedélyek veszik át a bizonyosságok helyét, legfőképpen látni nem igyekszünk, és a filozófia az – mivel azt követeli, hogy lássunk –, ami istentelenségnek számít. Ezt könnyen meg lehetne mutatni a jelen előadás középpontjában álló két abszolútum: Isten és a történelem kapcsán.

Meglepő, hogy Isten létének bizonyítása ma már nem jelenik meg olyan feladatként, mint Szent Tamás, Szent Anzelm vagy Descartes számára. A bizonyítékokat rendszerint magától értetődőnek veszik, és beérik azzal, hogy megcáfolják Isten létezésének *tagadását*; vagy azzal, hogy az új filozófiában valamilyen repedést keresnek, ahol a szükségszerű lény mindig előfeltételezett fogalma újra megjelenhet; s ha nyilvánvaló, hogy ezek a filozófiák határozottan megkérdőjelezzik Isten létezését, akkor rövid úton *ateizmusként* diszkvalifikálják őket. Még a visszafogott reflexiók is – amilyen Lubac atyának az ateista humanizmusról írt tanulmánya, vagy Maritain felfogása a jelenkori ateizmus jelentőségéről – azt a benyomást keltik, mintha minden filozófia, amennyiben nem teológia, Isten tagadására redukálna. Lubac atya tanulmányának tárgya egy olyan ateizmus, mely valójában “helyettesíteni akarja azt, amit lerombol”, amely tehát azzal kezdi, hogy lerombolja azt, amit helyettesíteni akar, és amely – hasonlóan Nietzsche állításához – leginkább istengyilkosságnak nevezhető. Maritain azt vizsgálja, amit különös módon pozitív ateizmusnak nevez, amely nem sokkal később úgy jelenik meg, mint “aktív harc minden ellen, ami Istent idézi fel”, mint “anti-teizmus”, “megfordított hitaktus”, “Isten elutasítása”, “Isten kihívása”. Az anti-teizmus nagyon is létezik, csak hogy mint fordított teológia, s nem mint filozófia. Ha valaki ezt az anti-teizmust állítja a középpontba, talán kimutathatja, hogy azt a teológiát tartalmazza, amely ellen harcol. Ez a megközelítés mindent a teizmus és az antropoteizmus közötti polémiára redukál, melyek

egymást vádolják az elidegenedéssel, és elfelejti feltenni a kérdést, hogy a filozófusnak nem kellene-e sokkal inkább választania a teológia és Wonderland apokalipszise, illetve “az emberfeletti ember misztikája” között; s elfeledi azt is megkérdezni, hogy létezett-e valaha akár egyetlen filozófus, aki a Mindenható metafizikai funkcióival ruházta fel az embert.

A filozófia egy másik rendben helyezkedik el, és ez az oka annak, hogy elkerüli úgy a prométheuszi humanizmust, mint a teológia azzal rivalizáló tételeit. A filozófus nem állítja azt, hogy az emberi ellentmondások végleges meghaladása lehetséges, és hogy a jövő a totális emberé: minderről ugyanúgy nem tud semmit, mint bárki más. A filozófia szerint – és ez teljesen más dolog – a világnak van kezdete, jövőjéről nem szabad annak alapján ítélnünk, ami a múltja volt, s a dolgokban rejlő sors eszméje nem egy eszme, hanem valaminő szédület; állítja továbbá, hogy a természethez való viszonyunk nincs egyszer s mindenkorra rögzítve, hogy senki sem tudhatja, a szabadság mire képes, mint ahogyan azt sem tudjuk elképzelni, milyen erkölcsök és emberi viszonyok állnának fenn egy olyan civilizációban, amelyet nem sújt versengés és szükségszerűség. A filozófia még a kedvező sorsban sem reménykedik, hanem csak abban, ami bennünk nem sors, hanem történelmünk esetlegessége; e filozófia tagadása állítás. Azt kell tehát mondanunk, hogy a filozófus humanista? Nem, ha az emberen egy magyarázó elvet értünk, amelyet a többi elv helyére állítunk. Semmit sem magyarázunk meg az ember által, hiszen az ember nem erő, hanem gyengeség a lét kellős közepén, kozmológiai tényező; ám az ember az a hely, ahol minden kozmológiai tényező – egy soha véget nem érő mutáció révén – megváltoztatja értelmét és történelemmé válik. Az ember ugyanannyira jelen van a nem-emberi természet kontemplációjában, mint az önszeretetlenben. Létezése egyetemes, de legalábbis túl sok dologra terjed ki ahhoz, hogysem saját magát gyönyörködése tárgyává tehetné, vagy hogy igazolhatná azt, amit okkal “emberi sovinizmusnak” nevezhetünk. Ám ugyanaz a változékonyság, mely az emberiség minden vallása alól kibújik, a teológia alól is kihúzza a talajt. A teológia ugyanis csak azért konstatálja az emberi lény esetlegességét, hogy egy szükségszerű Lényből vezesse le, azaz hogy megszabaduljon tőle; a filozófiai csodálkozást pedig csak arra használja, hogy motiválja azt az igenlést, melyre irányul. A filozófia arra ébreszt rá, hogy a világ létezése és a mi létezésünk önmagában vett problematikával rendelkezik; ezért soha nem gyógyulunk ki abból, hogy – mint Bergson mondta – megoldást keressünk “a mester füzetében”. Lubac atya olyan ateizmusról beszél, mely “még azt a problémát is el akarja törölni, hogy mitől születik meg Isten a tudatban”. Ezt a problémát a filozófus nem hogy nem hagyja figyelmen kívül, hanem ellenkezőleg: radikalizálja és felülemeli azokon a “megoldásokon”, melyek elfojtják. A

szükségszerű Lény eszméje – csakúgy, mint az “örök anyag” vagy a “teljes ember” problémája – a filozófus számára prózainak tűnik ahhoz a gazdagsághoz képest, melyet a jelenségek áradása mutat a világ valamennyi szintjén, és a folytonos születéshez képest is, melynek leírására törekszik. Ezért a filozófia minden további nélkül értheti úgy a vallást, mint a középponti fenomén kifejeződéseinek egyikét, ám – mint Szókratész példája felidézte – a vallást megérteni illetve tételezni nem ugyanaz, sőt majdnem egymás ellentétei. Lichtenberg – akiről Kant azt mondta, hogy minden mondatában egy mély gondolat rejlik – nagyjából úgy gondolta, hogy Istent nem kell sem elfogadni, sem tagadni, és ezt így magyarázta: “Nem szabad, hogy a kétely több legyen éberségnél, különben veszélyforrássá válhat”. Nem arról van szó, hogy bizonyos perspektívákat nyitva akart hagyni, és nem is arról, hogy mindenkinek meg akart felelni, hanem arról, hogy Lichtenberg úgy gondolta: a tudat egyszerre öntudat, világtudat és egyben a többi ember tudata, saját kifejezésével: az “idegenek” tudata, amelynek egységét a rivális magyarázatok megsemmisítik. Mert egyrészt a döntő mozzanat, amelyben az anyag, a szavak és az események részecskéit értelem lelkesíti át, melynek kontúrjai anélkül körvonalazódnak, hogy magukba foglalhatnák ezt az értelmet; s másrészt a világ alaphangja, mely már a legkisebb észleléseinkben megszólal és visszhangja áthatja a megismerést és a történelmet: e kettő egy és ugyanaz, ha mindezt úgy konstatáljuk, hogy eltekintünk minden naturalista magyarázattól és egyben minden szuverén szükségszerűségről. Tehát elvétjük a filozófiát, ha ateizmusként *definiáljuk*: ez a teológus nézőpontjából látott filozófia. Tagadása pusztán valaminő figyelem, vonzás, tapasztalat kezdete, és ezek alapján kell ítéletet hozni felőle. Másfelől, ha felidézzük az ateizmus szó történetét és azt, miként alkalmazták még Spinozára is, aki pedig a legpozitívabb filozófus volt, el kell ismerni, hogy ateizmusnak nevezünk minden olyan filozófiát, mely elmozdítja vagy másként definiálja a szentet, és hogy a filozófia, mely a szentet sohasem ide vagy oda helyezi, mint valami dolgot, hanem a dolgok vagy a szavak illeszkedésében ismeri fel, mindig ki lesz téve ennek az elutasításnak, anélkül, hogy ebben bármikor is érintett lehetne.

A nyitott és érzékeny gondolkodás nem kerülheti meg a kérdést, hogy van-e pozitív jelentése a filozófiai negativitásnak, hogy éppenséggel nem a szellem jelenléte-e. Maritain is eljut oda, hogy az eszmék folytonos megkérdőjelezését a kereszténység lényegi összetevőjének tekinti. A szent – írja – “teljesen ateista”, ha Isten úgy vesszük, mint aki csak a természetes rend biztosítója, aki feláldozza a világban levő jót és rosszat, aki a szent szükségszerűség révén igazolja a rabszolgaságot, az igazságtalanságot, a gyermekek könnyeit és az ártatlanok szenvedését, és végül feláldozza az embert a kozmoszért; mert ez az Isten “a

világ abszurd uralkodója” lenne. Maritain felfogásában a világot megváltó és az ima révén megtalálható keresztény Isten ennek aktív tagadása. A dolog valójában a kereszténység lényegét érinti. A filozófus csupán azt a kérdést teszi fel, hogy Istennek mint szükségszerű Lénynek természetes és racionális fogalma nem elkerülhetetlenül a világ uralkodójáé-e, hogy nélküle a keresztény Isten nem szűnik-e meg a világ szerzője lenni, és hogy a hamis istenek kétségbe vonásának az útján, amelyen a mi történelmünkben a kereszténység indult el legelőször, nem a filozófia jutott-e a legmesszebb. Vajon *hol* ér véget a bálványok bírálata és *hol* mondhatjuk, hogy itt székel az igaz Isten, ha – mint Maritain írja – hamis isteneket tisztelünk “minden egyes esetben, amikor meghajlunk a világ előtt”?

A jelenkori viták másik fő témája, a történelem kapcsán is azt látjuk, hogy a filozófia elvesztette önmagába vetett reményét. Egyesek a történelemben külső végzetet látnak, melynek javára a filozófusnak meg kell szüntetnie magát mint filozófust, mások pedig csak úgy tartják fenn a filozófia autonómiáját, hogy leválasztják a körülményekről és egy tiszteletreméltó alibit csinálnak belőle. *Megvédi* a filozófiát és *megvédi* a történelmet, mint egymással versengő hagyományokat. Az alapítók, akik megélték őket, nem találták olyan nehéznek, hogy a filozófiát és a történelmet saját magukban együttesen engedjék létezni. A születés pillanatában, az emberi gyakorlatban ugyanis nem alternatívát alkotnak, hanem együtt virágznak és hanyatlanak.

Hegel már azonosította mindkettőt, amikor a filozófiát a történelmi tapasztalat szellemi megismerésévé, a történelmet pedig a filozófia létesülésévé tette. Ám ezzel csak elkendőzte a konfliktust: mivel Hegel számára a filozófia abszolút tudás, rendszer, totalitás maradt, az a történelem, melyről ő beszél, valójában nem a történelem – azaz valami, amit megragadunk –, hanem az univerzális, megértett, bevégeződött, halott történelem. És megfordítva: a történelem, tiszta tény vagy esemény lévén, belső mozgást visz a rendszerbe, amelybe beleillesztik, és szétszakítja azt. A két nézőpont Hegel számára egyaránt igaz marad, és tudjuk, hogy gondosan megtartotta ezt a kétértelműséget. Hegel írásaiban a filozófus hol a már kész történelem egyszerű olvasójaként jelenik meg, Minerva baglyaként, mely csak alkonyatkor kezdi meg röptét, amikor a történelem munkája bevégeződött; hol pedig úgy tűnik, ő a történelem egyetlen szubjektuma, mert ő az egyetlen, aki nem veti alá magát a történelemnek, hanem a fogalomhoz felemelve megérti. A valóságban a kétértelműség a filozófus javára van: mivel ő állítja színpadra a történelmet, csak azt az értelmet találja meg benne, melyet már belehelyezett, és csak az előtt hajt fejet. Talán Hegelre kellene alkalmazni azt, amit Alain a legkifinomultabb álomkereskedőkről mondott, akik “olyan alvást kínálnak,

melynek álma maga a világ”. Hegel univerzális történelme a történelem álma. Ahogyan az álmokban, itt is minden, ami elgondolt, valóságos, és minden, ami valóságos, elgondolt. Az embernek nincs semmi olyan teendője, ami ne lenne már belefoglalva a dolgok visszájába, a rendszerbe. És a filozófus szívesen él azzal az engedménnyel, hogy elismeri: semmi mást nem tud elgondolni, csak azt, amit ők már megtettek, ily módon tehát rájuk ruházza a végrehajtás monopóliumát. Ám mivel az értelem monopóliumát megtartja magának, a történelem a filozófusban és csak a filozófusban jut el a maga értelméhez. A filozófus az, aki elgondolja és elrendeli a történelem és a filozófia azonosságát, ami azt jelenti, hogy ez az azonosság nem létezik.

A Hegelt kritizáló Marx újdonsága tehát nem az volt, hogy az emberi produktivásba helyezte a történelem motorját, és hogy a filozófiát a történelem mozgásának tükröződéseként fogta fel, hanem az, hogy leleplezte azt a csejt, mellyel a filozófus belecúsztatta a történelembe a rendszert, hogy aztán újra megtalálja benne, és amellyel saját mindenhatóságát állította éppen abban a pillanatban, amikor pedig úgy tűnt, hogy lemond róla. A spekulatív filozófia privilégiuma, a filozófiai létezés igénye – ahogyan a fiatal Marx mondta – maga is történelmi tény, nem pedig a történelem megszületésének aktusa. Marx az emberi életben immanens történelmi racionalitást fed fel; számára a történelem már nem egyszerűen a tények vagy a reális rendje, melynek a filozófiai racionalitás a létezéshez való jogot adományozhatná, hanem az a közeg, melyben minden értelem formálódik, különösen pedig a fogalmi vagy filozófiai értelem, amennyiben legitim. Az, amit Marx *gyakorlatnak* nevez, nem más, mint ez az értelem, mely spontán módon alakul ki azoknak a cselekedeteknek a kereszteződésénél, melyek révén az ember a természettel és a másokkal való viszonyait elrendezi. Nem arról van szó, hogy eleve az univerzális vagy totális történelem eszméje irányítja. Emlékszünk rá, hogy Marx a jövő elgondolásának lehetetlensége mellett érvel. Inkább a múlt és a jelen elemzése az, melynek révén a sorok között, a dolgok menetében felismerünk egy logikát, mely nem kívülről irányítja azt, hanem inkább belőle áramlik ki, és csak akkor teljesedik be, ha az emberek megértik tapasztalatukat és meg akarják változtatni azt. Maguknak a dolgoknak a menetéről csupán azt tudjuk, hogy előbb-utóbb megszünteti az irracionális történelmi formákat, melyek saját maguk hozzák létre az őket felbomlasztó fermentumot. Az irracionális megszüntetése káoszhoz vezethet, ha az e formákat leromboló erők nem bizonyulnak képesnek arra, hogy újat hozzanak létre belőlük. Tehát nem létezik univerzális történelem, talán sohasem lépünk ki a történelem-előttiségből. A történelmi értelem az emberek közötti eseményekben rejlik, és ugyanolyan törékeny, mint azok; s az esemény pontosan emiatt tesz

szert az ésszerű genezis értelmére. A filozófia már nem rendelkezik azzal a mindenre kiterjedő megismerési képességgel, melyet Hegel tulajdonított neki, ám ugyanígy megelőző történelem tükröződése sem lehet, mint Hegelnél. Ahogyan a fiatal Marx mondta: csak azért “romboljuk le” a filozófiát mint különálló megismerést, hogy “megvalósítsuk”. A racionalitás a fogalomtól az emberek közötti *gyakorlat* kellős közepébe kerül át, bizonyos történelmi tények metafizikai jelentést kapnak, a filozófia bennük él.

Amikor megtagadja a filozófiától a mindenre kiterjedő megismerés képességét, Marx – szemben azzal, amit utódai hittek, és talán még saját maga is – nem változtatja át a tudat dialektikáját az anyag vagy a dolgok dialektikájává: ha ugyanis valaki azt állítja, hogy a dolgokban dialektika van, az csak annyiban lehet bennük, amennyiben az illető elgondolja őket. Ez az objektivitás végső soron a szubjektivizmus netovábbja, ahogyan azt Hegel példája megmutatta. Marx tehát nem a dolgok felé mozdítja el a dialektikát, hanem az ember felé, az embert természetesen minden emberi apparátussal együtt véve, tehát mint olyan lényt, aki a munka és a kultúra révén átalakítja a természetet és a társadalmi viszonyokat. A filozófia nem illúzió, hanem a történelem algebrája. Az emberi esemény esetlegessége többé nem a történelem logikájának hiányossága, hanem feltétele. Nélküle csak a történelem fantomja létezik. Ha ismerjük a történelem megváltoztathatatlan irányát, az egyedi események semmilyen jelentőséggel és értelemmel nem rendelkeznek: bármi történjék, a jövő úgymint beér. Valójában semmi sem kérdéses a jelenben, hiszen – bármilyen legyen is – a jövő felé halad. Viszont ha valaki úgy gondolja, hogy a jelenben vannak előnyben részesítendő dolgok, ezzel azt implikálja, hogy a jövő esetleges. A történelemnek nincs iránya, ha azt abban az értelemben vesszük, mint egy folyóét, mely mindenható okok hatására az óceán felé folyik, hogy végül feloldódjék benne. Az univerzális történelemre való hivatkozás lenyeli az esemény értelmét, lényegtelenné teszi a valóságos történelmet: a nihilizmus álarca ez. Ahogyan a külsőleges Isten hamis Isten, a külsőleges történelem már nem történelem. A két rivális abszolútum csak akkor él, ha a lét teljességébe betör az emberi projektum, mely mindkettőt elveti. A történelem az, ahol a filozófia megtanulja megérteni ezt a filozófiai negativitást, mellyel hiába állítják szembe a történelem teljességét.

Utódai azért nem így értették Marxot, és ő maga a fiatalkori írások után azért nem volt hajlandó így érteni önmagát, mert a *praxisnak* ez az új intuíciója kérdésessé tette a megszokott filozófiai kategóriákat, és a pozitív szociológiában és filozófiában semmi sem mutatott annak az intellektuális reformnak a készülődésére, melyre Marx kívánt buzdítani. Hová kell valójában helyezni az ember és ember közt lefolyó események immanens értelmét? Ez az

értelem nincs az emberben, az emberi tudatban, vagy nincs mindig benne; viszont – miután lemondtak arról, hogy a dolgok visszájába abszolút tudást helyezzenek – úgy tűnt, rajtuk túl csak vak események vannak. *Hol* van tehát a történelmi folyamat, és milyen létmódot kell felismerni az olyan történelmi formákban, mint a feudalizmus, a kapitalizmus, a proletariátus, melyekről úgy beszéltek, mint az események sokfélesége mögött rejtőzködő személyekről, akik tudnak és akarnak, anélkül, hogy világosan látnánk, mi bújik meg ezen álarcok mögött? A hegeli objektív szellem elutasítása után hogyan lehet elkerülni a létezés mint dolog és a létezés mint tudat dilemmáját, hogyan értendő ez az általánosított, a történelmi formákban és a teljes történelemben meghúzódó értelem, amely nem valamiféle mindezeket kiváltó *cogito* gondolata? A legegyszerűbb az volt, hogy homályosan az anyag dialektikáját gondolják el ott, ahol Marx éppen ellenkezőleg “emberi anyagról” beszélt, azaz a *praxis* mozgásában vett anyagról. Ám ez a menedék megváltoztatta Marx intuícióját: a dolgok dialektikájához képest minden filozófia az ideológia, az illúzió vagy akár a misztifikáció szintjére süllyedt le. Minden olyan eszköz elveszett, melynek révén megtudhatnánk – ahogyan Marx akarta –, hogy a filozófiát jól valósítottuk-e meg, miközben leromboltuk, vagy pedig csak megkerültük. Arról nem is beszélve, hogy a történelem fogalma is nagy kárt szenvedett.

Mint számos más filozófiai belátás, a filozófia és a történelem egységének intuíciója is speciális és újabban elvégzett kutatásokban éled újjá: noha nem kifejezetten Hegel és Marx inspirálta őket, mégis az ő nyomukat mutatják, amennyiben ugyanazokkal a nehézségekkel néznek szembe. A nyelvészetben kidolgozott jelelmélet talán a történelmi értelem olyan teóriáját tartalmazza, mely meghaladja a *dolog* és a *tudat* alternatíváját. A probléma abban áll, hogy az élő nyelv a szellem és a dolog konkrét megvalósulása. A beszélés aktusában, a hanghordozásban és a stílusban a szubjektum bizonyosságot tesz autonómiájáról, melynél semmi sem inkább sajátja, ám ugyanakkor – és itt nincs ellentmondás – a nyelvi közösség felé fordul, tehát a nyelvre van utalva. A beszélés akarása egyben annak akarása is, hogy megértsenek minket. Az, hogy az individuum jelen van az intézményben, és az intézmény jelen van az individuumban, a nyelvi változás esetében egyértelmű. Gyakran ugyanis egy nyelvi forma elkopása arra indítja a beszélő szubjektumokat, hogy új elv szerint alkalmazzák az adott időpontban a nyelvben rendelkezésre álló megkülönböztető eszközöket. A kommunikáció állandó kényszere miatt új alkalmazásokat találnak fel és fogadnak el, melyek nem mérlegelés révén jönnek létre, mégis szisztematikusak. Az esetleges tény, melyet a kifejezés akarása továbbvisz, új kifejezési eszközzé válik, helyet és értelmet talál magának a nyelv történetében. Az esetlegességben itt racionalitás van, megélt logika, önkonstitúció ez; és

pontosan erre van szükségünk, hogy megértsük a történelemben az esetlegesség és az értelem egységét. Saussure képes lett volna arra, hogy új történetfilozófiát alkosson. A kifejezés akarása és a kifejezőeszközök kölcsönviszonyának megfelel a termelőerők és a termelési viszonyok, általánosabban pedig a történelmi erők és az intézmények kölcsönviszonya. Ahogyan a nyelv jelek rendszere, melyeknek csak egymáshoz való viszonyukban van értelmük, és a jelek mindegyike arról a használati értékről ismerszik meg, melyre a nyelv egészében tesz szert, ugyanúgy minden intézmény egy szimbolikus rendszer, melyet a szubjektum mint a funkcionálás stílusát, mint globális konfigurációt testesít meg, anélkül, hogy ezt fel kellene fognia. Az egyensúly megtörése, a váratlanul bekövetkező újraszerveződések – a nyelv újraszerveződéseihez hasonlóan – belső logikát hoznak magukkal, annak ellenére, hogy esetleg senki sem gondolja el őket világosan. Azáltal polarizáltak, hogy – egy szimbolikus rendszer részeként – mások szemében és másokkal együtt létezőnk, ugyanúgy, ahogyan a nyelvi változásokat is az polarizálja, hogy beszélni akarunk és azt akarjuk, hogy megértsenek minket. A szimbolikus rendszer kihat azokra a molekuláris változásokra, melyek valamely értelem kialakulásakor létrejönnek benne. Az értelem – ellentmondva a híres dichotómiának – nem is dolog és nem is képzet, hanem együttlétezésünk modulációja. Ily módon a történelmi formák és folyamatok, az osztályok, a korszakok (és egyébként a viselkedés logikája is) megannyi viselkedési logikaként léteznek, melyekkel kapcsolatban feltesszük magunknak a kérdést, hogy hol állnak fenn; s a válasz az, hogy társadalmi, kulturális vagy szimbolikus térben vannak, mely nem kevésbé valóságos, mint a fizikai tér, noha ez utóbbira támaszkodik. Az értelem ugyanis nem egyszerűen a nyelvben, vagy a politikai vagy a vallási intézményekben rejlik, hanem a rokonság, az apparátus, a táj, a termelés módozataiban, általában véve: az emberi cseremódozataiban. Mindezen fenomének között azért lehetséges konfrontáció, mert mindegyikük szimbolikus rendszer, méghozzá talán az egyik szimbolikának a lefordítása a másikra...

Ha így fogjuk fel a történelmet, akkor milyen helyzetben van a filozófia? Minden filozófia (a filozófia is) jelek architektúrája, tehát a történelmi és társadalmi életet alkotó egyéb cseremódokkal való szoros viszonyban konstituálódik. A filozófia teljes mértékben történelem, sohasem független a történelmi diskurzustól. Ám az élet hallgatólagos szimbolikus rendszere helyére elvileg tudatos szimbolikus rendszert, a latens értelem helyére pedig nyilvánvaló értelmet állít. Nem éri be azzal, hogy aláveti magát a történelmi környezetnek (mint ahogyan azzal sem, hogy aláveti magát saját múltjának), hanem azáltal, hogy felfedi saját maga számára, megváltoztatja és így alkalmat ad rá, hogy kapcsolatot

hozzon létre más korokkal, más miliókkal, melyben megjelenik az igazsága. Ezért sohasem lehet pontról pontra párhuzamot vonni a történelmi események és azok között a kifejezések között, melyek az események tudatát és a filozófiát adják, mint ahogyan az esemény és objektív feltételeik között sem. Egy értékes könyv meghaladja önmagát mint datálható eseményt. A filozófiai, esztétikai, irodalmi kritika ezért belső marad, és a történelem nem pótolja. Ugyanakkor annyi igaz, hogy a könyvből kiindulva mindig meg lehet találni a történelemnek azokat a fragmentumait, melyeken a könyv kikristályosodott, sőt ez egyenesen szükséges ahhoz, hogy tudjuk, mennyire változtatta meg azokat a maguk igazságában. A filozófia az anonim szimbolikus aktivitás felé fordul, melyből kiemelkedünk, és a személyes diskurzus felé, mely saját magunkban alakul ki, amely mi magunk vagyunk. Azt a kifejezőképességet kutatja, melyet más szimbólumrendszerek pusztán használnak. Arra törekszik, hogy az összes tény és az összes tapasztalat találkozásánál a lehető legszigorúbban megragadja azokat a termékeny pillanatokot, amikor az értelem birtokba veszi önmagát, visszaszerzi és egyben minden határon túlra kényszeríti az igazság létesülését, ami egyrészt feltételezi, másrészt oka annak, hogy egyetlen történelem és egyetlen világ van.

Befejezésképpen mutassuk meg, hogy az ilyen nézetek még törekenységükben is a filozófiát igazolják.

Ugyanis hasztalan lenne vitatni azt, hogy a filozófia sántít. A történelemben és az életben lakozik, ám ezek középpontjában szeretne berendezkedni, ott, ahol a történelem és az élet eljövétel, születőben levő értelem. A filozófiát untatja a konstituált. Mivel a filozófia kifejezés, csak akkor teljeseedik be, ha lemond a kifejezettel való egybeesésről, ha eltávolítja magától, hogy lássa az értelmét. Ezért tragikus lehet, hiszen önmagában birtokolja ellentétét, és sohasem *komoly* fogalom. A komoly ember, ha létezik ilyen, egyetlen dolog iránt elkötelezett, amire igent mond. A legeltökéltebb filozófusok mindig az ellentéteket akarják: megvalósítani, de rombolva, eltörölni, de megőrizve. Mindig van valamilyen hátsó gondolatuk. A filozófus a komoly emberre – a cselekvés, a vallás, a szenvedélyek emberére – valószínűleg nagyobb figyelmet fordít, mint bárki más, ám éppen ebből derül ki, hogy ő nem közülük való. Saját cselekedetei tanúságtételek: azokra a “jelentős cselekedetekre” hasonlítanak, melyekkel Julien Sorel szemináriumi társai jámborságukat igyekeztek bebizonyítani. Spinoza a zsarnokok feje fölé írja: “ultimi barbarorum”^{*}; Lagneau az egyetemi hatóságtól egy szerencsétlen tudós rehabilitációját követeli. Ezután azonban mindketten

* A legbarbárabbak.

hazatérnek, és megmaradnak saját otthonukban. A cselekvés filozófusa áll talán legtávolabb a cselekvéstől: a cselekvésről való beszéd, még ha rigorózus és mély is, annak bejelentése, hogy ő nem akar cselekedni. Machiavelli a machiavellista tökéletes ellentéte: hiszen ő *leírja* a hatalom titkos cseleit, “elárulja a titkot”. A csábító vagy a politikus, aki a dialektikában él és megvan benne a dialektika érzéke vagy ösztöne, azt észrevétlenül alkalmazza. A filozófus dialektikusan elmagyarázza, hogy adott körülmények között az ellenfél az árulóval válik egyenlővé. Ez a nyelv éppen az ellentéte a hatalmasok nyelvének, akik elhagyják a premisszákat és tömörebben mondják ki, hogy csak bűnözők vannak. A manicheusok, akik cselekvésbe vetik magukat, egymással sokkal jobban szót értenek, mint a filozófussal: cinkosság van közöttük, létük értelme egymásban van. A filozófus idegen ebben a testvérharcban. Még ha soha nem is lett áruló, abból, ahogyan hű maradt, úgy tűnik, könnyen azzá válhat; nem foglal állást, mint a többiek, hozzájárulásából hiányzik valami kézzelfogható és testi... Nem teljesen valóságos lény.

Ez a különbség létezik. De valóban a filozófus és az ember közötti különbségről van itt szó? Inkább az emberen belüli, a megértő és a választást hozó ember közötti különbség ez; minden ember ugyanolyan megosztott, mint a filozófus. A filozófussal szembeállított cselekvő ember portréjában sok a konvencionális elem: a cselekvés embere sem teljesen egynemű. A gyűlölet azok erénye, akik elmaradnak. A csukott szemmel való engedelmeskedés a pánik kezdete, az pedig, ha valaki olyan választást hoz, mely tudásának ellentmond, a szkepticizmus kezdete. Képesnek kell lenni visszavonulni, hogy képesek legyünk igazi elkötelezettségre, ami mindig egyben az igazság iránti elkötelezettség. Az a szerző, aki egykor azt írta, hogy minden cselekvés manicheisztikus, nem sokkal később mégis a cselekvés mellett döntött és azt válaszolta egy újságírónak, aki emlékeztette erre: “*Minden cselekvés manicheisztikus, de nem kell túlozni*”. Önmaga számára semmi sem manicheisztikus. A cselekvés emberei csak kívülről látszanak ilyennek, visszaemlékezéseikben ritkán találunk erre való utalást. Ha a filozófus érthetővé tesz valamit abból, amit a nagy ember mond, azzal mindenki számára megmenti az igazságot, még a cselekvés embere számára is, akinek szüksége van rá; hiszen egyetlen népvezér sem mondta, hogy őt nem érdekli az igazság. Később – talán már holnap – a cselekvés embere rehabilitálni fogja a filozófust. Ami az embereket mint egyszerűen embereket illeti, akik nem hivatásos cselekvők, tőlük még távolabb áll, hogy a többieket jókra és gonoszokra osszák fel, feltéve, hogy arról beszélnek, aminek szemtanúi, amit közről ítélnék meg. Meglepően

érzékenyeknek találnánk őket a filozófiai iróniára, mintha hallgatásuk és visszafogottságuk éppen ebben lenne felismerhető; a beszéd ugyanis ez egyszer megszabadításra szolgál.

A filozófus bicegése: erénye. Az igazi irónia nem alibi, hanem feladat, és a különállás az, melynek révén a filozófus mégis bizonyos fajta cselekvést hajt végre az emberek között. A helyzet, amelyben élünk, azok közé tartozik, melyeket Hegel “diplomatikus szituációknak” nevezett; bennük minden kezdeményezés azzal a kockázattal jár, hogy eltérül eredeti értelmétől. Olykor azt hiszik, azzal szolgálják a filozófiát, ha megtiltják számára, hogy a kor problémáival foglalkozzék; nemrégiben azért dicsőítették Descartes-ot, mert nem foglalt állást a Galilei és a Szentszék közötti konfliktussal kapcsolatban. A filozófusnak – mondják – egyik versengő dogmatizmust sem kell előnyben részesítenie: ő a fizikus tárgyán és a teológus képzeletén túli abszolút léttel foglalkozik. Csakhogy elfelejtik, hogy amikor Descartes nem hajlandó megszólalni, arra sem hajlandó, hogy értékelje a filozófiai rendet, amelyben elhelyezik, és arra sem, hogy élje ezt a rendet. Hallgatásával nem meghaladja az összetartozó tévedéseket, hanem kiengedi a kezéből, bátorítja őket, különösen pedig azt, amelyik akkor éppen felülkerekedik. Más dolog hallgatni és más dolog megmondani, hogy miért nem akarunk választani. Ha Descartes az utóbbit tette volna, meg kellett volna mutatnia, hogy Galilei viszonylagos jogosítvánnyal rendelkezik a Szentszékkel szemben, még ha ez azt jelentette volna is, hogy végül a fizikát alárendeli az ontológiának. A filozófia és az abszolút lét nincs túl az évszázadok során egymással versengő tévedéseken; azok sohasem ugyanúgy tévedések, és a filozófiának, mint teljes igazságnak, meg kell mondania, hogy mi az, amit belőlük integrálni tud. Ahhoz, hogy egyszer olyan világállapot álljon elő, melyben a szcientizmus szabad gondolkodása ugyanúgy lehetséges, mint a képzeleté, nem elég, ha csendben meghaladjuk őket: ellenük kell beszélni, adott esetben éppenséggel a képzelet ellen. Galilei ügyében a fizikusi gondolkodás volt az igazság letéteményese. A filozófiai abszolútumnak nincs állandó székhelye, tehát soha nincs valahol másutt, minden egyes eseménynél meg kell védeni. Alain mondta tanítványainak: “Az igazság számunkra, rövidlátó emberek számára, pillanatnyi. Az igazság egy szituáció, egy pillanat igazsága; látni kell, ki kell mondania, végre kell hajtani ebben a pillanatban, nem előbb és nem később, és nem nevetséges maximákban; és nem többször, mivel semmi sincs többször.” A különbség tehát nem az ember és a filozófus között van: mindkettő az eseményben gondolja el az igazságot, együtt állnak a fontos emberrel szemközt, aki elvek szerint gondolkodik, és a csalóval szemközt, aki igazság nélkül él.

Gondolatmenete végén – mely csak azért szabadította fel az igazságnak a világhoz és a történelemhez rögzítő kötelékeiből, hogy utána mindkettőt mélyebben megtapasztalhassa – a filozófus nem az én szakadékát vagy az abszolút tudást találja, hanem a világ megújult képét, magát pedig mint benne gyökerezőt, másokkal együtt élő. Dialektikája vagy kétértelmősége csak módja annak, hogy szavakba öntse azt, amit minden ember jól ismer: azoknak a pillanatoknak az értékét, melyekben tovább folyó élete valóban megújul, amelyekben önmagán túlhaladva megragadja és megérti önmagát, ahol magánvilága közös világgá válik. Ezek a misztériumok ugyanúgy megvannak másokban is, mint benne. Mit mond a filozófus a lélek és a test viszonyáról, ha nem azt, amit mindenki tud róla, akinek lelke és teste, jó és rossz sorsa egyetlen egységet alkot? Mit tanít a halálról, ha nem azt, hogy az életben rejtőzik, ahogyan a test a lélekben? Olyan ismeret ez – mondja Montaigne – amely “ugyanúgy végez egy paraszttal vagy egy teljes néppel, mint egy filozófussal”. A filozófus az az ember, aki felel és beszél; az ember kimondatlanul magában hordja a filozófia paradoxonjait: ahhoz ugyanis, hogy teljesen emberek legyünk, kicsit többnek és kicsit kevesebbnek kell lennünk, mint ami az ember.

1. jegyzet

Ez a kettős mozgás érezhető a halállal és a halhatatlansággal kapcsolatos gondolataiban. Lavelle úgy gondolta, ezek a problémák alkotják a szellem és a világ viszonyára vonatkozó minden elemzésünk próbáját. Szemben állt azokkal az elképzelésekkel, melyek a halálból a viszonylagosan való élet és az abszolútumban való élet közötti szakadékot csinálnak, a halhatatlanságból pedig meghosszabbított életet, vagy – ahogyan mondta – “a halál holnapját”. Amikor a halhatatlanságról beszélt, nem azért tette, hogy elmondja: a halál semmi és az élet utána is folytatódik. Ellenkezőleg, azért, hogy kifejezze: általa a szubjektum másik létmódba jut. Amikor a szétforgácsoltságtól és az elidegenedéstől megszabadulva önmagában koncentrálódik, lényegileg átalakul: most először teljesen az, ami eddig csak tökéletlenül lehetett. Az élet egyfajta elszalasztott örökkévalóság; az örökkévalóság pecsétje csak a befejeződött életre kerül rá. Az élet a halál virrasztása. Márpedig az *Ame humaine** bizonyos passzusai szerint a végső esemény – Lavelle szavaival – “a mi lelkünkben testesül meg”, a halál “minden megelőző eseményre az abszolútumnak ezt a jelét” nyomja rá, “mellyel sohasem rendelkeznenek, ha egy csapásra nem szakíttatnának meg”. Az abszolútum minden vállalkozásunkban jelenlevő, amennyiben egyszer s mindenkorra megvan, és soha többé nem kezdődik újra. Életünkbe annak temporalitása révén kerül bele. Ily módon az örökkévalóság cseppfolyóssá válik és a végpontról egészen az élet kellős közepéig folyik vissza. A halál már nem az élet igazsága, az élet már nem annak a pillanatnak a várása, amikor lényegünkben megváltozunk. Ami a jelenben mindig alakatlan, elhibázott és zavaró, már nem a kevesebb valóság jele. Ám akkor valamely létező igazsága nem az, amivé végül vált vagy ami a lényege, hanem aktív létesülése vagy létezése. És ha közelebb hisszük magunkat – ahogyan Lavelle mondta – azokhoz a halottakhoz, akiket szerettünk, mint az élőkhöz, ez azért van, mert már nem vonnak kérdőre minket, és mostantól szabadon, kedvünk szerint álmodhatjuk őket. Ez a jámborság nagyon közel van az istentelenséghez. A holtakat csak olyan emlékezet tarthatja tiszteletben, amelyik megőrzi azt, ahogyan ők használták önmagukat és a világot, amelyik megtartja szabadságuk sajátos hangsúlyát az élet bevégezetlenségében. Ugyanaz a törekeny elv tesz minket élőkké, és ad soha ki nem merülő értelmet annak, amit csinálunk.

* *Az emberi lélek.*

2. jegyzet

Beismerhető, hogy Bergsonnál az idő és a tér dialektikája helyett gyakran inkább az időnek a térrel való összekeveréséről van szó, például amikor arról beszél, hogy “az észlelésnek valami olyasmit kell tulajdonítanunk, mint az anyag kiterjedése”. Igazából nem világos, hogy Bergson egy olyan elernyedéssel készíti leereszkedni a tartamot az anyagba, mely szétrombolná azt mint tartamot, vagy pedig az anyagból és a világból olyan szimbólumok rendszerét akarja létrehozni, melyben a tartam megvalósul. Ezen a ponton azért sem világos a gondolkodása, mert nem veszi észre, hogy itt alternatíváról van szó. Úgy gondolta, hogy miután egy olyan “felsőbb tudatot” helyez az anyag eredetéhez, mely egyben a tudatot is létrehozza, joggal mondhatja, hogy az anyag “valamiféle tudat, melyben minden egyensúlyban van”. A tér és a tartam, a dolgok és a tudat furcsa szolidaritása, melyet bennünk megállapított, valójában csak közös eredetük eredménye. Ami minket illet, mi magunk a teljesen kész közvetítést kapjuk. A szellem külső kifejezésének paradoxona egyszer s mindenkorra a miénk, és előttünk, nekünk csak az marad, hogy – ahogyan Bergson egy jelentőségteljes szóval mondja – “skrupulusok nélkül” leírjuk a *kiterjedést*. Pontosan kozmológiájának leple alatt dolgozhatta ki Bergson a tartam és a tér, a szellem és a test konkrét viszonyaira vonatkozó intuícióját; ám nem vette észre, hogy ez igencsak kérdésessé teszi a felsőbb tudat vagy a test nélküli szellem eszméjét. Ily módon filozófiája elfedi saját maga előtt azt a problémát, melyre felépül.

3. jegyzet

Igaz, hogy Bergson “az értelemhez beszélő” (a kifejezést ő a festészet kapcsán használta) életnek ezt az olvasatát rögtön mint közvetlent vizsgálta. Úgy gondolta, hogy noha a festő nem ismeri aktusainak szerveződési törvényét – mint ahogyan senki sem, aki a nyelvvel foglalatostkodik, azok pedig még kevésbé, akik nyelvet *teremtnek* –, mégis ő áll műve középpontjában, megtartja “a fiziognómia titkát”. Bergson tévedett abban, hogy a festmény “a vászonra kivetített egyszerű aktus”; valójában a kifejezésre tett erőfeszítések sorozatának leülepedett eredménye. S kétségtelen, hogy az élet fenomenológiája az ő számára csak bevezetés lett volna az élet *tudati* magyarázatához.

A NYELV FENOMENOLÓGIÁJÁRÓL⁵

I. HUSSERL ÉS A NYELV PROBLÉMÁJA

Pontosan azért, mert a nyelv problémája a filozófiai hagyomány szerint nem tartozik az első filozófiához, Husserl szabadabban közelíti meg, mint az észlelés vagy a megismerés problémáját. Középponti helyet juttat neki, és az a kevés, amit róla mond, egyszerre eredeti és rejtélyes. Ennélfogva ez a probléma teszi leginkább lehetővé, hogy kérdőre vonjuk a fenomenológiát: Husserl gondolatainak pusztán elismétlése helyett továbbfolytassuk erőfeszítését, tézisei helyett pedig inkább gondolatmenete mozgását kövessük.

Megdöbbenő a kontraszt egyes régi és újabb szövegek között. A *Logikai vizsgálódások* negyedik darabjában Husserl felveti a nyelv eidetikájának és az univerzális grammatikának az eszméjét. Ezek rögzítenék a minden nyelv számára elengedhetetlen jelentés-formákat – ha léteznie kell nyelvnek –, és lehetővé tennék, hogy az empirikus nyelveket mint a lényegi nyelv “kusza” megvalósulásait ragadjuk meg. Ez a tervezet feltételezi, hogy a nyelv azoknak a tárgyknak egyike, melyeket a tudat szuverén módon konstituál, az aktuális nyelvek pedig egy lehetséges nyelv partikuláris esetei, melynek a tudat őrzi a titkát: olyan jelek rendszerei, melyek egyértelmű és (struktúrájukban és működésükben is) totálisan explikálható viszonyok által kötődnek jelentésükhöz. Ha a gondolkodás előtt álló tárgyként tételezzük a nyelvet, nem játszhat más szerepet, csak a kísérő, a helyettesítő, az emlékeztető vagy a kommunikáció másodlagos eszközének szerepét.

Az újabb Husserl-szövegekben viszont a nyelv úgy jelenik meg, mint bizonyos tárgyak megcélzásának eredendő módozata, mint a gondolkodás teste (*Formális és transzcendentális logika*⁶) sőt mint az a művelet, melynek révén a gondolatok, melyek e nélkül privát fenomének maradnának, interszubjektív értéket és végül ideális létezését kapnak (*A geometria eredete*⁷). A nyelvre reflektáló filozófiai gondolkodás tehát a nyelv haszonélvezője lenne; a

⁵ Az első *Nemzetközi fenomenológiai konferencián*, 1951-ben Brüsszelben elhangzott előadás.

⁶ “Ez azonban [a jelentés] nem kívül, a szavak mellett helyezkedik el, hanem olvasáskor fokozatosan egy belső, a szavakkal összeolvadó, azokat mintegy átjelkesítő jelentésaktust hajtunk végre. A szavak és az egész olvasás ennek az átjelkesítésnek a révén testesítenek meg magukban egy jelentést, amelyet megtestesítve hordoznak magukban mint értelmet.” (20. oldal).

⁷ “Az értelemképződmény szellemi objektivitása végső soron csak egy kétrétegű megismétlés és mindenekelőtt az érzéki megtestesülés révén birtokolhat objektív létezését a ’világban’, amely mint olyan hozzáférhető mindenki számára. Az érzéki megtestesülésben történik meg annak ’lokalizációja’ és ’temporalizációja’, ami létértelme szerint nem-lokális és nem-temporális [...] Most azt kérdezzük: [...] hogyan teszi e nyelvi testesülés a pusztán szubjektumon belüli képződményt *objektívvé*, hogy az azután geometriai fogalomként vagy tényállásként valóban mindenki számára érthetőként létezzék, ideális geometriai értelmében érvényesen a jövőben is már mint

nyelv veszi körül és a nyelvben szituált. Pos a nyelv fenomenológiáját nem olyan erőfeszítésként definiálja (“Phénoménologie et linguistique”, *Revue Internationale de philosophie*, 1939), mely a létező nyelveket minden lehetséges nyelv eidetikájának keretébe helyezi vissza, azaz egy univerzális és időtlen konstituáló tudat előtt objektiválja, hanem a beszélő szubjektumhoz, az általam beszélt nyelvvel való kontaktusomhoz való visszatérésként. A tudós, a megfigyelő a nyelvet a múltban látja. Egy nyelv hosszú történetét veszi szemügyre, a benne levő minden véletlennel, minden értelemelcsúszással együtt, melyek a nyelv mai állapotához vezettek. Minthogy megannyi véletlen eredménye, érthetlenné válik, miként jelölhet a nyelv bármit is kétértelműség nélkül. A tudós, aki a nyelvet befejezett tényként, elmúlt jelentés-aktusok maradványaként, már megszerzett jelentések regisztrálásaként veszi, elkerülhetetlenül elvéti a beszéd sajátos világosságát, a kifejezés bőségét. Am fenomenológiai nézőpontból véve, azaz a beszélő szubjektuméból, aki nyelvét egy eleven közösséggel való kommunikáció eszközeként használja, a nyelv újra megtalálja egységét: már nem egymástól független nyelvi tények kaotikus múltjának az eredménye, hanem olyan rendszer, melynek minden eleme a sajátos kifejezés erőfeszítésében áll fenn, amely a jelen vagy a múlt felé fordul, és ezért aktuális logika irányítja.

Íme Husserl nyelvvel kapcsolatos vizsgálódásainak kiindulópontja és végeredménye. Az alábbiakban megvizsgáljuk néhány összetevőjét: először a nyelv fenoménjére vonatkozó egyes állításokat, aztán pedig azt, hogy ez a fenomenológia az interszubjektivitás, a racionalitás és a filozófia milyen felfogását tartalmazza.

II. A NYELV FENOMÉNJA

1. *Nyelv és beszéd*

Egyszerűen egymás mellé helyezhetjük-e a nyelvnek az imént megkülönböztetett két perspektíváját, a nyelvet mint a gondolkodás tárgyát, illetve a nyelvet mint az én nyelvem felfogását? Saussure például ezt tette, amikor különbséget tett a beszéd szinkrón nyelvészete és a nyelv diakrón nyelvészete között, amelyek visszavezethetetlenek egymásra, mivel az időegészre kiterjedő, pántemporális nézőpont elkerülhetetlenül megsemmisítené a jelen eredetiségét. Pos ugyancsak arra szorítkozik, hogy egymást követően írja le az objektív

geometriai szöveg, tétel? A nyelv eredetének itt szintén jelentkező általános problémájára – ideális létezése ugyanakkor a reális világban való, a kifejezés, a dokumentálás révén megalapozott létezése – most természetesen

beállítódást és a fenomenológiai beállítódást, anélkül, hogy viszonyukról bármit is mondana. Ám ennek alapján azt hihetnénk, hogy a fenomenológia csak annyiban különbözik a nyelvészettől, mint a pszichológia a nyelvtudománytól: a fenomenológia a nyelv ismeretéhez hozzáteszi a nyelvi tapasztalatot, ahogyan a pedagógia a matematikai fogalmak ismeretét összekapcsolja a fogalmakat befogadó személyek értelmi tapasztalatával. A beszéd tapasztalata tehát semmit sem mondana a nyelv létével kapcsolatban, nem lenne semmilyen ontológiai jelentősége.

Ez pedig lehetetlen. Mihelyt a nyelv objektív tudományának körében elkülönítjük a *beszéd fenomenológiáját*, mozgásba hozzuk azt a dialektikát, amelyben a két diszciplína érintkezésbe kerül egymással.

Először is: a “szubjektív” nézőpont magában foglalja az “objektív” nézőpontot; a szinkronia magában foglalja a diakroniát. A nyelv múltja azzal kezdődött, hogy *volt nyelv*; a véletlenszerű nyelvi tények sorozata, melyet az objektív perspektíva világít meg, olyan nyelvben öltött testet, mely minden pillanatban belső logikával felruházott rendszer volt. Ha tehát – keresztmetszetében véve – a nyelv rendszer, akkor kifejlődésében is annak kell lennie. Hiába tartotta fenn Saussure a perspektívák kettősségét, utódai – így Gustave Guillaume – arra kényszerültek, hogy a *szublingvisztikai séma* közvetítő elvét is bevonjanak elméletükbe.

Másfelől a *diakronia* foglalja magában a szinkroniát. Ha – hosszmetzetében véve – a nyelv véletlenszerűségeket foglal magában, a szinkronia rendszerében mindenütt repedések keletkeznek, amelyekbe a nyers esemény beilleszkedhet.

Ezért kettős feladat előtt állunk.

a). Értelmet kell találnunk a nyelv keletkezésében, amelyet mozgásban levő egyensúlyként fogunk fel. Egyes kifejezések, amelyek elhasználódnak és “kifejező erejüket” elveszítve elavulttá válnak, megmutatják, hogy az ily módon létrejött hasadékok vagy gyenge zónák a beszélő szubjektumot kommunikálása során arra indítják, hogy a hanyatló rendszerből kihulló nyelvi törmelék újra használni kezdje, új elvet alkalmazzon rá. A nyelvben új kifejezőeszköz jön létre, s valaminő makacs logika újra meg újra szembeszegül az elavulás hatásaival és a nyelv pergő mozgékonyásával. Így történt, hogy a deklináción és a hajlításon alapuló latin nyelv kifejezésrendszere helyébe a prepozíción alapuló francia kifejezésrendszer lépett.

nem térünk ki, noha tudatában vagyunk annak, hogy az 'ideális' értelemképződmények létmódjának radikális megvilágítása számára ez jelenti az alapvető problémát” (*Revue Internationale de Philosophie*, 1939, 210. oldal).

b). Mivel a szinkronia csak keresztmetszete a diakróniának, azt is meg kell értenünk, hogy a benne megvalósuló rendszer soha sincs teljes aktualításban, mindig latens vagy lappangó változásokat hordoz; sohasem áll abszolút egyértelmű jelentésekből, melyek teljesen feltárulnának az áttetsző konstituáló tudat tekintete előtt. Nem egymáshoz való viszonyukban világosan artikulált kifejezésformák rendszeréről, nem nyelvi eszméknek egy rigorózus terv szerint konstruált építményéről van szó, hanem konvergáló nyelvi gesztusok együtteséről, melyeket nem annyira jelentés, mint inkább használati érték definiál. Szó sincs arról, hogy az egyedi nyelvek bizonyos ideális és univerzális jelentésformák “kusza” megvalósulásaiként jelennének meg; az efféle szintézis lehetősége mélyen problematikus. Az univerzalitás, már amennyiben lehetséges, nem érhető el egy univerzális nyelv révén, amely – visszatérve a nyelvek különféleségéhez – minden lehetséges nyelv alapjait szolgáltatná számunkra, hanem egy olyan áttételes átmenet révén, mely az általam beszélt nyelvtől, amely bevezet a kifejezés fenoménjébe, a másik nyelvhez kapcsol, amelyet beszélni tanulok és amely a kifejezés aktusát egy teljesen más stílusban gyakorolja. Ez a két nyelv, végső soron pedig az összes adott nyelv valójában csak kiérlelttségében és csak mint totalitás hasonlítható össze, és még ekkor sem fedezhetnénk fel bennük valaminő egyedi kategoriális struktúra közös elemeit.

Ezért semmiképpen sem helyezhetjük egymás mellé a nyelv pszichológiáját és a nyelv tudományát, megőrizvén az előbbinek a jelenbeli nyelvet, az utóbbinak pedig a múltbeli nyelvet. A jelen behatol a múltba, amennyiben jelen volt, a történelem az egymásra következő szinkroniák története; a nyelvi múlt esetlegessége pedig eléri magát a szinkrón rendszert is. A nyelv fenomenológiája nem egyszerűen pszichológiai érdekességet tár fel – a nyelvészek nyelvét bennem, azokkal a sajátságokkal együtt, melyeket én teszek hozzájuk –, hanem a nyelv létének új felfogását hozza. A nyelv mostantól logika az esetlegességben, orientált rendszer, amely mégis mindig véletlenszerűségeket dolgoz ki, az esetlegességeket pedig újra visszaveszi egy olyan totalitásba, melynek értelme van. A nyelv megtestesült logika.

II. *A jelentő kvázi-testisége*

A beszélt vagy eleven nyelvhez visszatérve felfedezzük, hogy kifejező értéke nem a “verbális lánc” egyes elemeihez tartozó kifejező értékek összege. Ellenkezőleg: rendszert alkotnak a szinkroniában, abban az értelemben, hogy a maga különbözőségét mindegyikük csak a többihez való viszonyában jelöli. A jelek – mondja Saussure – lényegileg “diakritikaiak”, és mivel ez minden jelre igaz, a nyelvben csak jelentésbeli különbségek

vannak. Ha végül a nyelv jelent és mond valamit, ez nem azért van, mert minden egyes jel egy hozzátartozó jelentést hordoz, hanem azért, mert mindannyian együtt utalnak a jelentésre. Ha a jeleket egyenként vesszük, ez a jelentés – amelyet a jelek sohasem tartalmaznak – mindig elhalasztódik, és csak úgy érhetem el, ha meghaladom a jeleket. Mindegyik jel csak egy bizonyos mentális apparátus, kulturális eszközeink bizonyos elrendezése szerint képes kifejezni valamit. A jelek együttese olyan, mint egy üres, kitöltetlen kérdőív, mint a másik ember gesztusai, amelyek a világ általam nem látott tárgyára irányulnak és azt írják körül.

A beszéd képessége, melyet a gyermek a nyelv megtanulásakor sajátít el, nem a morfológiai, szintaktikai és lexikális jelentések uralásában áll; ezek ismerete nem szükséges és nem is elégséges egy nyelv elsajátításához. A beszéd aktusa, ha egyszer elsajátítják, semmilyen összehasonlítást nem feltételez között, amit ki akarok fejezni, és azoknak a kifejezőeszközöknek a fogalmi elrendezése között, melyeket használok. A jelentő intenció kifejezéséhez szükséges szavak és fordulatok beszéd közben csak annak révén kerülnek elének, amit Humboldt *innere Sprachform*nak nevezett (és amit újabban “Wortbegriff”-nek hívnak), azaz a beszéd bizonyos stílusa révén: ettől függnék és ennek megfelelően szerveződnek, anélkül, hogy meg kellene jelenítenem őket. A nyelvnek “nyelvi” jelentése van, mely közvetít a szavak és saját, még néma intencióm között; ezért még saját beszédem is meglepő a számomra, saját gondolataimat közli velem. A szervezett jeleknek megvan a maguk immanens értelme, amely nem az “gondolom”, hanem a “képes vagyok” mozzanatától függ.

A nyelvnek ez a távhatása, mely kapcsolódik a jelentéshez, noha soha nem érinti meg, ez az ékesszólás, mely ellentmondást nem tűrő módon jelöli meg a jelentést, anélkül, hogy bármikor is szavakká változtatná vagy megszüntetné a tudat csendjét, a testi intencionalitás eminens esete. Tudatában vagyok testem vagy gesztusaim térbelisége hatókörének, ami lehetővé teszi számomra, hogy anélkül kerüljek viszonyba a világgal, hogy tematikusan meg kellene jelenítenem magam számára a megragadásra szánt tárgyakat, vagy azokat a nagyságösszefüggéseket, amelyek saját testem és a világban megnyíló útvonalak között állnak fenn. Ha nem reflektálok kifejezetten rá, saját testem tudata közvetlen környezetemet jelöli, saját ujjam tudata pedig valamely tárgy rostos vagy szemcsés stílusát. Ugyanígy van ez a kimondott vagy a hallgatott beszéddel is: olyan jelentéssel terhes, amely a nyelvi gesztus textúrájában olvasható, és módosulásához elegendő egy pillanatnyi elbizonytalanodás, a hangnem apró megváltozása, bizonyos szintaktikai szerkezet kiválasztása. Mindebben még sincs jelen a jelentés: minden kifejezés nyomként jelenik meg, minden eszme csak

áttetszőségében adott, és minden olyan próbálkozás után, mely a beszédben lakozó gondolkodást akarja megkaparintani, csupán némi verbális anyag marad a markunkban.

III. *A jelölő és a jelölt viszonya. A szedimentáció**

Ha a beszéd egy gesztushoz hasonlítható, akkor az, amit ki kell fejeznie, ugyanolyan viszonyban van vele, mint a cél az azt megcélzó gesztussal; és a jelölő apparátus működésére vonatkozó megjegyzéseink már a nyelv által kifejezett jelentés elmélete mellett foglaltak állást. Testemmel implicit módon célzom meg környezetem tárgyait, ami semmilyen tematizálást, a testem vagy a környezet semmilyen “megjelenítését” nem feltételezi. A jelentés úgy lelkesíti át a beszédet, ahogyan a világ lelkesíti át a testemet: egy hangtalan jelenlét által, mely anélkül ébreszti fel intencióimat, hogy kibontakozna előttük. A bennem levő jelölő intenció (mint ahogyan a hallgatóban levő is, aki engem hallva megtalálja azt) az első pillanatban csak a szavak által betöltendő, *meghatározott űr* (még akkor is, ha ezt követően “gondolattá” kell érnie): annak többlete, amit mondani akarok, azzal szemben, amit kimondanak, vagy azzal, amit már kimondtak.

Ez azt jelenti, hogy:

a). A beszéd jelentései mindig a kanti értelemben vett eszmék, bizonyos számú konvergáló kifejező aktus pólusai, melyek anélkül delejezik meg a diskurzust, hogy a maguk részéről valóban adva lennének. Ebből következően:

b). A kifejezés sohasem teljes. Ahogyan Saussure megjegyzi: az az érzésünk, hogy nyelvünk teljes kifejezés. Ám nem azért a miénk a nyelvünk, mert teljes kifejezés, hanem azért hisszük, hogy a nyelvünk teljes kifejezés, mert a miénk. A “The man I love” egy angol számára ugyanolyan teljes, mint egy francia számára a “l’homme *que* j’aime”. És a “j’aime cet homme” egy német számára, aki ragozás révén explicit módon jelölni tudja a tárgyat, csupán célzatos kifejezési mód. Tehát mindig van valami, amit beleértünk a kifejezésbe; vagy még inkább, a “beleértést” el kell vetnünk. Csak akkor van értelme, ha a kifejezés mintaképeként és abszolútumaként olyan nyelvet (természetes módon a sajátunkat) veszünk, mely valójában – mint minden nyelv – soha nem vezethet minket “kézen fogva” egészen a jelentésig, egészen magukig a dolgokig. Ezért nem azt mondjuk, hogy minden kifejezés azért tökéletlen, mert még valamit beleért magába a kifejezésbe; hanem azt mondjuk, hogy minden kifejezés

* Értelme felhalmozódás, rögzülés, “leülepedés”.

tökéletes, amennyiben kétértelműség nélkül megértjük, és a kifejezés alaptényeként ismerjük el, hogy *a jelölt meghaladja a jelölőt, és ennek lehetővé tétele magának a jelölőnek az erénye.*

c). Ez a kifejezésaktus, a beszéd nyelvi értelmének és az általa megcélzott jelentésnek ez a transzcendens kapcsolódása számunkra, beszélő szubjektumok számára nem másodlagos művelet, melyhez csak azért folyamodunk, hogy gondolatainkat másokkal közöljük, hanem az általunk való birtokba vétel, a jelentések megszerzése, melyek különben csak hangtalanul vannak jelen számunkra. Ha a jelölt tematizálása nem előzi meg a beszédet, az azért van, mert annak az eredménye. Hangsúlyoznunk kell ezt a harmadik következményt.

A beszélő szubjektum számára a kifejezés tudatra ébredés: nem pusztán mások számára fejez ki, hanem azért, hogy saját maga megtudja, mit céloz meg. Ha a beszéd egy jelentő intenciót testesít meg, mely csak *egy bizonyos űr*, ez nem pusztán azért van, hogy újratemtse a másikban ugyanazt a hiányt, ugyanazt a privációt, hanem inkább azért, hogy megtudja, *miből* van a hiány vagy a priváció. Hogyan sikerülhet ez? A jelentő intenció azáltal ad testet magának és azáltal ismeri meg önmagát, hogy ekvivalenst keres a rendelkezésre álló jelentések rendszerében, melyeket az általam beszélt nyelv, valamint az átörökölt írásoknak és kultúrának az együttese jelenít meg. E néma elkötelezettség – a jelentő intenció – arra irányul, hogy megvalósítsa a már jelentő eszközök vagy már beszélő jelentések (morfológiai, szintaktikai, lexikai eszközök, irodalmi műfajok, beszéd típusok, egy eseményről való beszámoló módjai, stb.) rendjét, amely a hallgatóból másik és új jelentés előérzetét váltja ki; és megfordítva, hogy annál, aki beszél vagy ír, az új jelentést a már rendelkezésre álló jelentésekben horgonyozza le. De miért, hogyan, milyen értelemben “állnak rendelkezésre” e jelentések? Akkor kerültek hatókörömbé, amikor a maguk idejében olyan jelentésként *intézményesíttem* őket, melyhez fordulhatok, mellyel *rendelkezem*, tudniillik a kifejezés ugyanilyen művelete révén. Ezért ezt a műveletet kell leírni, ha meg akarom érteni a beszéd erényét.

Megértem, vagy úgy hiszem, megértem a francia nyelv szavait és szabályait; bizonyos tapasztalattal rendelkezem azokról az irodalmi és filozófiai kifejezésmódokról, melyeket az adott kultúra kínál számomra. Felhasználva ezeket a már beszélő eszközöket kifejezek, azaz valami olyat mondatok velük, amit eddig soha nem mondtak. A filozófust úgy kezdjük olvasni, hogy az általa használt szavakat megszokott értelmükben vesszük; azonban egy kezdetben érzékelhetetlen megfordítás révén beszéde fokozatosan uralkodni kezd a nyelvén; és szóhasználata által a szavakat végül új és rá jellemző jelentéssel ruházza fel. Ebben a pillanatban megérteti magát, és jelentése rögzül bennem. Azt mondják, egy gondolat akkor

nyer kifejezést, amikor a konvergáló beszédek, melyek megcélozzák ezt a gondolatot, elég számosak és kifejezők ahhoz, hogy számomra, a szerző számára, vagy mások számára kétértelműségtől mentesen jelöljék a gondolatot, vagyis elég számosak ahhoz, hogy mindannyian megtapasztaljuk testi jelenlétét a beszédben. Noha tematikusan csupán a jelentések *Abschattung*jai adottak számunkra, tény, hogy a diskurzus egy bizonyos pontján túl az *Abschattung*ok – a maguk mozgásában véve őket, melyen túl semmik – hirtelen egyetlen jelentéssé sűrűsödnek össze. Érezzük, hogy *valamit mondtak*, ahhoz hasonlóan, ahogyan az érzetüzenet egy minimális mennyiségén túllépve észleljük a dolgot, noha a dolog explikálása elvileg a végtelenbe tart; vagy ahogyan valakinek viselkedését szemlélve egy bizonyos számú esetet követően, ezek alapján *észlelünk valakit*, még ha a reflexió előtt valójában senki más nem lehet ugyanabban az értelemben *ego*, csak én...

A beszéd következményei, mint ahogyan az észlelésé is (különösképpen pedig a másik ember észleléséé), mindig meghaladják az előzetes premisszákat. Mi magunk, akik beszélünk, nem szükségképpen tudjuk jobban, hogy mit fejezünk ki, mint azok, akik hallgatnak minket. Akkor mondom, hogy *ismerek egy gondolatot*, amikor intézményesül bennem a képesség, amelynek révén koherens értelmet alkotó diskurzusokat tudok felépíteni köré, és maga ez a képesség nem azt jelenti, hogy előttem van egy gondolat, melyet szemtől szemben gondolok el, hanem azt, hogy elsajátítottam egy bizonyos gondolkodási stílust. Akkor mondom, hogy elsajátítottam egy jelentést és mostantól a rendelkezésemre áll, amikor sikerül beépítenem egy olyan beszédösszefüggésbe, amely kezdetben más célra szolgált. Ennek a kifejező apparátusnak az elemei természetesen nem tartalmazzák valóságosan a jelentést: kialakulása időszakában a francia nyelv nem tartalmazta a francia irodalmat. A jelentéseket felbontom, majd újraegyesítem, azaz decentralánom és recentrálnom kell ahhoz, hogy azt jelöljék, amit megcéloztam. A rendelkezésre álló jelentéseknek éppen ez a “koherens eltorzítása” (A. Malraux) az, ami új értelemmé rendezi és eljuttatja őket a hallgatókhoz, *ám a beszélő szubjektumhoz is*, ami a döntő lépés. Mert ettől fogva a kifejezés előkészítő lépései – a könyv első oldalai – bekerülnek az egész végső értelmébe és hirtelen mint ennek az értelemnek – mely most került be a kultúrába – a származékai adódnak. A beszélő szubjektum (és mások) most már közvetlenül hozzáférhetnek az egészhez, nem kell az egész folyamatot reaktiválniuk, hanem eminens módon az eredményében fogják birtokolni, létrejön egy személyes és személyközi hagyomány. A *Vollzug* sötétben való tapogatózásától megszabadult *Nachvollzug* egyetlen nézőpontba sűríti össze a *Vollzug* lépéseit, szedimentáció megy végbe, és el tudom gondolni a túlnanit. A beszéd más, mint a nyelv: az a pillanat, amikor a még néma

és teljesen aktualitásban levő jelentő intenció képesnek bizonyul arra, hogy bekerüljön az én és a másik kultúrájába, hogy átalakítva a kulturális eszközök értelmét formáljon engem és a másikat. Azáltal válik “rendelkezésre állóvá”, hogy utólag azt az illúziót adja nekünk, mintha benne lett volna a már rendelkezésünkre álló jelentésekben, pedig egyfajta *csalásról* van itt szó: csak azért forrt össze velük, hogy új életet vigyen beléjük.

III. A fenomenológiai filozófiát érintő következmények

Milyen filozófiai jelentőségük van ezeknek a leírásoknak? Nem világos, hogy a fenomenológiai elemzések milyen viszonyban állnak a tulajdonképpeni értelemben vett filozófiával. Gyakran *előkészítő* jellegűnek tekintik őket: maga Husserl mindig különbséget tett a tág értelemben vett “fenomenológiai vizsgálódások” és a “filozófia” között, melynek azokat meg kellene koronáznia. Mégis, aligha állíthatjuk, hogy a filozófia problémája teljesen változatlan marad a *Lebenswelt* fenomenológiai feltérképezése után. Ha a Husserl utolsó írásaiban megtett, a “megélt világhoz” való visszatérést abszolút elengedhetetlen első lépésnek tekintik, kétségtelenül azért teszik, mert ennek következményei vannak az univerzális konstitúció munkája számára, melynek követnie kell, mert az első lépésből valami megmarad a másodikban, mert bizonyos módon megőrződik benne, tehát a második sohasem haladja meg teljesen, és a fenomenológia már filozófia. Ha a filozófiai szubjektum egy átlátszó konstituáló tudat lenne, mely előtt a világ és a nyelv – mint e szubjektum jelentései és tárgyai – teljesen explicitek, akkor bármilyen tapasztalat – legyen bár fenomenológiai vagy sem – elég lenne ahhoz, hogy motiválja a filozófiához való továbbhaladást, és nem lenne szükség a *Lebenswelt* szisztematikus feltárására. A *Lebenswelthez* való visszatérés, különösen pedig az objektívált nyelvtől a beszédhez való visszatérés azért abszolút szükségszerű, mert a filozófiának reflektálnia kell arra, hogy miként van jelen az objektum a szubjektum számára. Továbbá reflektálnia kell az objektum és a szubjektum koncepciójára is, mégpedig úgy, ahogyan azok a fenomenológia számára megjelennek, nem pedig úgy, hogy az objektumnak és a szubjektumnak azt a viszonyát állítja a helyükre, melyben a totális reflexió idealista filozófiájának felfogása szerint állnak. Ezért a fenomenológia magában foglalja a filozófiát, amely nem kapcsolódhat tisztán és egyszerűen hozzá.

A nyelv fenomenológiája kapcsán ez különösen világos. Ez a probléma az összes többinél nyilvánvalóbb módon arra kényszerít, hogy döntést hozzunk a fenomenológia és a filozófia (vagy metafizika) viszonyával kapcsolatban, mert az összes többinél nyilvánvalóbb

módon egyszerre speciális problémaként és az összes többi problémát – beleértve a filozófia problémáját is – tartalmazóként jelenik meg. Ha a beszéd éppen az, aminek mondtuk, hogyan volna lehetséges az ideáció, amely lehetővé teszi, hogy uraljuk ezt a *praxist*? Hogyan volna lehetséges, hogy a beszéd fenomenológiája ne legyen egyben a beszéd filozófiája is, hogyan válna lehetővé a beszéd fenomenológiája *után* a magasabb szintű tisztázás? Egyértelműen ki kell emelnünk a beszédhez való visszatérés *filozófiai* értelmét.

Az a leírás, melyet a nyelv jelentő képességéről és általában véve a testről mint az objektummal való viszonyunk közvetítőjéről adunk, semmilyen filozófiai jelzést nem nyújtana, ha azt lehetne rá mondani, hogy a pszichológiai metafora műfajába tartozik. Aki így fogná fel, elismerné persze, hogy valóban úgy tűnik, mintha a megélt test a világot, a beszéd pedig a gondolkodás tájképét tartalmazná, ám ez csak látszat: a komoly gondolkodás előtt a testem objektum, a tudatom tiszta tudat maradna, koexistenciájuk pedig olyan *appercepció* tárgya lenne, amelynek én maradnék a szubjektuma mint tiszta tudat (a kései Husserl írásaiban nagyjából így mutatkoznak meg a dolgok). Ugyanígy: amennyiben az én beszédem vagy az általam hallgatott beszéd saját magát a jelentés felé haladja meg, annyiban – mivel ezt a viszonyt, mint minden viszonyt, csak én mint tudat tételezhetem – a gondolkodás radikális autonómiája kérdésessé válásának pillanatában újra megalapozást kap...

Ezért a megtestesülés fenoménjét az egyik esetben sem vonatkoztathatom az egyszerű pszichológiai látszatra; és ha mégis megkísérelném, a másik ember észlelése megakadályozna ebben. A másik ember tapasztalatában ugyanis – világosabban (*de nem másként*), mint beszédének vagy az észlelt világnak a tapasztalatában – testemet elkerülhetetlenül *spontaneitásként* ragadom meg, *mely azt tanítja meg nekem, amit csak általa ismerhetek meg*. A másik ember mint másik én-magam tételezése valójában nem lehetséges, ha azt *a tudatnak* kell végrehajtania: mivel tudattal rendelkezni annyi, mint konstituálni, nem rendelkezhetek a másik ember tudatával, ez ugyanis azt jelentené, hogy mint konstituálót konstituálom, ráadásul azon aktus konstituálójaként, amely által konstituálom. Ezt az elvi nehézséget, mely a *Karteziánus elmélkedések* ötödik darabjának elején mint korlát jelenik meg, Husserl sehol sem oldja fel. *Túlhalad rajta*: mivel rendelkezem a másik ember képzetével, az említett nehézséget *a valóságban* valamilyen módon már *meghaladtam*. Csak akkor haladhattam meg, ha az, aki bennem észleli a másik embert, képes rá, hogy ne vegyen tudomást arról a radikális ellentmondásról, mely lehetetlenné teszi a másik ember elméleti koncepcióját, vagy inkább – mivel ha nem vesz róla tudomást, akkor már nem a másik ember az, akivel dolga van – képes rá, hogy ezt az ellentmondást úgy élje meg, mint a másik ember jelenlétének a definícióját. Ez

a szubjektum, mely konstituálnak bizonyul, miközben konstituálóként működik: a testem. Emlékszünk rá, hogy Husserl végül a “párosítás fenoménjére” és az “intencionális átlépésre” alapozza az engem körülvevő térben végbemenő viselkedés (*Gebaren*) észlelését. Megesik, hogy bizonyos látványoknál – más emberi testek és ezek kiterjesztéseként az állati testek esetében – a tekintetemet megakasztja, megkönyékezi valami. Noha azt hiszem, én uralkodom rajta, ez a valami uralkodik rajtam: a térben egy alakot látok kirajzolódni, mely saját testem lehetőségeit ébreszti fel és idézi fel bennem, mintha az én gesztusaimról vagy viselkedésemről lenne szó. Mindez úgy történik, mintha az intencionalitás és az intencionális tárgy funkciói paradox módon felcserélődnének. A látvány felszólít arra, hogy adekvát szemlélője legyek; mintha az enyémtől különböző, másik szellem lakná be hirtelen a testemet, vagy inkább mintha az éppen most számomra adódó látvány az én szellememet vonzana magához, és szellemem oda emigrálna. Elkap engem ez rajtam túli második önmagam, észlelem a másik embert...

A beszéd nyilvánvalóan azon “viselkedések” eminens esete, amelyek megfordítják az objektummal való köznapi viszonyomat, és egyes objektumoknak a szubjektum értékét adják. És ha az eleven testre – saját testemre vagy a másik ember eleven testére – vonatkozóan értelmetlen az objektiválás, végső fenoménként (és a másik ember szempontjából konstitutívként) kell venni annak megtestesülését is, amit a totális beszédben az ő gondolkodásának nevezek. Ha a fenomenológia nem határozná meg létfogalmunkat és filozófiánkat is, a filozófiai problémához érve éppen azon nehézségekkel találnánk szembe magunkat, melyek a fenomenológia létrejöttéhez vezettek. Ha spontaneitásnak ezt a tanulságos rendjét – a testi “képes vagyok”, a másik embert adó “intencionális átlépés”, a tiszta vagy abszolút jelentés eszméjét nyújtó “beszéd” mozzanatait – az akozmikus vagy pánkozmoszikus tudat ítélete alá helyezzük, értelmetlenné válna. Azt kell megtanulnunk ebből, amit egyetlen konstituáló tudat sem képes megtanítani: hozzátartozásomat a konstitúciót megelőző, “pre-konstituált” világhoz. Ezzel szemben azonnal felvethetik, hogy miképpen adhat nekem a test és a beszéd annál többet, mint amit én helyeztem beléjük. Nyilvánvalóan nem a testem mint organizmus az, amely a szemlélt viselkedésben megtanít a *másik én-magam* észlelésére: egy *másik organizmusban* legfeljebb visszatükröződhet és felismerheti magát. Ahhoz, hogy az *alter ego* és a másik gondolkodás megjelenjék számomra, szükséges, hogy én magam saját testemnek az *énje*, ennek a megtestesült életnek a gondolása legyek. A szubjektum, mely végrehajtja az “intencionális átlépést”, csak annyiban teheti ezt meg,

amennyiben szituált. A másik ember tapasztalata pontosan annyiban lehetséges, amennyiben a szituáció a *cogito* részét alkotja.

Akkor azonban ugyanúgy szó szerint kell vennünk azt is, amit a fenomenológia a jelölő és a jelölt viszonyával kapcsolatban tanított nekünk. Amennyiben a nyelv középponti fenoménje valóban *a jelölő és a jelölt közös aktusa*, annyiban megfosztanánk erényétől, ha előre az ideák egében valósítanánk meg a kifejező műveletek eredményét. Szem elől veszítenénk azt a *lépést*, mellyel a már rendelkezésünkre álló jelentésektől átlép azokhoz, melyeket éppen most konstruálunk és szerzünk meg. E kettős érthetőség, melyre a jelentést alapozni igyekszünk, nem mentene fel az alól, hogy megértsük: megismerő apparátusunk miképpen tágul ki egészen addig, hogy magában foglalja azt is, amit nem tartalmaz. Nem takaríthatjuk meg a mi transzcendenciánkat azzal, hogy egy faktuális transzcendensnek rendeljük alá. Az igazság helye minden esetben ez az anticipáció (*Vorhabe*), mely által minden egyes megszerzett beszéd vagy igazság újabb és újabb tudatmezőt nyit meg előttünk; valamint a szimmetrikus megismétlés (*Nachvollzug*), mellyel ezt a keletkező megismerést, a másik emberrel való közlekedést lezárjuk; s a kettő egységként az a mozzanat, amelyben új látássá vonjuk össze őket. Jelenbéli kifejező aktusaink nem űzik el a megelőzőket, nem egyszerűen utánuk következnek és megsemmisítik őket, hanem megmentik, megőrzik és továbbfolytatják valamennyit, amennyiben igazságot tartalmaztak. Ugyanez a fenomén jön létre a másik emberre vonatkozó kifejező műveletek körében is, akár régiek, akár kortársak legyenek. Minden egyes irodalmi vagy filozófiai kifejező aktus hozzájárul a világ visszaszerzésére tett fogadalom megvalósításához, amely a nyelv megjelenésével bejelenti magát, azaz a jelek véges rendszerének megjelenésével, mely azt állítja magáról, hogy elvileg képes minden megjelenő létezőt foglyul ejteni. A rendszer a maga részéről megvalósítja ennek a projektumnak egy részét, és az igazságok új mezejét megnyitva meghosszabbítja a lejárat dátumhoz közelítő paktumot. Ez csak ugyanazon “intencionális átlépés” révén lehetséges, amely a másik embert adja, és az igazság fenoménje, mely elméletileg lehetetlen, csak azáltal a *praxis* által ismerszik meg, mely az igazságot *folyton újrateremti*. Ha azt mondjuk, hogy van igazság, azt is mondjuk, hogy amikor az én projektumom találkozik a régi vagy idegen projektummal, és a kifejezésnek sikerül kiszabadítania azt, ami mindig is a lét fogságában volt, akkor belső kommunikáció jön létre a személyes és a személyközi idő sűrűjében, melynek révén jelenünk minden másik megismerő esemény *igazságává* válik. Olyan ez, mint egy határhó, melyet a jelenben elhelyezünk; olyan, mint egy jel, mely tanúsítja, hogy ekkor és ekkor megtörtént valami, amit a lét mindig is várt vagy “mondani akart”, és ami sohasem

szűnik meg – ha nem is igaznak lenni, de legalábbis – jelölni és ösztökélni gondolkodó apparátusunkat, szükség esetén átfogóbb igazságokat húzva elő belőle. Ekkor valami rögzült a jelentésben, a tapasztalat a maga értelmévé alakult át, *igazsággá vált*. Az igazság a szedimentáció másik neve, mely maga minden jelennek a miénkben való jelenléte. Ez azt *jelenti*, hogy még a végső filozófiai szubjektum számára sincs – és legfőképpen az ő számára nincs – olyan objektivitás, mely számot adna a minden időhöz való transz-objektív viszonyunkról, nincs olyan világosság, mely meghaladná az eleven jelenét.

A már idézett kései szövegben Husserl azt írja, hogy a beszéd az “ideális értelem” lokalizálását és temporalizálását valósítja meg, mely értelem “létértelme szerint” nem lokális és nem temporális. Később ehhez még hozzáteszi, hogy a fogalom vagy az állítás révén a beszéd a szubjektumok pluralitása számára objektiválja és nyitja meg azt, ami előtte csupán egyetlen szubjektum belső képződménye volt. Lenne tehát olyan mozgás, melyben az ideális létezés leereszkedik a lokalitásba és a temporalitásba; továbbá olyan *inverz* mozgás, melyben a beszéd aktusa itt és most megalapozza az igaz idealitását. Ez a két mozgás egymásnak ellentmondó lenne, ha ugyanazon szélső terminusok között zajlana le: számunkra úgy tűnik, itt *a reflexió köréről* kell beszélni. A reflexió első közelítésben az ideális létezést mint nem lokálist, nem temporálist ismeri fel; aztán a beszéd olyan lokalitását és temporalitását fogja fel, mely nem vezethető le az objektív világból, de nem is utalható az ideák világába; s végül a beszédbe helyezi vissza az ideális képződmények létmódját. Az ideális létezés a dokumentumon alapul, persze nem mint fizikai tárgyon, még csak nem is mint azoknak az egyenkénti jelentéseknek a hordozóján, melyeket annak a nyelvnek a konvenciói tulajdonítanak neki, melyen a dokumentumot írták: hanem annyiban, amennyiben – egy újabb “intencionális átlépés” révén – ösztönzi és egymáshoz közelíti az összes megismerő életet, és ezzel beiktatja és visszaállítja a kulturális világ “logosát”^{*}.

Ezért számunkra úgy tűnik, a fenomenológiai filozófiának sajátossága abban áll, hogy végérvényesen a tanító hatású spontaneitás rendjében alapozódik meg, amely spontaneitás a pszichológia és a historicizmus, valamint a dogmatikus metafizika számára egyaránt hozzáférhetetlen. Ezt a rendet legjobban a beszéd fenomenológiája tudja felfedni. Amikor beszélek vagy amikor megértek, megtapasztalom a másik ember jelenlétét bennem vagy az enyémet a másik emberben (ez az interszubjektivitás elméletének problémája), megértem továbbá a reprezentált jelenlétét (ez az idő-elmélet problémája), és végül megértem, mit jelent

* Elvi valóságát.

Husserl rejtélyes állítása, mely szerint “a transzcendentális szubjektivitás: interszubjektivitás”. Amennyiben van értelme annak, amit mondok, önmagam számára egy másik “másik ember” vagyok, és amennyiben megértem, már nem tudom, ki beszél, és ki hallgatja. Az utolsó filozófiai lépés annak felismerése, amit Kant az időpillanatok és a temporalitások “transzcendentális affinitásának” nevez. Husserl kétségtelenül erre a lépésre készül, amikor a metafizika finalista szótárát átvéve “monászokról”, “entelekheiről” és “teleológiáról” beszél. Ám ezek a szavak gyakran idézőjelben állnak, ami azt hivatott jelölni, hogy velük nem valamiféle ágenst akar bevezetni, aki kívülről biztosítaná az egymással viszonyba állított terminusok kapcsolatát. A dogmatikus értelemben vett célszerűség megalkuvás lenne: szemtől szemben hagyná az összekapcsolandó terminusokat és az őket összekötő elvet. Márpedig jelenem kellős közepén találom meg a jelen megelőző mozzanatainak az értelmét, ott találom meg azt, amiből megértem, hogyan tartozik a másik ember is ugyanahhoz a világhoz, és magának a beszédnek a gyakorlásában tanulok meg megérteni. Célszerűség csak abban az értelemben van, amelyben Heidegger definiálta, amikor nagyjából azt mondta, hogy a célszerűség az esetlegességnek kitett egység remegése, mely fáradhatatlanul újratereinti magát. Ugyanerre a mérlegelés nélküli, kimeríthetetlen spontaneitásra utalt Sartre is, amikor azt mondta, hogy “szabadságra vagyunk ítélve”.

A FILOZÓFUS ÉS A SZOCIOLÓGIA

A filozófia és a szociológia hosszú időn át egymástól elkülönítve állt fenn; ez a megközelítés azáltal rejtette el versengésüket, hogy tagadta azoknak a területeknek a létét, amelyeken találkoznak. Így megakadályozta növekedésüket, érthetlenné tette mindkettőt a másik szempontjából, és ily módon a kultúrát az állandó válság állapotában tartotta fenn. Mint mindig, a kutatás szelleme itt is megszabadult e tilalmaktól, s számunkra úgy tűnik, a filozófia és a szociológia haladása lehetővé teszi kapcsolatuk újragondolását.

Ennek kapcsán szeretnénk hívni a figyelmet azokra az elmélkedésekre, melyeket Husserl szentelt e kérdéskörnek. Számunkra úgy tűnik, Husserl példaértékű szerző, ugyanis mindenki másnál jobban érezte, hogy a gondolkodás valamennyi formája bizonyos módon szolidáris a többivel, hogy a filozófia megalapozásához nem kell felszámolni az embertudományokat, és a filozófiát sem kell felszámolni az embertudományok megalapozásához, hogy minden tudomány ontológiát hagy maga után, és minden ontológia bizonyos tudást előlegez meg. Továbbá azt is megmutatta, hogy mi vagyunk azok, akiknek úgy kell eljárunk, hogy mind a filozófia, mind a tudomány lehetséges legyen...

A filozófia és a szociológia elkülönítését talán sohasem fejezték ki ezekben a terminusokban. Szerencsére a filozófusok és a szociológusok munkái gyakran kevésbé kizáró jellegűek, mint elveik. Ám az elkülönítésnek részét alkotja a filozófusok és a szociológusok egyfajta közös meggyőződése, amely – a filozófiát és az embertudományokat azok állítólagos tiszta típusára visszavezetve – végső soron ugyanannyira veszélyezteti a tudományt is, mint a reflexiót.

Noha minden nagy filozófia arról ismerszik meg, hogy a szellemet és annak *függőségét* – az ideákat és azok mozgását, az értelmet és az érzékiséget – elgondolni igyekszik, létezik a mítosz, mely a filozófiát a szellem abszolút autonómiájának tekintélyelvű igényléseként mutatja be. A filozófia többé nem kérdés, hanem doktrínák adott együttese, amely arra hivatott, hogy az abszolút módon *leválasztott* szellem számára biztosítsa önmaga és saját ideái élvezetét. Mítosza a természettudományos tudásnak is van, amely a tények egyszerű rögzítésétől nem csak a világ dolgainak tudományát, hanem ennek a tudománynak a tudományát is várja, olyan empirista módon felfogott tudásszociológiát, melynek magára kell zárnia a tények univerzumát, még a tények értelmezésére feltalált ideákat is ide értve, valamint – úgymond – meg kell szabadítani minket önmagunktól. A két mítosz között antagonisztikus ellentét, és cinkosság van. Az ily módon szembeállított filozófus és

szociológus ugyanis, ha másban nem is, azoknak a határvonalaknak a kijelölésében megegyezik, melyek biztosítják, hogy soha ne találkozzanak egymással. Ám ha megszüntetik ezt a karantént, a filozófia és a szociológia felszámolja egymást. Ezért hát a szellemek vitában állnak. Az elkülönítés: hidegháború.

Ebben a légkörben minden olyan kutatás, mely egyszerre akar számot adni az ideákról és a tényekről, rögtön kettéválik. A tényeket ugyanis nem az egységesítő konstrukciók erőfeszítés ösztönzőiként és biztosítékaiként fogják fel, hanem az ellenállhatatlan kegyelem rangjára helyezik, melyet mindenkinek várnia kell, az eszméktől pedig elvileg tagadják meg, hogy konfrontálódjanak világtapasztalatunkkal, a másik emberre és önmagunkra vonatkozó tapasztalatunkkal. A mozgást, amely a tényeket az ideákhoz, az ideákat a tényekhez köti, torz eljárásaként hiteltelenítik, mert felfogásukban ez sem tudomány, sem filozófia. Ez a mozgás megvonja a tudósoktól az általuk összegyűjtött tények végső értelmezésének jogát, a filozófiát pedig a tudományos kutatás mindig csupán átmeneti eredményeivel kompromittálja...

Fontos, hogy jól lássuk e szigorú felfogás *obskurantista* következményeit. Ha a "kevert" kutatások valóban az imént megjelölt módon hiányosak lennének, el kellene ismernünk, hogy a filozófiai és a tudományos perspektíva nem lehetséges egyszerre, és hogy a filozófia és a szociológia csak akkor tesz szert bizonyosságra, ha nem vesz tudomást önmagáról. Ezért el kellene rejteni a tudós elől a kemény tényeknek ezt az "idealizációját", ami pedig munkájának lényege. Arra lenne szükség, hogy ne ismerje a jelentések desiffrizálását, amely a tudósi lét értelme; ne ismerje a valóság értelmi modelljeinek konstruálását, ami nélkül ugyanúgy nem létezne a mai szociológia, mint ahogyan már Galilei fizikája sem létezhetett volna. A tudósnak ismét fel kellene tennie Bacon vagy John Stuart Mill indukciós eljárásának szemellenzőjét, még akkor is, ha saját kutatásai nyilvánvalóan kicsúsznak e kanonikus receptek rubrikáiból. Tehát úgy kellene tennie, mintha maga mögött hagyhatná a társadalmi tényeket, mintha idegenek lennének számára, mintha tanulmányai semmit sem köszönhetnének annak a tapasztalatnak, mellyel – társadalmi szubjektumként – az interszubsztivitásról rendelkezik. Azzal az ürüggyel, hogy a szociológia már nem tartalmaz megélt tapasztalatot, hanem annak elemzése, magyarázata, objektiválása; hogy a szociológia felforgatja a társadalmi viszonyokkal kapcsolatos kezdeti tudatunkat, és a megélt viszonyokat úgy mutatja meg, mint korábban nem is sejtett dinamikánk igen partikuláris változatát, ami csak más kulturális formációkkal való viszonyában ismerhető meg; erre az ürüggyre hivatkozva tehát az objektivizmus elfelejti azt a másik evidenciát, amely szerint a társadalmi viszonyokra vonatkozó tapasztalataink kiterjesztése és az igazi társadalmi

viszonyokra vonatkozó elképzelés kialakítása csak az általunk megélt társadalmi viszonyokkal való analógia vagy kontraszt, azaz ezeknek *képzeltbeli variálása* révén lehetséges. A variálás következtében a társadalmi viszonyok kétségtelenül új jelentést kapnak – mint ahogyan egy test ferde felületet követő esése új megvilágításba kerül a szabadesés tiszta ideájával összevetve –, ám ehhez a társadalmi viszonyok nyújtják mindazt, amit az új jelentés szociológiai értelemben tartalmazhat.

Az antropológia megtanítja nekünk, hogy egyes kultúrákban a gyermekek “szülőként” kezelik unokatestvéreiket, és végső soron az ilyen típusú tények teszik lehetővé, hogy megalkossuk a vizsgált civilizációra jellemző rokonsági rendszer diagramját. Ám a megfigyelt korrelációk az ebben a civilizációban való rokonságnak csak szilüettjét vagy kontúrját adják meg, a nominális definíció által “rokonsági” viselkedéseknek mondott viselkedések összevetését bizonyos szignifikatív, még anoním x, y, z pontokban, azaz még nincs szociológiai értelmük. Az őket összefoglaló formulák ugyanúgy jelölhetnének egy ilyen formájú fizikai vagy kémiai folyamatot is. Ezzel még nem sikerült belehelyezkednünk az ily módon körülírt intézménybe, melynek részét alkotja a rokonságnak az a stílusa is, melyre mindezek a tények utalnak, továbbá az is, hogy ebben a kultúrában bizonyos szubjektumok *milyen értelemben* fogják fel saját nemzedékük más szubjektumait “szülőként”; s még nem ragadtuk meg a megállapított korrelációkat lehetővé tevő, alapvető személyes és személyközi struktúrát. Ismételjük: noha a társadalom mélydinamikája természetesen nem *adott* a mi társas életre vonatkozó szűk tapasztalatunkkal, csak ennek felbontása és egyesítése, decentralálása és recentrálása révén tudjuk a magunk számára reprezentálni az életet; ahogyan az általános számfogalom is csak azáltal a kötelék által marad számunkra szám, mely az elemi aritmetika egész számához köti. A pregenitális szexualitás freudi fogalmából kiindulva megalkothatunk egy táblázatot, mely a gyermek testnyílásainak minden lehetséges hangsúlyozási módját feltünteti, és ezen a táblázaton azok az alakzatok, melyeket kulturális rendszerünkben jelen vannak és amelyeket a freudiánusok leírtak, a nagy számú lehetséges alakzat egyik egyedi változatát alkotják; elképzelhető, hogy a lehetséges alakok valamelyike egy számunkra még ismeretlen civilizációban valóságos. Ám ez a táblázat mindaddig *semmit* sem mond az ezekre a kulturális típusokra jellemző viszonyokról ember és ember, ember és természet között, amíg nem hivatkozunk a szájnak, a végbélnyílásnak vagy a genitáliáknak saját megélt tapasztalatunkban adódó pszichológiai jelentésére; e nélkül semmit sem mond azokról a módozatokról, ahogyan különböző kultúrák a testet használják, hiszen e kultúrák: különböző kikristályosodásai annak a polimorfizmusnak, amely a testre mint a világon-lét hordozójára

kezdetileg jellemző. A táblázat csak felhívás arra, hogy saját testtapasztalatunkból kiindulva képzeljük el a test más technikáit. Az, ami éppen aktualizálódik bennünk, sohasem pusztán az összes lehetséges módozat egyike, ugyanis ennek a privilegizált tapasztalatnak az alapján – melynek révén megtanuljuk megismerni a testet mint “strukturáló” elvet – pillantjuk meg a többi “lehetőséget”, tőle bármennyire különbözőek legyenek is ezek.

Nagyon fontos, hogy soha ne metsszük le a szociológiai kutatást a társadalmi szubjektumokra vonatkozó tapasztalatunkról (mely természetesen nem csak azt foglalja magában, amit saját magunk éltünk át, hanem azokat a viselkedéseket is, melyeket mások gesztusai, elbeszélései és írásai révén észlelünk). A szociológus egyenletei ugyanis csak akkor kezdik el reprezentálni az általában vett társadalmat, ha az általuk összefoglalt korrelációkat egymással való viszonyukban vesszük, az általában vett társadalom és a vizsgált társadalom sajátos természetének egyetlen *nézőpontjában* fogjuk őket össze, és ez a nézőpont az adott társadalomban jelenlevő valamennyi nyilvánvaló funkcionálás intézményévé, rejtett elvévé válik, még ha igen eltérő is az ott forgalomban levő hivatalos koncepcióktól. Ha az objektivizmusnak vagy a szcientizmusnak egyszer sikerülne is megfosztania a szociológiát a jelentésekre való hivatkozástól, a “filozófiától” csak úgy védené meg, ha elzárná előle saját tárgyának megértését. Talán kidolgozható lenne az általában vett társadalom matematikája, de ez nem a vizsgált társadalom matematikája lenne. A szociológus teljes mértékben filozófiát művel, amikor nem pusztán a tények megállapítására, hanem azok megértésére is törekszik. Az értelmezés pillanatában már ő maga is filozófus. Ez pedig azt jelenti, hogy a hivatásos filozófust nem diszkvalifikálhatjuk azért, mert újraértelmezi azokat a tényeket, melyeket nem saját maga figyelt meg, ha ezek a tények neki mást és többet mondanak, mint amit a tudós látott bennük. Ahogyan Husserl mondta: a fizikai dolog eidetikája nem a fenomenológiával kezdődött, hanem Galileivel. Ez megfordítva is igaz: a filozófiának joga van Galileit olvasni és értelmezni.

Az elkülönítés, amely ellen küzdünk, a filozófiára nézve éppoly káros, mint a tudomány fejlődésére. Ha valaki öntudatos filozófus, hogyan is gondolhatná komolyan, hogy a filozófiának tilalmas lenne a tudományokkal való foglalkozás? Hiszen a filozófus végső soron mindig *valamin* gondolkodik: a homokba rajzolt négyzeten, a számaron, a lovon, az öszvéren, egy terület köblében, a cinóberen, a római államon, egy halom vasreszelékbe belemarkoló kézen... A filozófus saját tapasztalatát és világát gondolja el. Hogyan is – hacsaknem parancsszóval – jogosíthatnák fel arra, hogy elfelejtse azt, amit a tudomány mond ugyanerről a tapasztalatról és ugyanerről a világról? A tudomány ugyanannak a tapasztalatnak a

szisztematikus feltérképezése, módszeres kutatása – szűkebb és szélesebb, többé vagy kevésbé tisztánlátó –, amely első észlelésünkkel veszi kezdetét. A tudomány az észlelés, az elképzelés és végső soron az élet együttese, mely ugyanarra az igazságra orientált, melynek követelését első tapasztalataink alapoznak meg bennünk. Lehet, hogy a tudomány sematizálás árán éri el a maga exaktségát; ám erre az a gyógyír, hogy a teljes tapasztalatisággal szembesítjük, nem pedig az, hogy szembeállítunk vele egy ki tudja honnan származó filozófiai tudást.

Husserl hatalmas érdeme, hogy érett filozófiájában – mely erőfeszítéseivel arányosan egyre jobban kibontakozott – a “lényeglátás”, a “morfológiai lényeg” és a “fenomenológiai tapasztalat” fogalmaival olyan területet és kutatási beállítódást körvonalazott, amelyen filozófia és tudomány összetalálkozhat. Tudjuk, hogy annak megállapításával kezdte – és ezt mindig fenn is tartotta –, hogy szigorú különbség van a kettő között. Számunkra mégis úgy tűnik, hogy a pszichológiai-fenomenológiai parallelizmusra vonatkozó elképzelése – általánosítva: a pozitív tudomány és a filozófia közötti párhuzamosság tézise, mely szerint az egyik minden állításának megfelel a másik valamely állítása – valójában a *kölcsönös bennfoglalás* elképzeléséhez vezet. Ami a társadalmat illeti, lényegében annak kiderítéséről van szó, hogy miként lehet egyszerre önmagában és bennünk egy “dolog”, melyet előítélet nélkül kell megismernünk, és egy “jelentés”, melynek megjelenésére az általunk ismert társadalmak csupán alkalmat biztosítanak. Lépjünk be ebbe a labirintusba, és kövessük azokat az állomásokat, melyeket Husserl a végső koncepciók felé haladva végigjár, aminek során az egyes állomások inkább megőrzésre, semmint meghaladásra kerülnek.

A kiindulásnál Husserl olyan kifejezésekkel követeli vissza a filozófia jogait, hogy úgy tűnik, a tudomány jogait semmibe veszi. A nyelvről mint eminens társadalmi viszonyról beszélve azt állítja⁸, hogy csak akkor érthetjük meg saját nyelvünk működését, csak akkor szabadulhatunk meg a hamis evidenciáktól – amelyek szerint a nyelv a miénk –, és csak akkor lehetünk képesek más nyelvek igazi megismerésére, ha már megalkottuk *a* nyelv “ideális formájának” és a nyelv fennállását szigorú szükségszerűséggel biztosító kifejezésmódoznak a táblázatát. Csak ekkor tudjuk megérteni, hogy a német, a latin, a kínai hogyan részesedik – mindegyik a maga módján – ebben az egyetemes eidetikában, és csak ekkor tudjuk meghatározni ezeket a nyelveket mint az univerzális “jelentésformák” eredeti arányokat mutató keverékeit, mint az “általános és tudományos nyelvtan” kusza és fogyatékos

⁸ Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*, Ursula Panzer, szerk., Den Haag: Martinus Nijhoff {Husseriana XIX/I és XIX/2}, 1984; II, 4. Untersuchung, 339. oldal.

megvalósulásait. A tényleges nyelvet tehát minden lehetséges nyelv lényegstruktúráiból kiindulva – melyek a nyelvet a maga teljes tisztaságában foglalják magukban – szintetikus műveletek révén kellene rekonstruálni. A filozófiai gondolkodás abszolút autonómként jelenik meg, amely képes arra – és egyedül csak ez a gondolkodás képes rá –, hogy a dolgok kulcsául szolgáló lényegekhöz visszatérve igaz ismeretre tegyen szert.

Ezzel Husserl a társadalmi viszonyok történelmi tapasztalatának egészét kétségbe vonja és szembeállítja a lényeglátással. A történelmi tapasztalat valóban “társadalmi folyamatokat”, “kulturális képződményeket”, a jog, a művészet és a vallás formáit adja, ám amíg kapcsolatban maradunk ezekkel az empirikus megvalósulásokkal, nem tudhatjuk, hogy mit jelentenek a rubrikák, melyekbe besoroljuk őket. Azt pedig még kevésbé tudjuk, hogy egy vallás, egy jogi vagy művészeti forma történelmi létesülése valóban megfelel-e azok lényegének, vagy ellenkezőleg: ez a jog, ez a művészet, ez a vallás még más lehetőségeket is magába zár-e. A história – mondja tehát Husserl – nem ítélné valamely eszme felől, és amikor mégis így tesz, ez az értékelő (*wertende*) história meg nem engedett módon az “ideális szférától” kölcsönzi a szükségszerű kapcsolatokat, melyeket állítása szerint a tényekből von el⁹. Husserl elismeri, hogy a “világnézetek” – melyek mindenkor megelégszenek a már lehetővé tett ismeretek mérlegének vagy a tudományos vívmányok beszámolóinak szerepével – valódi problémát vetnek fel, ám olyan módon, ami lehetlenné teszi a valóban komoly megoldást. Az igazi probléma az, hogy a filozófia elveszítené értelmét, ha lemondana arról, hogy ítélkezzék a jelenről. Megfelelően annak, hogy egy “befejezhetetlen és elvileg transzfinit” moralitás már nem lenne moralitás, az a filozófia, mely elvileg lemond minden jelenbeli állásfoglalásról, már nem lenne filozófia¹⁰. Csakhogy a *Weltanschauung** filozófusai, miközben szembe akarnak nézni az aktuális problémákkal, “ki akarják dolgozni a maguk rendszerét, hogy aztán még legyen idejük élni is”¹¹. E személyek mindent elhibáznak: megoldásaik nem lesznek szigorúbbak, mert másokhoz hasonlóan ők is valamely *Weltanschauung* foglyai és nem rendelkeznek *Weltwissenschaft*tal*. És miközben tevékenységük kimerül a jelen elgondolásában, megfosztják az igazi filozófiát az általa megkövetelt feltétel nélküli odaadástól. Márpedig, ha egyszer létrejönne az igazi filozófia, az

⁹ *Die Philosophie als strenge Wissenschaft*, p. 325.; magyarul *A filozófia mint szigorú tudomány*, Budapest, 1993, 87. oldal. (E. Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1965).

¹⁰ Uo. 332.

* Világnézet.

¹¹ Uo. 338.

* Egyetemes tudomány.

ugyanúgy lehetővé tenné a jelen elgondolását, mint a múltét és az örökkévalóét is. Aki közvetlenül a jelenhez kíván eljutni, az illuzórikus kedvéért elhagyja a szilárd talajt...

Amikor Husserl működésének második felében visszatér a történelem, elsősorban a nyelv problémájához, már nem találjuk meg nála a filozófusi szubjektumnak, a lehetséges urának az eszméjét, akinek először el kellene távolítania magától a *nyelvét*, hogy aztán minden aktualitáson innen megtalálja az egyetemes nyelv ideális formáit. Most úgy tűnik, a nyelvvel kapcsolatban a filozófia első számú feladata annak megmutatása, hogy mindig egy bizonyos beszédrendszeren belül vagyunk, melyet pontosan azért használunk teljes biztonsággal, mert ugyanolyan közvetlenül jelenvaló számunkra, mint a testünk. A nyelvfilozófia már nem áll szemben az empirikus nyelvészettel; a nyelv totális objektíválásának kísérlete nem zárja ki azt a tudományt, melyet az anyanyelv előítéletei fenyegetnek. Ellenkezőleg: a késői Husserlnél a beszélő szubjektum újrafelfedezéséről van szó, ami szembekerül egy olyan nyelvtudománnyal, mely a szubjektumot elkerülhetetlenül dologként kezeli. Pos¹² kitűnően megmutatta, hogy a tudományos beállítódással vagy a megfigyelés beállítódásával szemben, mely a már kész nyelv felé fordul, mely a nyelvet a múltban veszi és nyelvi tények összegére bontja szét, ahol eltűnik az egysége, a fenomenológiai beállítódás közvetlen hozzáférést biztosít az eleven és jelenlevő nyelvhez: egy nyelvi közösségben, mely a nyelvet nemcsak megőrzésre használja, hanem arra, hogy megalapozza, megcélozza és meghatározza a jövőt. Itt a nyelv tehát már nincs szétbontva elemeire, melyek fokozatosan adódnának össze, hanem olyan, mint egy szerv, melynek minden szövete sajátos működésű, bármilyen különböző eredetű legyen is, bármilyen véletlenszerű módon került is eredetileg az egészbe... Márpedig ha a fenomenológia sajátossága valóban a nyelv ezen megközelítésében áll, ez azért van, mert a fenomenológia már nem minden lehetséges létező szintetikus meghatározása; a reflexió már nem a pre-empirikus szubjektumhoz való visszatérés, aki kezében tartja a világ kulcsát; a reflexió már nem rendelkezik az aktuális tárgy konstitutív elemeivel, már nem kell megtennie a rajuk keresztül vezető kerülőutat. Egy olyan kontaktusban vagy találkozásban kell a tárgyak tudatára jönnie, mely meghaladja megértő képességét. A filozófus mindenekelőtt az, aki felismeri, hogy a nyelvben szituált, hogy *beszél*; a fenomenológiai reflexió pedig többé nem érheti be azzal, hogy teljes világossággal felsorolja a “feltételeket, amelyek nélkül” nem lenne nyelv. A fenomenológiai reflexiónak fel kell fednie, hogy miként létezhet beszéd, meg kell világítania a szubjektum paradoxonát, aki az értelem minden véletlenszerűsége és elcsúszása

¹² H. Pos, Phénoménologie et linguistique, *Revue Internationale de Philosophie*, janvier 1939.

ellenére – melyek a nyelvet alkotják – beszél és megért, a jövő felé fordul. Oly fény villan fel a beszéd aktualitásában, mely semmilyen “lehetséges” kifejezésben nem található meg; nyelvi “megjelenítési mezőn” oly művelet megy végbe, mely más lehetséges kifejezésrendszerek felfogásának mintaképeül szolgál, és semmiképpen sem partikuláris esete amazoknak. A reflexió már nem a másik rendbe való átmenet, mely felszívja az aktuális dolgok rendjét, hanem elsősorban élesebb tudata annak, hogy a dolgok e rendjében gyökerezünk. Az aktuálison keresztül vezető átmenet az érvényes filozófia abszolút feltétele.

Husserl valójában már jóval a *Lebenswelt* mint elsődleges fenomenológiai téma felismerését megelőzően megtagadta a formális reflexiót. Már az *Ideen I* olvasójának is fel kell ismernie, hogy az eidetikus szemlélet mindig is “konstatálás” volt, a fenomenológia pedig “tapasztalat” (a látás fenomenológiájának – mondta Husserl – egy olyan *Sichtigkeit** alapjára kell felépülnie, melyet valóságosan megtapasztalunk; Husserl általában véve elutasította “a fenomének matematikájának”, “az élmény geometriájának” a lehetőségét). Pusztán arról van szó, hogy nem az emelkedő mozgáson volt a hangsúly. A tények lehetséges szerkezetét megállapítani törekvő gondolkodás nagyon kevésbé támaszkodott magukra a ténystruktúrákra: egy apró tapasztalat teljesen képzeletbeli variálása is eidetikus állítások egész tömegét eredményezte. Amikor a kései írásokban a megélt világ és vele együtt a megélt nyelv felismerése a fenomenológia egyik alapvető sajátosságává válik, azzal csak határozottabb kifejezést kapott az a belátás, hogy a filozófia nincs rögtön birtokában a nyelv és a világ igazságának, hanem inkább a világunkban és életünkben szétszóródott, azok konkrét struktúráihoz kötődő logosz visszaszerzése és első leképezése; az “esztétikai világ logoszáról” van itt szó, amelyről már a *Formális és transzcendentális logika* is szólt. Husserl csak beteljesítette addigi gondolkodásának mozgását, amikor egy – kiadatlanul maradt – töredékben azt írta, hogy a nyelvi megtestesülés a belső, átmeneti fenomént ideális létezésbe viszi át¹³. Az ideális létezés, melynek a kiindulásnál meg kellett alapoznia a nyelv lehetőségét, most a *nyelv* legsajátabb lehetősége... Ám ha a filozófia már nem a lehetőségek végtelenségéhez való átmenet vagy az abszolút objektivitásba való ugrás, ha elsősorban az aktuálissal való kontaktus, akkor belátható, hogy bizonyos nyelvészeti kutatások megelőlegezik Husserl kutatásait, és hogy egyes nyelvészek – anélkül, hogy tudnának róla –

* Láthatóság.

¹³ Ursprung der Geometrie, *Revue Internationale de Philosophie*, janvier 1939, p. 210.; magyarul: E. Husserl, *Az európai tudományok válsága és a transzcendentális fenomenológia*, II. 46. oldal.

már a fenomenológia területén mozognak. Husserl nem mondja, és Pos sem, de nehéz nem gondolni Saussure-re, aki azt követeli, hogy a nyelvobjektumtól térjünk vissza a beszédhez.

Valójában a filozófiának a történelemhez való viszonya átalakul a reflexiónak abban a mozgásában, mely a filozófiát igyekszik megszabadítani a történelemtől. Miután Husserl mélyebben elemzi az örök igazságok és a tényigazságok viszonyát, a kezdeti elkülönítést jóval bonyolultabb viszonytal kénytelen helyettesíteni. A transzcendentális reflexióval és annak lehetőségével kapcsolatos elmélkedései, melyeket legalább húsz éven át folytatott, elég jól mutatják, hogy az ő szemében ez a szó nem egy különálló képességet jelölt, melyet körül lehetne írni, melyre ujjal rá lehetne mutatni, melyet valóságosan külön lehetne választani a tapasztalat más modalitásaitól. Minden éles formula ellenére, melyek mindig a természetes beállítódás és a transzcendentális beállítódás közötti radikális megkülönböztetést ismétlik meg, Husserl kezdettől fogva jól tudja, hogy a kettő egymásba hatol, és hogy minden *tudattény* magában hordozza a transzcendentálist. Ami pedig tény és lényeg viszonyát illeti, egy olyan régi szöveg, mint *A filozófia mint szigorú tudomány*, miután – mint emlékszünk rá – különbséget tesz az “ideális szféra” és a történelmi tények között, kifejezetten előre jelzi a két rend egymásba csúszását. Állítása szerint ugyanis a történelmi kritika valóban azt mutatja, hogy az intézmények ilyen kettős rendjének nincs szubsztanciális valósága, és végső soron csak belső viszony nélküli tények jelölésére szolgáló közös név; s ennek oka az, hogy az empirikus történelem kusza lényegszemléletet zár magába, és a kritika mindig egy már jelenlevő pozitív állítás visszája vagy felbukkanása...

Ugyanebben az írásában Husserl elismeri, hogy a történelem értékes a filozófus számára, mert *felfedi számára a Gemeingeist**. Ezekről a korai megfogalmazásoktól nem olyan nehéz eljutni a későbbiekhez. Ha azt mondjuk, hogy a történelem tanítja meg a filozófusnak, mi a *Gemeingeist*, azt is mondjuk, hogy a történelem kapcsán kell elgondolnunk a szubjektumok kommunikációját. A történelem szükségszerűvé teszi a szubjektum számára annak megértését, hogy a szellemek nem egyszerűen különálló szellemek, melyek mindegyike egy-egy világperspektívával bír, melyeket a filozófus aztán egyenként vesz vizsgálat alá, mintha nem lenne szabad, vagy egyenesen tiltva lenne számára *együttes* elgondolásuk. Sokkal inkább arról van szó, hogy a szellemek közösséget alkotnak, egymás számára léteznek, ebből fakadóan mindegyik érvényessége kívülről biztosított, ahonnan mintegy láthatóvá válik. Ezért a filozófus már nem beszélhet általában véve a szellemről, nem kezelheti egyetlen név alatt

* Közös szellemiség.

valamennyit és mindegyiket külön-külön, és azzal sem hízelegethet magának, hogy ő maga konstituálja őket. A szellemek dialógusában kell látnia magát: ő is ugyanolyan szituált, mint a többi szellem, és az ő számukra is el kell ismernie a konstituáló méltóságát, ha önmaga számára ezt megköveteli. Nagyon közel állunk Husserl rejtélyes formulájához, melyhez *Az európai tudományok válsága és a transzcendentális fenomenológiában* jut el, amidőn azt írja, hogy “a transzcendentális szubjektivitás: interszubjektivitás”. Márpedig ha az, akkor hogyan lehet elkerülni, hogy a transzcendentális és az empirikus határai összekuszálódjanak? A másik adottságával ugyanis mindaz, amit a másik belőlem lát, azaz teljes fakticitásom a szubjektivitásba kerül vissza, de legalábbis a szubjektivitás definíciójának elengedhetetlen elemként szerepel. Ily módon a transzcendentális leereszkedik a történelemben, vagy – másként fogalmazva – a történelem már nem két vagy több abszolút autonóm szubjektum külsőleges viszonya, hanem belseje van, hozzátartozik a szubjektum definíciójához. A szubjektumok már nem pusztán önmagukban való létükben, hanem egyben a másikért való létükben tudják magukat szubjektumoknak.

Az utolsó időszak publikálatlan szövegeiben a tény és a lényeg ellentétét kifejezetten az a gondolat közvetíti, hogy a legtisztább reflexió egy tárgyaihoz képest immanens “értelemgenezis” (*Sinngenesis*) fed fel. Ez a genezis megköveteli, hogy a megmutatkozás folyamatszerű legyen, ahol van “előtt” és “után”, ahol az egyes lépések egymást követik, tehát egyik sem lehet “ugyanakkor”, mint a másik, hanem a másikat múlthorizontként feltételezi. Ez az intencionális történelem természetesen nem az egyes megmutatkozások egyszerű összege: elrendezi őket, és a jelen aktualitásában újra áttelekesíti és kiigazítja a genezist, mely az intencionális történelem nélkül meghiúsulna. Ám ezt csak az adottal való kontaktus révén képes megvalósítani, úgy, hogy az adott motiválja. A jelentések és a tények tanulmányozása már nem egyszerűen balszerencsés véletlen folytán nyúlik át egymásba: a jelentés üres lenne, ha nem az igazság egyfajta létesülését sűrítene össze.

Reméljük, hogy Husserl teljes életmű-kiadásában¹⁴ hamarosan hozzáférhető lesz a Lévy-Bruhlnek 1935. március 11-én írt levél, amely a *La mythologie primitive* elolvasása után született.* Úgy tűnik, Husserl itt elismeri, hogy a filozófus nem juthat el közvetlenül az egyszerű reflexió egyetemeséhez, nem képes meghaladni az antropológiai tapasztalatot, saját

¹⁴ Az életmű kiadása Hágában, a Martinus Nijhoff kiadónál folyik H. L. van Breda irányításával. A szerkesztőktől semmiféle felhatalmazást nem kaptunk az alább olvasható néhány kiadatlan szöveg idézésére. Ezért az olvasót arra kérjük, hogy bennük ne keressen mást, mint egyfajta előzetesét azoknak a szövegeknek, melyeknek egyetlen autorizált kiadását a leuveni Husserl Archívum készíti.

tapasztalatainak képzeletbeli variálása révén nem tudja megkonstruálni azt, ami más tapasztalatok és más civilizációk értelmét alkotja. “Lehetséges és nagyon fontos feladat – írja Husserl –, hogy beleéljük magunkat (*einzufühlen*) az eleven és tradicionális társadalmiságba záródó emberiségbe és megértsük azt, amennyiben totális társadalmi életében és ebből kiindulva ez az emberiség világgal rendelkezik, ami számára nem ’a világ képze’, hanem a valóságos világ.” Márpedig az archaikus világhoz való hozzáférést számunkra a mi saját világunk akadályozza meg. Lévy-Bruhl primitívjei “történelem nélküliek (*geschichtlos*)”, náluk az élet “csak áramló jelen” (*ein Leben, das nur strömende Gegenwart ist*), mi viszont egy történelmi világban élünk, azaz egy olyanban, melynek “van egy részben megvalósult jövője (a nemzeti ’múlt’), és egy részben megvalósítandó jövője”. Az intencionális elemzés, mely megtalálja és rekonstruálja az archaikus világ struktúráit, nem szorítkozhat arra, hogy a mi saját világunk struktúráit bontsa ki: ugyanis a környezet, az *Umwelt* az, ami ezeknek a struktúráknak értelmet ad. A struktúrák az *Umwelt* tipikus stílusát mutatják, melyeket nem érthetünk meg, ha nem fogjuk fel, hogyan áramlik az idő és hogyan konstituálódik a lét ezekben a kultúrákban. Husserl egészen odáig megy, hogy azt írja: “Az intencionális elemzésnek ezen az útján, mely már nagyrészt ki van dolgozva, a történelmi relativizmusnak mint antropológiai ténynek megvan a maga vitathatatlan igazolása”...

Mi tehát Husserl szerint végső soron a filozófia? A levél utolsó sorai jelzik ezt: a filozófiának a tudomány vívmányainak egészét figyelembe kell vennie – ezek jelentik a megismerés első szavát –, vele együtt pedig a történelmi relativizmust is, de mint filozófia nem éri be azzal, hogy regisztrálja az antropológiai tények sokféleségét: “Ám az antropológia, mint minden pozitív tudomány és mint a tudományok egésze, ha a megismerés első szava is, semmiképpen sem az utolsó”. A filozófiának a pozitív tudomány után lenne autonómiája, nem előtte. Ez az autonómia nem mentené fel a filozófust a feladat alól, hogy összegyűjtse mindazt, amit az antropológia adhat neki, azaz hogy tapasztalatot szerezzen más kultúrákkal való kommunikációnkról; semmit nem vonhat ki a tudós kompetenciája alól, ami a tudományos kutatás eljárásai számára hozzáférhető. A filozófia egyszerűen olyan dimenzióban helyezkedik el, ahol semmilyen tudomány nem vitathatja. Próbáljuk meg elmondani, milyenben.

Ha a filozófus már nem tulajdonítja saját magának azt a feltétlen képességet, hogy saját gondolkodását teljes egészében el tudja gondolni, ha belátja, hogy “eszméi”,

* Überrationalismus: Brief an Lévy-Bruhl, Freiburg i. Br., den 11. März, 1935, E. Husserl, *Briefwechsel*, Band VII., Kluwer, 1994. 156-159. oldal.

“evidenciái” bizonyos mértékben mindig naivak, hogy igazságuk megismeréséhez nem elegendő felkutatni valamennyit saját kultúrájának a szövetében, nem elég gondolatilag variálni mindegyiket, hanem szembe kell helyezni őket más kulturális formációkkal is, bele kell helyezni másféle előítéletek fényébe valamennyit; akkor tehát nem mond-e le jogairól és nem ruházza-e át e jogokat a pozitív diszciplínákra és az empirikus kutatásra? Éppen hogy nem. Ugyanazok a történelmi függőségek, melyek a filozófusnak megtiltják, hogy magának követelje az univerzálishoz vagy az örökhöz való hozzáférést, a szociológusnak is megtiltják, hogy átvegye a filozófus funkcióját, és ontológiaként tüntesse fel a társadalom tudományos objektívációját. A történelem fogalmának legmélyebb értelme nem az, hogy a gondolkodó szubjektumot odaláncolja az idő és a tér egy bizonyos pontjához: így csak olyan gondolkodásnak mutatkozna, mely képes kilépni minden lokalitásból és temporalitásból, és ily módon meglátni saját helyét és idejét. A történelmi érzék éppen az abszolút gondolkodás előítéletét diszkreditálja. Nem arról van szó, hogy – miként a historicizmus teszi – egyszerűen a tudománynak adjuk át a rendszeres filozófiától megtagadott méltóságot. Ön azt hiszi, hogy egyszer s mindenkorra és mindenki számára gondolkodik – mondja a szociológus a filozófusnak –, és ezzel éppenséggel az Ön kultúrájának előítéleteit és elbizakodottságát fejezi ki. Ez igaz; ám nem kevésbé igaz a dogmatikus szociológusra, mint a filozófusra. Vajon a szociológus, aki ekként beszél, *milyen nézőpontból szólal meg?* A történelmi időnek ezt a felfogását – amely szerint az úgy tartalmazná a filozófust, ahogyan egy doboz tartalmaz egy tárgyat – a szociológus csak úgy alakíthatja ki, ha saját magát a történelmen túlra helyezi, és az abszolút szemlélő privilégiumát követeli magának. A történelmi tudat valójában arra szólít fel bennünket, hogy alakítsuk át felfogásunkat a szellem és a tárgy viszonyáról. Saját gondolkodásom beletartozása egy bizonyos történelmi szituációba és ezáltal további történelmi helyzetekbe (hiszen ez a beletartozás eredendőbb a tudomány által említett objektív viszonyoknál) alakítja át a társadalom ismeretét önismeretté; ez az, ami felhív és feljogosít az *interszubsztivitás nézőpontjára mint saját nézőpontomra*, amelyet a tudomány felhasznál, de el is felejt; s éppen ez a filozófia sajátja. Ha a történelem mindannyiunkat körülvesz, akkor meg kell értenünk, hogy az, amit az igazságból birtokolhatunk, nem a történelmi beletartozással szemben, hanem éppen annak révén áll fenn. Ha felületesen gondoljuk el, akkor úgy tűnhet, a történelmi beletartozás lerombol minden igazságot; ám ha radikálisan gondoljuk el, akkor az igazság új felfogását alapozza meg. Amíg az abszolút szemlélő, a nézőpont nélküli megismerés eszméjét tartom szem előtt, saját szituációmiban csak a tévedés elvét láthatom. Ám ha egyszer felismertem, hogy ez a helyzetem kapcsol hozzá minden

cselekedethez és ismerethez, melynek értelme lehet számomra, és hogy a szituáció tartalmazza mindazt, ami *létezh*t számomra, akkor szituációm végességében a társadalommal való kontaktusom úgy mutatkozik meg, mint minden igazság, ideértve a tudományét is, *nullapontja*. És mivel rendelkezünk az igazság képzetével, mivel az igazságban vagyunk és nem tudunk kilépni belőle, nem marad más számomra, mint hogy az igazságot szituációs igazságként jelöljem meg. A tudomány akkor majd azon a kétségbevonhatatlan tényen alapul, hogy nem úgy vagyunk a szituációban, ahogyan egy tárgy van az objektív térben; azon alapul, hogy számunkra a tudás a kíváncsiság, a vizsgálódás, a más szituációk mint a mi szituációnk változatai iránti érdeklődés elve, továbbá a saját életünk iránti érdeklődés elve, melyet más életek világítanak meg, amelyet más életek változataiként tekintünk; végül pedig azon alapul, hogy ami minket az emberi tapasztalat totalitásához köt, nem kevésbé el is választ attól. Tudománynak és szociológiának az ideális változók megkonstruálásának kísérleteit nevezzük majd, melyek ennek a valóságos kommunikációnak a működését objektiválják és sematizálják. Filozófiának azt a tudatot nevezzük majd, melyet meg kell őriznünk az eleven, beszélő és gondolkodó *alter egók* nyitott és egymást követő közösségétől, melyek egymás jelenlétében vannak, mindannyian pedig viszonyban állnak a természettel, ahogy azt mögöttünk, körülöttünk és előttünk, történelmi mezőnk határainál felismerjük mint a végső valóságot, melynek működését elméleti konstrukcióink kutatják, ám amelyet sohasem helyettesíthetnek. A filozófiát tehát nem egyetlen terület tölti ki: ahogyan a szociológia, úgy a filozófia is a világról, az emberekről és a szellemről beszél. A *tudatmód* által különbözik tőlük, mellyel a természetről, más emberekről vagy magunkról rendelkezünk: a jelenbéli természetről és emberről. Nem a másodlagos objektivitásban “ellaposított” (Hegel) természetről és emberről van itt szó, hanem a természetről és az emberről úgy, ahogyan a megismerés és a cselekvés másokkal való tényleges kommunikációjában kínálják magukat: a természetről bennünk, más emberekről bennünk, és rólunk magunkról *őbennük*. Emiatt nem pusztán azt kell mondanunk, hogy a filozófia összeegyeztethető a szociológiával, hanem azt, hogy a szociológia számára szükséges a filozófia mint a feladataira való állandó buzdítás. Továbbá azt is mondhatjuk, hogy amikor a szociológus visszamegy tudásának eleven forrásaihoz, amely mint a személyétől legtávolabbi kulturális formációk megértésének eszköze működik, spontán módon filozófiát művel... A filozófia nem egy bizonyos tudás, hanem éberség, mely nem hagyja, hogy elfelejtsük minden tudás forrását.

Nem állítjuk, hogy Husserl elfogadta volna ezt a definíciót, hiszen a beszédhez és az eleven történelemhez való visszatérést, a *Lebenswelthez** való visszatérést mindvégig előkészítő lépésnek tekintette, melyet az univerzális konstitúció sajátosságosan fenomenológiai feladata kell hogy kövessen. Mégis tény, hogy utolsó publikált írásában a racionalitás már csak az egyike az előttünk álló két lehetőségnek; a másik lehetőség a káosz. Pontosan azért keresi Husserl, hogy mi mozgósíthatná a megismerést és a cselekvést, mert tudatában van a racionalitást fenyegető névtelen ellenségnek. Az ész mint felhívás és mint feladat, a “latens ész”, melyet önmagává kell átváltoztatni és arra kell készíteni, hogy önmagához jöjjön: ez válik a filozófia kritériumává. “Egyedül így válik el, vajon az európai emberlétnek a görög filozófia megszületésével adott belső *telosza**: a filozófiai észben megalapozott emberlét, amely csak mint ilyen képes létezni (a lappangó észről a megnyilvánuló észig tartó végtelen mozgásban, s az igazság és a valódiság révén történő emberi normaadás végtelen törekvésében), pusztán történeti-ténybeli rögeszme-e, egészen másfajta emberiségek és történetiségek közepette véletlen felbukkanó emberiség véletlenszerű vívmánya; vagy inkább arról van szó, hogy a görög emberiségben először jutott érvényre az, amit mint *entelekheiat** az emberlét mint olyan lényegénél fogva magában foglal. Az emberlét egyáltalán: lényegénél fogva nemzedékek által és társadalmilag összekapcsolódó emberiségekben kifejeződő emberlét. Ha az ember eszes lény (*animal rationale*), csak annyiban az, amennyiben egész emberléte eszes emberi mivolt; mint ilyen, latensen az észre irányul, vagy nyíltan irányul arra az *entelekheia*ra, mely elérkezett önmagához, önmaga számára nyilvánvalóvá vált, és amely az emberi létesülést lényegi szükségszerűséggel, tudatosan vezérli. A filozófia és a tudomány ennek alapján: az egyetemes, az emberléttel mint olyannal ’veleszületett’ ész megnyilvánulásának történelmi mozgása”¹⁵. Tehát sem az ember lényege, sem a feltétlen, lényegi szükségszerűség nem adott: csak akkor lép majd működésbe, ha a racionalitás, melynek eszméjét a görögök ültették belénk, nem marad véletlenszerű, hanem az általa lehetővé tett megismerés és cselekvés révén lényeginek bizonyul és felismerhetővé teszi az irracionális emberiségeket. A husserli lényeket e felfogásban tehát az *entelekheia* hordozza.

A filozófiának mint az esetlegességben rejlő racionalitás tudatának szerepe nem jelentéktelen relikvia. Végző soron csak az interszubsztitívitás filozófiai tudata teszi lehetővé, hogy megértsük a tudományos tudást. Nélküle a tudományos tudás örökre elhalasztódik,

* Az életvilághoz.

* Célja.

* Cél-ok.

egészen a kauzalitással kapcsolatos viták lezárásáig, ezek ugyanis – mivel itt az emberről van szó – természetüknél fogva lezárhatatlanok. Felmerül például a kérdés, hogy a társadalmi viszonyok vajon csupán a szexuális-agresszív dráma nagyobb léptékű változatai és általánosításai – ahogyan a pszichoanalitikus szociológia állítja –, vagy éppen ellenkezőleg, maga ez a dráma – abban a formában, ahogyan a pszichoanalízis leírja – csak a nyugati társadalmak intézményi viszonyainak partikuláris esete. E viták jelentősége abban áll, hogy a szociológusokat megfigyelésre, tények felfedésére, elemzésekre és belátásokra sarkallja. De mindaddig semmilyen konklúzióval nem szolgál, amíg a kauzális és az “objektív” gondolkodás területén maradunk, ugyanis sem az nem lehetséges, hogy az oksági láncok valamelyikét a semmire vezessük vissza, sem az, hogy egészükben gondoljuk el őket mint oksági láncokat. Ezeket a nézőpontokat – mindet egyszerre – csak akkor tarthatjuk igazaknak, ha egy ok nélküli, akauzális gondolkodásmódra térünk át; s ez a filozófia. Egyszerre kell megérteni, hogy az egyén drámája már az intézményes egészbe beíródó *szerepek* körében megy végbe, hogy tehát a gyermek – a gondoskodás és az őt körülvevő otthoni eszközök egyszerű észlelésével – már élete kezdetén hozzáfog a jelentések desiffrálásához, ami az ő saját drámáját azonnal kultúrájának drámájává általánosítja; és hogy végső soron az összes szimbolikus tudat csak azt fejleszti ki teljesebb formában, amit a gyermek megél vagy nem él meg, elszenved vagy nem szenved el, érez vagy nem érez. Legindividuaisabb történetének egyetlen olyan részlete sincs, mely ne vinne bele valamit a gyermek jelentésintenciójába, amelynek kinyilvánítása során – azt követően, hogy először aszerint gondolkodik és él, amit jónak hisz, és a kultúrájára jellemző képzelet szerint észleli a dolgokat – végül eljut oda, hogy megfordítja a viszonyt, és beszéde és viselkedése jelentéseibe csúsztatja, kultúrává változtatja még legrejtettebb tapasztalatát is. A kauzalitás nézőpontjából nem gondolható el, hogy ez a centripetális és centrifugális mozgás egyszerre lehetséges. Csak filozófiai nézőpontból válnak felfoghatóvá vagy akár láthatóvá ezek a megfordítások, ezek a “metamorfózisok”, a múltnak és a jelennek, az archaikusnak és a “modernnek” ez a közelsége és távolsága, a kulturális térnek és időnek ez az egymásba csavarodása, az emberi eseményeknek ez az állandó túldetermináltsága, ami miatt – bármilyen sajátosan lokális vagy temporális feltételek álljanak is fenn – a társadalmi tények számunkra mindig úgy jelennek meg, mint az egyetlen élet változatai, amelynek a mi életünk is részét alkotja, és amely miatt minden *másik* számunkra mint egy *másik mi magunk* jelenik meg.

¹⁵ E. Husserl, *Az európai tudományok válsága és a transzcendentális fenomenológia*, i. m., I. 32-33. oldal.

A filozófia mindig szakítás az objektivizmussal, visszatérés a *constructától** az élményhez, a világtól saját magunkhoz. Csakhogy ez az elkerülhetetlen lépés már nem az introspekció ritka atmoszférájába helyezi át a filozófiát, nem is küldi olyan területre, mely numerikusan elkülönül a tudományétól; s nem is teszi a tudomány vetélytársává, ha felismerjük, hogy a “benső”, ahová a filozófia visszavezet minket, nem “magánélet”, hanem interszubjektivitás, amely fokozatosan visszakapcsol bennünket a teljes történelembe. Ha belátom, hogy a társadalom nem pusztán objektum, hanem mindenekelőtt az én szituációm, ha felébred bennem ennek a társadalmi tulajdonlásnak a tudata, egész szinkroniám jelenlevővé válik számomra, ezen keresztül pedig képessé válok az egész múltat úgy elgondolni, mint *egykori* szinkroniát; a történelmi közösség össze- és széttartó cselekedeteinek egésze valóságosan adott lesz számomra saját eleven jelenemben. Ha lemondunk a “rendszer” magyarázó apparátusáról, nem fokozzuk le a filozófiát a segédtudománynak vagy az objektív tudás propagandistájának a rangjára, mivel saját dimenzióval rendelkezik, amely éppen a *koexistencia* dimenziója. A koexistencia nem befejezett tény, nem kontempláció tárgya, hanem állandó esemény és az univerzális *praxis* közege. A filozófia azért helyettesíthetetlen, mert felfedi számunkra a mozgást, melyben az élet igazsággá válik, felfedi tehát annak az egyedi lénynek a körkörösségét, aki bizonyos értelemben *már* mindaz, amit *elgondol*.

* Konstruált ideális és reális dolgoktól.

MAUSS-TÓL LÉVI-STRAUSS-IG

Ha elismerjük, hogy a társadalom az emberhez hasonlóan kétpólusú vagy kétarcú, a szociológia “társadalmi antropológiává” alakul át. A kifejezés Franciaországon kívül bevettnek számít, és itt is egyre jobban elterjed. A társadalomnak jelentése van, belülről megérthető, ugyanakkor a személyes intenció benne általánossá, halottá válik; a híres megfogalmazás szerint: a dolgok közvetítik. Franciaországban senki sem előlegezte meg annyira ezt a rugalmassá tett szociológiát, mint Marcel Mauss. A társadalmi antropológia sok tekintetben az ő műve, melynek hatása szemünk láttára bontakozik ki.

Huszonöt évvel megszületése után lefordították a híres *Essai sur le Don, forme archaïque de l'Echange*-ot* az angolszász olvasók számára, Evans-Pritchard előszavával. “Kevesen olvashatták az *Essai sur le Dont* anélkül, hogy még határozatlan, ám megkérdőjelezhetetlen bizonyossággal ne tudták volna, hogy a tudományos evolúció döntő eseményének tanúi”, írja Claude Lévi-Strauss. Érdeemes megvizsgálni a szociológiának ezt a pillanatát, mely ilyen hatással járt.

Az új tudomány Durkheim jól ismert szavai szerint a társadalmi tényeket nem “tárgyasított eszmék rendszereként”, hanem “dologként” kezelte. Ám mihelyt megpróbálta pontosabban meghatározni a társadalmat, csak mint “a pszichikaiból származót” sikerült definiálnia. Mint mondták, a társadalmi tények is “reprezentációk”, csak éppen nem individuális, hanem “kollektív” reprezentációk. Innen a “kollektív tudat” oly sokat vitatott elképzelése, melyet úgy képzelnek el, mint amely a történelem elkülönített, lényegi fennállása. A kollektív tudat és az egyén viszonya *mint* két dolog kapcsolata merőben külsőleges. A szociológiai magyarázat tartalmát a pszichológiai vagy fiziológiai magyarázattól kölcsönözték, ami fordítva is érvényes.

Egyébként Durkheim a társadalmi morfológia neve alatt a társadalmak ideális geneziséét akarta kidolgozni, amit az elemi társadalmak kombinációja és az összetettek kompozíciója révén írt le. Az egyszerű összekeveredett a lényegivel és a régivel. A “prelogikai mentalitás” Lévy-Bruhl-tól származó fogalma sem tett nyitottabbá minket arra, ami az archaikusnak mondott kultúrákban redukálhatatlan a miénkre, ugyanis meghaladhatatlanul különbözővé merevítette őket. A francia iskola felfogásában az egyik a másik számára nem hozzáférhető, noha éppen a kölcsönös kapcsolat nyújtja a szociológia meghatározását. Hogyan

* Marcel Mauss, Tanulmány az ajándékról, *Szociológia és antropológia*, Budapest, 2000.

értsük meg a másikat úgy, hogy közben nem tesszük a mi logikánk áldozatává, ugyanakkor a mi logikánkat sem áldozzuk fel neki? Azzal, hogy a szociológia túl gyorsan képzeinkhez hasonlónak, vagy éppen ellenkezőleg: áthatolhatatlannak nyilvánította a valóságot, mindig úgy beszélt, mintha képes lenne felülről letekinteni tárgyára, mintha a szociológus abszolút megfigyelő lenne. Hiányzott a tárgyra való türelmes behatolás, a tárggyal való kommunikáció.

Marcel Mauss viszont ösztönösen képes volt erre. Sem tanítása, sem életműve nem polemizál a francia iskola elveivel. Durkheim unokaöccse és munkatársa lévén minden oka megvolt rá, hogy elismeréssel adózzon neki. A közöttük levő különbség abban nyilvánul meg legjobban, ahogyan Mauss a társadalommal kapcsolatba lép. A mágia tanulmányozása – mint írja – megmutatja, hogy az egymással szoros kapcsolatban fellépő variációk és külsőleges korrelációk *maradványt* hagynak maguk után, melyet le kell írni, ugyanis a hiedelmek legmélyebb okai itt keresendők. Tehát a gondolkodás révén be kell lépni a fenoménba, és olvasni vagy desifrizálni kell azt. Ez az olvasás mindig a csere világának megragadásában áll, melyet az intézmények, az intézmények által megalapított viszonyok és egyenértékek hoznak létre az emberek között; annak a módnak szisztematikus megragadásáról van szó, amely az eszközök alkalmazását, termékeket és élelmiszerek előállítását, a mágikus formulák, a mitikus elemek használatát szabályozza, mint ahogyan a nyelv is előírja a morfémák, a szókincs és a szintaxis alkalmazását. Ez a társadalmi tény, amely már nem masszív valóság, hanem szimbólumok működő rendszere vagy szimbolikus értékek hálója, az individuum mélyéig hatol. S bár ez a szabályozás körülveszi az individuumot, mégsem nyomja el. Már nem kell választani individuum és kollektívum között: “Nem az ima vagy a jog az igaz hordozója – írja Mauss –, hanem az erről és erről a szigetről való melanéziai személy, maga Róma vagy Athén”. Ugyanígy abszolút egyszerű vagy tiszta összeg sincs többé, hanem mindenhol gazdagabb vagy kevésbé gazdag totalitások, artikulált egészek vannak. A primitív mentalitás állítólagos szinkretizmusában Mauss opozíciókat ismer fel, melyek ugyanolyan fontosak számára, mint a híres “részesedések”. A társadalomnak mint szimbólumrendszernek a felfogásával szert tett arra az eszközre, amellyel nemcsak tiszteletben tarthatta az individuum, a társadalom és a kultúrák sokarcú valóságát, hanem egymással kapcsolatban álló mozzanatokként fogta fel valamennyit. Egy felnagyított észnek képesnek kell lennie arra, hogy a mágia és az adomány irracionális mozzanataig hatoljon: “Mindenekelőtt – mondja – a kategóriák lehető legkiterjedtebb katalógusát kell elkészíteni; azokból kell kiindulni, melyekről tudjuk, hogy az emberek használják őket. Akkor meglátjuk, hogy még sok halott, vagy éppen sápadt, homályos hold van az ész égboltján...”

Ám Maussnak inkább intuíciója volt a társadalomról, mintsem elmélete. Talán ez az oka annak, hogy a következtetések levonásakor nem ismeri fel saját felfedezését. A csere elvét a *manában* keresi, mint ahogyan a mágia elvét a *hauban*. Rejtélyes fogalmak ezek, melyek nem annyira tényleges elméletet szolgálnak, mint inkább reprodukálják a bennszülöttek felfogását. Valójában csak az összekötendő tények sokaságának egyfajta érzelmi kötőanyagát jelölik. Ám igazán különálló tények ezek, hogy feladatunk újraegyesítésük lenne? Nem lehet, hogy éppen a szintézis az első? A *mana* az individuum számára vajon nem annak evidenciája, hogy az adás, a kapás, a visszaadás viszonyait egyenérték kell hogy áthassa? Nem annak tapasztalata, hogy a másokhoz való viszony ezen egyensúlyában *eltérés* következik be? Nem a viselkedés kettős – önmagára és a másokra való – referenciájának első ténye? Nem *követelménye* egy olyan láthatatlan totalitásnak, amelynek – az individuum szemében – az individuum és a másik csupán helyettesíthető elemei? Ha ez így van, a csere nem a társadalom hatása, hanem maga a működőben levő társadalom. Az, ami numinózus a *manában*, a szimbolikus rendszer lényegétől függ, és számunkra a beszéd és a másik emberrel való kapcsolat révén hozzáférhető; annak a zéró-fenoménnek az analógiájára, melyről a nyelvészek beszélnek, és amely hozzárendelhető érték nélkül áll szemben a fenomének távollétével; vagy inkább a “lebegő jelölőre” hasonlít, mely nem artikulál semmit, mégis egy lehetséges jelentésteret nyit meg... Ám amikor így beszélünk, már azt a mozgást követjük, mely azon túlra vezet, amit Mauss mondott és írt: a társadalmi antropológia perspektívájából tekintünk vissza. Ezzel a társadalom egy másik felfogásához és megközelítéséhez léptünk át, melyet Claude Lévi-Strauss mutat be ragyogóan.

Ez a megközelítés azt a módot nevezi struktúrának, ahogyan a csere a társadalom egy szektorában vagy a teljes társadalomban megszerveződik. A társadalmi tények nem dolgok és nem képzetek, hanem struktúrák. Ennek a manapság túl sokat alkalmazott szónak kezdetben világos értelme volt. A pszichológusok számára arra szolgált, hogy megjelölje az észlelési mező konfigurációit, ezeket a néhány erővonal által artikulált totalításokat, melyekből minden fenomén a maga helyi értékét nyeri. A nyelvészetben a struktúra szintén konkrét, megtestesült rendszer. Amikor Saussure azt állította, hogy a nyelvi jel *diakritikus* – hogy csak a különbség révén működik, amely a jelek között áll fenn, nem pedig azáltal, hogy pozitív jelentést idéz fel –, akkor a nyelv explicit jelentésen túli egységét tette érzékelhetővé, azt a rendszeresülést*, mely azelőtt jön létre benne, hogy ismert lenne annak ideális elve. A társadalmi antropológia

* Systématisation.

számára a társadalom ilyen típusú rendszerekből áll: a rokonság és a leszármazás rendszeréből (a házasság szabályaival), a nyelvi csere rendszeréből, a gazdasági csere rendszeréből, a művészetéből, a mítoszból és a rituáléiból... A társadalom ezeknek az interakcióban álló rendszereknek a totalitása. Azzal, hogy struktúráknak nevezik, a régi társadalomfilozófia “kikristályosodott eszméitől” különböztetik meg őket. A társadalomban élő szubjektumok nem rendelkeznek szükségképpen a társadalmat irányító csereelvek ismeretével, ahogyan a beszélő szubjektumnak sem kell nyelvészeti tanulmányokat végeznie ahhoz, hogy beszélni tudjon. A struktúrát inkább mint magától értetődőt gyakorolják. Akár úgy is fogalmazhatunk, hogy inkább a struktúra “rendelkezik velük”, mint ők vele. A nyelvhez hasonlít mindez, a beszéd eleven használatához, vagy még inkább poétikai használatához, ahol úgy tűnik, a szavak maguktól beszélnek és létezőkké alakulnak át...

Janus módjára a struktúra is kétarcú. Egyfelől belső elv szerint rendezzi a belépő elemeket; a struktúra értelem. Ám az általa hordozott értelem másfelől *nehézkés értelem*.^{*} Amikor a tudós képletbe foglalja, fogalmilag rögzíti a struktúrákat és modelleket hoz létre, melyek segítségével meg akarja érteni a létező társadalmakat, nem arról van szó, hogy a valóságost a modellel akarja helyettesíteni. A struktúra nem platóni idea. Változhatatlan archetípusokat elképzelni, melyek minden lehetséges társadalom életét uralják: ez olyan tévedés lenne, mint amelyet a régi nyelvészet követett el, mikor feltételezte, hogy valamely hanganyag természetesen tendál bizonyos értelem kifejezésére. Csak akkor járhatnánk el így, ha elfelejtenénk, hogy ugyanazok a fiziognómiai jegyek különböző társadalmakban más és más értelemmel rendelkeznek, annak megfelelően, hogy milyen rendszerben helyezkednek el. Ha a mai amerikai társadalom mitológiájában olyan mozzanatot találunk, mely egy régi társadalomban is jelen volt, vagy jelen van valamely kortárs, tőlünk távoli társadalomban is, nem arról van szó, hogy egy transzcendens archetípus háromszor öltött testet: a római *szaturnáliákban*, a mexikói *kacsináknak* és az amerikai *karácsonyban*. Sokkal inkább arra kell gondolnunk, hogy ez a mitikus struktúra utat kínál bizonyos lokális és aktuális feszültségek feloldására, arra, hogy a jelen dinamikájában újra létrejön. A struktúra nem vesz el semmit a társadalom kézzelfoghatóságából vagy súlyosságából. Maga is struktúrák struktúrája: a nyelvi rendszer, a gazdasági rendszer és a rokonsági rendszer természetesen kölcsönviszonyban állnak egymással. Ám ez a viszony szubtilis és változó: olykor a homológia viszonya. Más alkalmakkor – mint ahogyan a mítosz és a rituálé esetében – az egyik struktúra egy másik

^{*} Sens lourd, szemben az absztrakt idealizációval.

ellenpárja és ellentéte. A társadalom mint struktúra sokarcú, különböző irányokból igazolható valóság marad. Meddig mehetünk el az összehasonlításban? Vagy legvégül – mint a tulajdonképpeni szociológia állítja – univerzális invariánsokat találunk? Majd elválik. Ebben az értelemben semmi sem szab határt a strukturális kutatásnak; ám arra sem kényszeríti semmi, hogy újtát az univerzális állandók posztulálásával kezdje. Ennek a kutatásnak az a legfőbb jelentősége, hogy az antinómiákat mindenütt komplementer viszonyokkal helyettesíti.

Ez a kutatás tehát minden irányban szétterjed, éppúgy az egyetemesség, mint a monográfia felé, és minden alkalommal a lehető legmesszebb hatol, hogy igazán megtapasztalja azt, ami a külön-külön vett megközelítésekből hiányzik. A rokonsági rendszer elemi mozzanatainak kutatása a szokások sokfélesége révén olyan strukturális séma felé orientálódik, melynek az egyes szokásegységek a variánsai. Attól a pillanattól kezdve, hogy a vérrokonság kizárja a szövetséget, hogy a férfi lemond arról, hogy egy nőt fogadjon be biológiai családjába vagy csoportjába, és külső szövetségest kell találnia, mely – az egyensúly érdekében – közvetlen vagy közvetett ellenfelet követel, felbukkan a csere fenoménje, mely aztán végtelenül bonyolulttá válik, mígnem a közvetlen kölcsönösség átadja a helyét az általános cserének. Ezért olyan modelleket kell konstruálnunk, melyek nyilvánvalóvá teszik a különböző lehetséges konstellációkat, a preferált házasság különböző típusainak és a rokonság különböző rendszereinek belső elrendezését. Ezeknek a rendkívül összetett és sokdimenziós struktúráknak a felfedéséhez szokásos mentális eszközeink elégtelenek, és lehet, hogy vissza kell térnünk valamilyen kvázi-matematikai kifejezéshez, mely annál is inkább alkalmazható, mert az eddigi matematikák nem korlátozódtak a mérhetőre és a mennyiségi viszonyokra. Még a rokonsági viszonyok olyan periódusos rendszeréről is álmodhatunk, amelyet Mengyelejev alkotott a kémiai elemek körében. Nem ésszerűtlen, ha határesetként a struktúrák univerzális kódjának programját tűzzük ki célul, melynek révén a struktúrákat szabályos átalakítások révén egymásból vezethetnénk le, és a létező rendszereken túli más lehetséges rendszereket konstruálhatnánk; már csak azért is (amint erre van is példa), hogy az empirikus megfigyelést olyan létező intézmények felé orientáljuk, melyek az elméleti elővételezés nélkül észrevétlenek maradnának. Ekképpen formális infrastruktúra jelenik meg a társadalmi rendszerek alapjánál, és az ember szinte kísértést érez, hogy ezt tudattalan gondolkodásnak, az emberi szellem előképének nevezze; mintha tudományunk már készen állna a dolgokban, és mintha a kultúra emberi rendje invariánsok által meghatározott második természeti rend lenne. De még ha léteznek is ezek az invariánsok, még ha a természettudomány a struktúrákon túl (mint a fonológia a fonémák alatt) metastruktúrát találna is, melyhez a struktúrák

alkalmazkodnak; az univerzális, melyhez elérkeznénk, többé nem helyettesítene a partikulárist, ahogyan az általános geometria sem törli el az euklideszi térvizonyok lokális igazságát. A szociológiában is vannak léptékszerű megfontolások, és az általános szociológia igazsága semmit sem vonna le a mikroszociológia igazságából. Egy formális struktúra implikációi nagyon is láthatóvá tehetik egy ilyen genetikussorozat belső szükségességét. Nem ezek az implikációk felelősek azért, hogy léteznek emberek, létezik társadalom, történelem. A társadalmaknak vagy akár minden társadalom általános artikulációinak formális portréja nem metafizika. A tisztán objektív módszer által vázolt tiszta modellek és diagramok a megismerés eszközei. A társadalmi antropológia által keresett elemi mozzanatok még mindig elemi struktúrák, nem a gondolkodás csomópontjai a hálózatban, mely önmagától a struktúra másik arcához és annak megtestesüléséhez vezet vissza minket.

A társadalmak formális struktúráiban érvényes meglepő logikai összefüggéseket a rokonsági rendszert *megelő* populációnak valamilyen módon meg is kell valósítania. Tehát a formális struktúrák bizonyosan van megélt ekvivalense, melyet az antropológia nem pusztán mentális módon kutat, hanem feladva ezt a formális kényelmet és biztonságot. Az antropológia legsajátabb feladata talán éppen az objektív elemzésnek a megélttel való összeegyeztetése: ez különbözteti meg a többi társadalomtudománytól, például a közgazdaságtantól és a demográfiától. Az érték, a jövedelmezőség, a termelékenység vagy a populációs maximum olyan gondolkodás tárgyai, mely *átfogja* a társadalmat. Nem követelhetjük meg, hogy e mozzanatok tiszta állapotban mutatkozzanak meg az individuum tapasztalatában. Ellenkezőleg: az antropológia változóit előbb-utóbb azon a szinten kell megtalálnunk, ahol a fenoméneknek közvetlenül emberi jelentésük van. A konvergencia módszerében azok a régi előítéletek zavarnak minket, melyek szembeállítják az indukciót és a dedukciót, mintha Galilei példája nem mutatta volna meg, hogy a valóságos gondolkodás: ide-oda mozgás a tapasztalat és a konstrukció avagy intellektuális rekonstrukció között. Márpedig az antropológiában a tapasztalat abban áll, hogy a társadalmi szubjektumokat egy egészbe helyezük bele, ahol már megtörtént az a szintézis, melyet értelmünk fáradságos munkával keres: hiszen egyetlen élet egységében éljük meg a kultúránkat alkotó valamennyi rendszert. Van valamilyen ismeret, melyet ebből a szintézisből – mely mi vagyunk – leszűrhetünk. Társadalmi létezésünk apparátusát az utazás révén is lebonthatjuk és újraalkothatjuk, mint ahogyan megtanulhatunk más nyelveken beszélni. Így is az egyetemeshez jutunk, noha nem ahhoz, amely a szigorúan objektív módszer eredménye, hanem egyfajta laterális egyetemeshez, melyet az etnológiai tapasztalat révén sajátítunk el, amelyben az ént a másik, a

másikat pedig az én újra meg újra kérdéssé teszi. Olyan általános referenciarendszer megalkotásáról van itt szó, melyben helyet találhat a bennszülött nézőpontja, a civilizált nézőpontja, és egymással szembeni tévedéseik; egy olyan kitágított tapasztalat konstituálásáról, mely elvileg hozzáférhető egy másik ország és egy másik korszak emberei számára is. Az etnológia nem partikuláris tárgy, a “primitív” társadalmak speciális tudománya, hanem gondolkodásmód, amely akkor lép működésbe, amikor a tárgy: valami más, amely megköveteli önmagunk átalakítását. Saját társadalmunk etnológusaivá is válhatunk, ha bizonyos távolságot tartunk tőle.

Magabiztosságát némileg elveszítve az amerikai társadalom néhány évtizede lehetővé tette, hogy az etnológus állami és kormányzati alkalmazott legyen. Különös módszer az etnológia: arról van szó benne, hogy megtanuljuk idegenként látni azt, ami a miénk, és sajátunkként látni azt, ami idegen. Még a hontalant sem vehetjük szemügyre minden további nélkül: a távozás akaratának is vannak személyes motívumai, és ezek megváltoztathatják a képet. Ezért az etnológiában e motívumoknak is helyük van, ha igaznak tartjuk őket; nem azért, mert az etnológia irodalom, hanem azért, mert csak akkor szűnik meg bizonytalansága, ha az emberről beszélő ember nem visel álarcot. Az igazság és a tévedés együtt van jelen két kultúra találkozásánál, akár úgy, hogy neveltetésünk és művelődésünk elfedi előlünk a megismerendőt, akár úgy, hogy – a terepen való tevékenység során – a másik kultúra különbségei megállapításának eszközévé lesznek. Amikor Frazer úgy nyilatkozott a terepmunkáról, hogy “Isten őrizzen tőle”, nem csupán a tényektől fosztotta meg magát, hanem egy megismerési módtól is. Természetesen nem lehetséges és nem is szükséges, hogy valaki tapasztalat révén ismerje meg az összes kultúrát, melyről beszél. Elegendő, ha hosszadalmas munka révén megtanulja, hogyan tanuljon a másik kultúrától. Ekként ugyanis új érzékszerve tesz szert, birtokba veszi saját vad régióját, mely nincs belehelyezve saját kultúrájába, és amely révén más kultúrákkal kommunikál. Mostantól még a távolból, saját íróasztala mögött ülve is valódi észlelés által vizsgálhatja a legobjektívabb elemzés korrelációit.

Vegyük például a mítosz struktúráinak megismerését. Tudjuk, milyen kiábrándítóan bizonyultak az általános mitológia kidolgozására irányuló kísérletek. Talán kevésbé lettek volna azok, ha megtanultunk volna úgy odafigyelni a mítosyra, ahogyan egy informátorra figyelünk a terepen: a hanghordozásra, a modorra, a ritmusra, az ismétlődésekre, és nem csupán a nyilvánvaló tartalomra. Ha úgy akarunk megérteni egy mítoszt, mint egy logikai állítást, annak révén, amit kimond, az olyan, mintha egy idegen nyelvre alkalmaznánk a mi grammatikánkat és szókincsünket. A mítoszt a maga egészében kell megfejteni, anélkül, hogy

kódfejtők módjára azt feltételeznénk, hogy a felfedezendő kódnak ugyanaz a struktúrája, mint a miénknek. Hagyjuk azt, amit a mítosz első látásra mond, ami csak elfordít minket az igazi értelemről, és inkább belső kifejeződést tanulmányozzuk; csak azt vizsgáljuk, hogy az epizódoknak – Saussure szavaival – diakritikai értékük van-e, ismétlődő viszonyokat vagy ellentéteket állítanak-e színre. Meglátjuk majd – a módszer megvilágítására mondom, nem elméletet akarok kifejteni –, hogy a válaszut problémája háromszor, valamilyen alvilági lény meggyilkolása pedig kétszer jelenik meg az Oidipusz-mítoszban. Két másik oppozíció is megerősíti mindezt. Meglepetéssel fedezhetjük fel, hogy az észak-amerikai mitológiában is jelen van valami ehhez hasonló. Ennek alapján arra a hipotézisre juthatunk – olyan egybevetések után, melyeket itt nem mutathatunk be –, hogy az Oidipusz-mítosz a maga struktúra szerint azt a konfliktust fejezi ki, amely az ember autochton valóságába vetett hit és a rokonsági viszonyok túlbecsülése között áll fenn. Ebből a nézőpontból most elrendezhetjük a mítosz ismert változatait, szabályos transzformációk révén levezethetjük őket egymásból, megannyi logikai eszközt láthatunk bennük, közvetítési módokat, hogy egy alapvető ellentmondást illetően ítéletet hozzunk. A mítoszt kezdetben hallgatjuk, majd logikai – azt is mondhatnánk, hogy ontológiai – diagramhoz jutunk: a Csendes-óceán kanadai partszakaszának egyik mítosza végső soron azt feltételezi, hogy a lét a bennszülöttek számára mint a nem-lét tagadása jelenik meg. Ezekben az absztrakt formulákban és a kezdeti kvázi-etnológiai módszerben az a közös, hogy mindig a struktúra irányít minket: először csak azt érezzük, hogy állandóan visszatér, végül pedig a maga exakt formájában felismerjük.

Az antropológia itt lép kapcsolatba a pszichológiával. Az Oidipusz-mítosz freudi változata mint a struktúra partikuláris esete tér vissza. Az embernek a földhöz való viszonya ebben nincs jelen; Freud számára az oidipuszi konfliktus a nemzök kettősségében, a rokonság emberi rendjének paradoxonában áll. A freudi hermeneutika – abban, ami benne kevésbé vitatható – éppenséggel saját viselkedésünk álomszerű és hallgatólag nyelvének a deszifrázása. A neurózis individuális mítosznak, a mítosz neurózisnak bizonyul; ha rétegződések vagy oldalnézetek sorozatát látjuk benne, azt is mondhatjuk, hogy spirális gondolkodás ez, mely mindig újra megpróbálja elkendőzni a maga alapvető ellentmondását.

Ám a pszichoanalízis vagy a pszichológia belátásainak az antropológia új mélységet ad, amikor saját dimenziójába helyezi: Freud vagy a mai pszichológus nem abszolút megfigyelők, hanem a nyugati gondolkodás történetéhez tartoznak. Tehát nem szabad azt hinnünk, hogy a nyugatiak komplexusai, álmai vagy neurózisai világosan megadják nekünk a mítosz, a mágia vagy a varázslás igazságát. A kettős kritika szabályai szerint – ez az

etnológiai módszer szabálya – a pszichoanalízist mint mítoszt, a pszichoanalitikust mint varázslót vagy sámánt kell látnunk. Pszichoszomatikus kutatásaink érthetővé teszik, hogyan gyógyít a sámán: például azt, miként segít egy nehéz szülésnél. A sámán viszont azt érteti meg velünk, hogy a pszichoanalízis a mi varázslásunk. A pszichoanalízis – még leginkább kanonizált és legtisztéletreméltóbb formáiban is – az élet igazságát csak két élet viszonyán keresztül éri el, az átvitel ünnepélyes légkörében, mely nem tisztán objektív módszer (kérdés, hogy létezik-e ilyen). Még is inkább így van ez, amikor az eljárás intézményesül, amikor “normálisnak” mondott szubjektumokra alkalmazzuk. Ekkor már nem igazolható vagy egyes esetekben vitatható felfogás: már nem gyógyít, hanem meggyőz, saját emberértelmezését elfogadó szubjektumokat hoz létre; megvannak a maga konvertitái, talán a maga ellenfelei is, de meggyőzött hívei már nem lehetnek. Az igazon és a hamison túli mítosz ez: az ily módon degradált freudizmus már nem az Odipusz-mítosz értelmezése, hanem annak változata.

Mélyebben fogalmazva: az antropológiánál nem arról van szó, hogy nekünk legyen igazunk a primitívvel szemben, vagy neki adjunk igazat magunkkal szemben, hanem arról, hogy egy olyan területen rendezkedjünk be, ahol egymás számára érthetővé válunk, redukció és meggondolatlan transzpozíció nélkül. Ezt tesszük, amikor a szimbolikus funkcióban látjuk minden ész és minden esztelenség forrását: mert azoknak a jelentéseknek a száma és gazdagsága, melyekkel az ember rendelkezik, mindig meghaladja a jelölt nevére érdemes tárgyak körét; a szimbolikus funkciónak mindig saját tárgya előtt kell járnia, és csak úgy találja meg a valóságot, hogy elébe vág a képzeletbeliben. A feladat tehát az, hogy kitágítsuk eszünket, képessé tegyük annak megértésére, ami bennünk és másokban megelőzi és meghaladja az észet.

Ez az erőfeszítés egyesíti a “szemiológiai” tudományok és általában véve más tudományok erőfeszítéseit. Niels Bohr azt írta: “Az emberi kultúrák hagyományos különbségei sok tekintetben hasonlítanak azokra a különböző, de egyenértékű módokra, ahogyan a fizikai tapasztalatot le lehet írni”. Ma minden hagyományos kategória egy komplementer, azaz vele összeegyeztethetetlen és tőle elválaszthatatlan nézőpontot követel meg; e nehéz feltételek között kutathatjuk, hogy mi alkotja a világ bordázatát. A nyelvi idő már nem a klasszikus gondolkodás számára ismerős egyidejűség-sorozat, melyre még Saussure is gondolt, amikor világosan különválasztotta egymástól az egyidejű és az egymásra következő perspektívákat. Trubeckojjal szólva: a szinkronia – a legenda idejéhez vagy a mitikus időhöz hasonlóan – átlép az egymásutánosság és a diakronia körébe. Ha a szimbolikus funkció elébe vág az adottnak, akkor elkerülhetetlenül van valami kuszaság a kultúra általa

hordozott egész rendjében. A természet és a kultúra antitézise többé nem világos és nem egyértelmű. Az antropológia a kultúra tényeinek olyan fontos együtteséhez jut, amely kibújik az incesztus tiltásának szabálya alól. Az indiai endogámia, a vérrokoni vagy oldalági házasság iráni, egyiptomi vagy arab gyakorlata azt tanúsítja, hogy a kultúra olykor engedményeket tesz a természetnek. Márpedig itt a kultúrának pontosan azokról a formáiról van szó, melyek lehetővé tették a tudományos tudást, valamint a kumulatív és progresszív társadalmi életet. A kultúra – ha nem is a legszebb, de legalábbis a leghatékonyabb – formáiban inkább a természet átalakítása lenne, közvetítések sorozata, amiben a struktúra sohasem tiszta egyetemességként jelenik meg. Minek nevezzük ezt a közeget, ha nem történelemnek, ahol egy esetlegességtől átjárt forma hirtelen megnyit egy jövősort, melyet azután intézményesített tekintélyével irányít? Kétségtelenül nem az a történelem ez, amely azt állítja magáról, hogy a sorozatszerű időben elhelyezett és rögzített események és az azonnali döntések teljes emberi mezejét alkotja. Ez a történelem ugyanis tisztában van azzal, hogy a legenda ideje különféle formákban állandóan kísérti az emberi vállalkozást, amely arra törekszik, hogy túllépjen vagy elébe menjen az eseménynek. Joggal nevezhetjük ezt strukturális történelemnek.

A struktúra e fogalmával sajátos gondolkodásmód jön létre, melynek mai sikere – minden területen – a szellem szükségletére adott válasz. A filozófus számára a struktúra, mely rajtunk túl a természeti és a társadalmi struktúrákban van jelen, bennünk pedig mint szimbolikus funkció, a filozófiát Descartes-tól Hegelig meghatározó szubjektum-objektum korreláción túlra vezető utat jelöl ki. Mindenekelőtt világossá teszi, hogy az ember és a társadalmi-történeti világ egyfajta kört alkot: az ember excentrikus önmaga számára, a társadalmi pedig csak benne találja meg középpontját. Ám ez máris túlságosan is filozofikus, aminek terhét az antropológiának nem kell hordoznia. A filozófust éppenséggel az érdekli az antropológiában, hogy úgy tekinti az embert, ahogyan van: valóságos élet- és megismerési szituációjában. Persze nem azt a filozófust érdekli, aki megmagyarázni vagy konstruálni akarja a világot, hanem azt, aki megpróbálja mélyebben megérteni a világba való belehelyeztettségünket. Az, hogy egy filozófus elismerően szól róla, nem tüntetheti fel rossz színben az antropológiát: hiszen elismerése éppen annak szól, ami legkonkrétabb az antropológiai módszerben.

Claude Lévi-Strauss eddig megjelent és most készülő művei nyilvánvalóan egyazon inspirációból származnak; ugyanakkor a kutatás megújul, saját vívmányai továbblépésre készítetik. A terepmunka során Lévi-Strauss megpróbál olyan dokumentációt összegyűjteni Melanéziáról, amely lehetővé tenné, hogy az elmélet a rokonság komplex struktúráihoz

haladjon tovább, tehát azokhoz, melyek a mi házassági rendszerünket is meghatározzák. Márpedig rögtön világos számára, hogy ez nem a megelőző művek egyszerű kiterjesztése lesz, hanem többlettel szolgál. A rokonság modern rendszereit – melyekben a lehetséges házastársakat demográfiai, gazdasági vagy pszichológiai tényezők határozzák meg – a kezdeti perspektívában a csere “összetettebb” variánsaiként kellett definiálni. Ám az összetett csere teljes megértése nem hagyja érintetlenül a csere központi fenoménjének értelmét, hanem annak döntő jelentőségű elmélyítését kívánja meg és teszi lehetővé. Claude Lévi-Strauss nem akarja deduktív módon és dogmatikusan asszimilálni az összetett rendszereket az egyszerű rendszerekhez. Ellenkezőleg: úgy gondolja, hogy ezeknél nem érhetjük be a történeti megközelítéssel (a középkoron, az indoeurópai és a sémi intézményeken keresztül), és hogy a történeti elemzés distinkciót alkalmaz, mely különbséget tesz két kultúra között, melyek közül az egyik teljes mértékben megtiltja az incesztust, és így a természet egyszerű vagy közvetlen tagadásaként lép fel, míg a másik (amely a rokonság jelenkori rendszereinek eredeténél van) kétszínűen viszonyul a természethez és olykor felrúgja az incesztus tilalmát. A kultúrának ez a második típusa mutatkozott képesnek arra, hogy vállalja “a természettel való kézitusát”, megteremtse a tudományt, az ember technikai uralmát, és azt, amit kumulatív történelemnek hívunk. Tehát a rokonság és a történeti társadalmak modern rendszereinek nézőpontjából a csere mint a természet direkt vagy közvetlen tagadása az alteritás általánosabb viszonyának határeseteként jelenne meg. Csak itt ragadhatnánk meg Claude Lévi-Strauss kezdeti kutatásainak végső értelmét, a csere és a szimbolikus funkció mélytermészetét. Az elemi struktúrák szintjén a viselkedést teljesen átjáró cseretörvények statikus tanulmány tárgyai, melyeknek az ember anélkül engedelmessé válik, hogy a bennszülöttekre vonatkozó elméletet formálna: majdnem úgy, ahogyan az atom követi az őt definiáló törvényt. Az antropológia mezejének másik végén, bizonyos összetett rendszerekben a struktúra szétrobban és – a házastársak meghatározása tekintetében – megnyílik a “történelmi” motivációk számára. Itt a csere, a szimbolikus funkció, a társadalom második természetként működik, amely ugyanolyan hatékony, mint az első, és eltörli azt. Mindegyik félnek a maga saját csererendszerét kell definiálnia; éppen ezért a kultúrák határai elmosódnak, és – a történelem során most először – világcivilizáció van kialakulóban. Ennek az összetett emberiségnek a természettel és az étellel való kapcsolata nem egyszerű s nem látható át könnyen: az állatpszichológia és az etnológia az animalitásban természetesen nem az emberiség eredetét, hanem távlatait, részleges előzetes formáit, mintegy megelőlegezett karikatúráit fedi fel. Az ember és a társadalom nincs túl a természetén és a biologikumon: inkább abban különböznek,

hogy összegyűjtik a természet "fogásait" és megpróbálják alkalmazni valamennyit. Ez a felfordulás hatalmas nyereséget, teljesen új lehetőségeket hoz, mint ahogyan egyébként veszteségeket is, melyeket fel kell mérnünk, és kockázatokat, melyeket most kezdünk belátni. A csere, a szimbolikus funkció elveszti merevségét, ám hieratikus szépségét is; a mitológia és a rituálé helyébe az ész és a módszer lép, ám az élet teljes profanizálódása is, amit egyébként kisebb, sekélyesebb kompenzáló mítoszok kísérnek. A társadalmi antropológia ezekről próbál számot adni, amikor az emberi szellem egyensúlya felé, és a létező és a lehetséges látásmódja felé halad...

A kutatás tehát olyan tényekből táplálkozik, melyek először idegennek tűnnek. Előrehaladása során újabb dimenziókat vesz birtokába, és kezdeti eredményeit az éppen általuk kiváltott új belátások révén újraértelmezi. A lefedett terület egyre nő, ezzel együtt a tények is egyre érthetőbbé válnak. Ezekről a jelekről ismerhetjük fel, hogy mindebben egy nagyszabású intellektuális kísérlet tanúi vagyunk.

1. A FILOZÓFIA ÉS A “TÚLNANI”

Egy gyűjteményes kötet összeállítása, amely híres filozófusokról szól, ártatlan vállalkozásnak tűnhet. Kétkedés nélkül mégsem láthatunk hozzá, hiszen felveti a kérdést, hogy mit kezdünk a filozófiatörténettel és magával a filozófiával.

Ebben a könyvben az olvasó olyan, különböző szerzőktől származó – arcképekkel, anekdotákkal, a filozófusok látható életének leírásával kísért – néhány oldalas vázlatokat talál, amelyek tartalmát a tárgyalt filozófusok vaskos kötetekben próbálták elmondani. Még ha a vázlatok az életet, a művet – vagy még inkább: egy mű és egy élet egészét – mindannyiszor tökéletesen megfejtének, akkor is csak filozófusok vagy filozófiák történetét nyújtják, nem pedig a filozófia történetét, és ez a filozófusokról szóló munka ezért hűtlen lenne ahhoz, amire ők oly nagy gondot fordítottak: a vélekedéseket meghaladó igazsághoz.

Ám felmerül a kérdés, hogy egy gyűjteményes kötet perspektíváinak miféle centruma adódhat. Márpedig egy-egy kötődés, tovább- vagy visszalépés csak úgy lenne feltárható, hogy az összes filozófusnak ugyanazt a kérdést tesszük fel, hiszen valamely probléma alakulása csak így válik bemutathatóvá. E kötetben azonban nem találjuk meg a filozófusok genealógiáját, sem az igazság kibontakozását, és felmerül annak kockázata, hogy a filozófia csupán “nézőpontok” vagy “elméletek” katalógusaként jelenik meg. Az intellektuális portrék sorozata haszontalan kísérlet benyomását keltheti az olvasóban, melynek során mindenki igazságként állítja be saját hóbortját, életének véletlenszerű eseményeit, és csak azért veti fel filozófiai kérdéseit, hogy aztán változatlan formában hagyja utódjaira, anélkül, hogy a mentális univerzumok ezáltal összehasonlíthatóvá válnának. Mivel egyazon szavak – idea, szabadság, tudás – az egyes szerzőknél különböző jelentést hordoznak, és mivel nincs olyan tanú, aki közös nevezőre hozná őket, meg kell kérdeznünk: hogyan jutunk el az egyes filozófusokon keresztül az egyetlen filozófiához?

Ha tiszteletben akarjuk tartani kutatásaik tárgyát, ha méltóképpen akarunk beszélni valamennyiükről, nem abban kellene-e feladatunkat látni, hogy tanaikat egyetlen kibontakozóban levő doktrína mozzanataiként fogjuk fel, és – Hegel módjára –

¹⁶ Az írás egy gyűjteményes kötet bevezetője: *Les philosophes célèbres*, kiadó: Lucien Mazenod.

megszüntetésük helyett úgy mentjük meg őket, hogy helyet biztosítunk számukra egy rendszer egységében?

Igaz, a rendszer kissé arcátlanul jár el: azzal, hogy a többi felfogást egy összefüggő filozófiába foglalja bele, voltaképpen azt állítja, hogy jobban filozofál és meghaladja őket. A létet kifejezni törekvő filozófia szempontjából nem számít felfogása megmentésének az, ha valami másban élhet tovább mint az igaz egy mozzanata vagy mint a végső rendszer első kísérlete. Amikor “belülről haladnak meg” egy filozófiát, ellopják a lelkét; azzal sértik meg, hogy a maga “korlátai”, azaz szavai és koncepciói nélkül őrzik meg, melyek “meghaladói” egyben bírái is lesznek. Mintha Platón *Parmenidészének* tekervényes gondolatmenetét vagy Descartes *Elmélkedéseinek* érvelését minden veszteség nélkül a Rendszer valamely bekezdésének keretei közé szoríthatnánk vissza.

A valóságban a Rendszer e felfogásokat ismerteknek feltételezi, és éppen ezért léphet túl rajtuk... Tanaikat talán lezárja, mégsem foglalja magába. Más filozófiai iskolákban ismerjük meg a hegeli filozófia teljes értelmét, mely mindent meg akar haladni. Az ellentétek egymásba átmenő mozgása, a negációban felvillanó pozitív és a pozitívnek bizonyuló negatív: mindez Zénóonnal, a *Szofistával* és Descartes kételkedésével veszi kezdetét. A Rendszer bennük indul útjára; itt válik láthatóvá a gyújtópont, amelyben a tükrök sugarai koncentrálnak, és hőmérséklete rögtön fagypontra alá süllyedne, ha e sugarak nem benne összpontosulnának. A múlt átlép, átnő a jelenbe, az Igazság pedig egy képzeletbeli rendszer – kortársa az összes filozófiának –, mely veszteség nélkül megőrizheti jelölő képességüket. Valamely létező filozófia nyilvánvalóan e rendszer formátlan vázlata csupán...

Hegel is tisztában volt ezzel. Szavai szerint “a filozófia története teljesen a jelenben van”. Ez azt jelenti, hogy Platónnak, Descartes-nak, Kantnak nem csak abban volt igazuk, amit beláttak (noha sok mindent nem láttak be). A kitérők sorozata nem csupán a múlt, amelyben a hegeli filozófia kibontakozásnak indult; tartalmuk nemcsak engedélyezett eltérés, hanem inkább szükségképpen: bennük jelenik meg az út, s az Igazság éppen annak emlékezete, ami ezen az úton eléjük került. Hegel rázárja rendszerét a történelemre, ám az elmúlt filozófiák továbbra is abban lélegzenek és mozognak; lezárásukkal Hegel a nyugtalanságnak, a mozgásnak, az esetlegesség munkájának is véget vet. Ha azt mondjuk, hogy a Rendszer annak igazsága, ami megelőzte, azt *is* állítjuk, hogy a nagy filozófiák *elpusztíthatatlanok*¹⁷, és nem azért, mert részben feltárták azt, amit a Rendszer a maga

¹⁷ Gueroult kifejezése.

egészében felfedett, hanem inkább azért, mert – a platóni “ideák”, a visszaemlékezés, az arisztotelészi *φύσις*, a descartes-i ártó szellem alakjában – kijelölték az utat, amelyről az utókor nem térhet le.

Sartre szerint Descartes – aki létezett, élt, előadásokat tartott, műveket írt és művei felbonthatatlan egységet, elmozdíthatatlan határvet alkotnak – élesen szemben áll a karteizianizmus “szétfutó filozófiájával”, mely az utódok kezében szüntelenül változik és ezért megragadhatatlan. Igaza volt, eltekintve attól, hogy semmilyen határ nem jelzi, meddig tart Descartes hatása és hol kezdődik az utódok munkája. Descartes, illetve követői gondolatainak egymástól elkülönített felsorolása nem lenne értelmesebb annál a vállalkozásnál, amely egy élő nyelvet akarna katalogizálni. E fenntartások mellett mondhatjuk: az a gondolkodó élet a fontos, melyet Descartes-nak nevezünk, és amelynek nyomát a szerencsés módon fennmaradt művei őrzik. Descartes azért van jelen még ma is, mert kora véletlenszerűségére adott válaszai, melyekben tükröződnek a korszak körülményei, gondjai és bizonyos illúziói, megtanítanak bennünket arra, hogy saját helyzetünkre miképpen válaszoljunk, jóllehet helyzetünk és válaszaink eltérnek az övétől.

Az ember nem azért kerül a filozófusok Panteonjába, hogy ott örök gondolatok megtestesítője legyen; az igazság sohasem hangzik oly áthatóan, mint amikor a szerző saját élete ügyében szólal fel. A múlt filozófiái nem pusztán a maguk szellemében, egy végső rendszer mozzanataiként élnek tovább. Megérintik az időtlent, de ez nem jelenti azt, hogy múzeumba kerülnek. Vagy saját igazságukkal és esztelenségükkel egyetemben maradnak fenn totális vállalkozásokként, vagy elenyésznek. Maga Hegel – e koponya, amely magába akarta foglalnia a Létet – ma él, és nemcsak mélységével ad gondolkodnivalót számunkra, hanem mániáival és rigolyáival is. Nincs *egy* filozófia, mely az összes filozófiát tartalmazná; a teljes filozófia bizonyos pillanatokban benne van mindegyikben. Az ismert gondolatot ismételve: e teljes filozófia mindenütt középpont, sehol sem kerület.

Az igazság, az egész tehát kezdettől fogva itt van, ám mint végrehajtandó feladat; tehát még sincs itt. A filozófiának a múltjához való sajátos viszonya általában véve megvilágítja a túlnanihoz, például a személyes és a társadalmi történelemhez fűződő viszonyát.

Miképpen a régmúlt tanításai, a filozófia ma is abból él, ami a filozófussal és korszakával történik, ám mindezt szétbontja, vagy a szimbólumok és a kimondott igazságok rendjébe helyezi át. Ezért semmivel sincs több értelme a művet az élet, mint az életet a mű révén megítélni.

Itt nem kell választanunk azok között, akik úgy gondolják, az individuum vagy a társadalom története tartja birtokában a filozófus szimbolikus konstrukcióinak igazságát, és azok között, akik szerint a filozófiai tudat rendelkezik a társadalmi és a személyes történelem kulcsával. Az alternatíva képzeletbeli, amire az a bizonyíték, hogy akik e tételek valamelyikét állítják, észrevétlenül a másokra hivatkoznak.

Csak akkor juthat eszünkbe, hogy a filozófiák belső tanulmányozását társadalmi-történeti magyarázattal helyettesítsük, ha azt hisszük, hogy evidens módon ismerjük a történelem értelmét és menetét. Például feltételezzük a “totális ember” bizonyos képzetét, illetve az embernek az emberrel vagy a természettel való “természetes” egyensúlyát. Mivel adva van a történelmi *telosz*, minden filozófia mint az ettől a szükségszerű jövőtől való eltérés, elidegenedés, ezzel szembeni ellenállás, vagy éppen mint a feléje való előrehaladás mutatható be. De honnan származik és mennyit ér a regulatív eszme? – Ezt a kérdést *nem szabad* feltenni: ha feltesszük, azzal “ellenállunk” a magukban a dolgokban levő dialektikának, szembehelyezkedünk vele. De honnan tudom, hogy bennük van ez a dialektika? A filozófiából; amely persze titkos, a Folyamat fátyla mögé rejtőző filozófia. Az, amit szembeállítunk a filozófiák belső tanulmányozásával, sohasem a társadalmi-történeti magyarázat, hanem mindig a benne rejtőző másik filozófia.

Egyesek kimutatják, hogy Hegel azért fogta fel úgy az elidegenedést, ahogyan, *mert* a kapitalista társadalom elidegenedése állt a szeme előtt és ez határozta meg gondolkodását. Ez a “magyarázat” csak akkor számolna le a hegeli elidegenedéssel, és csak akkor tenné ezt a gondolatot a kapitalista társadalom epizódjává, ha létezne olyan társadalom, amelyben az ember anélkül tárgyiasítja önmagát, hogy elidegenedne magától. Az efféle társadalom Marx számára csak eszme volt, és számunkra sem más: a legkevesebb, amit mondhatunk róla, hogy nem tény. Hegellel tehát nem tényt állítanak szembe, hanem az ember és a társadalmi egész viszonyának képzetét. Az “objektív magyarázat” valójában mindig valamilyen gondolkodás, mely másik gondolkodást vitat és azt illúzióként utasítja el. Ha erre egyesek azt válaszolják, hogy a marxista felfogás mint történelmi hipotézis megvilágítja a Marxtól megelőző és követő kapitalizmust, azzal a tények és a történelmi valószínűségek területére lépnek át. Ám ezen a területen ugyanúgy ki kellene “próbálni” az elidegenedés hegeli eszméjét, és meg kellene nézni például azt, hogy nem segít-e megérteni akár olyan társadalmakat is, amelyeket marxista elképzelésre alapoztak. Pontosan ez a vizsgálódás válik lehetetlenné, amikor némelyek tudósként bejelentik, hogy az elidegenedés hegeli felfogása annak a társadalomnak a produktuma, melyben Hegel élt. Tehát nem maradnak meg a tények területén; s noha nem

annak mutatja magát, a történeti “magyarázat” a filozofálás egy módja marad: ha az eszméket dolgoknak álcázzuk, pontatlanul gondolkodunk. Bármely történelemfelfogás csak akkor magyarázza meg a filozófiai felfogásokat, ha maga is filozófiává, implicit filozófiává válik.

Ami a bensőlegesség legszenvedélyesebb filozófusait illeti^{*}: különös módon nem tartják magukat elveikhez, amikor törvényszékük elé idézik a kultúrákat, a rezsimeket, és kívülről hoznak felettük ítéletet, mintha a bensőség azonnal elveszítené fontosságát, amikor nem a sajátjukról van szó.

Ily módon a “tisza” filozófia és a társadalmi-gazdasági magyarázat hívei a szemünk láttára cserélnek szerepet. Nem kell belépnünk szüntelen vitájukba, nem kell állást foglalnunk a “bensőlegesség” hamis koncepciója és a “külsőlegesség” ugyancsak hamis fogalma között. A filozófia mindenütt jelen van, még a “tényekben” is; és egyetlen része sem érintetlen az élet fertőzésétől.

Sokat kell tennünk azért, hogy kiküszöböljük a tiszta filozófia és a tiszta történelem ikermitoszát, és megtaláljuk valódi viszonyukat. Először is a fogalom vagy a jelentés olyan elméletére lenne szükségünk, mely a filozófia ideáját úgy veszi, ahogyan az van: mint amelyből sohasem hiányzik a történeti mozzanat, és sohasem redukálható önnön eredetére. Ahogyan a grammatika és a szintaxis új formái egy régi nyelvi rendszer törmelékéből vagy az általános történeti véletlenből születnek, és mégis egy kifejező intenciót követve szerveződnek meg, mely új rendszert alkot belőlük, úgy a filozófiai idea, mely a személyes és társadalmi történelem sodrában születik meg, nem pusztán eredmény és dolog, hanem kezdet és eszköz. Egy új gondolkodási típus, egy új szimbólum-rendszer alkalmazási mezőt konstituál magának, mely összemérhetetlen az eredetével, és csak belülről érthető meg. Az eredet nem bűn, de nem is erény; a kifejlett egész az, amelyről annak alapján kell ítélni, hogy milyen látásmódot nyújt a tapasztalatról és hogyan képes megragadni azt. A történeti megközelítés nem arra szolgál, hogy “megmagyarázzon” egy filozófiát, hanem arra, hogy megmutassa, a filozófiai jelentés milyen többlettel rendelkezik a körülményekkel szemben, és miként képes arra, hogy a történeti tény, kiinduló helyzetét magának a kiinduló helyzetnek és más helyzetek megértésének az eszközévé tegye. A filozófiai egyetemesség ott található, ahol egy filozófus korlátai átkerülnek egy másik történelembe, mely nem párhuzamos a pszichológiai vagy társadalmi tényekével, hanem olykor metszi azt, olykor eltávolodik tőle, vagy inkább: nem ugyanabba a dimenzióba tartozik.

* Főképpen pszichológiai iskolákról van szó.

Ennek a viszonynak a megértéséhez változtatni kellene a pszichológiai és a történeti genezissel kapcsolatos felfogásunkon is. Újra kellene gondolni a pszichoanalízist és a marxizmust mint olyan tapasztalatot, amelyben az elvek, a mércék alkalmazási tárgyak szempontjából mindig kérdések. Nem arról van szó, hogy az embereket vagy a társadalmakat aszerint kellene osztályozni, hogy milyen közel állnak az osztály nélküli társadalom vagy a konfliktus nélküli ember kánonjához: ezek a negatív entitások nem alkalmasak létező társadalmak vagy emberek elgondolására. Főként ellentmondásaik működését kellene megérteni, az egyensúlynak azt a típusát, melyben jól-rosszul elhelyezkednek; azt kellene minden tekintetben megvizsgálni, hogy vajon ez az egyensúly bénítóan vagy éppen megelevenítően hat. A pszichoanalízisben ugyanúgy szólni kellene a szakmáról és a munkáról, mint a szexuális életről, s ami a marxizmust illeti, annak ugyanúgy számot kellene adnia a megélt viszonyokról, az emberi viszonyok minőségéről és a rejtett társadalmi szerepekről, mint a gazdasági elemzés változóiról, a termelésről, a hivatalos szabályozásokról. Az ilyen összehasonlítások, noha egy-egy preferencia vagy választás alátámasztására szolgálhatnak, nem alkotnak ideális genetikai sorozatot; az egyik történelmi formációnak a másikkal való viszonya, ahogyan az egyik embertípus viszonya a másikkal, sohasem a hamisnak az igazhoz való egyszerű kapcsolata. Nem az az ember "egészséges", aki kiirtotta magából az ellentmondásokat, hanem inkább az, aki felhasználja és bevonja őket élete munkájába. A történelmet előkészítő prehistória marxista elképzelése relativizálásra szorul, amiképpen a totális és igaz Társadalomé is, amelyben az ember megbékél a többi emberrel és a természettel. Saját társadalomkritikánk is ezt követeli, ám nincs a történelemben olyan erő, mely ennek létrehozására lenne hivatva. Az emberi történelem nem úgy bontakozik ki, hogy egy napon bekövetkezhetne benne a maradéktalan beteljesedés. A társadalmi-gazdasági történelem haladása, beleértve még a forradalmakat is, nem annyira a homogén vagy az osztály nélküli társadalomba való átmenettel egyenlő, mint inkább a többség számára élhető élet utáni kutatással, mely a kultúra mindig atipikus eszközeivel él. Rendkívül szoros kapcsolat van az így felfogott történelem – mely a pozitívtól mindig a pozitív felé halad és sohasem lép át a *tiszta* negációba – és azon filozófiai koncepció között, mely sohasem szakítja szét világhoz fűződő kötelékeit. Ennek oka nem az, hogy egyazon értelem lakozik az ésszerűben és a valóságosban – ahogyan Hegel és Marx (más és más értelemben) gondolja –, hanem az, hogy a "valóságos" és az "ésszerű" ugyanabból az anyagból, az ember történeti létezéséből áll elő, és az, hogy e közös anyag által a valóság – ha szabad így fogalmaznunk – az észnek tett ígéret.

Még ha csak egyetlen filozófust veszünk, akkor is számtalan belső különbséget találunk; e disszonanciák által kell megtalálnunk filozófiájának “totális” értelmét. A Sartre által említett “abszolút Descartes”, aki három évszázaddal ezelőtt élt és írt, azért nem tárja fel a rá jellemző “alapvető választást”, mert maga Descartes egyetlen pillanatban sem esett egybe Descartes-tal. Az, ami szövegei alapján és a mi szemünkben ő maga, csak fokról fokra, önmagára való reakciói során alakult ki. Az elképzelés, hogy mindent a maga forrásánál ragadjunk meg, talán illuzórikus, ha Descartes nem valamilyen “középponti intuíció”, örök jellem, abszolút individuum, hanem ez az először tétova diskurzus, melyet aztán a tapasztalat és a gyakorlat erősít meg, mely fokozatosan érti meg önmagát, és teljesen sohasem szűnik megcélolni azt, amit pedig eltökélten kizár. Filozófiát sohasem választunk úgy, mint egy tárgyat. A választás nem semmisíti meg azt, amit *nem* választunk, hanem megőrzi a margón. Ugyanaz a Descartes, aki olyan élesen szétválasztja azt, ami a tiszta értelemről függ, és azt, ami az élethez tartozik, hirtelen azon találja magát, hogy olyan filozófia programját vázolja fel, melynek legfőbb tárgya az általa megkülönböztetett rendek *kohéziója*. A filozófiai választás (és ez kétségkívül más választásokra is áll) sohasem egyszerű. A filozófia és a történelem éppen azért érintkezik egymással, mert kétértelműséggel áthatottak.

Legyen ennyi elég, persze nem a filozófia definíciójaként, hanem e kötet mentségeként, mely a filozófia, a történelem és az anekdota keveréke. Ez a zűrzavar része a filozófiának; a filozófia megtalálja az egységesítés módját, mivel kilép a középpontból, majd visszatér oda. Ez az egység egy táj vagy egy beszédfolyam egységéhez hasonlít, ahol minden közvetett módon kapcsolódik össze, azáltal, hogy titokban középpontra utal, melyet semmi sem jelez előre. Ahogyan Európa vagy Afrika, a filozófiatörténet is egészet alkot a maga öbleivel, hegyfokaival, deltáival és torkolataival; a világegészen foglal helyet, amelynek történéseit mégis kiolvashatjuk belőle. Hogyan lehetne megtiltani bármilyen megközelítési módot, hogyan lehetne bármelyik méltatlan a filozófusokhoz? Egy portré-sorozat önmagában még nem a filozófia elleni merénylet.

Ami pedig a perspektívák és a kommentátorok sokféleségét illeti: ez csak akkor bontaná meg a filozófia egységét, ha ez utóbbi egymásmellettiesség vagy halmazszerű egység lenne. Ám mivel minden filozófia: nyelv, mely közvetlenül nem fordítható le, szóról-szóra nem is feleltethető meg egy másik nyelvnek, amennyiben valamennyi szó egyedi a maga módján és valamennyinek szüksége van a többire; ezért a kommentárok szerteágazó jellege aligha növeli a filozófiai diverzitást. Sőt ha minden szerzőnket arra kérjük – ahogyan tettük is – hogy “objektív” számadás helyett inkább azt írja le, ő mit gondol egy adott filozófusról,

akkor talán – a szubjektivitásnak e tetőfokán – egyfajta konvergenciát, bizonyos rokonságot találunk majd azon kérdések között, melyeket e kortársak mindegyike közvetlenül a maga filozófusához intéz.

Ezeket a problémákat nem oldhatja meg egy előszó, és nincs is erre szükség. Ha a filozófia egysége a csökkenő különözés és eltérés általi egység, e könyv minden oldalán tapasztalni fogjuk, milyen nehéz elgondolni ezt az egységet. Amikor a filozófiát a keleti gondolkodáshoz vagy a kereszténységhez való viszonya révén próbáljuk körülhatárolni, azt a kérdést kell feltennünk, hogy a filozófia neve vajon csak olyan doktrínákhoz tartozik-e, melyek lefordíthatók fogalmakra, vagy kiterjed olyan tapasztalatokra, bölcsességekre, diszciplínákra is, melyek nem jutnak el erre a fokra vagy eddig a tudatfajtáig; ekképpen a filozófiai fogalomnak és a fogalom természetének a problémájánál találjuk magunkat. Amikor megpróbáljuk felvázolni a filozófusok által bizonyosan nem látott fejlődési vonalakat, amikor a munkásságukra kifejezetten nem jellemző témák szerint rendezzük el az összegyűjtött anyagot – s ez a jelen munka mindegyik fejezetében megtörténik –, érdemes elgondolnunk azon, hogy a múlt filozófiáit milyen és mennyi joggal helyezzük bele saját korunkba, hízeleghetünk-e magunknak azzal – mint Kant mondta –, hogy jobban értjük őket, mint ahogyan ők értették saját magukat. Végül fel kell tennünk a kérdést, hogy hol van az a pont, ahol a filozófia még az értelem feletti uralmat jelenti. Minden egyes alkalommal újra meg kell tanulnunk betölteni a szakadékot, amely korunk és a múlt, a mi világunk és a Kelet világa, a filozófia és a vallás között tárul fel; s meg kell találnunk e különbségek közvetett egységét. Az olvasó látni fogja, hogyan tér vissza a kezdetben megfogalmazott kérdés: a kérdés ugyanis nem bevezetés a filozófiába, hanem maga a filozófia.

II. A KELET ÉS A FILOZÓFIA

Vajon ez a hatalmas gondolkodói irodalom, mely önmagában egy egész kötetet követelne, valóban a “filozófia” részét alkotja? Konfrontálni lehet-e azzal, amit a Nyugat a filozófia nevével jelöl? A keleti gondolkodásban az *igazságot* nem kutatások végtelen sorának horizontjaként értik, és nem is a lét intellektuális leigázásaként és birtoklásaként. Az igazság inkább a – minden filozófia előtti – emberi életet kitöltő gazdagság, mely nem osztható fel az egyes doktrínák között. A gondolkodás nem érzi magára nézve kötelezőnek, hogy továbbvigye a régi kísérleteket, és azt sem, hogy közülük valamelyiket kiválassza; még kevésbé azt, hogy

új elképzelést alakítva ki az egészről meghaladja a korábbi törekvéseket. Az igazság mint kommentár és szinkretizmus, visszhang és összebékítés jelenik meg. A régi és az új, az egymással szembenálló doktrínák egységet alkotnak, és a profán olvasó nem látja, hogy itt helye lenne akár a megszokottnak, akár a forradalminak: egy mágikus világban érzi magát, ahol soha semmi sem befejezett, ahol a halott gondolatok továbbélnek, s mindaz, ami összeegyeztethetetlennek tűnik, egymásba olvad.

Természetesen tekintetbe kell vennünk saját tudatlanságunkat is: ha ugyanazzal a fölényességgel és ugyanúgy csak messziről vennénk szemügyre a nyugati filozófiát, mint tesszük ezt az indiai és a kínai gondolkodás esetében, talán arról sem lenne más benyomásunk, mint hogy csupa ismételtetés, örök újraértelmezés, képmutató áruulás, önkéntelen változás, mely nem halad semmi felé. Csakhogy a Kelettel kapcsolatban még a szakértők is ilyen érzéssel viseltetnek. Masson-Oursel azt mondta Indiáról: “Egy hatalmas, minden egység nélküli világ ez, ahol semmi sem jelenik meg teljesen új módon, amit ’meghaladottnak’ hittek, nem múlik el; emberi csoportok káosza, különálló vallások megfejthetetlen dzsungele, doktrínák sokasága”. Egy kortárs kínai szerző így ír¹⁸: “Bizonyos filozófiai írásokban, mint Mencius vagy Sziun-ceu munkái, rendszeres érvelést találunk. Ám a nyugati filozófiai írásokkal összehasonlítva mégsem eléggé artikuláltak. Tény, a kínai filozófusoknak az a szokásuk, hogy aforizmák, bölcs mondások, allúziók és apológiák formájában fejezik ki magukat [...] A kínai filozófusok beszédei és írásai annyira artikulálatlanok, hogy sugalmazó erejük korlátlan [...] Konfuciusz *Beszélgéte*inek és Lao-ce filozófiájának tömör mondatai nem egyszerűen konklúziók, melyeknek elvesztek a premisszái [...] A Lao-ce valamennyi gondolatát le lehetne írni egy ötezer vagy akár egy ötszázezer szóból álló új könyvben. Tegyük ezt akár jól, akár rosszul, az eredmény mindenképpen egy másik könyv lesz. Oldalról oldalra összevetve az eredetivel valószínűleg nagyban hozzásegítene annak megértéséhez, de sohasem helyettesítheti azt. Kuo-sziang [...], Csuang-ce egyik nagy kommentátorának könyve a taoista irodalom klasszikus szövege. Csuang-ce utalásait és metaforáit érvelések formájában írja át [...] De Csuang-ce szuggesztív stílusa és Kuo-sziang artikulált stílusa kapcsán felmerül a kérdés, hogy melyik jobb. A buddhista Csan vagy Zen iskola egyik szerzetese egyszer azt mondta: “Mindenki azt mondja, hogy Kuo-sziang írt kommentárt Csuang-céhez; én azt mondanám, hogy Csuang-ce írt kommentárt Kuo-szianghoz.”

¹⁸ Fong Yeou-Lan: *Précis d'histoire de la philosophie chinoise*, 32-35. oldal.

Kétségtelen, hogy a nyugati filozófia elmúlt száz évét keresztény témák uralták. Meglehet – mint mondják¹⁹ –, benne kell lennünk egy civilizációban ahhoz, hogy a változatlanság látszata mögött észleljük a mozgást és a történelmet. Mégis nehéz összehasonlítani a kereszténység fennállását Nyugaton és a konfucionizmusét Kínában. A kereszténység nem filozófia, hanem egy tapasztalatnak, rejtélyes események együttesének az elbeszélése és a rá vonatkozó elmélkedés. Ez az eseményegyüttes sokféle filozófiai törekvést ihletett meg, valójában ma is *filozófiákat* idéz elő, annak ellenére, hogy ezek közül az egyiknek előjogokat tulajdonítanak*. A keresztény témák kovászként hatnak, nem relikviák. Nálunk talán nem található semmi olyan, ami hasonlítana a konfuciánus hagyomány apokrifjainak burjánzásához, a III-IV. század újtaoista témáinak keverékéhez, a teljes összeírás és egyeztetés örült vállalkozásaihoz – melynek kínai írástudók nemzedékei szentelték magukat –, a filozófiai ortodoxiához, mely Csuitól (1130-1200) a kutatások betiltásáig (1905) tartott? És ha elmélyedünk a doktrínák tartalmában – ami szükséges is, hiszen a kínai filozófia külső formái végül is attól függenek, amit az ember és a világ viszonyáról kifejeznek –, akkor azt a kérdést kell feltennünk: vajon soha egyetlen nyugati felfogás sem tanította volna a mikro- és makrokozmosz ugyanilyen szigorú összhangját? Egyetlen nyugati tan sem tulajdonított volna – méghozzá a sztoikus megvetés kibúvója nélkül – minden dolognak és minden embernek oly helyet és nevet, amely az *övék*? Soha egyetlen nyugati doktrína nem definiálta volna legfőbb erényként a “megigazítást”? Az embernek az az érzése, hogy a kínai filozófusok nem ugyanazt értik megértésen vagy megismerésen, mint a nyugatiak, nem beszélnek a tárgy értelmi geneziséről, a tárgyat nem *megragadni* próbálják, hanem pusztán megidézni, a maga eredendő tökéletességében. Ezért sugalmaznak, ezért nem lehet náluk megkülönböztetni egymástól a kommentárt és a kommentáltat, a bennfoglalót és a bennfoglaltat, a jelölőt és a jelöltet; ez az oka, hogy náluk a fogalom ugyanúgy az aforizmára való utalás, mint ahogyan az aforizma a fogalomra tett allúzió.

Ha ez igaz, akkor hogyan fedezzünk fel valamilyen profilt, létesülést, történelmet ebben az ontológiában és artikulálatlan időben? Hogyan válasszuk külön az egyes filozófusok saját eredményeit, ha egyszer mindannyian ugyanazzal az ősrégi világgal foglalatostkodnak, melyet nem elgondolni, hanem pusztán jelenlevővé tenni igyekeznek? A kínai filozófus világhoz való viszonya a lenyűgözöttség, amelybe nem lehet csupán félig belépni: vagy

¹⁹ C. Lévi-Strauss.

* A tomizmusnak, amely a 2. vatikáni zsinat előtt a római katolikus egyház hivatalos filozófiai felfogásának számított.

bevezetik ide az embert – a történelem, a szokások, a civilizáció révén –, és a kínai filozófia akkor ennek a történelmi csodának az egyik, belső igazság nélküli felépítménye lesz –, vagy le kell mondani a megértéséről. Mint ahogyan minden, amit az ember hoz létre, azaz intézményesít, ez a filozófia is elvárja tőlünk, hogy belássuk igazi értelmét; nem tárja fel maradéktalanul. Kína és India nincs teljes birtokában annak, amit mond. Ahhoz, hogy filozófiával rendelkezzenek, hiányzik belőlük önmaguknak és minden másnak a *megragadására* irányuló szándék...

Ezek a ma már banális megjegyzések mindazonáltal nem válaszolják meg a kérdést. Hegeltől származnak: ő találta ki, hogy a keletet “megértve” kell meghaladni; ő volt az, aki a Kelettel az igazság nyugati eszméjét állította szembe. A fogalom igazságát úgy határozta meg, mint a világnak a maga sokféleségében való totális megragadását; s Keletre úgy tekintett, mint amely *ugyanebben a vállalkozásban* kudarcot vallott. Érdemes felidézni ítéletének részleteit, mielőtt eldöntenénk, elfogadjuk-e.

A kelet gondolkodása Hegel számára valóban filozófia, abban az értelemben, hogy a szellem benne tanulja meg leválasztani magát a látszatról és a hívságról. De az emberi világ sok más bizarr jelenségéhez, így a piramisokhoz hasonlóan ez csak önmagában való filozófia, azaz a filozófus benne csak a szellem megjelenését ismeri meg, ám a szellem nincs jelen tudatos vagy tiszta állapotában. A szellem ugyanis még nem szellem, amennyiben leválasztott, amennyiben a jelenségeken túl van tételezve: ennek az absztrakt gondolatnak az ellenpárja a tudat által nem uralt látszat bősége. Egyfelől megtaláljuk az intuíciót, “mely nem lát semmit”, a gondolkodást, “mely nem gondol el semmit”, melynek tartalma a testetlen Egy, az örök, nyugalomban levő, hatalmas szubsztancia, hasonlíthatatlan elmélyülés, Isten misztikus neve, a végtelenségig mormolt *om* szótag, azaz a tudattalan és az üresség. Másfelől abszurd részleteket találunk, hóbortos ceremóniákat, végtelenül hosszú lajstromokat, végeérhetetlen felsorolások tömkelegét, a test, a lélegzés és az értelem körmönfont és mindig valamire irányuló technikáját, valamint a másik gondolkodásának, az elefánt erejének, az oroszlán bátorságának és a szél gyorsaságának az istenítését. A fakíroknál – ahogyan a görög cinikusoknál és a kolduló keresztény szerzeteseknél – “a külső viszonyoktól való mély elvonatkoztatást” látjuk, ám még ez is provokáló, látnoki, festői. Sehol sincs közvetítés, nincs átmenet a belsőből a külsőbe, a külsőből vissza a belsőbe. India nem ismeri “a fogalomnak a

végesben való szétsugárzását”, és ez az oka annak, hogy a szellemnek ez az előérzete “gyermekiségben”²⁰ végződik.

Kínának van történelme; megkülönbözteti a barbárságot a kultúrától, és tudatosan törekszik az egyikről a másik felé. Ám “olyan kultúra ez, mely elvének belsejében rögzül”, és nem fejlődik azon túlra. A Kelet másik szintje India, amely mindazonáltal fenntartja a közvetlen szembenállást, és így tehetetlené válik a belső és a külső, az univerzális és a prózai bölcsesség kettőségében; a világ titkát a teknősbéka házában keresi, formális jogot alkalmaz és nem ismeri a morális kritikát. “Egy európaival sohasem történhet meg, hogy az érzékelhető dolgokat ilyen közel helyezze az absztrakcióhoz”²¹. A gondolkodás az absztrakció többlete nélkül csúszik át az érzékelhető körébe, miközben nem fejlődik, nem érlelődik.

Még azt se mondhatjuk – teszi hozzá Hegel –, hogy a keleti gondolkodás vallás; a *mi* értelmünkben vett vallástól ugyanolyan idegen, mint a filozófiától, és ugyanabból az okból. A Nyugat vallása “a szabadság és az individualitás elvét” feltételezi; keresztülment a “reflektáló szubjektivitás” tapasztalatán, a szellemtől eljutott a világ megmunkálásához. A Nyugat megtanulta, hogy a szellem számára ugyanaz önmagát megragadni és kilépni önmagából, önmagát létrehozni és megtagadni. A keleti gondolkodás még csak nem is sejti, hogy negációt hajt végre. Kategóriáink nem képesek megragadni ezt a gondolkodást: nem teizmus és nem is ateizmus, nem vallás és nem is filozófia. Brahma, Visnu, Siva nem individuumok és nem is alapvető emberi szituációk rejtjelei vagy jelképei, és az, amit India róluk mond, nem mutatja a görög mítoszok vagy a keresztény parabolák kimeríthetetlen jelentését; valóságmozzanatok és filozofémák között helyezkednek el. A kínaiak továbbá azzal hízelegnek maguknak, hogy az övék a legkevésbé vallásos és a létező legfilozofikusabb civilizáció. Valójában semmivel sem filozofikusabb, mint amennyire vallásos; ugyanis nem képes felismerni a szellem munkáját a világgal való közvetlen kontaktusban. A Kelet gondolkodása tehát eredeti: csak akkor adja át magát nekünk, ha saját kultúránk kialakult formáit elfelejtjük. Mégis megérthetjük, ha felidézük individuális és kollektív múltunkat: abban a határozatlan körvonalú régióban helyezkedik el, ahol *még nincs* vallás és *még nincs* filozófia; a közvetlen szellemnek abban a zsákutcájában, melyet mi el tudtunk kerülni. Hegel így haladja meg a keleti gondolkodást: aberráns vagy atipikus gondolkodásként belefoglalja a szellem igazi keletkezésébe.

E hegeli gondolatok mindenütt fellelhetők. Amikor a Nyugatot úgy határozzuk meg, hogy rámutatunk a tudomány vagy a kapitalizmus létrehozására, még mindig Hegel

²⁰ Hegel, *Geschichte der Philosophie*.

²¹ Uo.

gondolataiból merítünk; a kapitalizmus és a tudomány csak akkor definiálhat egy civilizációt, ha azokat “világbéli aszkézisként” vagy “a negatív munkájaként” értjük, és a Keletnek mindig ezek hiányát róják fel.

A probléma tehát a következő. Hegel és követői csak annyiban ismerik el a keleti gondolkodás filozófiai méltóságát, amennyiben a fogalom távoli approximációjaként kezelik. A mi tudásfelfogásunk annyira kényszerítő erejű, hogy minden más típusú gondolkodást alternatíva elé állít: vagy mint a fogalom előzetes vázlatát mintegy behódol elötte, vagy magára vonja az irracionális megbélyegző minősítését. Márpedig éppen az a kérdés, hogy valóban rendelkezünk-e – ahogyan Hegel gondolta – ezzel az abszolút tudással, ezzel a konkrét univerzálissal, mely Keleten nem alakulhatott ki. Ha nem rendelkezünk vele, újra kell gondolnunk valamennyi értékelésünket a miénktől eltérő kultúrákra vonatkozóan.

Husserl még pályája végén is arról beszél – noha éppen a *nyugati tudás válságát* tárgyalva –, hogy “Kína [...] és India [...] empirikus vagy antropológiai típusok”²². Úgy tűnik tehát, ő is a hegeli utat követi. Bár ő is kitüntetett helyet juttat a nyugati filozófiának, nem azért teszi ezt, mert annak valamilyen előjoga lenne, nem azért, mert egyfajta abszolút evidenciában birtokolná minden lehetséges kultúra elveit; hanem egy tény nevében, és azért, hogy kijelöljön számára egy feladatot. Husserl elismeri, hogy minden gondolkodás történelmi egész vagy “megélt világ” részét alkotja; elvben tehát mindegyik “antropológiai típus”, és egyiknek sincsenek partikuláris jogai. Azt is elismeri, hogy a primitívnek mondott kultúrák fontos szerepet játszanak a megélt világ feltárásában: ugyanis ennek a világnak a változatait nyújtják, és nélkülük megmaradnánk előítéleteinkben, saját életünk értelmét sem látnánk. Ám tény, hogy a Nyugat az igazság olyan képzetét találta fel, mely előírja számára és feljogosítja rá, hogy más kultúrákat egy totális igazság mozzanataiként értsen. Valójában lejátszódott a történelmi formáció e csodálatos önmagához való visszatérése, melyben a nyugati gondolkodás kiemelkedett a maga partikularitásából és “lokalitásából”. Ez a feltételezés, ez az intenció még várja a maga beteljesedését. Ha a nyugati gondolkodás az, aminek mondja magát, ezt azzal kell bebizonyítani, hogy magába foglalja az összes “megélt világot”; a tény révén kell tanúbizonyságot adnia sajátos jelentéséről, mely szerint felette áll az “antropológiai típusokon”. A filozófiának mint “szigorú tudománynak” – vagy abszolút tudásnak – az elképzelése tehát újra megjelenik, ám ettől fogva kérdőjellel. Husserl utolsó

²² Husserl, *Az európai tudományok válsága és a transzcendentális fenomenológia*.

éveiben azt írta: “A filozófia mint szigorú tudomány: az álom véget ért”²³. A filozófus már nem kérkedhet azzal, hogy valóban abszolút radikális a gondolkodása, nem állíthatja, hogy a világot intellektuálisan birtokolja, és a fogalom szigorával jár el. Önmagának és az összes dolognak az uralása marad a feladata, ám ennek soha nem ér a végére: ettől fogva ugyanis a fenomének mezején keresztül áthaladva kell folytatnia ezt az utat, és a fenomének feletti dominanciát semmilyen formális *a priori* nem biztosítja számára.

Husserl megértette: a mi filozófiai problémánk abban áll, hogy anélkül nyissuk meg a fogalmat, hogy lerombolnánk.

Van valami pótolhatatlan a nyugati gondolkodásban: a felfogásra való törekvés, a fogalmi szigor példaszerű marad, még ha sohasem meríti ki mindazt, ami létezik. Egy kultúra azzal mond önmagáról ítéletet, hogy mennyire áttetsző, hogy miképpen tud önmagáról és más kultúrákról. Ebben a tekintetben a tág értelemben vett Nyugat marad a vonatkoztatási rendszer: ugyanis a Nyugat volt az, amely feltalálta a tudatra ébredés elméleti és gyakorlati eszközeit, és megnyitotta az igazság útját.

Ám az önbirtoklás és az igaz birtoklása, amit egyedül a Nyugat tematizált, más kultúrák álmaiban is megjelenik, magában a Nyugatban pedig nem teljesedik ki. Az, amit megtanultunk Görögország és a Nyugat történelmi viszonyairól, és megfordítva: mindaz, amit a keleti gondolkodásban felfedeztünk a “nyugatiból” (szofisztika, szkepticizmus, a dialektika és a logika elemei), megtiltja, hogy földrajzi határvonalat húzzunk a filozófia és a nem-filozófia között. A tiszta vagy abszolút filozófia, amelyből Hegel kizárja a Keletet, egyben a nyugati múlt jelentős részét is kizárja. Sőt, ha szigorúan alkalmazzuk, a kritérium talán csak Hegelnek kegyelmezne.

Főképpen pedig: mivel – ahogyan Husserl mondta – a Nyugatnak új kreációk révén kell igazolnia, hogy ő a “történelmi entelekeia” letéteményese, mivel a Nyugat is történelmi teremtmény – mely arra a nehéz feladatra hivatott, hogy megértse a többi történelmi teremtményt –, ezért az a sorsa, hogy újra megvizsgálja magát, még az igazsággal és a fogalommal kapcsolatos elképzelését is, és mindazokat az intézményeket (a tudományokat, a kapitalizmust, és ha úgy tetszik, az Ödipusz-komplexust is), melyek közvetve vagy közvetlenül rokonságban állnak filozófiájával. Nem szükségképpen azért, hogy lerombolja őket, hanem hogy szembenézzen az őket átjáró válsággal, hogy megtalálja a forrást, amelyből

²³ “Die Philosophie als strenge Wissenschaft – der Traum ist ausgeträumt”, E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, szerk. Walter Biemel, Den Haag:

származnak, és amelynek hosszan tartó virágzásukat köszönhetjük. Ebből a nézőpontból azok a civilizációk, melyek nem rendelkeznek a mi eszközeinkkel, tanítóinkká válnak. Nem arról van szó, hogy az igazságot vagy az üdvösséget a tudományon vagy a filozófiai tudaton innen kell keresni, nem is arról, hogy a mitológia darabjait át kell helyezni a mi filozófiánkba, hanem arról, hogy az emberiség tőlünk oly távol álló változatait szem előtt tartva megérthetjük azoknak az elméleti és gyakorlati problémáknak az értelmét, mellyel intézményeink szembenéznek, és újra felfedezhetjük azt a létezési mezőt, melyen megszülettek, és amelyet hosszan tartó sikerük elfedett előlünk. A Kelet “gyermekisége” is megtaníthat nekünk valamit: ha mást nem, akkor azt, hogy a felnőttiséggel kapcsolatban milyen szűkös elképzelésünk van. A Kelet és a Nyugat közötti viszony – mint ahogyan a gyermek és a felnőtt viszonya is – nem a tudatlanság és a tudás, a nem-filozófia és a filozófia viszonya, hanem sokkal szubtilisebb ennél; elfogadja – ami a Keletet illeti – a megelőlegezést, a “koraérettséget” is. Az emberi szellem egysége nem pusztán egyesítés, a “nem-filozófiának” az igazi filozófia alá rendelése révén áll majd elő: már létezik a kultúrák más kultúrákkal való laterális kapcsolataiban, azokban a visszhangokban, melyeket az egyik a másikban kelt.

A filozófiai univerzalitás problémájára is azt kellene alkalmazni, amit az utazók az idegen civilizációkkal való viszonyaikról mesélnek. A Kínáról készült fényképek egy áthatolhatatlan civilizáció érzését keltik bennünk, ha megállnak a festőinél, azaz a *mi* metszetünkénél, a *mi* Kína-elképzelésünkénél. Ha viszont egy fénykép egyszerűen az ott élő emberek életét próbálja megragadni, akkor a kínaiak paradox módon élni kezdenek számunkra, és megértjük őket. A fogalom ellen lázadó doktrínákban, ha történelmi és emberi kontextusukban tudnánk megragadni őket, ember és lét viszonyának olyan változatát találnánk meg, mely saját magunkról is felfedne valamit, egyfajta áttételes univerzalitást mutatna meg. Ahelyett, hogy uralni akarták volna a létezést, India és Kína filozófiái inkább a léttel való viszonyunk visszhangjai és rezonanciái akartak lenni. A nyugati filozófia megtanulhatja tőlük, hogyan lehet megtalálni a léttel való viszonyt, azt a kiinduló helyzetet, melyben megszületett, hogyan lehet felmérni azokat a lehetőségeket, melyektől azáltal, hogy “nyugatiak” lettünk, elzártuk magunkat, és hogyan lehet újra megnyitni őket.

Ezért kellene megjelentetnünk a Keletet a híres filozófusok múzeumában, és ez az oka annak, hogy – nem tudván biztosítani annyi helyet, amennyit egy részletekbe menő tanulmány

követelne – nem általános bemutató írásokat, hanem inkább mintavételeket készítettünk, melyekben az olvasó talán majd felismeri a Kelet titkos, néma hozzájárulását a filozófiához.

III. KERESZTÉNYSÉG ÉS FILOZÓFIA

A kereszténységgel való konfrontáció egyike azoknak a tapasztalatoknak, melyek során a filozófia legvilágosabban fedi fel a maga lényegét. Nem arról van szó, hogy egyik oldalon áll az egyöntetű kereszténység, a másikon pedig az egyöntetű filozófia. Ellenkezőleg: a témáról huszonöt évvel ezelőtt lezajlott nevezetes vitában²⁴ az a meglepő, hogy a keresztény filozófia fogalmával vagy létezésével kapcsolatos nézeteltérés mögött egy mélyebb, a filozófia természetét érintő vitát találunk, melynek során a keresztények nem álltak mindannyian egy oldalon, mint ahogyan a nem-keresztények sem.

E. Gilson és J. Maritain szerint a filozófia nem *lényegében*, hanem csupán *állapotában* keresztény, vagyis a gondolkodás és a vallásos élet egyazon időben és egyazon emberben való összekapcsolódása révén. Ebben az értelemben nem álltak messzire E. Bréhier-től, aki elválasztotta egymástól a filozófiát mint a fogalmak, és a kereszténységet mint az ember természetfeletti történetének szigorú rendszerét, és a maga részéről arra a következtetésre jutott, hogy *mint filozófia* semmilyen filozófia nem lehet keresztény. Ezzel szemben L. Brunschvicg Pascalra és Malebranche-ra hivatkozva fenntartotta egy olyan filozófia lehetőségét, mely megállapítja a létezés és az idea közötti disszonanciát s ezzel saját elégtelenségét, és így vezet be a kereszténységbe mint a létező ember és a világ értelmezésébe. Ekként Brunschvicg nem állt messze M. Blondeltől, aki számára a filozófia az a gondolkodás, mely felismeri saját magáról, hogy nem tud “lezárulni”, mely bennünk és rajtunk túl olyan valóságot kutat és tapogat ki, melynek filozófiai tudata nem e valóság forrása. Az érettség, a tapasztalat vagy a kritika egy bizonyos pontján túl nem annyira meggyőződésük betűje vagy végső formulája az, ami elválasztja vagy egyesíti az embereket – legyenek keresztények vagy sem –, hanem inkább az a mód, ahogyan saját kettősségüket kezelik és ahogyan a fogalmi és a valóságos kapcsolatát elrendezik.

Az igazi kérdés, mely a keresztény filozófiáról folytatott vita mélyén meghúzódott, a lényeg és a létezés viszonyának a kérdése. Vajon fogadjuk el azt, hogy létezik olyasmi, mint a filozófia lényege, egy tiszta filozófiai tudás, mely bár az emberben egyezsége jut az étellel

²⁴ La notion de philosophie chrétienne, *Bulletin de la Société française de philosophie*, séance du 21 mars 1931.

(itt: a vallásos étellel), ám mégis az marad, ami: szigorúan és közvetlenül kommunikálható örök ige, mely megvilágosít minden e világra születő embert? Vagy ellenkezőleg: mondjuk azt, hogy a filozófia éppen azért radikális, mert a közvetlenül kommunikálható mögé hatol, a rendelkezésre álló gondolatok és az ideákon közvetítette megismerés mögé, és felfedi az ember és ember, az ember és világ viszonyának kötelékét, mely megelőzi az idealitást és megalapozza azt?

Ha a maga tekervényes útján végigkövetjük az 1931-es vitát, beigazolódnak, hogy ez a kérdés határozza meg a keresztény filozófia problémáját. Az egyik oldal, amely az elvek, a fogalmak és a lehetséges rendjében tételezi a filozófia és a vallás autonómiáját, a tények vagy a történelem felé fordulva elismeri, hogy a filozófiában vannak olyan összetevők, melyek a vallásból kerülnek bele, legyen az a teremtés, a végtelen szubjektivitás, a fejlődés vagy a történelem képzelet. Tehát különböző lényegük ellenére csereviszony áll fenn a vallás és az ész között. Ez újra felveti a kérdést: ha ugyanis végső soron az, ami a hithez tartozik, el is gondolható (és itt nem arról van szó, hogy a hit csupán tudatos megragadás kiváltója, mely nélküle is lehetséges), akkor elismerhető, hogy a hit felfedi a lét bizonyos oldalait, melyeket a gondolkodás figyelmen kívül hagy, nem “zárja le” őket, és hogy a hit “nem látott dolgai”* és az ész igazságai nem határolhatóak körül különálló *területként*. Ha viszont E. Bréhier-vel egyenesen a történelemhez folyamodva megmutatjuk, hogy nem létezett olyan filozófia, mely keresztény lett volna, ez csak úgy sikerülhet, hogy a filozófiai fogalmiságtól idegen elemként elvetjük az akadályt jelentő keresztény fogalmakat, vagy pedig úgy, ha mindenáron a kereszténységen túl keressük ezek előzményét. Ez pedig igen jól bizonyítja, hogy itt a filozófiai immanencia elképzelése szerint megoldozott és kihalított történelemre hivatkozunk. Ily módon *ténykérdést* teszünk fel; csakhogy a “tisza” történelem területén a keresztény filozófiát csak teljesen nominális módon lehet megerősíteni vagy tagadni, és az állítólagos tényítélet csak akkor lehet kategorikus ítélet, ha valamilyen filozófia-felfogást foglal magában. A másik lehetőség az, hogy – a tényekkel szemben – nyíltan esszenciális kifejezésekben tesszük fel a kérdést, ami azt jelenti, hogy mindent újra kell kezdeni, amikor a lényegek köréből az esszenciát és egzisztenciát elegyítő filozófiák, illetve a tényszerűen létező filozófiák rendjébe lépünk át. Mindkét esetben elvetjük a problémát, mely csak egy történeti-szisztematikus gondolkodás számára létezik, ami képes a lényegek mögé hatolni, ide-oda mozogni a lényegek és a tények között, kérdésessé tenni a lényegeket a tények által, és a

* V. ö. Zsidókhhoz írt levél, 11:1.

tényeket a lények által. Mindenekelőtt pedig képes arra, hogy kérdésessé tegye saját immanenciáját.

E “nyitott” gondolkodás számára a kérdés, amint feltették, bizonyos értelemben már választ is kapott. Mivel “lényeket” mint olyanokat nem tartja minden dolog mértékének, mivel nem annyira a lényekben hisz, mint a jelentések csomópontjaiban, melyek a tudás és a tapasztalat új hálózatában másként rendeződnek el, és csak mint az új hálózat múltja maradnak fenn; ezért tehát nem látható, hogy ez a nyugvópont nélküli gondolkodás minek a nevében tagadná meg a filozófia nevet a közvetlen vagy imaginatív kifejezésmódtól, és tartaná fenn az időtlen és immanens Ige minden történelmen túllépő tanai számára. Tehát létezik keresztény filozófia, mint ahogyan romantikus filozófia vagy francia filozófia is, és összehasonlíthatatlanul kiterjedtebb náluk, mert rajtuk kívül mindazt magában foglalja, amit Nyugaton húsz évszázad alatt elgondoltak. Miért fosztanánk meg a kereszténységet olyan ideáktól – hogy aztán egy “univerzális” és születési hely nélküli észnek tulajdonítsuk őket –, mint a történelemé, a szubjektivitásé, a megtestesülésé, a pozitív végességé?

Ezzel azonban még nem dől el – és ebben áll a keresztény filozófia igazi problémája –, hogy ez az intézményesült kereszténység, amely a kultúra mentális horizontja vagy méhe, milyen viszonyban áll a pozitív hitben valóságosan megélt és gyakorolt kereszténységgel. Más dolog értelmet és hatalmas történelmi erényt találni a kereszténységben, és más személyes okból elfogadni a kereszténységet. Igent mondani a kereszténységre mint a kultúra vagy a civilizáció tényére annyi, mint igent mondani Szent Tamásra, Occamre, Nicolaus Cusanus-ra, Pascalra és Malebranche-ra, és ez az elfogadás nem mérhető ahhoz a fáradozáshoz, melyet mindannyiunknak vállalnia kell ahhoz, hogy minden pillanatban önmaga lehessen. Azokat a – magányos és olykor életet követelő – küzdelmeket, melyeket e szerzők átéltek, a filozófiai és történelmi tudat áthelyezi a kultúra jóindulatú univerzumába. De pontosan azért, mert valamennyiüket megérti, a filozófus vagy a történész nem közülük való. A történész egyébként ugyanolyan figyelemmel és végtelen tisztelettel fordul egy cserépedény fennmaradt darabkája, a formátlan álmodozások, az abszurd rituálék felé. Számára csak arról van szó, hogy megtudja, miből áll a világ és mire képes az ember, nem pedig arról hogy hagyja megégetni magát egy állításért, vagy megöletni magát egy igazságért. *A kereszténység, mely teljesen betölti filozófiánkat, a filozófus számára az önmagát önmaga által való meghaladás legkifejezőbb emblémája.* Önmaga számára a kereszténység nem szimbólum, hanem az igazság. Bizonyos értelemben nagyobb a feszültség (mert kisebb a távolság) a mindent az emberi kérdezés címszava alatt megértő filozófus és az általa “megértett” vallás meghitt és

elmélyült gyakorlata között, mint a világmagyarázatot színlelő racionalizmus és az általa merő értelmetlenségnek tűnő hit között.

Tehát újra konfliktusban áll a filozófia és a kereszténység, ám ez a konfliktus a keresztény világ és minden egyes keresztény ember bensejében van, a “megértett” és a megélt kereszténység, a kereszténység mint univerzálé és mint választott lehetőség konfliktusaként. A filozófia belsejében szintén megtalálható ez, amikor az elkötelezettség manicheizmusába ütközik. A filozófia és a kereszténység összetett viszonya csak akkor mutatkozik meg, ha egy olyan kereszténységet és egy olyan filozófiát hasonlítunk össze, melyeket belülről ugyanaz az ellentmondás jár át.

A “tomista béke” és a “kartezianus béke” tézise, vagyis a filozófia és a kereszténység mint két pozitív rend vagy igazság békés egymás mellett élése még jobban elfedi önmagukban és egymás között fennálló titkos konfliktusukat és az ebből adódó szövevényes viszonyt.

Ha a filozófia önmagának elégséges tevékenység, mely a fogalom apprehenziójával kezdődik el és teljeseedik ki, a hit pedig a nem látott dolgok elhívése a kinyilatkoztatott szövegek által, akkor a köztük levő különbség mélyebb annál, semmint hogy konfliktus alakulhatna ki közöttük. Konfliktus akkor lenne, ha a racionális adekváció mindenre kiterjedne. Ám ha csak a filozófia ismeri el – a lehetségeseken túl, melyeknek ő a bírója – a világ aktuális rendjét, melynek részletei a tapasztalattól függenek, és ha a kinyilatkoztatás tartalma természetfeletti tapasztalat, akkor hit és ész nem áll versenyben egymással. Összhangjuk titka a végtelen gondolkodásban van, amely egyszerre fogja fel a lehetséges világokat és teremti meg az aktuális világot. Nem férünk hozzá mindenhez, amit e gondolkodás elgondol, és rendelkezései csak hatásai révén ismertek számunkra. Ezért nem vagyunk képesek megérteni az ész és a hit egységét. Annyi biztos, hogy Istenben megvalósul. Az ész és a hit ily módon a közömbös egyensúly állapotában vannak. Az ember olykor meglepődve látja, hogy Descartes – miután gondosan definiálja a természetes világosságot – minden nehézség nélkül felvesz egy másik fajta világosságot: mintha mihelyt kettő van belőlük, az egyik nem válna viszonylagos homályossá. Ám ez a nehézség nem súlyosabb a test és a lélek elkülönítésének problémájánál (s megoldásuk sem különbözik), de még annál sem, amelyik a kettő szubsztanciális egysége kapcsán merül fel. Van egyfelől az értelem a maga önálló megkülönböztetésekkel, másfelől van a létező ember, a képzelet által segített és a testhez kapcsolódó értelem, melyet az élet megélése révén ismerünk, mert mi vagyunk ez az ember; és a két rend valójában egy, mivel egyazon Isten a lények garanciája és a mi létezésünk alapja. Dualitásunk benne reflektálódik és haladja meg magát, mint az ő

értelmének és akaratának a dualitása. Nem kell megértenünk, hogyan megy ez végbe. Isten abszolút áttetszősége faktuális bizonyosságot ad számunkra, és ami minket illet, tisztelhetjük és tisztelnünk is kell a rendek különbségét, és békében kell élnünk a két síkon.

Csakhogy törékeny összhang ez. Ha az ember valóban két rendbe illeszkedik, akkor azok kapcsolata is benne alakul ki, és valamit tudnia kell róla. Istennel való filozófiai viszonyának és a valláshoz való viszonyának ugyanolyan típusúnak kell lennie. A filozófiának és a vallásnak szimbolikusnak kell lennie. Felfogásunk szerint ez Malebranche filozófiájának az értelme. Az ember nem lehet egyfelől “szellemi automata”, másfelől pedig vallási szubjektum, aki befogadja a természetfeletti világosságot. Értelmében megtalálja a vallásos élet struktúráit és diszkontinuitásait. A természet rendjében az értelem egyfajta szemlélődés, látás Istenben. Még a tudás rendjében is az: saját magunk számára nem vagyunk világosság, és képzeleteink forrása sem. Saját lelkünk vagyunk, de nincs róla képzetünk; csak az érzés homályos kapcsolatában vagyunk vele. Ami világosság és intencionális lét csak lehet bennünk, mindaz Istenben való részesedésünkből származik; nem rendelkezünk a felfogás képességével, a megismerésre irányuló minden kezdeményezésünk valójában nem más, mint “természetes imával” való fordulás az Igéhez – ez az, amit figyelemnek hívnak –, aki azt ígérte, mindig meghallgat minket. E megidézés az, amely a miénk, és a belőle származó megismerő események passzív érzékelése; Malebranche szavaival: az “észlelés” és az “ézés”. Ezen kívül még a miénk a lelkünkre ható intelligibilis kiterjedés aktuális és élénk benyomása; emiatt hisszük, hogy a világot látjuk. Pedig valójában nem látjuk a magában való világot: ez a jelenség nem más, mint saját magunkkal, lelkünkkel, lelkünk modalitásainak genezisével kapcsolatos tudatlanságunk. És mindaz, ami világ-tapasztalatunkban igaz, egy aktuális és az általunk látotton túl létező világ elvének bizonyossága; Isten ennek függvényében láttatja velünk azt, amit látunk. Tehát a legapróbb érzéki észlelés is “természetes kinyilatkoztatás”. A természetes ismeret megoszlik az idea és az észlelés között, ahogyan a vallásos élet a misztikus élet világossága és a kinyilatkoztatott szövegek *chiaroscurója** között. A megismerésről pusztán azért mondhatjuk, hogy természetes megismerés, mert törvényeknek engedelmeskedik, és mert – másként fogalmazva – Isten csak az általános akaratmozzanatok révén hatja át. Még a kritérium sem abszolút. Ha a természetes megismerés vallási viszonyokból szövődik, a természetfeletti a természetet utánozza. Felvázolhatjuk a Kegyelem egyfajta dinamikáját, megsejthetjük a törvényeket, egy olyan Rendet, mely szerint a

* Fényárnyék, egy festmény világos és sötét részeinek sajátos elrendezése.

megtestesült Ige legtöbbször közvetít. A filozófia (a tiszta értelem területe) és a teremtett és létező világ (a természetes és a természetfeletti tapasztalat területe) hosszmetzete helyére Malebranche keresztmetzetet állít, s az ész és a vallás között osztja el a világosság és az érzés, az ideális és a reális tipikus struktúráit. A természetfilozófia koncepciói elárasztják a teológiát, a vallási fogalmak pedig a természetfilozófiát. Már nem szorítkozzunk arra, hogy megidézzük a számunkra felfoghatatlan végtelent, ahol egyesülnének a számunkra különböző rendek. A természet artikulációja csak Isten cselekedete révén áll fenn; a Kegyelem majdnem minden beavatkozása szabályoknak van alárendelve. Minden egyes általunk elgondolt képzet igényli Istent mint okot, és Isten mint világosság majdnem minden akaratában megjelenik. Soha nem voltunk közelebb az ágostoni programhoz: “Az igazi vallás az igazi filozófia, az igazi filozófia pedig az igazi vallás”.

Malebranche tehát megpróbálja elgondolni a vallás és a filozófia viszonyát, ahelyett, hogy olyan tényként fogadná el, melyről nincs mit mondani. Ám lehet-e azonosság ez a viszony? Ha egymásnak ellentmondó jellegüket vesszük, az ész és a hit probléma nélkül létezhet egymás mellett, ha viszont azonosítjuk őket, rögtön riválisok lesznek. A kategóriák közössége nyomatékos disszonanciát mutat, mely élesen elválasztja egymástól egyfelől a természetes kinyilatkoztatás és természetes imát, melyek mindenki számára adottak, másfelől a természetfeletti kinyilatkoztatást és természetfeletti imát, melyek először csak egyesek számára érhetőek el; egyfelől az örök Igét, másfelől a megtestesült Igét; egyfelől Istent, akit szemünket felnyitva azonnal megpillanthatunk, másfelől a Szentségek és az Egyház Istenét, akit a természetfeletti élet által nyerhetünk el és érdemelhetünk ki; egyfelől az Alkotót, akit műveiben szemlélünk, másfelől a szeretet Istenét, akit csak a behunytt szemmel magunkhoz vett áldozatban érhetünk el. Magát ezt a disszonanciát kell megvizsgálni, ha keresztény filozófiát akarunk létrehozni; benne kellene keresni a hit és az ész artikulációját. Ezzel eltávolodnánk Malebranche-tól, ám ugyanakkor inspirációt nyernénk tőle. Ugyanis ha Malebranche bevisz valamit a vallásba a racionális világosságból, és a kettőt a gondolkodás egyedi univerzumában mintegy azonosítja, ha kiterjeszti a vallásra az értelem pozitivitását, egyben azt is bejelenti, hogy racionális létünkben a vallás átfordító hatása jelenik; a bolondságnak mondott bölcsesség* paradox gondolkodását vezeti be oda, a botrányét, amely béke, az adományét, amely nyereség.

* V. ö. 1 Kor 1:21-23.

Milyen viszonyban áll tehát a filozófia és a vallás? Maurice Blondel írta: “A filozófia önmagában és önmaga körül olyan úrt hoz létre, mely nem pusztán saját későbbi felfedezéseinek, nem csupán saját témájának befogadója, hanem tere annak a világosságnak és annak a hozományának is, melynek valóságos eredete nem a filozófia, és nem is lehet az”. A filozófia hiányosságokat fed fel, a lét szétbomlását, várakozást a meghaladásra; pozitív választási lehetőséget készít elő, anélkül, hogy azt megkövetelné vagy előfeltételezné. A filozófia egy bizonyos negatívumnak a pozitívuma: nem egyszerűen űr, hanem pontosan annak a hiánya, amit a hit tölt be; a filozófia nem elkendőzött hit, hanem az önmagában szabadon adódó hit univerzálisan megállapítható premisszája. A filozófiától a vallásig nem kiterjeszkedéssel, nem egyszerű hozzáadással jutunk el, hanem azon átfordulás által, melyet a filozófia motivál, de nem hajt végre.

De megoldottuk-e ezzel a problémát? Nem inkább arról van szó, hogy a negatív filozófia és a pozitív hit érintkezési vonalán újra előbukkan? Ha – ahogyan Blondel állította – a filozófia univerzális és autonóm, hogyan tolhatná át a következtetések levonásának felelősségét egy abszolút döntés körébe? Annak teljes értelme, amit a sorok között elrejtve, fogalmi terminusokba burkolva, az egyetemesség békéjének igézete alatt felvázol, csak egy személyes élet változhatatlan és részrehajló egységében adott. De hogyan lehetséges, hogy maga Blondel nem akar tanúja lenni ennek az átmenetnek? Hogyan maradhatna meg a negatívumban, hogyan hagyhatná el a pozitívumot az abszolút másik pillanatában? Az ő feladata lenne, hogy teljessége szerint felismerje azt, amit csak hiányosan vázolt fel, a gyakorlatban legalább valamit fel kell ismernie abból, amit az elmélet látott. A filozófiának a kereszténységhez való viszonya nem lehet egyszerűen a negációnak a pozícióhoz, a kérdésnek az állításhoz való viszonya: a filozófiai kérdés saját maga hordozza életfontosságú választási lehetőségeit, és bizonyos értelemben fennmarad a vallási igenlésben. A negatívumnak megvan a maga pozitívuma, a pozitívumnak a maga negatívuma, és pontosan azért mehetnek át egymásba és játszhatják állandóan az ellenséggé vált testvérpár szerepét a történelemben, mert ellentétük is bennük magukban adott.

Vajon így marad ez mindenkor? A filozófus és a keresztény között (akár két emberről van szó, akár arról a két emberről, akit minden keresztény önmagán belül észlel) létrejön-e valaha is valódi csereviszony? Szerintünk ez csak akkor lehetséges, ha a keresztény – inspirációja végső forrásainak kivételével, melyekről egyedül ő ítél – minden korlátozás nélkül elfogadja a közvetítésnek azt a feladatát, melyről a filozófia nem mondhat le anélkül, hogy megszüntetné önmagát. Magától értetődik, hogy ezek a sorok csak írójukat kötelezik,

azokat a keresztény szerzőket nem, akik közreműködtek ebben a kötetben. Írójuk célja a legkevésbé sem az, hogy azt a benyomást keltse, mintha a szerzők és saját érzései közel állnának egymáshoz. E gondolatok nem is bevezetésként szolgálnak e szerzők érveihez; inkább reflexiók és kérdések ezek, melyeket – alárendelve az ő kérdéseiknek – munkáik margójára ír.

Ezek a szövegek – ebben kétségtelenül mindannyian egyet fogunk érteni – világossá teszik, milyen gazdag sokféleség jellemzi a keresztény kutatásokat. Emlékezetünkbe idézik, hogy a kereszténység nemcsak egy, hanem számtalan filozófia forrásául szolgált; hiába állítja egyikük, hogy ő a kereszténység egyedüli és teljes filozófiai kifejezése, elvi okokból nem lehet az. Ebben az értelemben – bármilyen sok belátással rendelkezék is – a keresztény filozófia sohasem lehet *befejezett*.

IV. A NAGY RACIONALIZMUS

“Kis racionalizmusnak” azt a racionalizmust nevezhetjük, amely az egyetemi és a tudományos életet 1900 körül meghatározta, vagyis a Lét tudományos magyarázatát. Ez a racionalizmus abból indult ki, hogy létezik egy mindent átfogó, a dolgokban eleve készen álló Tudomány, amellyel a reális tudomány, amikor eléri teljességét, eggyé válik. Ennek következtében nem marad megválaszolatlan kérdés, valamennyi válaszra talál. Ma már, közelsége ellenére, igen nehéz átérezni a gondolkodásnak ezt az állapotát. Ám sokan valóban arról álmodtak, hogy eljön a pillanat, amikor a szellem viszonyrendszerbe foglalja “a realitás totalitását” és – mintegy a telítettség állapotában – ettől fogva nyugalomban marad. Ezek után nem maradt volna más tennivalónk, mint hogy levonjuk e megkérdőjelezhetetlen, végleges tudás következményeit, és elveit alkalmazva elhárítsuk az utolsó, még előreláthatatlan megrázkódtatásokat is.

Számunkra úgy tűnik, ez a “racionalizmus” mítosszal telített. Benne van a normák és a tények között félúton elhelyezkedő *természettörvények* mítosza, *melyeknek megfelelően* – mint vélték – ez a mégiscsak vakon működő világ létrejön; a *tudományos magyarázat* mítosza, mintha a viszonyok ismerete, mely minden megfigyelhetőre kiterjed, egy szép napon majd identikus és magától értetődő állítássá változtathatná át a világ létezését. Ehhez hozzá kellene még tenni a tudomány határainál felbukkanó mítoszok sokaságát, például az élet és a halál fogalmára vonatkozókat. Ez az időszak volt az, amikor – rajongással vagy szorongva – feltették a kérdést, hogy az ember képes-e életet teremteni a laboratóriumban, és amikor a

racionalista szónokok szívesen beszéltek a “semmiről” mint az élet másféle és nyugodtabb közegéről, és azzal áltatták magukat, hogy a jelenlegi után majd ehhez, egyfajta érzékfeletti sorshoz térnek meg.

E személyek persze nem úgy vélték, hogy gondolkodásuk mitologikus. Meg voltak győződve róla, hogy az ész nevében beszélnek. Az ész összefonódott a feltételek vagy okok ismeretével: úgy gondolták, hogy ahol csak valamilyen feltételre bukkantak, minden további kérdést elhallgattattak, hogy a *lényeg* kérdését az *eredet* kérdése által megoldották, hogy a tényt visszavezették arra, ami az okból következik. Tudomány és metafizika pusztán azon vitatkozott egymással, hogy vajon a világ egyetlen “alkotó axiómának” alárendelt nagy Folyamat-e, és mostantól csak ennek a misztikus képletét fogjuk ismételtetni az idők végezetéig, vagy pedig vannak olyan hézagok vagy diszkontinuitások – például az élet megjelenése körül –, amelyekben helyet kaphatna az axiómával szembenálló Szellem. A determinizmus minden újabb hódítása a metafizika veresége volt, melynek győzelme sokak szemében “a tudomány bukását” jelentette volna.

Ezt a racionalizmust számunkra azért nehéz elgondolni, mert annak a hagyománynak torz és nehezen felismerhető öröksége volt, amely fokozatosan létrehozta; s amellyel ezért magunk is foglalkozni akarunk. Ez a hagyomány a “nagy racionalizmus”, a 17. századi racionalizmus kövülete volt, melynek eleven ontológiája a 18. századra elsorvadt²⁵, a 19. századra pedig már csak néhány külsőleges forma maradt meg belőle.

A 17. század egyedülálló időszak, amelyben a természettudomány és a metafizika egyaránt úgy hitte, közös alapra talált. Ez a század teremtette meg a természettudományt, ám úgy, hogy a tudomány tárgyát nem tette az ontológia kánonjává. Ez a korszak elismeri, hogy a filozófia átnyúlik a tudományba, mégsem tekinti a tudomány vetélytársának. A tudomány tárgya a Lét egy aspektusa vagy fokozata, mely a maga helyén igazolt, sőt talán éppen általa vagyunk képesek felismerni az ész képességét. Ám ez a képesség nem csupán a tudományra vonatkozik. Descartes, Leibniz és Malebranche – mindegyikük a maga módján – az oksági viszonyok láncolata mögött egy másféle létet ismer fel, amely anélkül tartja fenn az előbbit, hogy lefokozná. A Létet nem simítják le teljesen, nem vezetik vissza a külső Lét síkjára. Ezen kívül ott van még szubjektum vagy a lélek léte, képzeleinek és a képzetek egymás közötti viszonyainak a léte, az igazság belső viszonya; s ez az univerzum ugyanolyan hatalmas, mint a

²⁵ A 18. század a legnagyobb példája azokra a korszakokra, amelyek nem jól fejezik ki magukat a filozófiában. Erényei másban állnak: lelkesedésében, szenvedélyes élni-, tudni- és megítélni-vágyásában, “szellemében”. Mint

másik, vagy inkább magában foglalja azt. Bármilyen szigorú legyen is a külső tények közötti kötelék, az egyik tényről végső soron nem ad számot a másik; a tények egésze inkább olyan “belsőlegesség” része, amelyet a tények között fennálló kapcsolat jelenít meg. A 17. század filozófiája újra és újra felveti az összes olyan problémát, melyet a szcientista ontológia – amely kritikátlanul rendezkedik be a külső létben mint univerzális közegben – figyelmen kívül hagy. Hogyan értendő, hogy a szellem hatást gyakorol a testre, a test pedig a szellemre, sőt a test a testre, vagy a szellem a másik szellemre, illetve önmagára? Végső soron – bármilyen rigorózus legyen is a partikuláris dolgok kapcsolata bennünk és rajtunk túl – soha egyikük sem maradéktalanul elégséges oka annak, ami belőle származik. Honnan ered kohéziójuk? Minden egyes karteziánus más és más választ ad e kérdésekre. Ám a létezők és a külső viszonyok mindegyiküknél a premisszák alapos vizsgálatának tárgyaként jelennek meg. A filozófiát nem fojtják meg a létezők és a külső viszonyok, és arra sem kényszerítik, hogy a tények szilárdságát megkérdőjelezve teremtsen helyet magának.

A külsőnek és a belsőnek ez a rendkívüli összhangja csak a *pozitív végtelen*, a végtelen végtelen (amennyiben a végtelen bármilyen minősítő megszorítása a negáció csírája lenne) közvetítésével lehetséges. Ebben érintkezik, forr össze egymással a dolgok mint *partes extra partes* valóságos létezése, illetve az általunk elgondolt kiterjedés, mely kontinuus és végtelen. Ha a Lét középpontjában és mintegy magjában jelen van a végtelenül végtelen, akkor e végtelent minden egyes részleges létező közvetlenül vagy közvetve előfeltételezi, míg a végtelen valóságosan vagy eminens módon tartalmazza a részleges létezőt. Bármilyen viszonyban álljunk is a léttel, alapja meg kell hogy legyen a létben. Először is az igazság képzetét, mely a végtelenhez vezet minket, a végtelen nem teheti kérdéssé. Másfelől rendelkezünk mindazon eleven és zavaros fogalmakkal, melyeket az érzékek nyújtanak a létező dolgokról. Bármilyen különböző legyen is a megismerésnek ez a két fajtája, közös eredettel kell rendelkezniük, és végső soron még az érzéki, a diszkontinuus, a részleges és csonka világot is olyan belső viszonyok partikuláris eseteként kell megértenünk – testi szervezetünk mintájára –, melyekből az intelligibilis tér áll.

A pozitív végtelen fogalma tehát a nagy racionalizmus titka, és ez csak addig áll fenn, amíg a nagy racionalizmus érvényben van. Descartes egy felvillanó pillanatban megsejtette *a negatív végtelen* lehetőségét. A szellemet olyan lényként írta le, aki *nem* szubtilis anyag, *nem* is lélekzet, *nem* is valamilyen létező dolog, és akkor is megmarad, ha *nem* létezik semmilyen

Hegel oly jól megmutatta, “materializmusának” például van egy második értelme, mely az emberi szellem korszakává teszi, annak ellenére, hogy betű szerint véve nem más, mint gyenge filozófia.

pozitív bizonyosság. Ennek a hatalomnak a nézőpontjából mérte fel a tevékenység és a nyugalom* képességét, melynek – mint mondta – nincsenek fokozatai, ezért ugyanúgy végtelen az emberben, mint Istenben, és a negáció végtelene. Ennek a negatív végtelennek a szabadság az alapja, mely egyszerre tevékenység és nyugalom, mivel a *pozíció* nem lehet más, mint tagadott negáció. Ezért modernebb Descartes, mint a karteziánusok: mert megelőlegezi a szubjektivitás és a negativitás filozófiáit. Ám nála ez csak a kezdet, és amikor végül kijelenti, hogy a végtelen eszméje benne megelőzi a végesét, és minden negatív gondolkodás e világosság árnyéka csupán, a negativitást anélkül haladja meg, hogy visszatérne hozzá. Minden különbségük ellenére a karteziánusok e tekintetben azonos állásponton vannak. Malebranche százszor is elmondja, hogy a semminek “nincsenek tulajdonságai” vagy “nem látható”, ennél fogva nincs mit mondani róla. Leibniz felteszi a kérdést, hogy miért van “inkább valami, mint semmi”, egy pillanatra állítja a semmit a Létre nézve, ám ez a felvetés csupán visszahátrálás a létbe, a semmi lehetőségének a megidézése csak mint *reductio ad absurdum* adódik nála; csak alap, árnyékszerű minimum, melynek szerepe nem több, mint hogy világossá tegye a lét szuverén, önmaga általi létrejövését. Végül Spinozánál az a determináció, mely “negáció” – melyet később a negatívum determináló képességeként ért –, csak annak módja, hogy kiemelje a meghatározott dolgok immanenciáját az önmagával egyenlő és pozitív szubsztanciában.

Később sohasem találjuk meg a filozófiának és a tudománynak ezt az összhangját, ezt a könnyedséget, amellyel úgy haladják meg a tudományt, hogy lerombolnák, anélkül szabnak határt a metafizikának, hogy elutasítanak. Még azon kortársaink is, akik magukat karteziánusoknak mondják és karteziánusok is, a negatívumot teljesen más filozófiai funkcióval ruházzák fel, ezért nem tudják megtalálni a 18. századi egyensúlyt. Descartes azt mondta, hogy Istent felfogjuk, nem pedig megértjük, és ez a *nem pedig* bennünk levő hiányosságot fejez ki. A modern karteziánus²⁶ ezt így fordítja le: a végtelen ugyanúgy *távollét*, mint *jelenlét*, és ezzel belefoglalja Isten definíciójába a negatívumot és az embert mint tanút. Léon Brunschvicg Spinoza egész gondolkodását elfogadja, kivéve az *Etika* ereszkedő rendjét. Állítása szerint az *első könyv* semmivel sem inkább első, mint az *ötödik*, az *Etikát* körkörösén kell olvasni, Isten ugyanúgy előfeltételezi az embert, mint az ember Istent. Talán – sőt, biztosan – így kell szert tennünk a karteziánizmus “igazságára”. Ám olyan igazság ez, mely

* Faire et ne pas faire.

²⁶ F. Alquié, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*.

nem rendelkezik önmagával. Azt a végtelenből kiinduló ártatlan gondolkodásmódot, mely a nagy racionalizmust jellemezte, a későbbiekben sohasem látjuk viszont.

Ne keressünk nosztalgiát ezekben a szavakban, hacsaknem renyhe visszavágyódást abba az időszakba, amikor a mentális univerzum még nem repedt meg, és amidőn az ember – minden engedmény és mesterkéeltség nélkül – egyszerre szentelhette magát a filozófiának és a tudománynak (és ha úgy kívánta, a teológiának is). Ám ez a béke, ez az osztatlanság csak a háromfelé elágazó út legelején állt fenn. A 17. századtól nem a hanyatlás választ el minket, hanem a tudat és a tapasztalat haladása. Az elkövetkező századok megmutatták, hogy evidens gondolataink és a létező világ összhangja nem közvetlen és sohasem megfellebbezhetetlen; evidenciáink sohasem kelhetik bennünk azt a hitet, hogy a jövőben teljes egészében uralni fogjuk a tudást; a következmények visszahatnak az “elvekre”, és fel kell készülnünk még azon fogalmak újraformálására is, melyeket “elsőknak” hittünk; az igazság nem az egyszerűtől az összetettig, nem a lényegtől a tulajdonságokig haladó, eredményeiben összeadódó fejlődésként áll fenn; nem tudunk és nem is fogunk tudni a pszichikai vagy akár a matematikai létezők középpontjába helyezkedni, hanem tapogatózva kell utánuk nyomoznunk, kívülről, áttételes megközelítésben kell látnunk őket, személyesen kell kérdőre vonnunk valamennyit. Maga az a meggyőződés, hogy belső evidenciában ragadjuk meg az elveket, melyek szerint a világot végtelen értelem fogta vagy fogja fel – ami a karteziánus felfogás alapjául szolgált és hosszú időn át úgy tűnt, a karteziánus tudomány haladása is igazolja –, egy idő után megszűnt ösztönözni a tudást, és új skolasztika kialakulásával fenyegetett. Ezért vissza kellett térni az elvekhez – az “idealizációk” rangjára kellett őket leszállítani –, melyek annyiban igazoltak, amennyiben élénkítően hatnak a kutatásra, annyiban pedig tévesek, amennyiben megbénítják azt. Meg kellett tanulni ahhoz a létezéshez igazítani gondolkodásunkat, mely – mondta volna Kant – nem predikátum. Vissza kellett térni a karteziánus eredethez, hogy meghaladjuk azt; újra fel kellett fedezni annak a teremtő aktusnak a tanulságát, mely a termékeny gondolkodás hosszú korszakát hozta létre, ám amelyet kiüresített az epigonok pszeudokarteziánizmusa, és ezért a gondolkodás újrakezdése követelményé vált. Meg kellett érteni a tudás történetiségét, ezt a különös mozgást, melynek révén a gondolkodás azáltal hagyja el és menti meg régi formáit, hogy egyedi és kivételes esetekként átfogóbb és általánosabb gondolkodásba integrálja őket, mely nem nyilváníthatja magát mindenre kiterjedőnek. Az improvizációnak és az átmenetinek a légköre, a modern tudományos kutatás kissé riadt viselkedése – a tudományban és a filozófiában, az irodalomban és a képzőművészetben – az ára annak, hogy a Léthez fűződő viszonyaink tudata érettebb formát öltön.

A 17. század hitt a tudomány és a metafizika – s egyébként a tudomány és a vallás – közvetlen összhangjában, és ennyiben nagyon távol van tőlünk. A metafizikai gondolkodás az utóbbi ötven évben a világ fizikai-matematikai koordinációján túl kereste a maga útját, és úgy tűnik, a tudománnyal kapcsolatban az a szerepe, hogy ráébreszt arra a “nem-relacionális talajra”, melyet a tudomány elgondol és nem gondol el. A vallási gondolkodás – annak legelevenebb része – ugyanebbe az irányba halad, és emiatt közelebb kerül az “ateista” metafizikához, annak riválisa lesz. A mai “ateizmus” – az 1900 körül bevett ateizmustól eltérően – nem állítja, hogy megmagyarázza az “Isten nélküli” világot: azt állítja, hogy a világ megmagyarázhatatlan, és szemében a 20. század elejének racionalizmus nem más, mint szekularizált teológia. Ha a karteziánusok visszatérnének közénk, háromszoros meglepetésben lenne részük: olyan filozófiát és olyan teológiát találnának, melynek kedvenc témája a világ radikális esetlegessége, és amelyek ennyiben egymás riválisai. Filozófiai helyzetünk a nagy racionalizmus szöges ellentéte.

A racionalizmus számunkra mégis nagy marad, közel áll hozzánk, mert közvetítőül szolgál a vele szembefordult filozófiákhoz: e filozófiák ugyanis éppen azon követelések alapján utasítják el, amelyek a racionalizmust egykor megelevenítették. Ez a racionalizmus a természettudomány megteremtésével megmutatta, hogy e tudomány nem mértéke a létnek, és az ontológiai probléma tudatát a maga legmagasabb pontjára juttatta el. Ennyiben *nem múlt el*. Hozzá hasonlóan mi sem korlátozni vagy diszkreditálni akarjuk a tudományt, hanem mint intencionális rendszert a Léttel való viszonyaink totális mezején akarjuk elhelyezni; és ha számunkra nem a végtelenül végtelenhez való átmenet tűnik a legjobb válasznak, az pusztán azért van, mert radikálisabban folytatjuk azt a feladatot, melyet ez az oly bátor évszázad hite szerint egyszer s mindenkorra megoldott.

V. A SZUBJEKTIVITÁS FELFEDEZÉSE

Mi a közös ezekben a három évszázad során szétszóródó filozófiákban, melyeket a szubjektivitás címkéje alatt csoportosítunk? Van az *én*, melyet Montaigne mindennél jobban kedvelt, Pascal pedig megvetett, melyet folyton észlelünk, melynek észrevesszük vakmerőségét, menekülését, kihagyásait, visszatéréseit, amelyet mint ismeretlent teszünk próbára. Van aztán Descartes és Pascal gondolkodó énje, amelyik csak egy pillanatra egyesül, ám akkor megjelenésében minden, amit csak elgondol, és ezen kívül semmi más; mindenre

nyitott, sohasem rögzített, és semmilyen más titka nincs, csak maga ez az áttetszőség. Ott van az angol filozófusok szubjektuma: a képzetek, melyek önmagukat néma kontaktusban ismerik meg, egyfajta természetes tulajdonság révén. Megtaláljuk Rousseau énjét, a bűnösség és az ártatlanság szakadékát, mely maga szervezi az “összeesküvést”, amelynek a foglya, és amely e végzet előtt mégis teljes joggal állítja a maga romolhatatlan jóságát. Felleljük a kantianusok transzcendentális szubjektumát, amely még közelebb van a világhoz, mint a pszichológiai intimitáshoz, amely mindkettőt szemléli és konstruálja, és mégis a világ “lakójának” tudja magát. Beszélhetünk Biran szubjektumáról is, mely nem pusztán a világban *tudja magát*, hanem ott is van, és nem is lehetne szubjektum, ha nem lenne teste, amellyel mozog. Végül pedig feltűnik a Kierkegaard értelmében vett szubjektivitás, amely már nem a lét régiója, hanem a léthez való viszony egyetlen alapmódja, melynek révén valami *vagyunk*; e szubjektivitásban már nem “objektív” gondolkodásként – mely végső soron igazából semmit sem gondol el – felülről, kívülről tekintünk le a dolgokra. Miért tegyük ezeket a “szubjektivitásokat” egyetlen felfedezés mozzanataivá?

És miért “felfedezés” ez? Vajon higgyük azt, hogy a szubjektivitás mindig is ott volt a filozófusok előtt, pontosan úgy, ahogyan megértették? Miután eljött a reflexió időszaka, miután az “én gondolom” felfogása fölmerült, a lét gondolása annyira a mi létünké vált, hogy ha megpróbáljuk kifejezni azt, ami megelőzte, minden erőfeszítésünk csupán ahhoz elég, hogy egyfajta *prereflexív cogitót* ajánljunk. De miben áll az én énnel való kontaktusa e kontaktus felfedését megelőzően? Nem egyszerűen a retrospektív illúzió egy újabb esetével van itt dolgunk? A róla szerzett ismeretünk valóban csupán *visszatérés* ahhoz, ami életünk során már *tud önmagáról*? Ám a szó szoros értelmében ekként nem tudok magamról. Miben áll tehát az én ezen észlelése, mely nem birtokolja saját magát és még nem esik egybe az énnel? Azt mondták, hogy ha a szubjektivitástól elveszük a tudatot, azzal a léttel vesszük tőle el, hogy egy tudattalan szeretet semmi: szeretni ugyanis annyi, mint szeretetre méltóként látni valakit, cselekedeteket, gesztusokat, egy arcot, egy testet. Ám a reflexió előtti *cogito*, az én ismeret nélküli észlelése ugyanezt a nehézséget rejti magában. Tehát a tudat vagy nem tud saját eredetéről, vagy ha el akarja érni, csak önmagát tudja kivetíteni belé. Egyik esetben sem beszélhetünk “felfedezésről”. A reflexió nem csupán felfedi a reflektálatlant, hanem meg is változtatja: csak a reflexió igazságában létezik. A szubjektivitás nem úgy várta a filozófusokat, mint az ismeretlen Amerika várta a felfedezőket az óceán homályában. A filozófusok konstruálták meg, hozták létre a szubjektivitást, méghozzá különféle módokon. És

amit tettek, talán rombolás volt. Heidegger úgy gondolja, akkor veszítették szem elől a létet, amikor az öntudatra alapozták.

Mégsem mondunk le arról, hogy a “szubjektivitás felfedezéséről” beszéljünk. Ezek a nehézségek pusztán arra köteleznek minket, hogy megmondjuk, milyen értelemben tesszük ezt.

A szubjektivitás filozófiai közötti rokonság rögtön nyilvánvaló, mihelyt összevetjük őket egymással. Bármilyen eltérések legyenek is köztük, mindegyik modern szerzőnél megvan az a gondolat, hogy a lélek léte vagy a lét-szubjektum nem kevesebb lét, hogy talán a lét abszolút formája; ennek a fejezetnek a címe erre utal. A szubjektum filozófiájának számos eleme jelen volt a görög filozófiában: beszéltek arról, hogy “az ember minden dolog mértéke”; a lélekben sajátos képességet ismertek fel: hogy képes nem tudni, amit tud, miközben az állítja, hogy tudja, amit nem tud: a tévedés érthetetlen képességét, mely összekapcsolódik az igazság képességével, a nemléttel való kapcsolatot, mely ugyanolyan lényegi, mint a léttel való kapcsolata. A görög filozófia egyébként olyan gondolkodást is elismer (Arisztotelész ezt helyezi a világ csúcsára), mely csak önmagának a gondolása; olyan szabadságot, amely a mi hatalmunk minden fokozatán túllép. Ez a gondolkodás tehát ismeri a szubjektivitást mint éjszakát és mint világosságot. Ám a szubjektum vagy a lélek léte a görögök számára sohasem a lét kanonikus formája, számukra a negatívum sohasem áll a filozófia középpontjában, és sohasem teszi láthatóvá, sohasem fogadja el, sohasem változtatja meg a pozitívumot.

Montaigne-től Kantig – és még utána is – viszont ez a szubjektum-lét a kérdés tárgya. A filozófiák disszonanciája abból adódik, hogy a szubjektivitás nem is dolog és nem is szubsztancia, hanem mind a partikulárisnak, mind az univerzálisnak egyfajta próteuszi szélsősége. A filozófiák jól-rosszul követik metamorfózisait, és eltéréseik mögött ez a dialektika bújjik meg. A szubjektivitásnak alapvetően csak két felfogása létezik: az üres, kötelékek nélküli, univerzális szubjektivitása, és a teljes, világba merülő szubjektivitása; és ez az utóbbi elképzelés – ahogyan Sartre-nál jól látható – azonos a semmi ideájával, amely “világra jön”, magába szívja a világot, amelynek szüksége van a világra, hogy bármi – vagy akár semmi – legyen, és amely a létnek áldozva fel önmagát idegen marad a világtól.

Ez bizonyára nem felfedezés, abban az értelemben, ahogyan Amerikát vagy a káliumot felfedezték. Ám abban az értelemben mégis felfedezés, hogy amint bevezették a filozófiába, a szubjektivitás gondolatát többé nem lehet figyelmen kívül hagyni. Még ha végül megszűnteti is, a filozófia soha többé nem lesz az, ami ez előtt a gondolkodás előtt volt. Igaz, bármennyire

is konstruált (és Amerika is konstrukció, amely pusztán a beszámolók sokasága miatt vált megkerülhetetlenné), később ugyanolyan szilárddá válik, mint egy tény: a szubjektivitás gondolata egyike azoknak a szilárd dolgoknak, melyeket a filozófiának meg kellene emésztene. Vagy inkább mondjuk úgy, hogy ha bizonyos gondolatok egyszer “megfertőzik”, többé nem semmisítheti meg őket; úgy kell kigyógyulnia belőle, hogy jobb gondolatokat talál fel. Az a filozófus, aki ma Parmenidész miatt sajnálkozik és szeretné visszaállítani azt a létező való viszonyt, amely az öntudat felfedezése előtt állt fenn, éppen az öntudatnak köszönheti, hogy eljutott a fundamentálonológiához. A szubjektivitás egyike ezeknek a gondolatoknak, melyeken belülről nem térünk vissza, még akkor sem – és főképp akkor nem –, ha meghaladjuk őket.

VI. LÉTEZÉS ÉS DIALEKTIKA

Tudjuk, milyen kellemetlen helyzetbe kerül egy író, amikor azt kérik tőle, hogy írja meg gondolkodásának történetét. Semmivel sem kellemesebb a helyzet, amikor híres kortársaink gondolkodását kell összefoglalnunk. Nem tudjuk elválasztani őket attól, amit tőlük tanultunk olvasásuk során, sem attól a “közegtől”, amely befogadta könyveiket és híressé tette őket. Ki kellene találni, mi fontos bennük most, mi lesz fontos holnap az új olvasók számára, ha lesznek ilyenek, ezen eljövendő idegenek számára, akik ugyanezekből a könyvekkel nyilván mást olvasnak majd ki. Van talán egy szófordulat, melyet egykor Párizs XVI. kerületének csöndjében, Aix áhítatos csöndjében, Freiburg akadémiai csöndjében írtak le, vagy a rue de Rennes, Nápoly vagy Vésinet zajában, mely fölött az első olvasók tekintete úgy siklott át, mint egy unalmas állomáson, és amelynél a holnap olvasói megállnak majd: egy új Bergsonnál, egy új Blondelnél, egy új Husserlnél, egy új Alainnál, egy új Crocénél, akit mi nem tudunk elképzelni. Csak akkor lennénk rá képesek, ha evidenciáink és kérdéseink, teltségeink és ürességeink ugyanúgy oszlanának meg, amiképpen majd utódainknál fognak, vagy ha magunkat másik önmagunkká alakítanánk; és erre a legnagyobb fokú “objektivitás” sem képes. Amikor a létezést és a dialektikát jelöljük meg az elmúlt fél évszázad lényegi témáiként, azt talán sikerül megragadnunk, hogy a mi nemzedékünk mit látott a filozófiában; ám azt semmiképpen sem, hogy a következő mit lát majd benne, azt pedig még kevésbé, hogy a szóban forgó filozófusok szerint mit fejeztek ki saját szövegeik.

A *mi számunkra* mégis tény, hogy mindannyian – még azok is, akik leginkább megmaradtak benne – a kriticismus meghaladására törekedtek, és arra, hogy ezen túlmenően felfedjék azt, amit Brunschvicg “elrendezhetetlenek” nevezett, s mi létezésnek mondunk. Amikor Bergson az észlelést tette a léthez való viszonyunk alaplómódjává, amikor Blondel olyan gondolkodás implikációinak kibontását tűzte ki célul, mely valójában mindig megelőzi önmagát és mindig túl van saját magán, amikor Alain a világ folyására támaszkodó szabadságot úgy írta le, mint az úszóét, akit a víz tart fenn és erejét a vízből meríti, amikor Croce visszahelyezte a filozófiát a történelemmel való viszonyába, amikor Husserl az evidencia típusaként a dolog testi jelenlétét jelölte meg, mindannyian az öntudat nárcizmusát tárgyalták, mindannyian a lehetséges és a szükségszerű között keresték az utat a valóságoshoz, mindannyian mint új kutatási dimenziót jelölték meg mi magunk és a világ faktikus létezését. Az egzisztencia filozófiája ugyanis nem csupán az a filozófia – mint a Sartre kiáltványát²⁷ felületesen olvasók gondolhatnák –, mely az emberben a lényeg elé helyezi a szabadságot: ez csak feltűnő következmény. A szuverén döntés gondolata mögött ott áll Sartre-nál – *A lét és a semmi*-ben ez jól látható – a másik, valójában ezzel ellentétes elképzelés is: egy olyan szabadságé, mely csak a világban megtestesülve, mint faktikus helyzeten elvégzett munka lehetséges. Emiatt a létezés még Sartre-nál sem egyszerűen antropológiai terminus. A létezés – a szabadsággal szemben – a világ teljesen új alakzatát fedi fel: a világot mint számára való ígéretet és fenyegetést; a világot, mely csapdát állít, elcsábít vagy utat nyit (és ez már nem a kanti tudomány tárgyainak lapos világa, hanem akadályok és útvonalak tájképe); végül pedig a világot, amelyet élünk, melyen existálunk, és amely nem pusztán megismerésünk és szabad akaratunk színpada.

Talán több gondot kellett volna fordítanunk arra, hogy az olvasót meggyőzzük arról, a létezés felé haladva a század egyben a dilektika felé is haladt. Blondel, Alain erről beszéltek, és természetesen Croce is. És Bergson vagy Husserl? Mint ismeretes, ők az intuíciót keresték és számukra a dialektika okoskodó filozófia volt, vak és szószátyár, vagy ahogyan J. Beaufret mondta: “hasbeszélő”. A régi kéziratokat újraolvasva Husserl olykor odaírta a margóra: “Das habe ich angeschaut”*. Mi közös van azokban a filozófusokban, akik annak szentelték életüket, amit láttak és hozzáállásuk ekként pozitív, módszertanilag naiv volt, illetve aközött a csalafinta filozófus között, aki mindig az intuíció mögé hatol, hogy ott egy további intuíciót találjon, és aki minden egyes látványt önmagára vonatkoztat?

²⁷ *L'existentialism est un humanisme.*

* Megnéztem, megláttam.

A dialektikának és a hegelianizmus újraéledésének kortárs történetét kellene felidézni ahhoz, hogy megválaszoljuk ezt a kérdést. A kortársak által újra felfedezett dialektika – ahogyan már Nicolai von Hartmann mondta – a *valóságos* dialektikája. A rehabilitált Hegel nem azonos azzal, akitől a 19. század elfordult, nem annak a csodálatos titoknak a birtokosa, hogy miként lehet mindenről anélkül beszélni, hogy elgondolnánk, miközben mechanikusan dialektikus rendet és kapcsolatokat alkalmazunk. Ez a rehabilitált Hegel nem akar választani a logika és az antropológia között, hanem az embert a Logosz empirikus hordozójaként definiálja; a filozófia középpontjába helyezi ezt a két perspektívát és a megfordítást, mely az egyiket a másikba változtatja át. Ez a dialektika és ez az intuíció nem egyeztethető össze egyszerűen: van egy mozzanat, amelyben egymásba futnak. A bergsonizmusban – ahogyan Husserl életútjában is – végigkövethetjük azt a munkát, mely fokozatosan mozgásba hozza az intuíciót, és a “közvetlen adottságok” pozitív lejegyzését az idő dialektikájává, a lényeglátást “a genesis fenomenológiájává” változtatja át, és eleven egységben köti össze az idő egymással szembenálló dimenzióit, amely így végső soron egybeesik a léttel. Ez a lét az idő mozgásán keresztül megpillantott lét, melyet időiségünk, észlelésünk, testi létezésünk mindig célba vesz, de ahová semmiképpen sem léphet át, mivel a megszüntetett távolság megvonná tőle konzisztenciáját; a “távolinak” ez a léte, ahogyan Heidegger mondaná, mindig fel van ajánlva a mi transzcendenciánknak. A lét dialektikus ideája ez, amely a *Parmenidész*ben jelent meg, a létező dolgok empirikus sokféleségén túli, mégis azok által célba vett lét, mely tőlük elválasztva csak felvillanás vagy éjszaka lenne. Ami a dialektika szubjektív jellegét illeti, a modernek újra megtalálják azt, mihelyt a világgal való *valóságos* viszonyában akarják megragadni az embert. Akkor ugyanis az első és legmélyebb ellentétet találják magukat szemben, a dialektika kezdeti és soha el nem tűnő fázisával, a reflexió születésével, mely elválik önmagától, de csak azért, hogy megragadja a reflektálatlant. A “közvetlen” vagy “maga a dolog” keresése, mihelyt elég tudatos, nem a közvetítés ellentéte; a közvetítés csak egy paradoxon eltökélt felismerése, melyet az intuíció akarva-akaratlanul elszenved: ahhoz, hogy önmagát birtokolja, mindenekelőtt ki kell lépnie önmagából; ahhoz, hogy lássa magát a világot, először el kell távolodnia tőle.

Ha ezek a megjegyzések helytállóak, akkor a század filozófiájából ezen kívül csak az angolszász és skandináv logikai pozitivizmus marad. Az összes általunk megnevezett filozófiának van egy közös nyelve; a logikai pozitivizmus számára viszont minden problémájuk értelmetlen. Ezt a tényt nem lehet sem elleplezni, sem elhallgatni. Csupán azon gondolkodhatunk el, hogy ez a helyzet hosszú ideig fennállhat-e. Vajon ha a filozófiából

eltávolítunk minden olyan terminust, mely nem kínál közvetlenül hozzárendelhető értelmet, a tisztogatás – mint annyi másik is – nem valamilyen válság elleplezése lesz? Ha egyszer rendbe szedtük az egyértelmű jelentések látszólag tiszta területét, nem kísért-e meg minket újra az a problematika, mely minden oldalról körülveszi? Az áttetsző mentális univerzum és az egyre kevésbé áttetsző, megélt univerzum kontrasztja, az értelmetlennek az értelemre gyakorolt nyomása nem arra vezeti-e majd a logikai pozitívizmust, hogy egy újabb lépésben (amely – ahogyan Platón mondta – magának a filozófiának a lépése) ismét átgondolja a világos és a homályos kritériumait? Ha az értékeknek ez a megfordítása megtörténne, akkor a logika pozitívizmust a konkrét filozófiával szembeni utolsó és legerősebb ellenállásként kellene értékelni, amely valamilyen formában e század elején széles körben jellemző volt.

Egy konkrét filozófia nem boldog filozófia. A tapasztalat közvetlen közelében kell maradnia, ám mégsem szabad az empirikusra korlátozódnia, vissza kell állítania minden tapasztalatba azt az ontológiai rejtjelet, mellyel belülről meg van jelölve. Bármilyen nehéz is ilyen körülmények között a filozófia jövőjét elképzelni, két dolog biztosnak tűnik. Először is a jövő filozófiája sohasem gondolhatja többé, hogy a fogalom révén birtokában tartja a természet vagy a történelem kulcsát; másodsor nem szabad lemondania radikalizmusáról, az előfeltételezések és alapok kutatásáról, ami a nagy filozófiákat létrehozta.

Annál is kevésbé fog lemondani róluk, mert miközben a rendszerek elvesztették hitelüket, maguk a technikák túléltek önmagukat és tovább vitték a filozófiát. A tudományos tudás sohasem forgatta fel a maga *a priori*ját annyira, mint ma. Az irodalom sohasem volt olyan “filozofikus”, mint a 20. században, soha nem reflektált annyit a nyelvre, az igazságra, az írás aktusának értelmére. A politikai élet sohasem mutatta meg annyira a maga gyökereit vagy szövedékét, mint napjainkban, és sohasem tette kérdéssé annyira saját bizonyosságait, először a megőrzéssel*, manapság a forradalommal kapcsolatos bizonyosságait. Még ha a filozófusok meggyengültek is, ott vannak a többiek, hogy emlékeztessenek a filozófiára. Ha ez a nyugtalanság nem vész el, és a világ, miután megtapasztalta önmagát, nem pusztul el, sokat várhatunk egy olyan kortól, mely már nem hisz a diadalmas filozófiában, hanem saját nehézségeiből okulva másféle filozófiává válik: állandó felhívás lesz a szigorra, a kritikára, az univerzalitásra, a küzdő filozófiára.

Feltehetjük a kérdést, hogy mi marad a filozófiából, ha elvesztette jogát az *a priori*ra, a rendszerre vagy a konstrukcióra, ha már nem nyúlik át a tapasztalaton túlra. Majdnem minden

* A francia szöveg *conversation*ot tartalmaz; a szövegösszefüggésből azonban világos, hogy Merleau-Ponty *conservation*ot kívánt írni.

megmarad belőle; ugyanis sohasem a rendszer, a magyarázat, a dedukció volt a lényeges. Ezek a léttel, a többi emberrel, a világgal való viszonyt fejezik ki; és rejtik el. A látszat ellenére a rendszer mindig csak nyelv volt (és éppen emiatt volt értékes), mely – karteziánus, spinoziánus vagy leibnizi módon – a léthez való viszonyunkat artikulálta, és a filozófia fennmaradásához elég, ha ez a viszony problematikus marad, ha nem vesszük magától értetődőnek. Elég, ha csupán a szemtől-szembeni viszony marad meg a létből és abból, ami belőle származik és következik, ami ugyanis megítéli, befogadja, elveti, átalakítja és végül távozik belőle. Ma is ugyanezt a viszonyt próbálják közvetlen képletbe foglalni, és ezért van, hogy a filozófia mindenütt otthon érzi magát, ahol ez a viszony fennáll, azaz mindenhol: ugyanúgy ott van a tudatlan ember tanúságában, aki úgy szeretett és élt, ahogyan tudott, mint a tudomány gátlástalan “trükkjeiben”, melyeket azért talált ki, hogy segítségükkel akadályokat távolítson el; ugyanúgy ott van a “barbár” civilizációkban, életünk olyan régióiban, melyek léte egykor nem talált hivatalos elfogadást, mint az irodalomban, a kifinomult életvitelben, vagy a szubsztanciáról és az attribútumokról való vitákban. A kialakult emberiség problematikusnak érzi magát, és a legközvetlenebb élet “filozofikussá” vált. Nem tudunk elképzelni egy új Leibnizet, egy új Spinozát, aki a maga racionalitásába vetett alapvető bizalommal lépne be korunkba. A holnap filozófusai nem beszélnek majd “anaklasztikus vonalokról”, “monászról”, “conatus-ról”, “szubsztanciáról”, “attribútumokról”, “végtelen móduszokról”, de továbbra is megtudják Leibniztől és Spinozától, hogy a boldog századok miként vélték megszelídíteni a szfinxet, és a maguk módján – náluk kevésbé metaforikusan, ám annál érdesebben – ők is választ adnak majd a szfinx rejtvényeire.

A FILOZÓFUS ÉS AZ ÁRNYÉKA

A hagyomány az eredet elfeledése, mondta a kései Husserl. Nehéz pontosan meghatározni, hogy mivel tartozunk e gondolkodónak, mivel annyit köszönhetünk neki. Ha olyan filozófusról van szó, akinek tevékenysége hatalmas visszhangot váltott ki, és láthatóan egészen másfélét, mint amire ő maga számított, minden megemlékezés egyben árusítás is. Ennek oka lehet az, hogy a tiszteletadás révén valójában saját gondolataink számára akarunk garanciát találni benne, de az is, hogy a tiszteletadás, mely nem képes távolságot tartani, munkásságában nem láthat mást, mint amit ő maga akart vagy mondott... Ám e nehézségeket, az “egók” közötti kommunikáció nehézségeit Husserl nagyon jól ismerte, és felkínálja a leküzdésükhöz szükséges támpontokat. Kölsönzök a másiktól, saját gondolataimból alkotom meg a másikat, ám ez nem a másik észlelésének kudarca, hanem maga a másik észlelése. Nem lehetnénk a másik terhére bosszantó megjegyzéseinkkel, önzésünkben nem redukálhatnánk arra, ami objektív módon bizonyítható belőle, ha mindenekelőtt nem lenne jelen számunkra, természetesen nem egy dolog frontális evidenciájával, hanem gondolkodásunk révén, bennünk, mint *másik önmagunk*, mint olyan régió, mely senki másé, csakis az övé. Ha az “objektív” filozófiatörténetet vesszük, amely megfosztja a nagy filozófusokat attól, amit elgondolandóként adtak másoknak, és ha másfelől dialógusnak álcázott elmélkedést végzünk, amelyben mi kérdezzük és mi is válaszolunk, a kettő közt bizonyosan megtaláljuk azt a köztes tartományt, ahol egyszerre van jelen az a filozófus, akiről beszélünk, és az, aki beszél, még akkor is, ha lehetetlen eldönteni, mi tartozik az egyikhez, és mi a másikhoz.

Ha azt hisszük, hogy az értelmezés szükségképpen eltorzít vagy szó szerint megismétel, az azt jelenti, hogy úgy gondoljuk, az életmű jelentése teljesen egyértelmű és elvileg megalkotható mindannak leltára, ami benne van és ami nincs benne. Ám ez mind az életműre, mind a gondolkodásra nézve tévedés. Ami a gondolkodást illeti – írja Heidegger – “minél nagyobb egy gondolkodó életműve – ami semmiképpen sem az írások terjedelmével vagy hosszával esik egybe –, annál gazdagabb ebben az életműben az elgondolatlan, ami csak és kizárólag ezen az életművön keresztül mint még-elgondolatlan jön létre”²⁸. Husserl élete vége felé megjelenik valami elgondolatlan a gondolkodásában, ami teljesen az övé ugyan,

²⁸ “Je grösser das Denkwerk eines Denkers ist, das sich keineswegs mit dem Umfang und der Anzahl seiner Schriften deckt, um so reicher ist das in diesem Denkwerk Ungedachte, d. h. jenes, was erst und allein durch dieses Denkwerk als das Noch-nicht-Gedachte herauskommt” (*Der Satz vom Grund*, 123-124. oldal).

mégis másra nyílik. A gondolkodás nem a gondolkodás tárgyainak birtoklása, hanem az elgondolandó terület körülhatárolása, melyet tehát még nem gondolunk el. Ahogyan az észlelt világ csak a dolgok tükröződéseiben, vetületeiben, szintjeiben és horizontjaiban áll fenn, amelyek egyike sem dolog, de nem is semmi, hanem ugyanazon dolog és világ variációs lehetőségeinek mezejét határolja; ugyanígy egy filozófus életműve és gondolkodása is a kimondott dolgok bizonyos artikulációiból áll össze, melyek körében nem létezik az objektív és az önkényes értelmezés dilemmája. Ezek ugyanis nem a gondolkodás *tárgyai*, mivel – ahogyan a vetület vagy a tükröződés – azonnal megsemmisülnének, amint az analitikus megfigyelés vagy az izoláló gondolkodás fókuszába kerülnek. Csak ismételt elgondolásukban lehetséges az, hogy hűek maradjunk hozzájuk és újra megtaláljuk őket.

Ezt a husserli elgondolatlant szeretnénk megidézni néhány régi szöveg széljegyzeteként. Ez a törekvés vakmerő vállalkozásnak tűnhet olyasvalaki részéről, akinek nem volt módja személyesen találkozni és eszmecserét folytatni Husserlrel, sőt még oktatói működését sem ismerte. De talán ennek a kísérletnek is van helye a többi megközelítés között. Azoknál ugyanis, akik ismerték Husserl látható személyét, az életművel való kommunikáció nehézségéhez hozzáadódik a szerzővel való kommunikáció nehézsége. Bizonyos emlékek, egy-egy konkrét eset vagy eszmecsere segítséget nyújthat Husserl megértésében, mások viszont inkább elfedik a “transzcendentális” Husserlt, aki napjainkban foglalja el dicső helyét a filozófiatörténetben; nem mintha a “transzcendentális” Husserl fikció lenne, hanem mert az életétől eloldott Husserl az, aki a vele egyenrangúakkal társalog a maga mindenkor észlelhető merészségével. Azt hiszem, a hozzánk közelállókhöz hasonlóan Husserl személye sem hagyott nyugtot azoknak, akik körülvették, ráadásul még a zseni elbűvölő és megtévesztő képessége is megvolt benne: egy időre egész filozófiai életüknek részt kellett vennie gondolkodása folytonos születésében – különleges és embertelen foglalatosság –, nap nap után figyelniük kellett ezt a gondolkodást, segíteni objektiválódásában és abban, hogy mint kommunikálható gondolkodás kifejeződhessék. Husserl halála és tanítványai felnövekedése aztán elhozta a felnőttkor magányát: de kérdés, vajon könnyen megtalálják-e egykori elmélkedéseik teljes értelmét, amelyet természetesen szabadon folytattak Husserlrel egyetértésben vagy éppenséggel vele szemben, de mindenképpen Husserlből kiindulva. Ők múltjuk révén kapcsolódnak hozzá; de vajon rövidebb lenne ez az út, mint az életművön át vezető? Mivel kezdetben a filozófia egészét a fenomenológiában látták, nem merül-e fel a veszély, hogy most túl szigorúan bánnak vele és saját ifjúságukkal is, s azon fenomenológiai

motívumokban, melyek az idegen szemlélő számára máig őrzik fényüket, nem látnak mást, mint saját eredeti esetlegességüket és empirikus szerénységüket?

Vegyük a fenomenológiai redukciót; tudjuk, hogy Husserl számára mindig is rejtélyes lehetőség volt, hogy újra és újra visszatért hozzá. Ha azt mondanánk, hogy Husserlnek sohasem sikerült biztosítania a fenomenológia alapjait, akkor szándéka felől biztosan tévednénk. A redukció problémája az ő számára már nem bevezetés vagy előszó, hanem a kutatás kezdete, bizonyos értelemben annak egésze, a kutatás ugyanis – mint mondta – állandó újratekintés. Nem úgy kell elképzelnünk, hogy Husserlt akadályok zavarták volna: maga az akadályok felderítése a kutatása értelme. Egyik “eredménye” az a belátás volt, hogy az önmagunkhoz való visszatérés mozgását – a “magunkba való visszatérést”, ahogyan Ágoston mondta – mintegy megrepszti egy inverz mozgás, *melyet éppen ez a visszatérés vált ki*. Husserl újra felfedezi a “magunkba való visszatérés” és a “magunkból való kilépés” azonosságát, ami Hegel számára az abszolútumot jelentette. A reflektálás – így Husserl az *Ideen*²⁹ első kötetében – nem más, mint felfedni egy reflektálatlant, ami távol van, ugyanis már nem vagyunk naiv módon azonosak vele; miközben a reflexió eléri, nem kételkedhetünk a reflektálatlanban, hiszen maga a reflexió révén rendelkezünk róla fogalommal. Tehát nem a reflektálatlan teszi kérdéssé a reflexiót, hanem a reflexió az, amely kérdéssé teszi saját magát; a megragadásra, a birtoklásra, az interiorizálásra vagy az immanenciára tett erőfeszítésének ugyanis definíció szerint csak egy már adott terminus vonatkozásában van értelme, amely azonban az őt kereső tekintet előtt maga transzcendenciájába húzódik vissza.

Ezért nem véletlen és nem is naivitás, hogy Husserl a redukcióban egymásnak ellentmondó jellemzőket ismert fel. Husserl csak azt mondja ki, amit a faktikus szituáció előír. Ránk hárul, hogy ne felejtsük el az igazság másik felét. Egyfelől tehát a redukció meghaladja a természetes beállítódást. A redukció nem “természetes” (*natural*)³⁰, ami azt jelenti, hogy a redukált gondolkodás már nem a természettudományok természetét veszi, hanem bizonyos értelemben “a természet ellentétét”³¹, nevezetesen a természetet mint “a természetes beállítódást alkotó aktusok tiszta értelmét”³². A noémává vált természetet, mely mindig is noéma volt, visszahelyezi a tudatba, amely mindig és a maga teljes egészében

²⁹ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie, Karl Schuhmann, szerk., Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976 (Husserliana III/1).

³⁰ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Zweites Buch. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution, Marly Biemel, szerk., Den Haag: Martinus Nijhoff, 1952, 180. oldal. (Idézve: *Ideen II*)

³¹ Ein Widerspiel der Natur, Uo.

konstituálja azt. A redukció “birodalmában” már csak a tudat, a tudataktusok és intencionális tárgyaik vannak. Ezért írhatta Husserl, hogy a természet a szellemhez képest relatív, hogy a természet relatív, és a szellem abszolút³³.

Ám ez nem a teljes igazság: az, hogy *nincs* természet szellem *nélkül*, és hogy a gondolkodásban *anélkül* is eltüntethetjük a természetet, hogy a szellemet eltüntetnénk, nem azt jelenti, hogy a természet a szellem terméke, és nem is azt, hogy e két fogalom bármilyen kifinomult összeillesztése elegendő lenne ahhoz, hogy megadjuk a létben való helyzetünk filozófiai képletét. El tudjuk gondolni a természetet szellem nélkül, és el tudjuk gondolni a szellemet természet nélkül. De talán nem a természet és a szellem kettősségének fényében kell a világot és saját magunkat elgondolni. Tény, hogy a leghíresebb fenomenológiai leírások olyan irányban haladnak, mely nem a “szellemfilozófia” iránya. Amikor Husserl azt mondja, hogy a redukció meghaladja a természetes beállítódást, rögtön hozzáteszi, hogy ez a meghaladás “a természetes beállítódás teljes világát” megőrzi. Ennek a világnak a transzcendenciája meg kell hogy őrizze értelmét a “redukált” tudat számára, és a transzcendentális immanencia nem lehet ennek egyszerű antitézise. Az *Ideen* második könyvétől fogva világosnak tűnik, hogy a reflexió nem zárt és áttetsző közegbe vezet minket, nem visz át – legalábbis nem közvetlenül – az “objektívtól” a “szubjektívhoz”: inkább az a funkciója, hogy egy harmadik dimenziót fedjen fel, ahol ez a megkülönböztetés problematikussá válik. Valóban van egy Én, aki “közömbössé”, tiszta “megismerővé” teszi magát, hogy aztán maradéktalanul megragadja, kiterítse maga előtt, “objektiválja” az összes dolgot és intellektuális birtokukba jusson; létezik a tiszta “elméleti beállítódás”, amelynek célja “láthatóvá tenni azokat az összefüggéseket, melyek a megjelenő lét megismerését nyújthatják”³⁴. Ám ez az Én éppenséggel nem a filozófus, ez a beállítódás nem a filozófia: a természettudomány ez, pontosabban az a filozófia, amelyből megszületnek a természettudományok, amely visszatér a tiszta Énhez és annak korrelátumaihoz, a minden gyakorlati predikátumtól és minden értékpredikátumtól megtisztított “merő dolgokhoz” (*blosse Sachen*). Az *Ideen* második könyvétől fogva a husserli reflexió kibújik a tiszta szubjektum és a pusztá dolgok ezen szembesülésből. *Mögöttük* keresi az alapvetőt. Nem elég azt mondani, hogy Husserl gondolkodása másfelé halad: nem figyelmen kívül hagyja a szubjektum és az objektum tiszta korrelációját, hanem nagyon is szándékosan meghaladja azt.

³² Uo. 174. oldal: “Als reiner Sinn der die natürliche Einstellung ausmachende Akte”.

³³ *Ideen* II, 297. oldal.

Mint viszonylagosan megalapozottat, származékos értelemben igazat mutatja be ezt a korrelációt, mint konstitutív eredményt, mely a maga helyén és a maga idején igazolandó.

De miből kiindulva és milyen mélyebb instancia előtt történne meg ez az igazolás? A *blosse Sachen* ontológiájában az a hamis, hogy abszolutizálja a tiszta teória (vagy idealizáció) beállítódását, nem veszi észre vagy magától értetődőnek tartja azt a léthez való viszonyt, amely megalapozza és kijelöli az értékét. Ehhez a *naturalizmushoz* képest a *természetes* beállítódás egy magasabb igazságot hordoz, melyet meg kell találni. A természetes beállítódás ugyanis minden, csak nem naturalista. Természetesen nem a *blosse Sachen* univerzumában élünk. Minden reflexió előtt – a társalgásban, az életben – “perszonalista beállítódásban” vagyunk, melyről a naturalizmus nem tud számot adni; a dolgok ekkor számunkra nem egyfajta magában való természetet alkotnak, hanem “környezetünket”³⁵. Legtermészetesebb emberi életünk olyan ontológiai közegben folyik, mely más, mint a magábanvalóé, és amely ezért a konstitutív rendben nem vezethető le belőle. Még a dolgokról is sokkal többet tudunk a természetes beállítódásban, mint amit a teoretikus beállítódás róluk mondhat; és főként másként tudjuk azt. A reflexió a világhoz való természetes viszonyunkról mint “beállítódásról” beszél, azaz mint “aktusok” együtteséről. Ám ez *reflexió*, mely a dolgokban mint előfeltételezett áll fenn, ám csak addig, amíg a reflexió tart. A reflexió teljes megragadása kapcsán Husserl megjegyzi, hogy a reflektálatlanban “olyan szintézisek” mennek végbe, melyek “minden tézist megelőznek”³⁶. A természetes beállítódás valójában csak akkor válik beállítódássá – ítéző és propozicionális aktusok szövedékévé –, amikor naturalista tézissé válik. Nem érintik azok a kifogások, melyeket a naturalizmussal szemben emelhetünk, mert a természetes beállítódás a minden tézist megelőző *Weltthesis** misztériuma; eredendő hité, eredendő vélekedésé (*Urglaube, Urdoxa*), mondja másutt Husserl, melyek tehát még elvileg sem fordíthatók le a világos és határozott tudás nyelvére, és amelyek – mivel régebbiek minden beállítódásnál, minden nézőpontnál – nem a világ képzetét, hanem magát a világot nyújtják. Ezt a világra nyitottságot a reflexió nem tudja meghaladni, hacsaknem a világtól nyert képesség segítségével. Létezik egyfajta világosság, evidencia, mely a *Weltthesis* zónájának sajátja, mely nem a mi téziseink evidenciáiból származik, létezik a világ olyan felfedése, amely a *doxa*, a vélekedés *chiaroscuro*jának elkendőzésében megy végbe. Ha

³⁴ *Ideen* II, 26. oldal: “Zusammenhänge sichtbar zu machen, die das Wissen vom erscheinenden Sein fördern könnten”.

³⁵ *Ideen* II, 183. oldal: “Unsere Umgebung”.

³⁶ Uo. 22. oldal: “Synthesen, die vor aller Thesis liegen”.

* Világtételezés, világtézis.

Husserl újra és újra megismétli, hogy a fenomenológiai reflexió a természetes beállítódásban veszi kezdetét – így az *Ideen* második könyvében is, mielőtt a konstituáltra vonatkoztatná a *blosse Sachen* testi és interszjektív tartalmainak elemzését³⁷ –, ez nem csupán kifejezésmód, mely szerint a vélekedésből kell kiindulnunk és ezen át kell továbbhaladnunk a tudásig. A természetes beállítódás doxája: *Urdoxa*, amely a teoretikus tudat eredetijével létezésünk eredetijét állítja szembe, elsősége megkérdőjelezhetetlen, és a redukált tudatnak számot kell adnia róla. Az igazság az, hogy a természetes beállítódás és a transzcendentális beállítódás kapcsolata nem egyszerű viszony: nem úgy állnak egymás mellett, mint a hamis vagy látszólagos és az igaz. A természetes beállítódás a fenomenológia egyfajta előkészítése. A természetes beállítódás az, amely lépéseit újra és újra megismételve ide-oda jár a fenomenológiában. A természetes beállítódás az, amely meghaladja önmagát a fenomenológiában; s ez az, amely mégsem haladja meg önmagát. Megfordítva: a transzcendentális beállítódás még mindig és mindenek ellenére “természetes” (*natürlich*)³⁸. Van egyfajta igazsága a természetes beállítódásnak; mi több, még a naturalizmusnak is van egyfajta másodlagos és levezetett igazsága. “A lélek valósága alapul a testi anyagon, nem pedig megfordítva. Általánosabban: az anyagi világ – a totális *objektív világ* belsejében, amelyet *természetnek* hívunk – magába záruló és partikuláris világ, melynek nincs szüksége semmiféle másik valóság támasztékára. Ellenkezőleg: a szellemi valóságoknak, a valóságos szellem világának létezése az elsődleges értelemben – az anyagi természet értelmében – vett természet létezéséhez kötött, méghozzá nem esetleges, hanem elvi okokból. Míg a *res extensa* lényegét tekintve semmi olyat nem tartalmaz, ami a szellemtől függne, és semmi olyat, ami közvetetten (*über sich hinaus*) megkövetelné a valóságos szellemmel való kapcsolatot, addig a valóságos szellem, lényegéből fakadóan, csak az anyagsághoz kötődhet, csak egy test valóságos szelleme lehet”³⁹. Ezeket a sorokat csak azért idézzük, hogy ellensúlyozzuk azokat, melyek a természet relativitását és a szellem irrelativitását állítják, és lerombolják a természet önmagában vett elégségességét és a természetes beállítódás igazságát, amely a fentiekben mégis megerősítést nyer. A fenomenológia végső soron nem is materializmus, nem is szellemfilozófia. Igazi tette ennek az elmélet-előtti rétegnek a felfedése, ahol a két idealizáció megtalálja a maga relatív jogait, és mindkettő meghaladásra kerül.

³⁷ *Ideen* II, 174. oldal.

³⁸ *Ideen* II, 180. oldal: “Eine Einstellung [...] die in gewissem Sinn sehr natürlich [...] ist”.

³⁹ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften, Marly Biemel, szerk., Den Haag: Martinus Nijhoff, 1952, (Husserliana, V), Beilage I, 117. oldal. (Idézve: *Ideen* III).

Hogyan nyugodhat ez az infrastruktúra – e titkok titka* –, amely megelőzi tételezéseinket és elméleteinket, az abszolút tudat *aktusain*? Amikor aláérezkedünk ezen “archeológia” területére, vajon érintetlenül hagyjuk elemzésünk eszközeit? Nem változna semmi azon fogalmainkban, amelyek a noézisre, a noémára, az intencionalitásra, az ontológiára vonatkoznak? Továbbra is ugyanolyan megalapozottan kereshetjük az aktusok analitikájában azt, ami végső soron életünket és a világ életét hordozza? Tudjuk, hogy ezzel kapcsolatban Husserl nem adott bővebb magyarázatot. Egyes szavai azonban mégis mintegy jelzik a problémát, az elgondolatlan elgondolását. Először is megtaláljuk nála a “preteoretikus konstitúciót”⁴⁰, melynek számot kell adnia az előzetesen adottakról⁴¹, ezekről a jelentésmagvagról, melyek körül a világ szerveződik és amelyekről közömbösen azt mondhatjuk (ahogyan Husserl mondja a testről), hogy számunkra mindig “már konstituáltak”, vagy pedig azt, hogy “sohasem teljesen konstituáltak”. Hozzájuk képest a tudat mindig vagy késésben van, vagy előttük jár, de sohasem egyidejű velük. Kétségtelen, hogy ezekre a sajátos létezőkre gondol Husserl, amikor másutt olyan konstitúcióról beszél, amely nem a tartalomnak mint az értelem vagy a lényeg példájának a megragadása révén megy végbe (*Auffassungsinhalt-Auffassung als*)*; ez a konstitúció működő vagy latens intencionalitás, mely ahhoz hasonló, amely az időt lelkesíti át, és korábbi, mint az emberi *aktusok* intencionalitása. Vannak olyan létezők, amelyeket a tudat centrifugális aktivitása még nem állít bele a létbe, olyan jelentések, amelyeket a tudat nem spontán módon ad a tartalmaknak; lenniük kell tehát olyan tartalmaknak, melyek mintegy áttételesen részesednek az értelemben, melyek anélkül jelzik az értelmet, hogy elérnék, és anélkül, hogy az értelem a tételező tudat monogramjaként vagy lenyomataként lenne olvasható bennük. Persze még itt is intencionális fonalak csomósodnak össze bizonyos pontok körül, de a minket mind mélyebbre vezető visszautalások (*Rückdeutungen*) sorozata nem teljeseedik be a noéma intellektuális birtoklása révén: ugyan a lépések rendezett egymásra következése ez, ám vég és kezdet nélkül. Az abszolút tudat örvényléséhez hasonlóan Husserl gondolkodását a természet jelenvalósága is vonzza. Mivel a kettő viszonyával kapcsolatban nem kínál explicit tételeket, csak az marad számunkra, hogy kikérdezzük Husserl “preteoretikus konstitúcióval” foglalkozó szövegeit, és – saját kockázatunkra – összefoglaljuk azt az elgondolatlant, melyet ott megtalálni vélünk.

* Husserl a szubjektivitást nevezte így. A szerző arra utal, hogy a valódi “titkok titka”, a legmélyebb rejtély nem a szubjektivitás, hanem az említett infrastruktúra.

⁴⁰ *Ideen* II, 5. oldal: “Vortheoretische Konstituierung”.

⁴¹ Uo.: “Vorgegebenheiten”.

* Felfogástartalom–valaminek mint valaminek a felfogása.

Vitathatatlan, hogy valami van a transzcendens természet, a naturalizmus magábanvalója, valamint a szellem immanenciája, aktusai és noémái között. A közöttük húzódozó mezsgyén kell megpróbálnunk előrehaladni.

Az *Ideen* második könyve az “objektív materiális dolog” kapcsán implikációk olyan szövedékét hozza napvilágra, melynél már nem érezzük a konstituáló tudat lüktetését. A testmozgások és a dolgok általuk felfedett “tulajdonságai” közötti viszony a “képes vagyok” viszonya azokhoz a csodákhoz, melyeket hatalmában áll előidézni. Nagyon is szükséges, hogy a testem beleilleszkedjék a látható világba: hatalma éppen abból származik, hogy helyet foglal benne, *ahonnan* lát. A test tehát dolog, ám olyan dolog, amelyben én lakozom. Ha úgy tetszik, a szubjektum oldalán van, de nem idegen a dolgok lokalitásától: közte és a dolgok közötti viszony az abszolút itt és az ott viszonya, a távolságok eredetének és a távolságnak a viszonya. A test az a mező, ahol észlelő képességeim lokalizálódnak. De milyen kötelék van köztük és közte, ha nem az objektív variációé? Képzeljük el, hogy a tudatot összekötjük egy mozdonyal – mondja Husserl –, és a tudat érzékeli a telítődést, amikor a mozdony tartályát feltöltik vízzel, és a meleget, amikor felfűtik: ettől még a mozdony nem a tudat teste⁴². Mi tehát az a többlet, amely az okkasionális okság szabályosságain túl jelen van a testem és közötttem levő viszonyban? Ez a többlet a testem önmagához való viszonya, amely köteléket, *vinculumot* létesít én magam és a dolgok között. Jobb kezemmel megérintve bal kezemet az utóbbit mint “fizikai dolgot” érzékelem, ám ugyanakkor – ha akarom – különleges esemény történik: bal kezem is elkezd érezni jobb kezemet, *es wird Leib, es empfindet*⁴³. A fizikai dolog áttelekésül; pontosabban: az marad, ami volt, az esemény nem gazdagítja, ám egyfajta felfedező képesség adódik hozzá vagy lakja be. Tehát megérintem magamat, aki megérint engem: testem “egyfajta reflexiót” hajt végre. Benne, általa nem csak az érző és az érzett sajátos értelemben vett viszonya áll fenn: a viszony megfordul, a megérintett kéz megérintővé válik, és azt kell mondanom, hogy az érintés kiterjed a testben, hogy a test “éző dolog”, “szubjektum-objektum”⁴⁴.

Látni kell, hogy ez a leírás felforgatja a dolgról és a világról alkotott fogalmainkat, és az érzékelhető valóság ontológiai rehabilitálásához vezet. Ettől fogva ugyanis a szó szoros értelmében állíthatjuk, hogy maga a tér ragadja meg magát a testem révén. Ha a szubjektum és az objektum megkülönböztetése (és kétségtelenül a noézisé és a noémái is) a testemben

⁴² *Ideen* III, Beilage I, 117. oldal.

⁴³ “Élő test lesz, érzékel”, *Ideen* II, 145. oldal.

⁴⁴ Uo. 119. oldal: “Empfindendes Ding.” *Ibid* 224. oldal: “Das Subjektive Objekt”.

elhomályosodik, akkor a dolog – mely testem műveleteinek pólusa – ugyancsak homályos terminusként adódik, melyben a feltáró tevékenység⁴⁵ befejeződik, amely tehát ugyanabban az intencionális hálózatban áll fenn, mint a testem. Amikor azt mondjuk, hogy magát az észlelt dolgot ragadjuk meg – az észlelt dolgot a maga hús-vér valójában (*leibhaft*) –, akkor ezt betű szerint kell vennünk: az érzékelhető húsa, ez a tömör mag véget vet a feltáró tevékenységnek, olyan optimum, mely bevégzi azt, az én saját megtestesülésemet tükrözi vissza, annak az ellenpárja. A lét egy fajtájáról van itt szó, olyan univerzumról, melynek megvan a maga hasonlíthatatlan “szubjektuma” és “objektuma”, amelyben az egyik a másikban artikulálódik. Ez az univerzum az érzéki tapasztalat “relativitásaiban” megjelenő “irrelatívna”, viszony nélkülinek egyszer s mindenkorra megadott definíciója, amely a megismerés minden konstrukciójának “elvi alapjaként” szolgál⁴⁶. Minden megismerés, minden objektív gondolat abból a megalapozó tényből él, hogy ezzel a színnel – vagy bármi legyen is a szóban forgó érzéki dolog – szinguláris létezészt éreztem, birtokoltam, mely egy csapásra megállította tekintetemet, mégis tapasztalatok határtalan sorát helyezte kilátásba, ígéretet tett a dolog rejtett vonatkozásaiban már mindig is valóságos lehetőségek konkrétójára, a róluk egyszerre adott tartamra. A feltáró tevékenység mozzanatait, a dolog aspektusait, valamint ezt a két sorozatot egymással összekötő intencionalitás nem a szellemi szubjektum kapcsolatteremtő tevékenységében áll, és nem is az *ob-jektum** tiszta kapcsolataiban, hanem az *átmenetben*, melyet én mint testi szubjektum viszek végbe a mozgás egyik fázisától a másikig haladva. Ez elvileg azért lehetséges mindig a számomra, mert észlelő és mozgó lelkes lény vagyok, amelyet testnek neveznek.

Persze van itt még egy probléma: ha az intencionalitás már nem az érzéki anyagnak mint a lényeg példányának *szellemi* megragadása, ha nem annak felismerése a dolgokban, amit mi helyeztünk beléjük, akkor voltaképpen micsoda? Az intencionalitás nem lehet olyan működés sem, amely előzetes transzcendens elrendeződés vagy teleológia, nem lehet a természet karteziánus “megalapozása” sem, mely a dolgokban hozzájárulásunk nélkül hat. Ha ez utóbbiról lenne szó, a természettől elkülönített érzéki rendet az objektív kivetítések, vázlatok világába helyeznénk vissza; elfelejtenénk, hogy az érzéki dolgok rendje *távollét**, egyfajta kimeríthetetlen gazdagság felvillanó bizonyágtétele itt és most, hogy a dolgok csak

⁴⁵ *Ideen* II, 60. oldal: “Die Erfahrungstendenz terminiert in ihr, erfüllt sich in ihr”.

⁴⁶ Uo. 76. oldal: “Rechtsgrund”.

* A szerző a kötőjel betoldásával az “objektum” eredeti jelentésének népszerű etimológiájára céloz, mely szerint “valaki elé vetett dolog”, s ezáltal arra utal, hogy az objektum eredeti jelentése szerint sem állhat fenn “tiszta kapcsolatban”.

félig nyitottak előttünk, egyszerre feltáruók és rejtettek. Akár *céllá*, akár *eszmévé* tesszük a világot, minderről nem tudnánk számot adni. A megoldás – ha van megoldás – csak az lehet, hogy kikérdezzük az érzékeinek ezt a rétegét, vagy megbarátkozunk rejtélyeivel.

Még messze vagyunk a karteziánus *blosse Sachentől*. A testem számára való dolog “szolipszisztikus”, még nem *maga a dolog*. A testem kontextusában vett dolog ez, a testem pedig csak szegélye vagy perifériája a dolgok rendjének. A világ még nem zárult vissza rá. A testem által észlelt dolgok csak akkor lennének valóban dolgok, ha megtanulnám, hogy mások is látják őket, hogy feltehetően minden e néven nevezhető szemlélő számára láthatók. A magábanvaló tehát csak a másik ember konstitúciója *után* jelenik meg. De azok a konstruktív lépések, melyek továbbra is elválasztanak a dologtól, ugyanolyan típusúak, mint saját testem feltárása: mint látni fogjuk, ezek a lépések olyan egyetemesre hivatkoznak, melyet már saját testem készített megjelenni. A jobb kezem közreműködött abban, hogy az aktív érintést észlelje a bal kezem. A másik ember teste sem másként lelkesül át, amikor megszorítom a kezét, vagy pusztán nézem őt⁴⁷. Ha megtanultam, hogy a testem – a testem, és nem egyszerűen a “tudatom” – “érzékelő dolog”, hogy ingerképes (*reizbar*), készen állok arra, hogy megértem: vannak más *lelkes lények*, s lehetséges, hogy más emberek is. Fontos látni, hogy ez nem összehasonlítás, nem is analógia, és nem is kivetítés vagy bevetítés⁴⁸. Amikor egy másik ember kezének megszorításakor szert teszek ittlétének evidenciájára, a másik ember az én bal kezem helyébe lép, ebben a “reflexiófajtaban” testem önmagához csatolja a másik ember testét, melynek paradox módon az én testem a székhelye. Két kezem tehát “együttesen jelenlevő”, “koexistáló”, egyetlen test két keze: a másik ember ennek az együttes jelenlétnek az átvitele⁴⁹ révén jelenik meg, ő és én szinte egyetlen *testköziség*, interkorporeitás szervei vagyunk. A másik ember tapasztalata Husserl számára elsősorban “eszteziológiai”, érzékelés jellegű tapasztalat, és annak is kell lennie, ha a másik ember valóban létezik, nem csupán ideális terminus, mint például két aránypár negyedik tagja, amely kiegészíti tudatomnak saját testemhez és a másik testéhez való viszonyát. Mindenekelőtt egy másik “érzékelhetőséget” (*Empfindbarkeit*) tapasztalok, és csak ebből kiindulva egy másik embert és másik gondolkodást. “Ez az ember lát és hall; észlelései alapján ilyen és ilyen ítéleteket hoz, ilyen és ilyen értékeléseket és akarásokat hajt végre minden lehetséges formában. Az, hogy ‘ebben az emberben’ megjelenik egy ‘én gondolkodom’, nem más, mint természeti tény

* L’être à distance.

⁴⁷ *Ideen* II, 165-166. oldal.

⁴⁸ Uo. 166. oldal: “Ohne Introjektion”.

(*Naturfaktum*), amelynek alapja a természet oksági és szubsztanciális összefüggése által meghatározott test és annak folyamatai...⁵⁰

Fel lehet tenni a kérdést, hogy miként vagyok képes a testek együttes jelenlétét kiterjeszteni a szellemekre, és hogy a ki- és bevetítés (projekció és introjekció) vajon nem vezet-e vissza önmagamhoz; vajon nem saját magamban tanulom-e meg, hogy bárminemű *Empfindbarkeit* – az érzéki mezők érzékelhetősége – tudatot vagy szellemet előfeltételez? Ám ez az ellenvetés először is azt posztulálja, hogy a másik ember számomra ugyanabban az értelemben lehet szellem, amelyben saját magam számára én az vagyok, márpedig ennél semmi sem kevésbé biztos: mások gondolkodása ugyanis a mi számunkra sohasem *teljesen* gondolkodás. Az ellenvetés ezen felül azt implikálja, hogy itt a másik szellem konstituálásának problémájáról van szó, miközben maga a konstituáló még csak átlelkesített hús; semmi sem akadályozza meg, hogy a másik ember felbukkanását, aki szintén beszél és hallgat, megőrizzük arra a pillanatra, amíg az átlelkesített hús is beszélni és hallgatni fog. Ám az ellenvetés éppen arról nem vesz tudomást, amit Husserl mondani akart: hogy *valamely szellem nem konstituálódhat egy másik szellem számára, hanem csakis az ember ember számára történő konstituálásáról beszélhetünk*. A látható test sajátos kifejező ereje révén az *Einfühlung*^{*} a testtől a szellemig hatol. Amikor az első “intencionális túllépésben”⁵¹ megjelenik számomra a másik tapasztalatilag feltáró test, a másik viselkedés, ezáltal az egyetlen egészet alkotó ember adott számomra, a maga összes és bárminemű lehetőségével, melyek megkérdőjelezhetetlen bizonyosságát saját magamban, megtestesült létezésemben birtokolom. Szigorú értelemben sohasem tudnám elgondolni a másik ember gondolkodását: azt el tudom gondolni, *hogy* gondolkodik, az enyém mintájára konstruálni tudok e mögött a bábu mögött egy önmaga számára való jelenlétet, de még mindig én vagyok az, akit belehelyezek, voltaképpen ebben áll a bevetítés, az “introjekció”. Azt viszont, hogy ez az ember ott *lát*, hogy az én érzéki világom az övé is, ellentmondás nélkül tudom, mivel *jelen vagyok a látásában*, látása *saját magát látja*, amikor szeme rászégeződik a látványra. És amikor azt mondom: “látom, *hogy lát*”, az “azt gondolom, *hogy gondolkodik*”-kal ellentétben ez már nem két propozíció összedobozolása^{*}, hanem az “elsőrendű” látás és az “alárendelt”

⁴⁹ Uo.: “Übertragene Kompräsenz”.

⁵⁰ *Ideen II*, 181. oldal.

* Beleézés.

⁵¹ “Intentionale Überschreiten”; a kifejezést a *Karteziánus elmékedések* használja (E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, Stephan Strasser, szerk., Dordrecht/Boston/London: Kluwer {Husserliana I} 1950. Magyarul: *Karteziánus elmékedések*).

* Emboîtement.

látás felbontja egymást. Egy alak volt ott, mely ugyan hasonlít rám, ám titkos feladatokkal van elfoglalva, ismeretlen álmom tartja uralma alatt. Hirtelen fényleni kezdenek a szemei, és tekintete ugyanazokat a dolgokat veszi szemügyre, melyeket én látok. Mindaz, ami – az én oldalamon – az észlelések és a mozgások lelkes lényére támaszkodik, mindaz, amit ennek alapján bármikor konstruálhatok – “gondolkodásom” is, de mint világon való jelenlétem modalizációja – egyszerre átcsapódik a másikba. Azt mondom, hogy ott egy ember, s nem azt, hogy ott egy bábu, ahogyan látom azt is, hogy *asztal* van ott, nem pedig az asztal perspektívája vagy megjelenése. Igaz, *nem* ismerném fel a másikat, ha magam is *nem* lennék ember; ha *nem* lennék abszolút kontaktusban a gondolkodással (vagy nem hinném, hogy abszolút kontaktusban vagyok saját magammal), *nem* jelenne meg előttem egy másik *cogito*. Ám ezek a tagadások nem képesek annak tolmácsolására, ami éppen megtörtént: nem a másik embert konstituálják, hanem a másik beérkezéséből eredő részleges szolidaritásokat jelölnek. Minden bevetítés előfeltételezi azt, amit általa magyarázunk. Ha valóban az én “gondolkodásom” lenne az, amit bele kellene helyezni a másik emberbe, sohasem helyezném bele: soha semmilyen megjelenés nem lenne képes meggyőzni engem egy *cogito* ottlétéről, és sohasem lenne képes motiválni az átvitelt, miközben minden erőmmel ahhoz ragaszodom, hogy én: én vagyok. Ha a másik embernek léteznie kell számomra, ahhoz először is szükséges, hogy létezzék a gondolkodás rendje mögötti rendben. E rendben azért lehetséges a dolog, mert a világra való érzéki nyitottság – mely inkább megfosztottság, semmint birtoklás – nem tart igényt a világ monopóliumára, és nem intézményesíti a tudatok élethalál harcát. Észlelt világom, az előttem levő félig feltáruló dolgok, a maguk kiterjedésében nem csupán egyetlen érzéki szubjektum “tudatállapotai” számára rendelkeznek elegendő anyaggal, hanem számos másik tanúval is, nem csupán velem. Az, hogy egy olyan viselkedés rajzolódik ki ebben a világban, mely már meghalad engem, csak újabb dimenziót nyit meg az eredendő létben, minden dimenzió hordozójában. A “szolipszisztikus” réteg felől nézve a másik ember azért nem lehetetlen, mert az érzéki dolog nyitott. Akkor válik aktuálissá, amikor a másik viselkedés és a másik tekintet birtokába veszi az én dolgaimat, márpedig ez megtörténik; a másik testiségnek ez az én világomon való artikulációja bevetítés nélkül megy végbe, mert az én érzéki dolgaim aspektusuk, konfigurációjuk, testi textúrájuk révén már megvalósították a dolgok, a tényleges dolgok csodáját, mely abban áll, hogy nyitottak a test számára, testiségemből a lét tapasztalatát alkotják meg. Az ember azért hozhat létre *alter egót* – amire a

“gondolkodás” nem képes –, mert túl van önmagán a világban, és mert valamely ek-sztázis* csak másokkal együttesen lehetséges. Ez a lehetőség valósul meg az észlelésben mint a vad lét és egy test *vinculum*-ában. Az *Einfühlung* minden rejtélye kezdeti, “eszteziológiai” fázisában van, és megoldására is itt tesz szert, mivel *észlelés*. Az, aki “tétélezi” a másik embert, észlelő szubjektum; a másik teste észlelt dolog, a másik pedig mint “észlelő” “tétélezett”. Mindig együttes észlelésről van szó. Látom, hogy ez az ember lát, ahogyan a bal kezem megérintésekor megérintem a jobb kezemet.

Az *Einfühlung* mint megtestesülésem problémája tehát az érzéki meditációjába torkollik, vagy – ha úgy tetszik – abba megy át. Az érzéki, mely legszemélyesebb életemben jelentkezik be, minden más testiséget is bevon. Az érzéki az a létező, amely a legtitkosabbhoz vonz engem, ám egyben az is, amelyet a vad létben érek el, a jelenlét abszolútumában, mely a világ, más emberek és az igaz titkát birtokolja. “Olyan tárgyak” vannak ott, “melyek nem pusztán egy szubjektum számára eredendően jelenlevőek, hanem ha egy szubjektum számára azok, akkor *idealiter* eredendő jelenlétben lehetnek adva minden más szubjektum számára is (mihelyt ezek konstituáltak). Azoknak a tárgyaknak a totalitása, melyek eredendően jelenlevők lehetnek, és amelyek minden kommunikáló szubjektum számára közös eredendő jelenlét-mezőt konstituálnak: a természet, a szó első és eredendő értelmében”⁵². Talán sehol sem mutatkozik meg jobban a husserli reflexió kettős értelme, mint ezekben a sorokban, melyek a lényeg és a létezések analitikáját nyújtják. Ugyanis az, ami szubjektumának adott, “*idealiter*” adott minden másik szubjektumnak is, az evidencia és az univerzalitás viszont, melyeket ezek a lényegviszonyok hordoznak, az érzékelhető “eredendő jelenlétéből” származik. Ha kételkednénk ebben, olvassuk el újra azokat a rendkívüli oldalakat⁵³, melyeken Husserl világossá teszi, hogy még ha az abszolút vagy igaz létet az abszolút szellem korrelatívumaként akarjuk is tétélezni, ahhoz, hogy kiérdemelje nevét, valamilyen viszonyban kell állnia azzal, amit mi, emberek, létnek nevezünk; hogy az abszolút szellemnek és nekünk fel kell ismerni magunkat, mint ahogyan két ember “csak egymást megértve ismerheti fel, hogy azok a dolgok, melyeket egyikük lát, és azok, melyeket a másik lát, *ugyanazok*”⁵⁴, hogy tehát az abszolút szellemnek “érzéki megjelenéseken keresztül” kell látnia a dolgokat, melyek “kicserélhetőek lehetnek közte és köztünk, egy kölcsönös megértési aktusban – vagy

* A szerző az eredetileg heideggeri kifejezést az emberre érti.

⁵² *Ideen* II, 163. oldal.

⁵³ Uo. 85. oldal.

⁵⁴ Uo.

legalábbis egy sajátos értelemben* vett kommunikációban –, mint ahogyan a mi jelenségeink kicserélhetőek köztünk, emberek között”⁵⁵, és hogy végső soron “testtel is rendelkeznie kell, tehát az érzékszervektől való függőség is megvan nála”⁵⁶. Bizonyára több dolog van a világban és bennünk, mint ami a szó szűk értelmében véve érzékelhető. Maga a másik ember élete számomra nem adott a viselkedésével. Ahhoz, hogy hozzáférjek, szükséges, hogy maga a másik legyek. Ennek megfelelően: hiába állítom, hogy magát a létet ragadom meg abban, amit észlelek, a másik szemében be vagyok zárva “képzeimbe”, az ő érzéki világán belül maradok, tehát transzcendálok azt. Ám itt az érzéki és a természet megcsonkított fogalmát használjuk. Kant azt mondta, hogy a természet “az érzékek tárgyainak foglalata”⁵⁷. Husserl az érzéket újra mint a vad lét univerzális formáját találja meg. Az érzéki nem egyenlő a dolgokkal, hanem az is beletartozik, ami bennük kirajzolódik, még ha mintegy metszatként is; s beletartozik minden, ami nyomot hagy, ami valamilyen szerepet játszik benne, még ha csak mint eltérés vagy bizonyos fajta távollét is: “Az, ami a szó eredendő értelmében vett tapasztalható, ami az eredendő jelenlétben (*das urpräsentierbare Sein*) adódhat, nem egyenlő a lét egészével, és még csak azzal sem, ami tapasztalható. Az *animáliák* olyan valóságok, melyek nem lehetnek több szubjektumnak eredendő jelenlétben adva: szubjektivitásokat foglalnak magukban. Nagyon sajátos tárgyiságokról (*Objektitäten*) van szó: eredendő adottságukat oly módon bírják, hogy anélkül előfeltételeznek eredendő jelenléteket, hogy ők maguk eredendő jelenlétben adódhatnának”⁵⁸. Az *animáliák* és az emberek ilyenek: abszolút jelenlevő lények, melyeknek negatív nyomuk van. Egy észlelő test, melyet látok, egyben egyfajta távollét, melynek viselkedése bemetsződik és elrendeződik körülötte. Ám maga a távollét a jelenlétben gyökerezik, a másik lelke az én szememben a teste által lélek. A “negatitások”^{*} is az érzéki világhoz tartoznak, ami kétségkívül az univerzális.

Mi következik mindebből a konstitúcióra nézve? A preteoretikus, pre-tetikus vagy pre-objektív rendbe átlépve, Husserl felforgatja a konstituált és a konstituáló viszonyát. A magábanvaló lét, az abszolút szellem számára való lét ezentúl egy olyan “rétegből” veszi igazságát, ahol sem abszolút szellem nincs, sem az intencionális tárgyak immanenciája nem létezik e szellem számára, hanem pusztán megtestesült szellemek vannak, melyek testük révén

* A német szövegben nem “sajátos értelemben vett”, hanem “egyoldalú” (einseitig) szerepel.

⁵⁵ Uo.

⁵⁶ Uo.

⁵⁷ “Der Inbegriff der Gegenstände der Sinne”, Kant, *Kritik der Urteilskraft (Az ítélőerő kritikája)*.

⁵⁸ *Ideen II*, 163. oldal.

* A “negatitás” az érzéki lenyomat merőben érzéki formája.

“ugyanahhoz a világhoz tartoznak”⁵⁹. Ez természetesen nem azt jelenti, hogy a filozófiából a pszichológiába vagy az antropológiába lépünk át. A logikai objektivitás és a testi interszubjektivitás viszonya kettős értelmű *Fundierung*^{*}, melyről Husserl másutt beszélt. Az interkorporeitás anélkül kulminál (és alakul át) a *blosse Sachen* felbukkanásában, hogy azt mondhatnánk, a két rend egyike első lenne a másikhoz képest. A pre-objektív rend nem első, hiszen nem rögzül, és tulajdonképpen csak akkor kezd el teljesen létezni, amikor a logikai objektivitás beiktatásában kiteljesíti magát. A logikai objektivitás viszont nem önálló, pusztán a pre-objektív réteg munkájának szentesítése, csak mint az “esztétikai világ logoszának” eredménye létezik és csak annak ellenőrzése alatt érvényes. A konstitúció “mély” rétegei és felsőbb rétegei között a *Selbstvergessenheit*^{*} sajátos kapcsolata áll fenn, amelyet Husserl már az *Ideen* második könyvében is említ⁶⁰, és amelyhez később a szedimentáció elméletében tér vissza. A logikai objektivitás a testi interszubjektivitásból származik, feltéve, hogy ez utóbbi mint ilyen feledésbe merül; ez a feledés hozza létre. A konstitutív mező erői tehát nem egyetlen irányba mutatnak, hanem visszafordulnak saját maguk felé. Az interkorporeitás meghaladja önmagát és végül nem interkorporeitásnak tudja magát; elmozdítja és átalakítja kiinduló helyzetét, és a konstitúció lendülete semmivel sem jellemzőbb az elején, mint a végén.

Ezek a viszonyok minden fokon megtalálhatók. Az intuitív dolog a saját testen nyugszik, de nem abban a pszichológiai értelemben, mely szerint a dolog kineztezésekből állna. Ugyanígy azt is lehetne mondani, hogy a saját test teljes működése az intuitív dologtól függ, melyben a viselkedés köre lezárul. A test semmivel sem kevesebb, ugyanakkor semmivel sem több, mint a dolog lehetőségi feltétele. Amikor a testtől a dologig haladunk, nem az elvtől a következményig, és nem is az eszköztől a célig jutunk el: egyfajta továbbterjedést, átnyúlást vagy áthajlást végzünk, amely a *solus ipse*-től^{*} a másikhoz, a “szolipszista” dologtól az interszubjektív dologhoz való átmenet előképe.

⁵⁹ *Ideen* II, 82. oldal: “A logikai objektivitás egyben *eo ipso* az interszubjektivitás értelmében vett objektivitás. Azt, amit egy megismerő a logikai objektivitásban megismer [...] *minden egyes* megismerő megismerheti, amennyiben kielégíti azokat a feltételeket, melyeket e tárgy minden megismerőjének teljesítenie kell. Ez itt azt jelenti: a dolgokat, és *ugyanazokat* a dolgokat kell tapasztalnia; ahhoz, hogy ezt az identitást megismerje, beleérzés-viszonyban kell állnia a többi megismerővel, ehhez testiséggel kell rendelkeznie és ugyanahhoz a világhoz kell tartoznia[...].

* Megalapozás.

* Önfeledés.

⁶⁰ *Ideen* II, 55. oldal.

* Egyedül ő maga, ti. a dolog vagy az én.

Ugyanis a “szolipszista” dolog Husserlnél nem az első, és a *solus ipse* sem az. A szolipszizmus “gondolatkísérlet”⁶¹, a *solus ipse* “konstruált szubjektum”⁶². Az izoláló gondolkodásnak a módszere, mely sokkal inkább arra hivatott, hogy felfedje az intencionális szövedék kötelékeit, semmint arra, hogy elszakítsa őket. Ha a valóságban vagy pusztán a gondolkodásban lehetséges lenne e kötelékek szétszakítása, ha le tudnánk metszeni a *solus ipsét* másokról és a természetről (valljuk be, Husserl olykor ezt tette, például amikor elképzei a megsemmisített szellemet, aztán a megsemmisített természetet, és felteszi a kérdést, hogy mi következik ebből a természetre és a szellemre nézvést), akkor az egésznek ebben a töredékében, mely egyedül marad meg, teljesen megőrződnének arra az egészre való utalások, melyből áll: sohasem rendelkeznének a *solus ipsével*. “[...] A *solus ipse* valójában nem érdemli meg ezt a nevet. Az absztrakció, melyet azért hajtottunk végre, mert intuitíve igazolt, nem az izolált embert, azaz nem az izolált emberi személyiséget adja. Ez az absztrakció egyébként nem is az emberek, az állatok és környezetünk elpusztításában állna, mely csupán engem mint emberi szubjektumot kímélne meg. A szubjektum, mely ebben az esetben egyedülként megmaradna, még mindig emberi szubjektum, még mindig az önmagát megragadó és önmagát tételező interszubjektív tárgy lenne”⁶³.

Ez a megjegyzés messzire vezet. Ha azt mondjuk, hogy az *ego* a másik “előtt” egymagában van, az *egót* már a másik fantomjával való viszonyában fogjuk fel, de legalábbis olyan környezetet képzelünk el, melyben mások is jelen lehetnek. Az igazi és transzcendentális magány nem ez: csak akkor áll elő, ha a másik még csak nem is felfogható, ami azt követeli meg, hogy *én* se legyen, mely magáról azt állítja, hogy transzcendentális magányban van. Csak akkor vagyunk egymagunkban, ha ezt nem tudjuk: éppen ez a nem tudás a magányunk. A szolipszistának mondott “réteg” vagy “szféra” *ego* és *ipse* nélküli. Az a magány, melyből kiemelkedünk az interszubjektív életbe, nem a monászé. Csak az anonim élet homálya választ el minket a léttől, a köztünk és a másik közötti választóvonal kitapinthatatlan. Ha van szakadék, az nem köztem és a másik között nyílik meg, hanem egy eredendő általánosság, melyben össze vagyunk keveredve, és az én-másik precíz rendszere között. Azt, ami “megelőzi” az interszubjektív életet, nem lehet numerikusan megkülönböztetni ez utóbbtól; pontosan azért nem, mert ezen a szinten nincs sem individuáció, sem szám szerint vett különbség. A másik konstitúciója nem a test konstitúciója

⁶¹ “Gedankenexperiment”, *Ideen II*, 81. oldal.

⁶² Uo.: “Konstruiertes Subjekt”

⁶³ Uo.

után jön, a másik és az én testem együtt születnek meg az eredendő extázisból. A korporeitás vagy testiség, melyhez az eredendő dolog hozzátartozik, inkább általában vett korporeitás; mint a gyermek *ego*-centrizmusa, a “szolipszista réteg” szintén az én és a másik egymásba való átmenete és összekeveredése.

Mindez – mondják majd nyilván – azt mutatja be, amit a szolipszista tudat gondolna és mondana önmagáról, ha ezen a szinten rendelkezhetne gondolkodással és beszéddel. Ám bármilyen illúziója legyen is a semlegességről, az mégiscsak illúzió. Az érzéki úgy adódik, mint egy X számára való lét, ám mégiscsak én vagyok az, és nem valaki más, aki megéli ezt a szintet vagy ezt a hangot: a pre-perszonális élet még mindig az én világlátásom. A gyermek, aki azt kéri anyjától, hogy vigasztalja meg *őt* a fájdalmában, melytől *ő* szenved, mégiscsak önmaga felé fordul. Legalábbis mi így értékeljük viselkedését: mi, akik megtanultuk szétosztani az egyedi életek között azt, ami fájdalom és öröm van az életben. Ám az igazság egyszerűbb ennél: a gyermek, aki számít az odaadásra és a szeretetre, ennek a szeretetnek az igazságát tanúsítja és azt, hogy ez magában foglalja *őt*, valamint azt is, hogy a maga módján – gyengén és passzívan – neki is megvan benne a szerepe. A *Fiireinander** szembesülésében úgy kapcsolódik össze az egoizmus és a szeretet, hogy megszűnik a közöttük levő határ; olyan identifikáció ez, mely meghaladja a szolipszizmust, annál is, aki uralkodik, és annál is, aki odaadóan viselkedik. Az egoizmus és az altruizmus ugyanahhoz a világhoz tartozik, ennek alapján jön létre, és ha valaki ezt a fenomént a szolipszista rétegből kiindulva akarja megkonstruálni, azzal egyszer s mindenkorra lehetetlenné teszi; és valószínűleg figyelmen kívül hagyja Husserl elképzelésének mélyebb értelmét. Természetesen mindenki számára, aki életére reflektál, fennáll annak elvi lehetősége, hogy azt privát tudatállapotok sorozataként lássa, ugyanúgy, ahogyan a fehér, civilizált ember teszi. Ám ezt csak akkor teheti meg, ha elfelejti – vagy karikírozva alkotja újra – azokat a tapasztalatokat, melyek átlépik ezt a hétköznapi és sorozatszerű időt. Abból, hogy “az ember egyedül hal meg”, helytelen arra következtetni, hogy “az ember egyedül él”, és ha a szubjektivitás definiálásakor egyedül a fájdalmat és a halált vizsgáljuk meg, akkor a másokkal együtt és a világban való élet lehetetlen lesz számára. Tehát el kell gondolni – nyilvánvalóan nem világlelket vagy csoportlelket vagy páros lelket, melynek mi lennénk az eszközei, hanem – az eredendő “embert”, melynek megvan a maga hitelessége, ami egyébként sohasem tűnik el, ami fenntartja a felnőtt legnagyobb szenvedélyeit, és aminek minden egyes észlelése megújítja

* Egymásért-valóság.

bennünk a tapasztalatot, hiszen – ahogyan láttuk – a kommunikáció ezen a szinten nem jelent problémát, és csak akkor válik kérdésessé, ha az észlelési mezőt elfeledve arra redukálom magamat, amit a reflexió alkot belőlem. Az “egológiára” vagy a “saját szférára” való redukció, mint minden redukció, csak az eredendő kötelék megtapasztalása, annak egy módja, hogy kövessük ezt a kapcsolatot, a maga végső meghosszabbításában. Ha a saját testből *kiindulva* meg tudom érteni a másik testét és létezését, ha “tudatom” és “testem” együttes jelenléte meghosszabbodik a másik és az én együttes-jelenlétemben, ez azért van, mert a “képes vagyok rá” és “a másik létezik” már eleve ugyanahhoz a világhoz tartozik, az *Einfühlung* az én megtestesülésemet visszhangozza, és egy értelemfelvillanásban helyettesíthetővé válnak az eredetek abszolút jelenlétében.

Ily módon az egész konstitúciót megelőlegezi az *Urempfindung** burjánzása. Testem abszolút ittenisége és az érzéki dolog “ottanisága”, a közeli dolog és a távoli dolog, a tapasztalat, mellyel az én érzékelhetőségemről rendelkezem, és az, mellyel a másik rendelkezik a sajátjáról: mind az “eredendő” és a “módosult” viszonyában állnak egymással. Nem azért van ez így, mert az “ott” lefokozott vagy meggyengült “itt”, a másik pedig egy túlnanira kivetített *ego* lenne⁶⁴, hanem azért, mert a testi létezés csodája folytán az “itteniséggel”, a “közeli”-vel, az “én”-nel együtt ezek “variánsainak” rendszere is tételezett. Minden egyes abszolút jelenlétben megélt “itt”, minden közeli dolog, minden én önmagán túl az összes többit is tanúsítja, melyek számomra együttesen lehetségesek velük együtt, és amelyeket, illetve akiket – noha *másutt* vannak – ugyanebben a pillanatban, abszolút jelenlétben élek meg. A konstitúció nem a már kezdetben implikált jövő egyszerű bekövetkezése, és nem is külső szabályozás egyszerű hatása bennünk, nem köti a kontinuos és a diszkontinuos alternatívája: diszkontinuos, mivel minden egyes réteg a megelőzők elfeledését hozza, ugyanakkor teljes egészében kontinuos, mivel ez a feledés nem egyszerű távollét, mintha a kezdet nem lett volna, hanem annak elfeledése, ami szó szerint annak a nyeresége volt, amivé a következőkben vált: a hegei értelemben vett interiorizáció, *Erinnerung**. Minden egyes réteg továbbviszi a maga helyéről az előzőket és átnyúlik a következőkre, mindegyik előbbi és későbbi a többihez képest, és ezért saját magához képest is. Kétségtelenül ez az, amiért Husserl, úgy tűnik, nem lepődik meg, amikor az analízis során körforgásban találja magát: először is a dolognak és a másik tapasztalatának körében, a

* Ősérzékelés.

⁶⁴ Mindazonáltal úgy tűnik, Eugen Fink így fogja fel az észlelt abszolút prioritását Husserlnél (*Problèmes actuels de la phénoménologie*, 80-81. oldal).

teljesen objektív dolog ugyanis mások tapasztalatán alapul, ez pedig a test tapasztalatán, mely maga valamilyen módon dolog⁶⁵. Aztán ott a természet és a személyek köre, a természettudomány értelmében vett természet (de az *Urpräsentierbare** értelmében vett természet is, ami Husserl számára az elsőnek az igazsága) ugyanis azért van, hogy elkezdje a világmindenséget (*Weltall*)⁶⁶, és emiatt átfogja a személyeket, akik viszont magukban foglalják a természetet mint azt a tárgyat, melyet közösen konstituálnak⁶⁷. Kétségtelenül annak is ez az oka, hogy egy profetikus szövegben, amely 1912-ből származik, Husserl nem habozik a természet, a test és a lélek kölcsönviszonyáról valamint “szimultaneitásáról” beszélni⁶⁸.

Mint mondtuk, úgy tűnik, hogy a konstitutív analízisnek e kalandozásai – ezek az átnyúlások, zökkenők, körök – nemigen nyugtalanítják Husserlt. Miután megmutatta⁶⁹, hogy Kopernikusz világa a megélt világra, a fizika univerzuma pedig az élet univerzumára utal vissza, békésen azt mondja, hogy ezt kétségtelenül kicsit erősnek, sőt egyenesen esztelenségnek találják majd⁷⁰. De hozzáteszi, hogy ő nem tesz mást, csak kérdőre fogja a tapasztalatot⁷¹ és közvetlen közelről követi az intencionális implikációkat: márpedig a konstitutív analízis evidenciáin semmi sem kerekedhet felül. A lényegeket követelése lenne ez a tényigazságokkal szemben, “filozófiai *hübrisz*”^{*} – teszi fel magának a kérdést Husserl –, újra csak arról lenne szó, hogy a *tudat* mindenáron saját gondolataihoz akar ragaszkodni? Ám

* Szó szerint “emlékezet”, a szóelemek jelentése szerint “belsővé tétel”.

⁶⁵ *Ideen* II, 89. oldal: “Verwickeln wir uns nicht in einen Zirkel, da doch die Menschenauffassung die Leibesauffassung und somit die Dingauffassung, voraussetzt?”

* Eredetileg megjeleníthető.

⁶⁶ Uo. 17. oldal.

⁶⁷ “Úgy tűnik, itt egy *circulus vitiosus*-ba jutunk. Ugyanis ha kezdetben a természetet mint olyat tételeztük, ahogyan egyébként minden természetkutató és minden naturalisztikus beállítottságú ember teszi, és az embereket olyan realitásokként fogtuk fel, melyek fizikai testiségükön felül még valami plusszal rendelkeznek, akkor a személyek alárendelt természeti tárgyak, a természet részei lennének. Ám ha a személyiség lényegét vesszük, akkor a természet mint személyek interszubjektív kötelékében konstituálódó, tehát azt előfeltételező jelenne meg”. (“Wir geraten hier, scheint es, in einen bösen Zirkel. Denn setzten wir zu Anfang die Natur schlechthin, in der Weise wie es jeder Naturforscher und jeder naturalistisch Eingestellte sonst tut, und fassten wir die Menschen als Realitäten, die über ihre physische Leiblichkeit ein Plus haben, so waren die Personen untergeordnete Naturobjekte, Bestandstücke der Natur. Gingen wir aber dem Wesen der Personalität, so stellte sich Natur als ein im intersubjektiven Verband der Personen sich Konstituierendes, also ihn Voraussetzendes dar”; *Ideen* II, 210. oldal).

⁶⁸ Marly Biemel, *Husserliana IV*, Einleitung des Herausgebers. Íme Husserl szövege: “A természet és a test és továbbá, vele összefonódva, a lélek egymással való reciprok viszonyban konstituálódik, egy csapásra”. *Husserliana V*, 124. oldal: “[...] ist ein wichtiges Ergebnis unserer Betrachtung, daß die Natur und der Leib, in ihrer Verflechtung mit dieser wieder die Seele, sich in Wechselbezogenheit aufeinander, in eins miteinander, konstituieren”.

⁶⁹ *Umsturz der kopernikanischen Lehre in der gewöhnlichen weltanschaulichen Interpretation. Die Ur-Arche bewegt sich nicht*, 1934, május 7-9.

⁷⁰ “Aber nun wird man das arg finden, geradezu toll”, uo.

⁷¹ Például *Ideen* II, 179-180. oldal. Ugyanez a mozgás az *Umsturz* végén is megjelenik.

olykor a *tapasztalat* az, melyet Husserl végső jogalapnak tekint. Az elgondolás tehát a következő lenne: mivel a természet, a test, a lélek és a filozófiai tudat találkozásánál *vagyunk*, mivel megéljük azt, fel sem foghatunk olyan problémát, melynek megoldása ne lenne felvázolva bennünk vagy a világ látványában; kell lennie olyan eszköznek, amellyel összerakjuk gondolkodásunkban azt, ami életünkben együvé tartozik. Ha Husserl szilárdan kitart a konstitúció evidenciái mellett, ez nem a tudat esztelensége. Nem is arról van szó, hogy a tudatnak joga van a konstatált természeti függőségeket azzal helyettesíteni, ami világos számára, hanem arról, hogy a transzcendentális mező többé nem csupán a mi gondolkodásunk mezeje, hanem a teljes tapasztalat mezejévé változott; arról, hogy Husserl megbízik az igazságban, *melyben* születésünktől fogva vagyunk, és amelynek képesnek kell lennie tartalmaznia a tudat igazságait és a természet igazságait. Ha a konstitutív analízis “retro-referenciáinak”, visszautalásainak nem kell felülkerekedniük a tudatfilozófia elvén, ez azért van, mert az utóbbi eléggé kitágul vagy átalakul ahhoz, hogy mindent magába tudjon foglalni, még azt is, ami kérdésessé teszi.

Azt, hogy a fenomenológia lehetőségének kérdése önálló kérdés, hogy léteznie kell “a fenomenológia fenomenológiájának”, melytől minden megelőző analízis végső értelme függ, hogy a teljes vagy önmagára záruló vagy magában nyugvó fenomenológia problematikus marad, Husserl persze csak később mondta ki, de már az *Ideen* második könyvéből is kiolvasható. Husserl nem titkolja, hogy az intencionális analitika egyszerre két ellentétes irányba vezet: egyfelől leereszkedik a természet, az *Urpräsentierbare* szférájához, másfelől a személy és a szellem felé halad. “Ez nem szükségképpen jelenti – folytatja –, és nem kell azt jelentenie, hogy a két világnak semmi köze egymáshoz, és hogy értelmük nem mutat lényegi viszonyokat közöttük. Ismerünk olyan ‘világokat’, melyek között alapvető különbségek vannak, mégis értelem- és lényegviszonyok közvetítenek közöttük. Például utalhatunk az ideák világának és a tapasztalat világának viszonyára, vagy a *fenomenológialag redukált, tiszta tudat ‘világának’, és a benne konstituált transzcendens egységek világának viszonyára*”⁷². Tehát a természet világa és a személyek világa közötti közvetítéssel, vagy inkább: a közvetítés a konstituáló tudat világa és a konstitúció munkájának eredményei között problematikus, és a fenomenológiának mint tudatfilozófiának végső feladata az, hogy megértse saját viszonyát a nem-fenomenológiával. Az, ami bennünk ellenáll a fenomenológiának – a természetes lét, a “barbár” elv, melyről Schelling beszélt –, nem

* Góg.

⁷² *Ideen* II, 210-211. oldal; kiemelés a szerzőtől.

maradhat a fenomenológián túl, és helyet kell számára találni benne. A filozófusnak megvan a maga árnyéka, mely nem pusztán a jövőbeli világosság egyszerű faktikus hiánya. Ez már – mondja Husserl – nagyon “kivételes” nehézség: nem egyszerűen “megragadni” kell, hanem “belülről kell megérteni” a “természet világának” és “a szellem világának” a viszonyát. Életünk gyakorlatában persze meghaladjuk ezt, hiszen minden gond nélkül állandóan ide-oda mozgunk a naturalista beállítódás és a perszonalista beállítódás között. Nem csak arról van szó, hogy a reflexiót is képessé tegyük arra, amit teljesen természetes módon teszünk meg az egyik beállítódástól a másikhoz való átlépéskor, hogy leírjuk az intencionális megragadottaknak, a tapasztalat artikulációinak, a lényegviszonyoknak a változásait a konstituálók sokfélesége között, melyek számot adnak a konstituáltak létbeli különbségéről. A fenomenológia itt kibogozhatja azt, ami összekuszálódott, megszüntetheti a félreértéseket, melyek pontosan azzal függnek össze, hogy természetes módon és anélkül lépünk át az egyik beállítódásból a másikba, hogy tudnánk róla. Mégis, ha ezek a félreértések léteznek, és ez a “természetes” átmenet létezik, akkor kétségtelen, hogy a természet és a személyek kötelékének kibogozásánál egy elvi nehézséggel kell szembenéznünk. Mit jelent az, hogy *belülről* kell *megérteni* a naturalista vagy perszonalista beállítódástól az abszolút tudathoz, a számunkra természetes képességektől egy “mesterséges” (*künstlich*)⁷³ beállítódáshoz való átmenetet; ami tulajdonképpen már nem lehet *egy* beállítódás a többi között, hanem az összes beállítódás értelme, maga a bennünk beszélő lét? Milyen ez a “bensőlegesség”, mely – legalábbis implicit módon és *a fortiori* – képes lenne viszonyokra? Husserl felteszi ezt a kérdést⁷⁴. Arról van szó, hogy a nem-filozófia Husserl számára nem azonnal foglaltatik benne a filozófiában, sem a transzcendens “konstituált” a konstituáló immanenciájában, arról, hogy

⁷³ *Ideen* II, 180. oldal.

⁷⁴ Íme a szöveg, melyet kommentálunk: “Most egy olyan új beállítódást pillantunk meg, mely bizonyos értelemben nagyon természetes, de nem a természetből való. Az, hogy nem ‘a természetből való’, azt jelenti: a benne tapasztalt nem a természettudomány értelmében vett természet, hanem úgymond a természet tükörképe. Magától értetődő, hogy a rendkívüli nehézség abban áll, hogy ne csak megragadjuk, hanem belülről megértsük az ellentétet, mégpedig nem a beállítódások végrehajtásában. Ha ugyanis eltekintünk a tiszta tudatra, a különféle redukciók ezen reziduumára való mesterséges beállítódástól (*Einstellung auf das reine Bewußtsein*), akkor minden gond nélkül átlépünk az egyik beállítódásból a másikba, a naturalisztikusból a *perszonalisztikusba*, a természettudomány vonatkozó tudományából a *szellemtudományéba*. A nehézségek a reflexióban és a felfogás-és tapasztalásváltozások valamint az ezek révén konstituálódó korrelátumok fenomenológiai megértésében áll. Csak a fenomenológia keretei között, csak ha a konstituálódó tárgy létkülönbségeit a nekik megfelelő konstituáló sokféleség korrelatív lényegösszefüggéseire vonatkoztatjuk, tarthatjuk meg ezeket a különbségeket minden zavar nélkül (*unverwirrt*), abszolút biztos különállásukban (*in absolut sicherer Sonderung*), minden olyan félreértéstől mentesen, melynek gyökere a beállítódás akaratlan és a reflexió hiányában észrevehetetlen megváltozása. Az abszolút tudatra és a benne követendő lényegösszefüggésekre való visszamenetel által válnak először érthetővé az egyik és a másik beállítódás vonatkozó tárgyiságainak relativitásai és a közöttük levő kölcsönösen lényegi viszonyok.”

Husserl legalábbis megsejt a transzcendentális genezis mögött egy olyan világot, ahol minden egyszerre van, *ομοῦ ην παντα*.

Tényleg meglepő ez az utolsó probléma? Vajon nem figyelmeztetett-e Husserl kezdettől fogva, hogy minden transzcendentális redukció eidetikus redukció? Ez pedig azt jelenti, hogy a reflexió a konstituáltat csak a maga lényegében ragadja meg, hogy a reflexió nem egybeesés, hogy nem tiszta létrehozás, hanem pusztán újalétrehozza az intencionális élet vázlatát. Az “abszolút tudathoz való visszatérést” Husserl mindig olyan műveletek sokaságának megnevezéseként használja, melyeket fokozatosan hajtunk végre, és amelyek sohasem zárulnak le. Sohasem fonódnak össze a konstitutív genezissel, legfeljebb rövid szakaszokon vagyunk képesek követni. Akkor ki az, aki (ha ezeknek a szavaknak van értelmük) a dolgok másik oldalán válaszol a mi rekonstrukciónkra? A mi oldalunkon csak a tisztaság mozzanatainak felénk mutató konvergencia, ám diszkontinuus irányultságai fordulnak elő. A konstituáló tudatot ritka és nehéz erőfeszítések révén konstituáljuk. A konstituáló tudat kísérleteink prezumptív vagy feltételezett szubjektuma. A szerző – mondta Valéry – a lassan és fáradságos munkával kibontakoztatott életmű pillanatnyi elgondolója; és ez a gondolkodó sehol sincsen. Ahogyan Valéry szerint a szerző az író csalása, a konstituáló tudat a filozófus professzionális csalása... Mindenesetre Husserl számára a konstituáló tudat mesterséges tárgy, *artefactum*, melyhez az intencionális élet teleológiája vezet el, nem pedig a Gondolkodás spinozai attribútuma.

A konstitúció, mely eredetileg a világ értelmi birtoklásának projektumát jelentette, Husserl gondolkodásának érlelődésével mindinkább olyan eszközzé válik, mellyel a dolgok visszáját leplezzük le, melyet nem konstituáltunk. Arra a teljesen esztelen próbálkozásra volt szükség, mely mindent a jól nevelt tudatnak, a tudat beállítódásai, intenciói, értelemadásai áttekinthető játéknak akart alávetni – be kellett fejezni annak a bölcs világ portréját, melyet a klasszikus filozófia ránk hagyott –, hogy végül aztán megmutatkozzék az, ami ezek után még megmarad: ezek a létezők idealizációink és objektivációink mögött, melyek titokban ez utóbbiakat táplálják, és melyeknél aligha lehet noémákat felismerni; a Föld, mely nem úgy van mozgásban, mint az objektív testek, ám nyugalomban sincs, hiszen nem látjuk, mihez lenne “odaszegezve”; gondolkodásunk és életünk “talaja” vagy “törzsöke” ez, melyet persze eltávolíthatunk vagy visszahozhatunk, amikor más égitesteket lakunk be, ám ilyenkor megnagyobbítjuk hazánkat, elnyomni ugyanis nem tudjuk. Ahogyan a Föld definíció szerint egyetlen és egyedi, úgy bármely talaj, melyre lépünk, rögtön a Föld provinciája lenne, az élőlények pedig, akikkel a Föld fiai kommunikálhatnak, rögtön emberekké válnának; vagy, ha

tetszik, a földi emberek válnának az egyetlennek és egyedinek megmaradó általánosabb emberiség változataivá. A Föld időnk és terünk méhe: az idő minden konstruált fogalma előfeltételezi prototörténelmünket, mint az egyetlen világon együttesen jelenlevő testi lények prototörténelmét. A lehetséges világok minden megidézése a mi világ-nézetünkre vonatkoztatik (*Welt-anschauung*). Minden lehetőség a mi valóságunk változata, a valóság lehetősége (*Möglichkeit an Wirklichkeit*)... Husserlnek ezek a kései elemzései⁷⁵ nem is botrányosak, még csak nem is zavarba ejtők, ha mindazt szem előtt tartjuk, amit kezdettől fogva bejelentett. A minden tézist és elméletet megelőző “világtézist” fejtik ki, a megismerés objektivációin innen, melyekről Husserl mindig beszélt, és amelyek köre szerinte az egyetlen lehetőség, hogy kijussunk abból a zsákutcából, ahová a nyugati tudomány vezetett.

Akarva-akaratlan, terveit ellenére és lényegi vakmerőségének köszönhetően, Husserl felfedezte ezt a vad világot és e vad szellemiséget. A dolgok itt vannak, és nem egyszerűen – mint a reneszánsz perspektívájában – projektív megjelenésükben és a panoráma követelményének megfelelően. Ellenkezőleg: a dolgok egyenesen állnak, kitartóan, szegélyükkel felsértik a tekintetet, mindegyikük abszolút jelenlétet követel magának, ami nem lehetséges másokéval egyszerre, de amivel így együtt mégis rendelkeznek, egy olyan konfigurációs értelem révén, melynek semmi köze az “elméleti értelemhez”. Mások is itt vannak (s már a dolgok egyidejűségével itt voltak): nem elsősorban mint szellemek, még csak nem is mint “pszichikumok”, hanem mint olyanok, akikkel például a haragban vagy a szerelemben találkozunk. Arcok, gesztusok, beszédek, melyekre a gondolkodás közbeiktatódája nélkül válaszolnak a mieink – sőt olykor azelőtt fordítjuk ellenük a szavaikat, hogy elértek volna hozzánk, még hozzá ugyanolyan biztosan, sőt biztosabban, mintha megértettük volna őket – mindenki terhes másokkal, és testében megerősített általuk. Ez a barokk világ nem a szellem által a testnek tett engedmény: ha az értelem mindenhol metaforikus, akkor mindenhol értelem van. A világnak ez a megújulása a szellem megújulása is, a vad szellem újrafelfedezése, melyet egyetlen kultúra sem sejt, amelynek újra kell teremtenie a kultúráját. Tehát nem a magábanvaló természet, nem is az abszolút tudat belátásainak rendszere, és nem is az ember ez az irrelatívum, ez a viszonyoktól mentes valóság, hanem a Husserl – az önmagát zárójelbe író és elgondoló Husserl – által említett “teleológia”: a Lét illesztéke és bordázata, mely az ember révén áll össze.

⁷⁵ A fentebb idézett *Umsturz...* szövegét foglaljuk itt össze.

BERGSON LÉTESÜLŐBEN

A bergsonizmus sorsa tele van paradoxonokkal. A szabadságnak ezzel a filozófusával – ahogyan Péguy 1913-ban mondta – szemben állt a radikális párt és az Egyetem; Kantnak ezzel az ellenségével szemben állt az *Action Française* pártja; a szellemnek ezzel a barátjával szemben állt az ájtatosok pártja; tehát nemcsak természetes ellenségei, hanem ellenségeinek ellenségei is. Mostanság, amikor úgy tűnik, jobban szeretik az olyan szabálytalan alkotókat, mint Péguy vagy Georges Sorel, majdhogynem úgy írhatnánk le Bergson, mint kiátkozott filozófust, ha elfelejtenénk, hogy tizenhárom éven át lelkes hallgatósága fogadta a Collège de France-ban, tizenkét éven át *az egyik* Akadémia (Académie des Sciences morales et politiques^{*}), aztán pedig *az* Akadémia tagja volt.

Az a nemzedék, melyhez én tartozom, csak a második Bergson ismerte, aki már visszavonult a tanítástól és – hosszú időn át munkálkodván a *Deux Source*^{*} szövegén – majdnem teljes hallgatásba merült; azt a Bergson ismertük csupán, akit a katolicizmus immár inkább sötétben világító fénynek, semmint veszélynek tekintett, s akinek filozófiáját már racionalista professzorok tanították az előadóterekben. A nálunk idősebbek körében, akiket még személyesen oktatott, hatalmas tekintélye volt ugyan, ám anélkül, hogy bármikor is létezett volna bergsoni iskola. Csak napjainkban jelent meg egy bizalmatlan és kizárólagos poszt-bergsonizmus; mintha nem azzal tisztelnék legjobban Bergson, ha elismernék, hogy mindenkié...

Hogyan válhatott a filozófia és az irodalom e felforgatója majdhogynem kanonikus szerzővé? Ő változott volna meg? Látni fogjuk, hogy egyáltalán nem. Vagy közönségét sikerült volna megváltoztatnia és megnyernie saját bátorságának? Az igazság az, hogy két bergsonizmus van: a bátor bergsonizmus, amely Bergson filozófiájának harcát és – ahogyan Péguy mondta –, kemény küzdelmeit kísérte, valamint a győzelem utáni bergsonizmus, mely mintegy eleve meg volt győződve arról, amit Bergson oly sokáig keresett, és már akkor is rendelkezett e fogalmakkal, amikor Bergson még dolgozott a sajátjain. Ha a bergsoni intuíciókat a spiritualizmus vagy valamilyen másik entitás homályos ügyével azonosítják, elvesztik metsző élüket, általánossá, lényegtelenné válnak. Egyfajta retrospektív vagy kívülről szemlélt bergsonizmus ez, melynek legkifejezőbb példáját Sertillanges atya megjegyzése nyújtja, aki szerint az Egyház ma már nem teszi indexre Bergson, és nem azért, mert

^{*} Erkölcsei és Politikai Tudományok Akadémiája.

^{*} *Az erkölcs és a vallás két forrása*, fordította Dienes Valéria, Budapest, 2002.

felülbírálja 1913-as ítéletét, hanem mert világossá vált, hogyan végződik az életmű... Maga Bergson azonban nem azt kereste, hogy hova vezet az útja, hanem sokkal inkább járta a maga útját. Nem azért írta meg a *Matière et Mémoire*-t* és az *Evolution créatrice*-t*, mert tudta, hogy az út végül majd a *Deux Sources*-hoz vezet. Még ha a *Deux Sources* helyesbítette is az Egyház által elítélt művek tartalmát, a korábbi munkák nélkül más lett volna az értelme; nélkülük a *Deux Sources* sem válhatott volna oly híressé. Választani kell: az ember nem rendelkezhet az igazsággal kockázatok nélkül. Vége a filozófiának, ha rögtön a következményekre tekint; a filozófus nem próbálhatja meg lerövidíteni az előtte álló utat, hanem teljes hosszában végig kell járnia. Valaminő tételes bergsonizmus eltorzítja Bergsont. Bergson nyugtalanít, ez bizonyosságot nyújt. Bergson hódító háborút viselt, a bergsonizmus megvédeni, igazolni akarja Bergsont. Bergson eleven kontaktusban állt a dolgokkal, a bergsonizmus viszont átvett vélekedések gyűjteménye. Az összebékítések, az ünneplések nem feledtethetik el velünk azt az utat, melyet Bergson *egyedül* járt végig, és amelyet sohasem tagadott meg: a filozófia újjáalkotásának ezt a közvetlen, józan, szokatlan módját, mely a megjelenőben a mélységet és a szemünk előtt levőben az abszolútumot kereste; végül pedig nem szabad megfeledkeznünk arról, hogy a szélsőséges józanság mögött a felfedezés szelleme munkál, és ez a bergsonizmus elsődleges forrása.

1911-es kurzusát a következő szavakkal zárta, melyeket a *Les Etudes* című folyóirat jelentetett meg: “Ha a tudós, a művész, a filozófus mindenáron hírnevet akar szerezni, még nem teljesen bizonyos benne, hogy valami életképeset teremtett. Biztosítsák erről, és azonnal meglátják, milyen kevés zajt csap maga körül.” Bergson csak arra vágyott, hogy olyan könyveket írjon, melyek élnek. Márpedig erről csak úgy tehetünk bizonyosságot, hogy feltárjuk, miként van jelen a mi munkánkban Bergson gondolkodása; ha saját preferenciáink és elfogultságaink szerint megmutatjuk, hogy művének mely vonatkozásai azok, amelyekről – az 1900-as évek hallgatóságához hasonlóan – magunk is elmondhatjuk, hogy “kapcsolatban állnak a dologgal”.

Egy mechanikai elvet vizsgálva, amelyet Spencer felületesen alkalmazott, Bergsont mintegy akaratlanul talált rá az egész filozófiára és lett filozófussá. Felfigyelt arra, hogy az idő mérése során nem úgy járunk el, hogy az időt a mérőeszköz jelei közé fogjuk, mintha csipesszel ragadnánk meg, hanem ellenkezőleg: az idő képzetének kialakulásához hagynunk

* *Anyag és emlékezet.*

* *Teremtő fejlődés*, fordította Dienes Valéria, Budapest, 1990 (1930).

kell, hogy az idő szabadon létrehozza önmagát; azt a folytonos születést kell figyelemmel kísérenünk, mely mindig megújítja és ennyiben mindig ugyanazzá alkotja az időt.

Filozófusi tekintete mást és többet talált itt, mint amit keresett. Ugyanis ha valóban ez az idő, akkor semmiképpen sem olyasvalami, amit kívülről látok. Kívülről csak a nyomával rendelkeznek, nem lennék jelen a létrehozó erőnél. Az idő tehát én vagyok: én vagyok az a tartam, melyet megragadok, a bennem levő tartam az, mely megragadja önmagát. Ezzel rögtön az abszolútumnál vagyunk. Különös abszolút tudás ez, hiszen nem ismerjük minden emlékünket, még csak jelenünk teljes kiterjedését sem, önmagammal való kontaktusom pedig “részleges egybeesés”; ezt a kifejezést Bergson gyakran használta, és tulajdonképpen ez alkotja a problémát. Az én azért abszolút, mert a kontaktus részleges; azért ismerem úgy az ént, mint senki más, mert benne vagyok saját tartamomban; azért rendelkezem tapasztalattal, melyet sem pontosabban, sem közelebbről nem lehet felfogni, mert a saját tartamom túllép rajtam. Az abszolút tudás nem felülről való letekintés, hanem inherencia. Ez volt az 1889-es év nagy felfedezése, mely később hatalmas szerepet játszott Bergson gondolkodásában: a filozófia elve nem az, hogy *én gondolom*, hanem az *önlét*^{*}, melynek kohéziója egyben szétszakadás is.

Mivel az önlétben azzal esem egybe, ami nem-egybeesés, a tapasztalat azon a partikuláris lényen túlra is kiterjedhet, ami én vagyok. Tartamom intuíciója a *látás* általános módjának a kiismerése, egyfajta bergsoni “redukciós” elv, mely minden dolgot *sub specie durationis*^{*} gondol újra; azt, amit szubjektumnak, objektumnak, és még azt is, amit térnek hívnak: mivel már itt kirajzolódni látjuk *a belső terét*, egyfajta kiterjedést, mely éppen az a világ, ahol Akhilleusz képes arra, hogy egyik helyről a másikra jusson. Vannak olyan létezők, struktúrák (ahogyan Bergson mondja: szerveződések) – mint például a dallam –, melyek önmagukban semmik, csupán a tartam bizonyos módjai. A tartam nem egyszerűen változás, létesülés, mozgás, hanem *lét* a szó eleven és aktív értelmében. Az idő nem a lét helyébe lép, hanem mint születő létet kell felfogni: Bergson szerint az idő oldaláról kell megközelíteni a lét egészét.

Ez már a *Matière et Mémoire* megjelenésekor látható volt, de legalábbis látni kellett volna. Ám a könyvet meglepetéssel fogadták, a legtöbb olvasó számára homályosnak tűnt; még ma is Bergson legkevésbé olvasott nagy műve. Mégis, a tartam mezeje és az intuíció gyakorlata e munkában válik döntővé. Bergson – mint mondta – figyelmen kívül hagyta előző

* Être-soi.

* A tartam szerint.

könyvének belátásait és a tények másféle vonalát követte. Kontaktusba lépett a lélek és a test kapcsolódásával, és ez a tartamhoz vezette vissza: ám a tartam ebben a megközelítésben új dimenziókat kapott. Csak akkor vethetjük Bergson szemére azt, amit értelemcsúsztatásnak neveznek (és ami a kutatás maga), ha nem ismerjük fel, hogy filozófiája nem rendszerre, hanem *teljes* intuícióra törekszik, és szóhoz akarja juttatni a létet. Ettől fogva a tartam az a közeg, amelyben a lélek és a test artikulálódik: a jelen és a test, a múlt és a szellem természetükben különbözőek, mégis egymásba mennek át. Az intuíció már nem egyszerű egybeesés vagy összeolvadás: a “határookra” is kiterjed mint tiszta észlelés és tiszta emlékezet, de a kettő közötti sávra is, arra a létre, amely – mint Bergson mondja – pontosan annyiban nyílik a jelenre és a térre, amennyiben jövőt vesz célba és múlttal rendelkezik. Az intuícióknak életük van, “hibridációjuk”, ahogyan Maurice Blondel mondta volna, “kettős kioldódás” jellemzi őket, egyfelől az anyag, másfelől és az emlékezet felé. Az intuíció azért látja úgy, hogy egyesülnek, mert a szembenállókat a maguk szélsőséges ellentétében veszi.

Nagyon eltorzítanánk Bergson gondolatait, ha lényegtelennek tüntetnénk fel az észlelt létnek azt a csodálatos leírását, melyet a *Matière et Mémoire*-ban nyújt. Egyáltalán nem azt mondja, hogy a dolgok a “pszichikum” vagy a lélek szűk értelemben vett képei, hanem azt, hogy tekintetünk előtti teljességük olyan, mintha látásom inkább bennük jönne létre, mintha látottságuk csak eminens létük lefokozása lenne, mintha képzetként való megjelenésük – a szubjektum “sötét kamrájában” való megjelenésük, mondja Bergson – természetes bőségük folyománya lenne, nem pedig alapvető jellemzőjük. Később sohasem beszélt erről a körről a lét és az én között, melynek révén a lét “számomra” szemlélő, a szemlélő pedig “a lét számára való”. Sohasem írta le így az észlelt világ vad létét. A születőben levő tartam után Bergson az embert vizsgálja meg, és az ember legbensejében újra a világ preszókratikus és “ember-előtti” értelmére bukkan.

*A Durée et Simultanéité**, amely filozófiai könyv – ahogyan Bergson többször mondta –, még eltökéltebben hatol be az észlelt világba. Mint harminc évvel ezelőtt, a fizikusok ma is azt vetik Bergson szemére, hogy bevezette a megfigyelőt a relativitás fizikájába, noha – mint mondják – ez a fizika csak a mérőeszközök vagy a vonatkoztatási rendszer szerint relativizálja az időt. Ám Bergson pontosan azt akarta megmutatni, hogy a magukbanvaló dolgok között nincs szimultaneitás, hogy bármilyen közel legyenek is egymáshoz, mind magukban vannak. Csak az észlelt dolgok részesedhetnek a jelennek ugyanabban a vonalában; viszont az

* *Tartam és egyidejűség.*

észleléssel együtt – és minden mérték nélkül – azonnal létezni kezd az egyszerű látás szimultaneitása is, nem pusztán egyazon mező két eseménye között, hanem az összes észlelési mező, az összes megfigyelő, az összes tartam között. Ha az összes megfigyelőt egyszerre vennénk, nem úgy, ahogyan közülük az egyik látja a többit, hanem ahogyan önmaguk számára vannak, azaz életük abszolútumában, akkor ezek a magányos tartamok – mivel egymásra nem alkalmazhatók és egymással nem mérhetők – már semmilyen időbeli elcsúszást nem kínálnának, ezért többé nem az univerzum idejének fragmentumai lennének. Márpedig az összes tartam együttes visszaállítása belső forrásuknál nem lehetséges, amennyiben mindegyikük csak a sajátjával esik egybe; ám mégis létrejön – így Bergson –, amikor a megtestesült szubjektumok megpillantják egymást, amikor észlelési mezőik metszik és magukba foglalják egymást, amikor úgy látják egymást, hogy közben ugyanazt a világot észlelik. Az észlelés a maga rendjében univerzális tartamot tételez, és azok a képletek, melyek megengedik az egyik vonatkoztatási rendszerből a másikba való átlépést, az egész fizikával együtt csak másodlagos objektivációk, melyek nem dönthetnek arról, hogy minek van értelme a megtestesült szubjektumok tapasztalatában és teljes léttapasztalatunkban. Bergson olyan filozófiát vázol fel, mely az univerzalist az észlelés rejtélyére alapozza, és azt állítja – ahogyan Bergson valóban mondta is –, hogy nem az észlelés fölé kell emelkedni, hanem bele kell hatolni.

Bergsonnál az észlelés “az értelem komplementer képességeinek” együttese; egyedül ezek képesek hozzáférni a léthez. Miközben megnyitnak minket a lét számára, “saját magukat ismerik fel a természet műveleteinek működésében”. Ha csupán mi vagyunk képesek az élet észlelésére, akkor világos, hogy az élet léte ugyanolyan típusú, mint aminek a mintaképét ezek az egyszerű és osztatlan létezők, a szemünk előtt levő dolgok – melyek régebbiek minden ember által alkotottnál – kínálják számunkra, az élet művelete pedig egyfajta észlelésként jelenik majd meg számunkra. Amikor konstatáljuk, hogy az élet hosszas készülődés után egy látóapparátust helyez az evolúció egyik vonalára (olykor pedig ugyanazt a látóapparátust az evolúció széttartó vonalaira), akkor azt hisszük, hogy a konvergáló részletek mögött egy sajátos gesztust látunk – mint amilyen a kezem gesztusa saját magam számára –, és a fajok “haladása a látás képessége felé” a látás totális aktusának a függvénye, ahogyan azt a *Matière et Mémoire* leírta. Bergson kifejezetten hivatkozik is a korábbi műre. Az élet – mondja – többé-kevésbé leereszkedik az organizmusokba. Ez nem azt jelenti, hogy az élet világa emberi reprezentáció, és egyébként azt sem, hogy az emberi észlelés kozmikus produktum lenne: azt jelenti, hogy az eredendő észlelés, melyet újra felfedezünk magunkban, és az, amely áttetszik

az evolúción mint annak belső elve, egymásba fonódik, átnyúlik egymásba, összekötődik egymással. Világra való nyitottságunk újrafelfedezését és az élet belülről való megragadását mindig két tartam közötti feszültség kívülről határolja.

Tehát az 1907-es Bergsonnál igen jól látjuk az intuíciók intuícióját, a középponti intuíciót, és ez – ahogyan Bergson joggal mondta – egyáltalán nem egy “nem tudom, micsoda”*, nem egy uralhatatlan zsenialitás ténye. Az a forrás, amelyből merít, és amelyből megérti saját filozófiájának értelmét, miért ne lehetne egyszerűen saját belső tájának artikulációja, az a mód, ahogyan tekintete találkozik a dolgokkal vagy az étellel; miért ne lehetne ez a forrás az önmagával, a természettel és az élőlényekkel való megélt viszonya, a bennünk levő és a rajtunk túli léttel való kontaktusa? És vajon ennek a kimeríthetetlen intuíciónak a legjobb “közvetítő képe” nem a látható és létező világ maga, melyről a *Matière et Mémoire* ír? Még ha egy felsőbb transzcendenciához halad is tovább, Bergson úgy gondolta, oda is csak “észlelés” révén juthat el. Mindenesetre az élet, mely mindig másként oldja meg a problémákat, mint ahogyan mi tettük volna, nem annyira az emberi szellemre hasonlít, mint inkább erre az imminens vagy eminens* látásra, melyet Bergson sejtett meg a dolgokban. Az észlelt lét spontán vagy természetes lét, melyet a karteziánusok nem láttak, mert a létet a semmi talaján keresték, és mert – így Bergson – ahhoz, hogy “legyőzzék a nemlétezést”, a szükségszerű kellett nekik. Bergson leírása a konstitúciót megelőző létre vonatkozik, mely reflexióink horizontján mindig előfeltételezett, már mindig ott van, hogy a szorongást és a szédülést már megszületésük pillanatában megszüntesse.

Valóban tudnunk kellene, hogy Bergson miért nem belülről gondolta el a történelmet is, ahogyan az életet, miért nem vágott bele itt is az *egyszerű és osztatlan aktusok* kutatásába, melyek minden korszak vagy esemény számára elrendezik a részleges tényeket. Bergson feltételezi, hogy valamennyi korszak: mindaz, ami csak lehet, teljes esemény teljes aktualításban; úgy gondolja, hogy a preromantika például posztromantikus illúzió; s úgy tűnik, ezzel egyszer s mindenkorra elutasítja a történelem mélységét. Péguy mégis az esemény felbukkanását igyekezett leírni, amelyben egyes események elkezdődnek, mások válaszolnak rájuk; s ugyanígy a történelmi beteljesedést is meg akarta ragadni, egy nemzedék válaszát a másik nemzedék kezdeményezésére. Péguy a történelem lényegét az individuumok és korszakok e találkozásában látta, ami azért nehéz ügy, mert a cselekvés, a mű, a múlt a maga egyszerűségében hozzáférhetetlen azok számára, akik kívülről látják; mert ahhoz, hogy egy

* *Un je ne sais quoi.*

* Közvetlen és kiemelkedő.

forradalomból történelmet csináljunk, hosszú éveknek kell eltelnie, és az egyetlen óra alatt leírható oldalt akár egy végtelen hosszúságú kommentár sem meríthet ki. A tévedés, az eltérés, a kudarc veszélye óriási. Ám éppen ebben áll az író, a cselekvő, a *nyilvános életet élő* ember – azaz végül is minden egyes megtettesült szellem – kegyetlen törvénye: másoktól vagy az utódoktól annak beteljesítését várja el, amit ő maga csinál. *Másvalamit, mégis ugyanazt* kívánja – ahogyan Péguy mélyrehatóan fogalmazott –, mert maga is ember, pontosabban: mert a helyettesítésben a kezdeményező hasonmását gondolja el. Egyfajta botrány ez – mondja –, de “igazolt botrány”, következésképpen “misztérium”. Miközben az értelem újraalkotja magát, önmegsemmisítését kockáztatja. Mozgékony értelem ez, ami teljesen megfelel az értelem bergsoni definíciójának, mely szerint az értelem “nem annyira elgondolt dolog, mint a gondolkodás mozgása, és nem annyira mozgás, mint irány”. A felhívás és válasz e hálójában, melyben a kezdet átváltozik és beteljesedik, tartamot találunk, mely senkié és mindenkié: “nyilvános”, “a világ eseményének sajátos ritmusa és gyorsasága”, ami – ahogyan Péguy állítja – az igazi szociológia témája lehetne. Péguy tehát a tény révén bizonyítja, hogy lehetséges a történelem bergsoni szemlélete.

S bár Bergson 1915-ben még úgy látta, Péguy pontosan érti “gondolkodásának lényegét”, mégsem követte őt a fenti következtetésekben. Bergsonnál a “történelmi feljegyzésnek” nincs *saját* értéke, mint ahogyan nincs sem a kihívó, sem a válaszoló nemzedékeknek: számára csak az individuumnak az individuumhoz intézett heroikus felhívása létezik, csak egy “misztikus test” nélküli misztika. Számára nem létezik olyan különleges szövődék, melyben a jó és a rossz együvé tartozik; csak a misztika betöréseitől átluggatott természetes társadalmak léteznek. Amikor hosszú időn át a *Deux Sources*-on dolgozott, úgy tűnik, gondolkodását nem járta át oly mélyen a történelem, mint ahogyan korábban az élet átjárta: a történelemben nem találta meg – mint egykor az életben – “az értelem komplementer képességeit”, melyek egyetértésben lennének tartamunkkal. Bergson egyfelől túlságosan is optimista az individuummal és a források újrafelfedezésének individuális képességével kapcsolatban, másfelől túlságosan is pesszimista a társadalmi életet illetően, hogysem a történelem definíciójaként az “igazolt botrányt” ismerje el. S talán a szembenálló feleknek ez a visszavonulása hat ki filozófiájának egészére is: tény, hogy a *Pensée et le Mouvant*-ban*, mely nagyjából a *Deux Sources* időszakában született, Bergson kiigazítja a filozófia és a tudomány, az intuíció és az értelem, a szellem és a lélek viszonyával

* *Gondolat és mozgás.*

kapcsolatos korábbi felfogását: míg az *Introduction à la Métaphysique*-ban* implikációs viszonyokat állapított meg közöttük, itt finoman szétválasztja őket; igaz, nem állítja, hogy sehol sem “nyúlnak át” egymásba. Ha Bergson számára nyilvánvalóan nem létezik a történelem misztériuma, ha – szemben Péguy-vel – szerinte az emberi lények nem implikálják egymást, ha nem érzékeli környezetünk szimbólumainak megelőző jelenlétét és az általuk kifejezett és mélyreható csereviszonyokat – ha például a demokrácia eredeténél csak annak “evangéliumi lényegét”, valamint Kant és Rousseau kereszténységét találja meg –, akkor azzal, ahogyan bizonyos lehetőségeket rövid úton elutasít és megállapítja életművének végső értelmét, olyan felfogást fogalmaz meg, amely filozófiájának részélt alkotja, és amelynek megértésére törekednünk kell.

Az, ami Bergsonnál szemben áll minden közvetítés- és történelemfilozófiával, gondolkodásának igen régi adottsága: egyfajta “félisteni” állapot bizonyossága, amelyben az ember nem ismeri a szédülést és a szorongást. A történelemre vonatkozó elmélkedés anélkül helyezte át ezt a meggyőződést, hogy meggyengítette volna. Az *Evolution créatrice* időszakában elég volt a természetes lét filozófiai intuíciója, hogy megszüntesse a semmi hamis problémáit. A *Deux Sources*-ban az “isteni ember” “hozzáférhetetlenné” vált, ám az emberi történelmet Bergson még mindig az ő perspektívájába állítja. A léttel való természetes kontaktus, az öröm, a derű – a kvietizmus – lényegi marad Bergsonnál, csupán átkerül a filozófus elvileg általánosítható tapasztalatából a misztikus ember kivételes tapasztalatába, mely egy másik természetre, egy másik, korlátlan pozitivitásra nyílik rá. A *Deux Sources*-ban megtaláljuk a természet felosztását az egymással összeegyeztethetetlen *natura naturans*-ra és *natura naturata*-ra*; ezáltal bekövetkezik Istennek és a világon végrehajtott cselekedetének a megkülönböztetése, ami az előző művekben kifejtetlen maradt. Bergson természetesen nem használja a *Deus sive Natura** kifejezést, de csak azért nem, mert Isten *másik természet*. Még abban a pillanatban is, amikor véglegesen megszabadítja a “transzcendens okot” “földi küldetésétől”, még mindig a “természet” szó kívánczik ki a tollából. Ettől fogva Istenben koncentrálódik minden, ami valóban aktív és teremtő a világban, mely utóbbi azonban már csak “megállapodottság”, “teremtett dolog”. Ám az embernek ezzel a természetfeletti természettel való viszonya az a közvetlen viszony marad, melyet Bergson korábbi munkái az intuíció és a természetes lét között állapítottak meg. Van egyfelől az egyszerű aktus, mely az

* *Bevezetés a metafizikába.*

* Teremtő természet és teremtett természet.

* Isten vagy a természet.

emberi fajt teremtette; aztán van Isten egyszerű és egyszerűsítő aktusa a misztikában; de nincs olyan egyszerű aktus, mely megalapítaná a történelem és a rossz területét. A történelem és a rossz valójában csak mezsgye. Az ember inkább *két* egyszerű elvből, mint *egyetlen* kettős elvből áll. A történelemnek, mely a *natura naturans* és *natura naturata* között oszcillál, nincs saját szubsztanciája. Természetesen nem elátkozott; az univerzum “isteneket alkotó gép” marad, és végül is ez nem lehetetlen, hiszen a *natura naturata* forrása a *natura naturans*. Ám ha egy napon az isteneket alkotó gépnek sikerül az, amiben mindig kudarcot vallott, a megállapodott teremtés mintha újra mozgásba lendülne. E Nagy Tavasz jöttét azonban semmi sem jelzi. Még burkoltan sem találunk olyan sorokat Bergsonnál, melyek arra utalnának, hogy két természetünk egyesülhetne. A rossznak és a kudarcnak nincs értelme. A teremtés nem dráma, mely a jövő felé halad, hanem inkább megfeneklett törekvés, az emberi történelem csupán segédeszköz, amely ismét mozgásba hozza azt, ami megállapodott.

Innen fakad Bergson rendkívüli – nagyon személyes, és bizonyos tekintetben kereszténység előtti – vallásfilozófiája. A misztikus tapasztalat az, mely az eredendő egységből megmarad, mely akkor tört darabokra, amikor a teremtő aktus “egyszerű megállása” révén megjelent a teremtett dolog. Hogyan bontsuk le ezt a falat mögöttünk, amely mintegy létünket alkotja, hogyan találjuk meg a *naturans* nyomát? Az értelem nem képes rá: a teremtett nem képes újra végrehajtani a teremtést. Még tartamunk közvetlen tapasztalata sem törölheti el önnön eredetét, a repedést, nem képes eljutni magához a *naturans*-hoz. Ezért hát Bergson szerint a misztikusnak nem kell feltennie a kérdést, hogy az elv, mellyel tapasztalata összekapcsolja, maga Isten-e, vagy az ő “földi küldöttje”. Olyan lény vissza nem utasított invázióját tapasztalja, aki “mérhetetlenül nagyobb hatalmú”. Még csak azt se mondjuk, hogy ez a lény mindenható: a minden eszméje Bergson szerint ugyanolyan üres, mint a semmié, és a lehetséges az ő számára a valóságos árnyéka marad. Bergson Istene inkább hatalmas, mint végtelen, vagy inkább a minőség végtelene; az öröm eleme vagy a szeretet eleme, ahogyan a víz és a tűz elemek. Mint az érzékelhető lények és az emberi lények, inkább sugárzás, nem pedig lényeg. Az Istent látszólag meghatározó valamennyi attribútum, mint minden meghatározás, valójában tagadás. Még ha láthatóvá válnának is e tulajdonságok, ami lehetetlen, egyetlen vallásos ember sem ismerné fel bennük az Istent, akihez imádkozik. Bergson Istene, akárcsak az univerzum, egyedi: valami mérhetetlen éppen-ez. Bergson még teológiai értelemben is megtartotta ígétét, mely szerint filozófiája az aktuális létét, csak arra vonatkozik. Ha belépünk a képzeleti számításiójába, bevallhatjuk, mint állítja, hogy “az egész sokkal magasabb rendű lehetett annál, ami van”. Lehetetlen, hogy valakinek a halála a

lehetséges világok legjobbjának része legyen. Ám nem csak arról van szó, hogy a klasszikus teodíceák megoldásai hamisak: ezeknek a problémáknak nincs is értelmük abban a rendben, amelyben Bergson gondolkodása mozog, mivel ez a radikális esetlegesség rendje. Itt nem a megismert világról vagy a megismert Istenről van szó, hanem a létező világról és a létező Istenről, és az, ami bennünk megismeri ezt a rendet, vélekedéseink és kijelentéseink hatálya alatt áll. Lehetetlen, hogy az emberek ne szeressék saját életüket, bármilyen nyomorúságos legyen is. Ez a vitális ítélet az életet és Istent a vádakon és az igazolásokon innen helyezi el. És ha valaki feltenné a kérdést, hogy miként hozhatott létre a *natura naturans natura naturatát*, melyben valójában nem valósítja meg magát, hogy miért állt meg – legalábbis átmenetileg – a teremtő erőfeszítés, milyen akadályba ütközött és hogyan válhatott leküzdhetetlenné számára ez az akadály, Bergson – fenntartva, hogy más égitesteken az élet talán jobban sikerült – elismerné, hogy filozófiája az ilyen típusú kérdésekre nem ad választ, ám nem is kell őket feltennie. Filozófiája végső soron ugyanis nem a világ genezise – és noha majdnem az lett, nem is a lét “integrációja és differenciációja” –, hanem a lét több gyűjtőpontjának szándékosan részleges, diszkontinuus, majdnem empirikus jelzése.

Mindent összevéve teljesen igazat kell adnunk Péguy-nek, aki azt mondta, hogy “ez a filozófia hívta fel elsőként a figyelmet magának a létnek a valódi jellegére és a jelen szerkezetére”. A születőben levő lét, melytől semmilyen reprezentáció nem választ el engem, mely előre tartalmazza még a disszonáns, egyszerre lehetetlen nézeteket is, mely itt magaslik előttünk, mely fiatalabb és idősebb, mint a lehetséges és a szükségszerű: ez a lét, ha egyszer megszületett, sohasem szűnhet meg létezni, és továbbra is ott lesz más jelenek mélyén. Érthető, hogy a század elején úgy érezték, azok a könyvek, melyek újra felfedezték ezt az elfelejtett létet és annak hatalmát, a filozófia újjászületését és megszabadulását hozzák el. Értékük ebben a tekintetben érintetlen marad. Szép lett volna, ha az eredetre fordított figyelem a szenvedélyekre, a technikákra, a jogra, a nyelvre, az irodalomra is kiterjedt volna, ha mindezekben – a hieratikus ember monumentumaiként és próféciaiként fogva fel őket – megtalálja a szellem rejtjeleit. Bergson a kijelentésben és a feltalálásban hitt, nem a kérdező gondolkodásban. Ám területének éppen ezzel a leszűkítésével példászerűen hű ahhoz, amit látott. Az utolsó évek vallási társalgásaiban mintegy kísérleteinek eredményeképpen és jóindulatú segéderőként a tomizmus keretei között találta magát; mintha nem lenne világos, hogy valami lényegi *vész el*, ha gondolkodásához még *hozzátesznek* valamit. Mindebben számomra az a nyugalom a megkapó, mellyel Bergson személyesen és morálisan elfogadja a katolicizmust, *miközben* filozófiájában kitart módszere mellett. Ahogyan a viharok idején sem

tért le soha a maga útjáról, a végső megbékélésben sem hagyta el azt. Erőfeszítése és életműve visszahelyezte a filozófiát a jelenbe és megmutatta, miben állhat a lét megközelítése napjainkban; s egyben megtanítja azt is, hogyan maradhatott valaki hajlíthatatlan; hogy semmit sem szabad mondani, csak azt, amit meg lehet “mutatni”; hogy tudni kell várni és megvártni, nem tetszeni és tetszeni, önmagunk lenni, igaznak lenni; és hogy egyébként ez az eltökéltség még csak nem vált kiátkozottá, hiszen az igaz keresésekor jelen volt személye körül a bergsonizmus is.

EINSTEIN ÉS AZ ÉSZ VÁLSÁGA

A tudomány Auguste Comte korában arra készült, hogy elméletileg és gyakorlatilag is *uralni* fogja a létezését. Legyen szó akár technikai, akár politikai cselekvésről, úgy gondolták, hamarosan hozzáférünk azokhoz a törvényekhez, melyek szerint a természet és a társadalom *készült*, és elveiket követve irányítani fogjuk mindkettőt. Teljesen más, majdnem ennek az ellentéte történt: ahelyett, hogy a tudományban együtt gyarapodott volna a világosság és a hatékonyság, a világot felforgató alkalmazások egy rendkívül spekulatív tudományból születtek meg, melynek végső értelmét sokan félreértik. Szó sincs róla, hogy a tudomány még a politikának is alávetette volna magát: olyan fizikánk van, melyet filozófiai, szinte politikai viták töltenek ki.

Maga Einstein klasszikus szellem volt. Bármilyen kategorikusan követelte is a konstrukció jogait, bármennyire elutasította is az *a priori* fogalmakat – melyek látszólag a szellem változhatatlan fegyverzeteként jelennek meg⁷⁶ –, mindig úgy vélte, hogy ez az alkotás olyan igazsághoz kapcsolódik, amely benne van a világban. “Hiszem, hogy a világ magábanvaló, törvények irányítják, és szenvedélyesen törekszem spekulatív megértésükre”⁷⁷. Noha Einstein a spekuláció és a valóság, világképünk és a világ találkozását olykor a leibnizi kifejezéssel “előre megállapított harmóniának”⁷⁸ mondja, abban tér el a nagy karteziánus racionalizmustól, hogy e harmónia alapját nem valaminő isteni infrastruktúrában látja, de még abban az elvben sem (ahogyan az idealizmus), hogy a valóságos számunkra csak az általunk elgondolható lehet. Einstein olykor Spinoza Istenére hivatkozik, ám gyakrabban írja le a racionalitást misztériumként, egy “kozmosz vallásosság” témájaként⁷⁹. Mint mondta, a világban az a legérthetlenebb, hogy érthető.

Ha azt a gondolkodást nevezzük klasszikusnak, melyben a világ ésszerűsége magától értetődő, akkor a klasszikus szellem Einsteinnél szélső határához érkezett el. Einstein ismeretesen sohasem tudta rávenni magát arra, hogy végső érvényűnek fogadja el a hullámmechanika formuláit, melyek – szemben a klasszikus mechanikával – nem a dolgok, a fizikai individuumok “tulajdonságain”⁸⁰ nyugszanak, hanem az anyag belsejét alkotó bizonyos jelenségcsoportok viselkedésén és valószínűségein. A “valóság” e felfogása, mely szerint a

⁷⁶ A tudomány “a szellem szabadon kitalált eszmék és koncepciók révén alkotott teremtménye”, Einstein és Infeld, *L'évolution des idées en physique*, 286. oldal.

⁷⁷ Levél Max Bornhoz, 1944. november 7; idézi T. Kahan, *La philosophie d'Einstein*.

⁷⁸ Einstein, *Hogyan látom a világot?*, Budapest, 2000.

⁷⁹ Uo. 35. oldal.

valóság végső soron nem más, mint valószínűségek szövődéke, mindig idegen maradt a számára. “Mindamellett – teszi hozzá – egyetlen logikai érvet sem tudok felhozni meggyőződésem védelmében, hacsaknem a kisujjamat, mely egyetlen és gyenge kifejeződése mélyen gyökerező vélekedésemnek”. A humor Einstein számára nem piruett volt: világfelfogásának elengedhetetlen részeként szinte megismerési eszközként szolgált. Szemében a humor a kockázatos bizonyosságok módja. “Kisujja” jól kifejezte az elméleti fizikusra jellemző paradox és elnyomhatatlan felfogást, mely szerint a valóság szabad invenció révén mégis hozzáférhető. Ha Isten ilyen jól el tud rejtőzni – véli Einstein –, akkor “kifinomultnak” vagy ravasznak kell lennie; az viszont nem lehetséges, hogy Isten rosszakarátú. Ezért Einstein megtartotta a láncolat két végpontját; a klasszikus fizika megismerési eszményét és saját “szenvédélyesen spekulatív”, forradalmi modorát. A következő nemzedék fizikusainak többsége az előbbit elvetette.

A spekuláció és a valóságos találkozásában, melyet Einstein mint nyilvánvaló misztériumot posztulál, a közvélekedés azonnal csodát lát. Elkerülhetetlen, hogy egy olyan tudomány, mely a józan ész evidenciáit összekuszálva mégis képes megváltoztatni a világot, egyfajta babonát vált ki még a legműveltebb közönségkörében is. Einstein tiltakozik: ő nem valamiféle isten, ezek a túlzó dicséreték valójában nem őt illetik, hanem “mitikus névrokonomat, aki rettenetesen megnehezíti számomra az életet”⁸¹. Nem hisznek neki, sőt egyszerűsége még jobban megerősíti a legendát: nyilván azért csodálkozik dicsőségén, azért ragaszkodik hozzá olyan kevéssé, mert zsenije nem teljesen azonos vele. Einstein inkább megszentelt hely, valamilyen természetfeletti művelet tabernáculuma. “Ez a kettősség annyira teljes, hogy amikor meglátogatom, többször emlékeztetnem kell magamat arra, hogy valóban vele van dolgom. Az ember azt hiszi, Einstein alteregójával beszél... Még az a valószínűtlen gyanú is felmerül bennem, hogy Einstein azt hiszi magáról, ugyanolyan, mint mások...”⁸²

XIV. Lajos nem vesztette el a hidegvérét: “El kell ismernem, Racine szellemes”; és Vieta, Descartes, Leibniz a maguk korában nem számítottak emberfeletti embernek. Azokban a korokban, melyekben az emberek úgy tudják, hogy minden kifejezésük örök forrásból származik, a nagy író vagy a nagy tudós csupán olyan személy, aki elég leleményes ahhoz, hogy egyet-egy elcsípjén ezek közül a kifejezések vagy a dolgokba írt törvények közül.

⁸⁰ Einstein és Infeld, *L'évolution des idées en physique*, 289. oldal.

⁸¹ Válasz Bernard Show-nak, idézi: Antonina Vallentin, *Le Drame d'Albert Einstein*, 9. oldal.

⁸² Antonina Vallentin, i. m. .

Amikor már nem létezik az egyetemes ész, a nagy író és a nagy tudós szükségképpen egyfajta csodatévő.

Ma is, mint régen, egyetlen – igaz, hatalmas – csoda létezik: az, hogy az ember beszél vagy számol. Másként fogalmazva: hogy maga az ember konstituálta e csodálatos eszközöket, az algoritmust, a nyelvet, melyek sohasem kopnak el, hanem alkalmazásuk során csak tovább gyarapodnak. Végtelen munkára képesek, többet tudnak nyújtani, mint amennyit beléjük helyeztünk, s mégis mindig a dolgokra vonatkoznak. Ám mivel nem rendelkezünk a szimbolikus rendszerek szigorú elméletével, jobban szeretünk megidézni valaminő lelki képességet, mely Einsteinben úgy hozta létre a relativitáselméletet, ahogyan bennünk a lélegzést. Einstein hiába is tiltakozik: másként kell hogy megalkotva legyen, mint mi, más a teste, mások a percepciói, melyek között véletlenül ott a relativitásé is. Amerikai orvosok ágyra fektetik, nemes homlokát detektorokkal tűzdelik meg s felszólítják: “Gondoljon a relativitásra”, mint ahogyan azt szokták mondani, “Mondja azt, hogy á”, vagy “Számoljon: huszonegy, huszonkettő...” Mintha a relativitás a hatodik érzék, a boldogító látás tárgya lenne, mintha ahhoz, hogy az ember csecsemő korában megtanuljon beszélni, nem kellene ugyanolyan kifinomult körök által irányított, hatalmas mennyiségű idegi energia, mint a relativitás elgondolásához Einstein esetében. Ezt már csak egy lépés választja el az újságírók hóbortjaitól, akik a zsenit a szakterületétől legidegenebb kérdésekről faggatják: végül is a tudomány voltaképpen csodatétel, miért is ne hajtana végre még egy csodát? És mivel Einstein valóban megmutatta, hogy nagy távolságnál a jelen egyidejű a jövővel, miért ne tennék fel neki azokat a kérdéseket, melyeket egykor Püthiához intéztek?

Ezek a bolondságok nem a nyugati újságírás sajátosságai. A világ másik felében, Einstein életművének szovjet értékelései (a nemrégiben végbement rehabilitálás előtt) szintén az okkultizmus jegyében születtek. “Idealistaként” vagy “burzsoáként” elítélni azt a fizikát, melynek egyébként semmilyen inkoherenciát, semmilyen, a tényeknek ellentmondó mozzanatot nem lehet a szemére vetni; ez a kapitalizmus infrastruktúrájában bolyongó csaló szellemet feltételez, aki Einsteinbe gyanús gondolatokat lehelt. A racionális társadalmi doktrína látszata mögött ott tagadják meg az eszt, ahol az evidenciával tündököl.

Akár dicsőítik, akár betiltják, Einstein “szenvédélyesen spekulatív” életműve körül az egész világon töménytelen az esztelenség. Ismételjük: semmit sem tett azért, hogy gondolkodását a jelenbe helyezze, klasszikus maradt. De vajon csak a kellő időben született személy szerencsés sorsáról van itt szó, a kultúra valamely jó hagyományának az erejéről? És

amikor majd ez a hagyomány kimerül, lehet, hogy azok számára, akik nem fizikusok, az új tudomány csak az irracionalizmus tanulságával szolgál?

1922. április 6-án Einstein találkozott Bergsonnal a párizsi Filozófiai Társaságban. Bergson csak azért jött, hogy “meghallgassa”. Ám amikor megérkezik, éppen ellankadóban van a beszélgetés. Ezért úgy dönt, elmondja néhány gondolatát, melyeket nem sokkal ezután fejtett ki a *Durée et simultanéité*-ben, és tömören felvázolja Einsteinnek, hogyan szüntethető meg az a látszat, hogy elmélete paradox, és hogyan békíthető össze a köznapi felfogással. Vegyük például az idő-sokaság híres paradoxonát, melyben a sokaság mindegyike a megfigyelő helyéhez kötött. Bergson azt javasolja, tegyünk különbséget fizikai igazság és igazság *mint olyan* között. Ha a fizikus egyenleteiben egy bizonyos változó – melyet időnek nevezünk, mivel lefolyt időt jelöl – szolidárisnak látszik azzal a vonatkoztatási rendszerrel, melyben az ember elhelyezkedik, senki sem vonja kétségbe a fizikus jogát arra, hogy azt mondja: az “idő” – attól függően, hogy itt vagy ott vesszük – kitágul vagy összeszűkül, ezért több “idő” van. De ugyanarról beszélünk-e ilyenkor, mint amit mások ezzel a szóval jelölnek? Ez a változó, ez az entitás, ez a matematikai kifejezés még akkor is az időt jelöli meg, ha nem tulajdonítjuk neki a másik idő tulajdonságait, mely egymásra következést, létesülést, tartamot mutat, amely tehát az egyetlen valódi idő, és amelynek tapasztalatával vagy észlelésével minden fizikát megelőzően már rendelkezünk?

Észlelési mezőnkben egyidejű események vannak. Továbbá más megfigyelőket is látunk benne, akiknek észlelési mezeje átnyúlik a miénkbe, további személyeket is elképzelünk, akiknek észlelési mezeje átlép az előzőekébe, és így az egyidejűsége vonatkozó képzetünket egymástól bármilyen távoli és egymástól független eseményekre is kiterjeszthetjük. Tehát létezik a mindenki számára egyetlen idő, egyetlen univerzális idő. Ezt a bizonyosságot nem kezdik ki, sőt alátámasztják a fizikus kalkulusai. Amikor a fizikus azt mondja, hogy Péter ideje kitágul vagy összeszűkül azon a helyen, ahol Pál tartózkodik, ezzel egyáltalán nem azt fejezi ki, amit Pál megél, aki az összes dolgot a saját nézőpontjából látja, és ezért semmi oka nincs arra, hogy másként érzékelje a benne és körülötte lefolyó időt, mint Péter az övét. A fizikus helytelenül Pálnak tulajdonítja azt a képet, melyet Péter alkot magának Pál idejéről. Abszolutizálja Péter nézeteit, és vele azonosítja magát. Magát az egész világ szemlélőjének feltételezi. Azt teszi, amit oly sok filozófus szemére vetnek; és egy olyan időről beszél, egy mítoszról, mely senkié. Itt einsteinibbnek kell lennünk Einsteinnél, mondja Bergson.

“Festő vagyok, és két személyt, Jánost és Jakabot kell ábrázolnom; egyikük mellettem áll, a másik két-háromszáz méterre tőlem. Felvázolom az elsőt annak természetes nagyságában, a másikat törpe méretűre csökkentem. Azok a kollégáim, akik Jakabhoz állnak közelebb és ugyanúgy e két személyt akarják lefesteni, ennek ellenkezőjét fogják tenni; Jánost nagyon kicsinek mutatják, Jakabot természetes nagyságúnak. Mindannyian helyesen járunk el. Ám abból, hogy valamennyiünk eljárása helyes, joggal következtetünk-e arra, hogy János és Jakab nem átlagos termetű és nem is törpe, vagy egyszerre átlagos és törpe, avagy éppolyan növésű, amilyen nekünk tetszik? Nem, erre nyilvánvalóan nem következtethetünk... Az idősokaság, melyet fenntartok, nem zárja ki a valóságos idő egységét, sőt inkább előfeltételezi azt; ahogyan a méretnek a távolság növekedésével arányos csökkenése abban a vázaltsorban, amely Jakabot egyre nagyobb távolságból ábrázolja, nem jelzi azt, hogy Jakab nem őrizné meg saját nagyságát”⁸³.

Mély gondolat, mely újraalapozza a racionalitást, az egyetemest; s nem egy dogmatikus tudomány isteni jogára hivatkozik, hanem arra a tudományelőtti evidenciára, mely szerint egyetlen világ van; az ész előtti észre utal, amely létezésünkben, az észlelt világgal és másokkal való közlekedésünkben foglaltatik benne. E gondolataival Bergson megelőzi Einstein klasszicizmusát. A relativitáselmélet és a hétköznapi emberi ész összeegyeztethető: elég, ha az idősokaságot matematikai kifejezésként kezeljük, és felismerjük, hogy a világ fizikai-matematikai képén innen vagy túl létezik a világ filozófiai felfogása is, mely egyben a létező embereké. Elegendő, ha elfogadjuk, ha újra felfedezzük észlelésünk konkrét világát a maga horizontjaival, és benne helyezzük el a fizika konstrukcióit. Ezután a fizika szabadon kidolgozhatja a maga paradoxonait, anélkül, hogy ezzel szabad utat engedne az esztelenség előtt.

Mit válaszolt erre maga Einstein? Első szavai azt bizonyítják, hogy alaposan odafigyelt: “A kérdés tehát a következő: ugyanaz-e a filozófus ideje, mint a fizikusé?”⁸⁴ Ám ezt nem fogadta el. Természetesen elismerte, hogy az idő, melyet tapasztalunk – az észlelt idő – elválik időfogalmainktól, és hogy a világ teljesen egyedülálló idejének ideájához vezet. Ám ennek a megélt időnek nincs kompetenciája azon túl, amit mindannyian látunk, és nem jogosít fel arra, hogy az egyidejűségről való intuitív fogalmunkat a teljes világra kiterjesszük. “Tehát a filozófusok ideje nem létezik.” Kizárólag a tudományhoz fordulhatunk az idő, de bármilyen

⁸³ Bergson, *Durée et simultanité*. 100-102. oldal.

⁸⁴ *Bulletin de la Société française de philosophie*, 1923, 107. oldal.

más igazság ügyében. Az észlelt világ igazsága valamennyi evidenciájával egyetemben csupán sötétben való tapogatózás a tudomány világos beszédéhez képest.

Legyen. Ám ez a visszautasítás újra az ész válságával szembesít minket. A tudós nem hajlandó semmilyen más észet elismerni, mint a fizikusét, és erre az észre, valamint a klasszikus tudomány időfogalmára hagyatkozik. Márpedig az ily módon filozófiai méltósággal felruházott fizikusi ész telve van paradoxonokkal és ezért öncáfoló. Például azt tanítja, hogy jelenem egyidejű egy tőlem kellőképpen távoli másik megfigyelő jövőjével, és ily módon megszünteti magának a jövőnek az értelmét...

Einstein megőrizte a klasszikus tudományos ideált, és kitartott amellett, hogy a fizika nem matematikai kifejezésmód, nem is nyelv, hanem a valóság közvetlen jelölése. Ez az oka annak, hogy Einstein mint filozófus olyan paradoxonra volt ítélve, melyet sem fizikusként, sem emberként nem kutatott. Az ész értékeit, amelyeket a klasszikus tudomány hirdet, nem védhetjük meg annak állításával, hogy a tudomány metafizikai vagy abszolút igazságot tartalmaz. Az eleven ész nemcsak a neurotikus veszélyezteteti, hanem számos "racionalista" is. Az ész ereje viszont attól függ, hogy újjászületik-e a filozófiai érzék, mely természetesen igazolja a világ tudományos kifejezését; ám a maga rendjében, az emberi világ egészében elfoglalt helyén.

MONTAIGNE-T OLVASVA

“*Nehezen kötelezem el magam*” (*Essais, III, x*)

“*Az élők között kell élni*” (*Essais, III, viii*)

Azt hisszük, mindent elmondtunk Montaigne-ről azzal, hogy szkeptikus, hogy kérdéseket tesz fel magának, de nem ad választ rájuk, sőt még azt sem hajlandó elismerni, hogy nem tud semmit; azzal, hogy kitart a “mit tudok?” híres kérdése mellett. Ha ezt hisszük, nem jutunk messzire. A szkepticizmusnak ugyanis két arca van. Nemcsak azt mondja, hogy semmi sem igaz, de azt is, hogy semmi sem hamis. Abszurdként elvet *minden* vélekedést és *minden* magatartást, de ezzel nem foszt meg az eszköztől, amellyel hamisként utasíthatunk el bármely vélekedést és bármely magatartást. A dogmatikus megszünteti a részleges vagy az absztrakt igazságot, és bevezeti a totális igazság eszméjét, annak valamennyi vonatkozásával és minden közvetítésével együtt. Ha megsokszorozza a kontrasztokat és az ellentmondásokat, csak azért teszi, mert az igazság így követeli. Montaigne annak tanításával kezdi, hogy minden igazság ellentmond önmagának, és talán azzal fejezi be, hogy felismeri, az ellentmondás maga az igazság. *Magamnak ellentmondok a kaland kedvéért, ám az igazságnak – ahogyan Demades mondta – sohasem mondok ellent.* Az első és legmélyebb ellentmondás az, hogy minden egyes igazság elutasítása új igazságot fed fel. Ezért mindent megtalálunk Montaigne-nél: az önmagában való szüntelen kételkedést, a vallást, a sztoicizmust. Hiábavaló lenne azt állítani, hogy kizárja vagy sohasem teszi *sajátjává* ezeket az “álláspontokat”. Ám talán ebben a kétértelmű, mindenre nyitott *énben* – amelynek kutatásával sohasem hagyott fel – találja meg végül minden homályosságnak, a misztériumok misztériumának a helyét, és valami olyasmit, mint a végső igazság.

Az öntudat Montaigne állandója, számára ez minden tan mértéke. Azt mondhatjuk, hogy sohasem szűnt meg csodálkozni önmagán, és ez alkotja életműve és bölcsessége lényegét. Sohasem fáradt bele, hogy próbára tegye a *tudatos lény* paradoxonát. Minden pillanatban – a szerelemben, a politikai életben, az észlelés csendes életében – hozzátapadunk valamihez, a miénkké tesszük, ugyanakkor visszahúzódunk tőle és távol tartjuk magunktól, hiszen e nélkül semmit sem tudnánk róla. Descartes meghaladta a paradoxont, a tudatot szellemmé tette: “Egyáltalán nem a szem látja önmagát... hanem egyedül a szellem ismeri

meg a szemet és önmagát”⁸⁵. Montaigne tudata nem rögtön szellem: kötött, miközben szabad, egyetlen kétértelmű aktusban nyílik rá a külső dolgokra és tapasztalja meg önmagát mint tőlük idegent. Nem ismeri a nyugalomnak ezt a helyét, ezt az önbirtoklást, mely később a karteziánus értelemmé válik. Számára a világ nem tárgyak rendszere, melyek képzetével az énen keresztül rendelkezne: az én nem az intellektuális tudat tisztasága. Szerinte – mint később Pascal szerint is – olyan világban vagyunk, melynek kulcsával nem rendelkezünk; ugyanúgy képtelenek vagyunk önmagunkban maradni, mint a dolgokban: a dolgok önmagunkhoz, saját magunk a dolgokhoz utal bennünket. Helyesbíteni kell a delphoi jósdá szavát. Persze vissza kell térnünk önmagunkba, ám önmagunk nem kevésbé hozzáférhetetlen, mint a dolgok. *Számodra minden hívság, belül és kívül, ám kevésbé az, amikor kevésbé kiterjedt. Téged kivéve, ó ember, mondta ez az Isten, minden egyes dolog az elsöre törekszik, és szükségleteinek megfelelően megvannak munkájának és vágyainak a határai. Egyik sem annyira üres és egyik sem lát annyira szükségletet, mint te, aki átfogja az univerzumot; te kutató vagy megismerés nélkül, bíró ítélet nélkül, és mindenekelőtt, te vagy a farce bohóca.* A dolgok vagy akár az állatok világával ellentétben, melyek a maguk természetében nyugszanak, a tudat üreges és mohó: azért minden dolog tudata, mert ő maga semmi; mindegyikhez odafordul, de egyikhez sem ragaszkodik. Mivel világos képzeink mélyen benne élnek ebben a folyamatban, melyről nem akarnak tudomást venni, félő, hogy nem annyira maguk a valóság, mint inkább maszkok, melyek elrejtik létünket. Az önismeret Montaigne-nél önmagával folytatott dialógus, annak az átlátszatlan lénynek a kikérdezése, aki ő maga és akitől választ vár: mintegy önmagának “kísérlete”⁸⁶ vagy “tapasztalata”. Vizsgálódnia kell, mert e nélkül az ész tisztasága illuzórikus és végső soron tisztátalan lenne. Csodálkozunk, hogy saját természetének és temperamentumának legapróbb részleteit is le akarta írni. Azért akarta így, mert ha természetünket leválasztjuk arról, amit csinálunk, fennáll a veszélye annak, hogy minden tan hamissá válik; egy olyan könyvet képzelt el, amely végre egyszer nem pusztán az ideákat fejezné ki, hanem magát az életet, melyben azok megjelennek és amely módosítja az értelmüket.

A világos idea és a gondolkodás esetében tehát olyan spontaneitást talál, mely csupa vélekedés, érzés, igazolhatatlan cselekedet. *Müszónt, a hét bölcs egyikét [...] megkérdezték, min nevet, hiszen teljesen egyedül van. Azt válaszolta: Éppen azon, hogy teljesen egyedül*

⁸⁵ Léon Brunschvicg, *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne*.

⁸⁶ “Ha lelkem meg tudná vetni lábát, nem tenném folyton próbára magam, hanem feloldódnék; de még mindig tanuló sorban van, még mindig próbákat kell kiállnia” (III, II).

vagyok. *Mennyi ostobaságot mondok nap mint nap magányomban; és mennyivel többet, mikor másokkal együtt vagyok.* A tudatban van valami lényegi esztelenség: az, hogy azzá válhat, amivé csak akar, hogy bármit csinálhat magából. Ahhoz, hogy egymagában sírjon, nincs szüksége külső okra: elég arra gondolnia, hogy egyedül is nevetget az ember, és hogy önmaga társasága lehet; elég, hogy kettős lény és tudat. *Amit ritkaságként említenek Perseus macedóniai királyról, hogy a szelleme semmilyen állapothoz nem kötődve, az életnek minden fajtáját bebolyongta, és olyan csapongó és kóbor természetet mutatott, hogy sem ő nem tudta magáról, sem más róla, miféle ember – úgy vélem, ez többé-kevésbé mindenkire ráillik*⁸⁷. – *Mindig máshol gondolkodunk,* és ez nem is lehet másként: tudatosnak lenni többek között azt jelenti: máshol lenni.

Azok a képességek, melyek megtalálhatóak az állatnál, és amelyeket a testhez kapcsolunk, az emberben átalakulnak és eltorzulnak, mert belekerülnek a tudat mozgásába. Látunk kutyákat, melyek ugatnak álmukban; tehát képekkel rendelkeznek. Ám az ember nem pusztán agyába festett képekkel bír, hanem arra is képes, hogy a képzeletiben éljen. Megdöbbentő látvány egy komédiás, aki *annyira beleéli magát a gyászoló szerepébe, hogy még hazatérve is sír,* vagy egy magányos emberé, aki tömeget gyűjt maga köré, grimaszol, csodálkozik, harcol és győz ebben a láthatatlan világban, vagy a hercegé, aki egy rossz álom miatt megöli szeretett fivérét, és egy másiké, aki azért lesz öngyilkos, mert ugatnak a kutyái. Ha pusztán a testet vesszük, a szexualitás csak ugyanolyan örömet adhatna, mint bármely más testi működés. *Ám a világ túlnyomó részében istenítették ezt a testrészünket. Ugyanabban a tartományban egyesek lenyúztak saját bőrük egy darabkáját, hogy áldozatként kínálják fel, mások pedig önmagukat kínálták áldozatként. Egy másikban a fiatalok nyilvánosan átszúrták magukat, különböző helyeken lyukakat nyitottak a hús és a bőr között, ezeken a nyílásokon pedig tüket szúrtak át, amilyen hosszúakat és szélesek csak el tudtak viselni; ezeket a tüket később felforrósították, és ezt ajánlották fel isteneiknek, akiket kisebb erejűnek és légiesebbnek tartottak, ha e kegyetlen fájdalom révén csodálkozásba ejtették.* Így az élet önmagán túlra kerül, a szélsőséges gyönyör a fájdalomhoz hasonlít⁸⁸. *A Természet, attól félek, az embernek egyfajta embertelen ösztönt is ad.* Testünket és békés funkcióit olyan hatalom járja át, melynek révén más dolognak szentelhetjük magunkat és abszolútumokat adhatunk magunknak. Egyébként nincs olyan vágy, mely pusztán a testé lenne, és ne keresne azon túl

⁸⁷ *A tapasztalásról*, Budapest, 1992, 61. oldal.

egy másik vágyat vagy beleegyezést. *Ezért ők azt mondják, hogy az akarat az, amit próbára tesznek, és igazuk van. [...] Elrejtent, ha elképzelem, hogy testemnek nincsenek affekciói. A szerelem nem pusztán a testé, hiszen megcéloz valakit, és nem is pusztán a szellemé, mivel azt a valakit a testében célozza meg. Az “idegen” szó az, amely Montaigne-nél legtöbbször előfordul, amikor az emberről beszél. Vagy az “abszurd”. Vagy a “szörnyeteg”. Vagy a “csoda”. “Milyen szörnyeteg az az állat, amely megijed önmagától, amelyet saját örömei nyomasztanak, amely ragaszkodik balsorsához!”*

Descartes röviden konstatálta a lélek és a test egységét és jobban szerette szétválasztva elgondolni őket, mert akkor világosak az értelem számára. Montaigne-nek viszont a lélek és a test “vegyüléke” a területe, őt csak tényszerű állapotunk érdekli, és könyve elejétől végéig azt a paradox tényt írja le, mely mi vagyunk. Azaz a halálra gondol, mely megtestesülésünk ellenpróbája. Utazásai során sohasem állt meg egy háznál anélkül, hogy feltette volna magának a kérdést: szívesen betegeskedne vagy halna-e meg ott. *Érzem a halált, folyton torkon ragad...* Nagyon helyesen szólt a halálról való elmélkedés ellenében. Ez azért torzítja és hibázza el a tárgyát, mert a távoli halálra vonatkozik: a távoli halál, mely jövőnket mindenütt áthatja, kíméletlenebb, mint a közeli halál, mely szemünk láttára halad előre az események formájában. Nem arról van szó, hogy a halál gondolata lerontja az életet. Montaigne-t nem a halál pátosza, rútsága, az utolsó lehelet, a temetési szertartás, a halálról szóló elmélkedések szokásos témái érdekli, hanem a halálnak az élők szolgálatában álló képei. *Ők egyáltalán nem önmagában veszik a halált, egyáltalán nem róla ítélnek: nem áll meg itt a gondolkodásuk, hanem egy új léthez fut tovább, azt veszi célba.* Akik a pap vigasztalásait hallgatják, akik az égre emelik szemüket és karjukat, akik fennhangon imádkoznak, azok menekülnek a harctól, elfordítják figyelmüket a haláltól: *olyan ez, mint amikor szórakoztatjuk a gyereket, hogy ezzel elvonjuk figyelmét a fájdalomról.* Montaigne azt akarja, hogy száraz szemmel vizsgáljuk meg a nemlétet, és a teljesen pöre halált megismerve a teljesen pöre életet ismerjük meg. A halál *egyetlen személyiség aktusa.* A halál a lét zavaros masszájából kihalítja azt a sajátos zónát, mely mi vagyunk, páratlan evidenciába állítja a világ látványát titokban átlelkesítő vélekedések, álmok és szenvedélyek e kimeríthetetlen forrását. Ily módon a halál az élet bármely epizódjánál jobban megtanítja nekünk azt az alapvető véletlenszerűséget, mely világra hozott és majd eltüntet minket.

⁸⁸ “[...] vegyük [...] ezt a gyűlölettől és kegyetlenségtől égő arcot, ami a leggyengédebb szerelem kifejezője; ezt a komor, szigorú és eksztatikus gögöt, egy teljesen örült cselekedetben [...] és hogy a legmagasabb érzékiségben van valami dermesztő és panaszos is, csakúgy, mint a fájdalomban.”

*Én többet tanulmányozom magamat, mint bármi egyéb tárgyat. Ez a metafizikám, ez a fizikám*⁸⁹; ezt betű szerint kell venni. Az emberre vonatkozó metafizikai vagy fizikai magyarázatokat eleve elveti, mert még mindig az ember az, aki “bebizonyítja” a filozófiák és a tudományok igazságát, és mert inkább azok kapnak magyarázatot általa, mint az ember általuk. Ha például szétválasztanánk a lelket és a testet, különböző elvekre vonatkoztatva őket, eltüntetnénk azt, amit meg kell érteni: a “szörnyűséget”, a “csodát”, az “embert”. Valójában tehát nem lehet szó arról, hogy megoldjuk az ember problémáját: csak arról, hogy az embert mint problémát írjuk le. Innen a felfedezés nélküli kutatás, a zsákmány nélküli vadászat gondolata, ami nem egy dilettáns fogyatékosága, hanem az ember leírásának egyetlen helyes módszere. *A világ nem más, mint a kutatás iskolája*. Innen az a figyelem is, melyet a gondolatok áramlására, az álmok spontaneitására fordít, és amellyel olykor Proustot előlegezi meg⁹⁰, mintha számára is az idő kifejezése lett volna az idő fölött aratott egyetlen győzelem.

Mivel abból indul ki és arra figyel, ami az emberben esetleges és befejezetlen, Montaigne a vallás ellen van, ha a vallás a világ magyarázata és a hozzá való kulcs. Kutatásai során leggyakrabban figyelmen kívül hagyja, de abban, amit mond róla, semmi sem mutat a hitre⁹¹. *A világ mocsarába és ürülékébe vettettünk, az univerzum legélettelenebb és legrohadtabb részéhez vagyunk kapcsolva*. Az állatok ösztöne tökéletesebb, mint a mi eszünk. Vallásunk a megszokás vallása: ugyanúgy vagyunk keresztények, ahogyan périgordiak vagy németek. A körülmetélés, a böjt, a nagyböjt, a kereszt, a gyónás, a papok cölibátusa, a szent nyelv használata a kultuszban, Isten megtestesülése, a Purgatórium: a kereszténység ezen elemei mind megtalálhatók a pogány vallásokban is. Minden faluban a szemünk láttára fabrikálnak csodákat tudatlanság és hallomás révén. Egy platonikus legenda szerint Szókratész szüztől született, akit Apollón meglátogatott. Egykor Homéroszban keresték – és meg is találták – az összes orákulumot és jóslatot, amire csak szükségük volt. Mindent összevéve: a kinyilatkoztatott vallás nemigen különbözik mindattól, ami az emberek esztelenségéből keletkezett. Csakhogy a kérdés az, hogy ebből arra kell-e következtetnünk – mint Montaigne tette olykor –, hogy a barbár vallások is sugalmazott vallások; vagy pedig

⁸⁹ *A tapasztalásról*, 52. oldal.

⁹⁰ “Úgy történnek meg velem, mint az álmaim. Álmomban visszaparancsolom őket az emlékezetembe (ugyanis sokszor álmodom azt, hogy álmodom), de másnap pontosan olyanak érzékelem hangulatukat, amilyenek voltak: vagy vidámak, vagy szomorúak vagy idegenek, de azt, hogy különben milyenek voltak, minél inkább igyekszem felidézni, annál inkább elfelejtem. Ebből a véletlenszerű eszmefuttatásból is, melyet képzeletemben végrehajtok, emlékezetemben csak egy halvány kép marad majd meg”.

arra, hogy a miénk még barbár. Hogyan is kételkedhetnénk afelől, hogy e kérdésre milyen választ adna, amikor magának Szókratésznek is a szemére veti *daimónjait* és *eksztázisait*? A morálban, a megismerésben földi tartalmakat szembehelyezi minden természetfeletti viszonyal. Egy cselekvést megbánhatunk – mondja –, azonban azt, hogy saját magunk vagyunk, nem bánhatjuk meg, márpedig a vallás szerint ezt kellene tennünk. Nincs újjászületés. Semmit sem tudunk megsemmisíteni magunkban: *teljesen megszokásból teszem, amit teszek, és mindig ugyanúgy járok el*. Megengedi, hogy néhány ember már az örökkévalóságban él, ám gyanúperrel élve hozzáteszi: *Köztünk szólva, két dolog van, amit mindig bámulatos egyetértésben találtam: az ég fölötti gondolatokat és a földalatti erkölcsöket*⁹².

Egy dolgot őriz meg a kereszténységből: a tudatlanság bevallását. Miért feltételeznénk képmutatást írásainak azon részleteiben, ahol a vallást magasabb szintre helyezi a kritikánál? A vallás annyiban érvényes, amennyiben fenntartja az idegen helyét, és amennyiben tudja, hogy sorsunk rejtélyes. Ám a rejtélyre adott megoldása összeegyeztethetetlen az ember monstruózus helyzetével. Mint kérdés csak akkor lehet megalapozott, ha válasz nélkül marad. A vallás esztelenségünk módja, és esztelenségünk lényegi jellemzőnk. Ha az ember lényegét nem önmagával elégedett értelemként fogjuk fel, hanem az önmagán csodálkozó tudatként, nem semmisítjük meg a dolgok visszájának álmát, és nem nyomjuk el e túlnani szavak nélküli hívását sem. Egyedül az biztos, hogy ha létezik valamilyen univerzális Ész, nem ismerjük a titkait, mindenképpen saját magunknak kell irányítanunk életünket... *És ebben a mindenségben tudatlan és nemtörődöm módon hagyom, hogy a világ általános törvénye igazgasson. Majd megtudok róla eleget, ha a bőrömön érzem*⁹³. Ki merné szemünkre vetni, hogy ezt az életet éljük, ebben a világban, mely horizontunkat alkotja?

Ám ha elvetjük a vallási szenvedélyt, nem kell-e elvetnünk az összes többit is? Montaigne gyakran és kedvező értelemben beszél a sztoikusokról. Ő, aki annyit írt az ész ellen és olyan jól megmutatta, hogy semmiképpen sem tudunk kilépni a vélekedésből, hogy szemtől szemben lássuk az ideát, az *univerzális ész magjához* folyamodik, mely *minden emberben megtalálható, aki nem vetkőzött ki természetéből*. Ahogyan megidézi az ismeretlen Istent, úgy a lehetetlen ész is. Még ha teljesen nem is áll minden a “hatalmunkban”, ha nem vagyunk is képesek autonómiára, nem kell legalább visszavonulnunk és elkészíteni

⁹¹ L. Brunschvicg nagyon meggyőző töredék-sorozatát állított össze ezzel kapcsolatban (*Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne*, 56-78. oldal.)

⁹² *A tapasztalásról*, 136. oldal.

magunknak a semlegesség rejtekhelyét, ahonnan úgy szemléljük cselekedeteinket és életünket, mint jelentéktelen “szerepeket”?

Egyebek mellett ez is megtalálható Montaigne-nél. *Kölcsön kell adnunk magunkat másoknak, de átadni csak magunknak szabad magunkat.* A házasság például olyan intézmény, melynek megvannak a maga jogai és egyensúlyi feltételei. Örültség lenne szenvedélyt keverni bele. A szerelem, mely *a másik rabszolgájává tesz minket*, csak mint szabad és önkéntes gyakorlat fogadható el. Még az is előfordul, hogy úgy beszél róla, mint testi funkcióról, melynél a higiénia a lényeges, és a testet mechanizmusként kezeli, melyhez semmi közünk. Azon külső apparátusok sorába állítja az államot is, melyekben véletlenségből találjuk bennük magunkat, és amelyeket törvényei szerint kell használnunk, anélkül, hogy önmagunkat a legkisebb mértékben beléjük vegyítenénk. A képzelőerő, a presztízis mindig a másokkal való viszonyunkban székel. Vagy még inkább a közéletben. A közélet azokhoz köt, akiket nem mi választottunk, köztük pedig sok az ostoba ember. *Márpedig egy ostoba embert lehetetlen jóhiszeműen kezelni. Egy féktelen úr kezei között nem pusztán ítélőképességem gyengül, hanem tudatom is.* A közéletben bolonddá válok a bolondok között. Montaigne élénken érzi, hogy a társadalom rontást hoz ránk: a társadalmi életben a saját gondolataink helyére azt állítjuk, ami e gondolatokból mások szemében és beszédében visszatükröződik. Itt nincs többé igazság, nincs önmagunkkal való egyetértés, így Pascal. A szó betű szerinti értelmében mindenki idegenné válik a másik számára. Húzódjunk vissza innen. *A közjó azt kívánja, hogy árulók legyünk, hazudjunk és tömeggyilkossá váljunk; hagyjuk meg ezt a megbízatást azoknak, akik engedelmesebbek és simulékonyabbak nálunk.* Igaz, hogy nem vonulhatunk mindig vissza, hogy ez egyenlő lenne valamilyen túlzó engedékenységgel, és hogy végső soron igenis szükség van államférfiakra, szükség van egy Fejedelemre. De mit tehet ez a fejedelem? A fejedelemnek hazudnia, gyilkolnia, csalnia kell. Tegye, de közben tudnia kell, hogy mit tesz, és ne öltöztesse a bűnt az erény köntösébe. *Milyen gyógyír van erre? Semmilyen; ha valóban a két véglet között kínlódik, csak tegye; de ha minden sajnálkozás nélkül csinálja, ha cselekedete nem súlyként nehezedik rá, ez annak a jele, hogy tudata rossz.* És mi, akik csak nézünk? Számunkra – ahogyan később mondja – csak az marad, hogy *megvető engedelmességet tanúsítsunk.* Megvetőt, mert az állam szemben áll mindennel, ami fontos a világban: a szabadsággal, a tudattal. De engedelmeskedni kell neki, hiszen ez az esztelenség a tömeges együttélés törvénye, és ugyancsak esztelenség lenne, ha az államot nem

⁹³ *A tapasztalásról*, 53. oldal.

saját törvényeinek megfelelően ítélnék meg. Mindazonáltal Platón a filozófust államférfivé teszi, igazságos államot képzel el, és megpróbálja megalkotni azt. *De a rossz legyőzéséhez valóban ilyen halálos orvosság szükséges?... Platón ... nem járul hozzá, hogy erőszakot alkalmazzanak nyugodt államában, annak meggyógyítása érdekében, és nem fogad el olyan jobbítást, mely polgárok vérét ontja és romlásukat hozza; megalapítja a jó ember hivatalát, és ezzel mindent odahagy...* Abszurd, ha valaki az ész által akarja kormányozni a történelmet, mely véletlenekből áll... *láttam a magam idejében e Királyság legbölcsebb főit, akik roppant ceremóniák közepette gyűltek össze, hogy szerződéseket és egyezményeket kössenek, melyekre nem kímélték a közpénzt; ám a döntés valójában mindig a hölgyek kabinetének vágyaitól és valami nőcske kedvétől függött.* Az előrelátás és a törvények sohasem érnek el az esetek sokféleségéig, az ész sohasem tudja elgondolni a közéletet. Egy olyan korszakban, amikor a közélet ezernyi különálló konfliktusra esik szét, Montaigne még csak nem is sejtheti, hogy bárminő értelme lenne. Nem tudunk összehangolódni ezzel a káosszal. A közéletben élni azt jelenti: *mások szerint élni.* Montaigne ezzel nyilvánvalóan az *önmaga szerint való életet* implikálja...

De vajon ez az utolsó szava? A szerelemről, a barátságról – még a politikáról is – olykor másként beszélt. Nem arról van szó, hogy ezzel egyszerűen ellentmondana saját magának, hanem arról, hogy a külső és a belső, a szükségszerűség és a szabadság sztoikus felosztása absztrakt, önmagát rombolja le, és valójában feloszthatatlanul belül és kívül vagyunk. Nem engedelmeskedhetünk mindig, ha megvetjük az államot, és nem vethetjük meg mindig az államot, ha engedelmeskedünk. Vannak olyan esetek, ahol az engedelmeskedés elfogadás és ahol a megvetés elutasítás, ahol az életnek ez a kettőssége nem lehetséges, ahol külső és belső már nem különbözik egymástól. Ezért be kell lépünk a világ eszteleniségébe, és ehhez szabályra van szükségünk. Montaigne tudta ezt, és nem rejtőzött el. Hogyan tehette meg? Leírta a tudatot, mely még ha magányos, akkor is saját elve szerint olvad bele az abszurdba, az esztelenbe. Hogyan lehetne előírni számára, hogy maradjon meg önmagában, ha egyszer úgy gondolja, hogy teljesen önmagán túl van? A sztoicizmus csak átmenet lehet. Megtanítja nekünk, hogyan létezzünk és ítéljünk a külsővel szemben; de megszabadítani nem tud tőle minket. Montaigne-t talán abban a néhány sorban ragadhatjuk meg legjobban, ahol ennek a világhoz való visszatérésnek a feltételeiről és motívumairól beszél.

Nem akarunk mindenáron megnyugtató következtetésre jutni, és azt sem szeretnénk, ha az út végére elfelejtenénk, min mentünk keresztül. A kételkedésből származik a bizonyosság. Vagy még inkább: maga a kételkedés az, ami bizonyossággként mutatkozik meg.

Ezért meg kell állapítani kiterjedését. Ismételjük: minden hit szenvedély, és önmagunkon túlra visz; csak akkor hihet az ember, ha megszűnt gondolkodni; a bölcsesség a *határozatlanság elhatározása*, mely elítéli a barátságot, a szerelmet, a közéletet. Íme visszaérkeztünk önmagunkhoz, hogy itt találjuk meg a káoszt, horizontján a halállal, mely minden rendezetlenség emblémája. Montaigne bölcse, aki leválik másokról, a világról, és a sztoikustól eltérően képtelen megtalálni önmagában és az Istennel való belső viszonyban az eszközt, amellyel a világ komédiáját igazolhatná, már nem szembesülhet semmivel, így gondolhatnánk, mint ezzel az étellel, mely még egy ideig szenvedélyesen felbuzog benne. Nincs más menedéke, mint a legáltalánosabb gúny; nincs más motívuma, mint saját maga és az összes dolog megvetése. Ebben a rendetlenségben miért ne a lemondást válassza az ember? Miért ne kövesse az állatok példáját – a lovakét, akik nyerítve és a hattyúkét, akik énekelve halnak meg –, miért ne csatlakozzon hozzájuk a tudatlanságban? Legjobb lenne újra megtalálni a *gyermeki biztonságot, a vadállatok tudatlanságát*. Vagy felfedezni – a halál érzésével szemben – valamilyen természetvallást: *egy élet elmúlása ezer másikhoz való átmenet*.

Ez a mozgás megtalálható Montaigne-nél. Ám ugyanilyen gyakran felbukkan egy másik is. Ha az ember tudja, hogy a tudás megszerzésére tett minden kísérlet újabb kérdések sokaságát hozza a felszínre és homályossá teszi azt, amit meg akar világítani, ha a tudatlanság Hydrájának egyetlen levágott feje helyén másik három nő, akkor minden kételkedés ellenére még magyarázatra szorul a tény, hogy *léteznek* vélekedések, hogy először azt hittük, vannak igazságaink, hogy a kételkedést meg kellett tanulni. *Jobban tudom, mi az ember, mint hogy mi az élőlény, a halandó, vagy az értelmes*⁹⁴. Descartes emlékezni fog ezekre a szavakra. Azt fejezik ki, hogy a szellem mozgása vagy határozatlansága csak az igazság egyik fele. A másik fele az a csoda, hogy mozgékony beszédünk újra és újra megáll azoknál a látszatoknál, melyekről jól meg tudjuk mutatni, hogy nem állják ki a próbát, ám amelyek legalább igaznak tűnnek és az igaz ideáját nyújtják. A gondolkodás, amikor önmagát kikérdezi, tovább folyik és ellentmond önmagának, ám van egy olyan aktualításban való gondolkodás, mely nem semmi, és amelyről számot kell adnunk. Az emberi tudás kritikusa ezt nem rombolja le, ha megőrzi a teljes vagy abszolút tudás ideáját; ha viszont megszabadít tőle bennünket, akkor és csak akkor válhat minden dolog mértékévé és az abszolútummal egyenértékűvé. A szenvedélyek kritikusa nem értékeli le a szenvedélyt, ha megmutatja, hogy sohasem uralhatjuk, hogy a szenvedély mi

⁹⁴ *A tapasztalásról*, 46. oldal.

vagyunk. Ekkor a kételkedés alapja a hit alapjává válik, kritikánknak pedig az az eredménye, hogy pontosabbá teszi vélekedéseinket és szenvedélyeinket: éppen azért, hogy beláttatja velünk, e vélekedések egyetlen menedékünk, és ha valami másról álmodozunk, az azt jelenti, hogy nem értjük saját magunkat. A biztos pontot, mely szükséges e bizonytalanság megállításához, nem a természet kesernyés vallásában találjuk meg, nem ebben a komor istenségben, mely teljesen céltalanul sokasítja a műveit, hanem inkább abban a tényben, hogy létezik vélekedés, létezik igazság és létezik a jó látszata. A természetesség, a naivitás, a tudatlanság megtalálása tehát az első bizonyosságok kegyelmének újbóli felfedezése abban, ami elkülöníti és láthatóvá teszi őket: a kételkedésben.

Valójában Montaigne nem egyszerűen csak kételkedett. A kételkedés cselekvés, és ezért nem tudja széttörni cselekvésünket, alkotásunkat, melyeknek igazuk van a kételkedéssel szemben. Ugyanaz a szerző, aki *ön maga szerint* akart *élni*, szenvedélyesen megtapasztalta, hogy többek között az vagyunk, ami mások számára vagyunk, és hogy mások vélekedése mélyen meghatároz minket. *Szívesen visszajönnék a túlvilágról* – írja hirtelen haraggal –, *hogy megcáfoljam azt, aki másnak mutat engem, mint ami voltam, még ha megtisztelni akar is ezzel.* La Boétie-val való barátsága pontosan az a fajta kötelék, amely *a másik rabszolgájává tesz minket.* Nem gondolta, hogy jobban ismeri önmagát, mint amennyire La Boétie ismeri őt: az ő tekintete kísérté még azután is, hogy barátja meghalt. Azért fogja kérdőre és tanulmányozza önmagát, hogy úgy ismerje meg, ahogyan La Boétie ismerte őt: *egyedül ő rendelkezett igazi képemmel, és magával vitte. Ezért van, hogy ennyire kíváncsian vizsgálom önmagam.* Ritkán látni ilyen teljes adományt. La Boétie-hez fűződő barátsága korántsem volt véletlen az életében: azt mondhatjuk, hogy Montaigne, az *Esszék* szerzője ebből a barátságból született meg, és hogy mindent összevéve, számára a létezés a barát tekintetétől kísért létezés volt. Az igazi szkepticizmus ugyanis mozgás az igazság felé, a szenvedélyek bírálata pedig a hamis szenvedélyek gyűlölete; és *bizonyos* körülmények között végül Montaigne felismerte önmagán túl az embereket és a dolgokat, melyeket még álmában sem tagadott volna meg, hiszen ezek mintegy emblémái voltak túlnani szabadságának: őket szeretve önmaga volt és bennük találta meg önmagát, mint ahogyan őket önmagában találta meg.

Montaigne végső soron még a gyönyörrel kapcsolatban sem cinikus. *Esztelenség, ha valaki csak erre tud gondolni, s dühödtt és tapintatlan érzélemmel kötelezi el magát mellette. Viszont szerelem nélkül és az akarat készítése nélkül belekeveredni, komédiás módjára, a kor és a szokások által előírt szerep eljátszása kedvéért, anélkül, hogy az ember a szavain kívül*

bármit is belevinne magából: ez a saját biztonságunkról való gondoskodás nagyon hitvány módja, mint amikor valaki a veszélytől való félelmében feladja becsületét, hasznát és örömét; bizonyos ugyanis, hogy az ilyen gyakorlattól azok, akik magukra vállalják, semmi olyan gyümölcsöt nem remélhetnek, mely egy széplelket megérintene vagy kielégítene. Az idős Montaigne azt mondta, hogy a csábítás sikere azon áll vagy bukik, hogy megtaláljuk-e a megfelelő pillanatot. De mit bizonyít ez a kései bölcsesség? Amikor fiatal volt és szerelmes, sohasem intézte taktikusan a szerelmei ügyeit, mint valami háborút. Gyakran nem volt szerencsém, de azért akadt néhány szerelmi ügyem: Isten óvjon a rossztól, hogy ezt ismét magamra vonjam! E században bizonyosan több a vakmerőség, mely alól ifjaink a hevület mentségére hivatkozva kívánnak mentesülni; de ha közelebbről szemügyre vennénk mindezt, meglátnák, hogy inkább tiszteletlenség van mögötte. Babonásan félek, nehogy megsértek valakit, és szívesen tisztelem azt, akit szeretek. Továbbá e viszonyban az, aki megvonja a tiszteletet, eltörli a fényt. Azt szeretem, ha mindebben az ember inkább félénk és szolgálatkész kisgyermekként viselkedik. Ha e dologban nem így történik, már-már buta szégyen kerít hatalmába, amelyről Plutarkhosz beszél, és amely egész életemben sokféleképpen volt áldás és átok... Gyenge vagyok ahhoz, hogy visszautasítsanak vagy hogy én utasítsak vissza; és annyira terhemre van, amikor valaki másnak kell a terhére lennem, hogy több alkalommal, amikor a szükség arra kényszerített, hogy kétes ügyben próbára tegyem valaki más akaratát, ami neki nehezére esett, azt böjtösen és magam ellenére tettem. Íme, a gyöngéd cinikus. A sors nem úgy hozta, hogy ugyanannyira szeresse a szerelmet, mint a barátságot, de ez nem is rajta múlt.

Belépett a közélet babonától átjárt világába, nem húzódott vissza. *Nem akarom, hogy megtagadják a hordozott terhet, a figyelmet, az adott szót, az fáradalmat, és ha kell, a vért. A nép többször polgármesternek jelölte. A legjobbat kívánom a népnek, ami csak lehetséges, és biztos, hogy ha úgy adódik, nem lesz semmi, amit meg ne tennék a szolgálatáért. Hogyan élhetett közéletet, ha az aktív és a passzív uralomtól is undorodott? Engedelmeskedett, noha nem szerette az engedelmeskedést, és parancsolt, noha nem szeretett parancsokat osztogatni. Nem akart fejedelem lenni. A fejedelem egyedül van. Nem ember, mivel nem lehet vitába szállni vele. Nem él, hanem alszik, mivel mindenki meghajol előtte. Ám az engedelmeskedés szenvedélye csúnya és haszontalan is: hogyan értékeljük azt, aki szívvel-lélekkel átadja magát valaminek? Aki képes rá, hogy feltétel nélkül átadja magát egy úrnak, az arra is képes, hogy megváltoztassa az urát. Természetesen állást kell foglalni, és le kell vonni minden következtetést, ám az igazságos ügyek nem olyan gyakoriak, mint hinnénk, és nem szabad*

túlságosan önállóan választani, mert akkor már nem az ügyet, hanem a szektát szeretjük. *Nem vagyok tárgya ezeknek az átható és intim hipotéziseknek és elkötelezettségeknek; a düh és a gyűlölet túl van az igazságosság kötelességén, olyan szenvedélyek, melyek pusztán azoknak vannak szolgálatára, akik nem ragaszkodnak eléggé kötelességeik teljesítéséhez, melyeket az egyszerű ész ír elő ... nem szabad kötelességnek nevezni (pedig annak szoktuk) a belső keserűséget és fanyarságot, mely magánérdeklődésünkből és szenvedélyünkből születik, és nem szabad bátornak nevezni az alávaló és gonosz viselkedést. Saját gonoszságra és erőszakra való hajlamukat egyesek buzgóságnak mondják: nem az ügy hozza tűzbe őket, hanem az érdek; háborút szítanak, de nem az igazságosság, hanem a háború kedvéért. Akaratomnak az egyik fél szolgálatába való állítása nem a mégoly erőszakos kötelezettségből, mint inkább a megfertőzött értelemről fakad.* Egy pártot úgy is szolgálhatunk, hogy közben kemény ítéletet mondunk arról, ami benne folyik, és az ellenséget értelmesnek és tisztességesnek találjuk, tehát továbbra is benne élünk a társadalomban. *Úgy olvadtam fel a közfeladatok végzésében, hogy egy porcikámat sem áldoztam fel, és úgy adtam át magamat másoknak, hogy bármit is elvettem volna magamtól.* Talán azt mondják majd, hogy e szavak egy szabad harcos, és nem egy reguláris katona elveire vallanak. Ez igaz, és Montaigne is tudta ezt. Olykor kénytelen hazudni, de a hazudozás nem válhat szokássá és élete meghatározójává. *Aki úgy szeretne szolgálni engem, ahogyan én kívánom, az szigorúan és szabadon intézi feladatait, magatartása egyenes, összefogott és merész, az ilyennel tudok valamit kezdeni. De aki hosszadalmas, körülményeskedő, fáradtságos, mesterkélt és fonák, az jobban teszi, ha máshoz fordul.* Talán van ebben némi megvetés is, de Montaigne mást is ki akar fejezni vele. A kérdéseket mindig úgy tesszük fel, mintha univerzálisak lennének, mintha a jó, amiről beszélünk és a jó, amit választunk, minden ember számára jó lenne. És ha ez csak előítélet? Montaigne soha nem volt híve egyetlen pártnak sem. Az ember csak azt csinálja jól, amit szívesen csinál. Nem szabad magasra törni: jobban és többet szolgál, ha semmilyen rangja nincs. Az vajon kevés, hogy szavának valódi súlya volt mások előtt, mert tudták, hogy Montaigne nem hazudik és nem hízeleg? Vajon eljárása nem volt még jobb attól, hogy semmihez sem ragaszkodott túlságosan?

A szenvedélyek az én halálának tűnnek, mivel önmagán túlra sodorják az ént, és Montaigne érezte is, hogy halálosan fenyegetik. Megpróbálja leírni azt, amit azóta *szabad szenvedélynek* neveznek: miután megtapasztalta, hogy az forog kockán, amit szeret, eltökélten megerősíti a természetes mozgást, mely önmagán túlra vitte, és belép az emberi játékba. Amikor kapcsolatba kerül ezzel a szabadsággal és bátorsággal, a szenvedélyek, sőt maga a

halál is átalakul. Nem, nem a halálra vonatkozó elmélkedés az, mely meghaladja a halált: a jó érvek azok, *melyek ugyanolyan gyorsan végeznek egy paraszttal és egész népekkkel, mint egy filozófussal*, és mindegyik ugyanarra az évrre megy vissza: arra, hogy élőlények vagyunk, ami azt jelenti, hogy megvannak a feladataink, és ezek ugyanazok maradnak, amíg csak lélegzünk. A halálra vonatkozó elmélkedés képmutató, egyfajta mogorva életmód. Montaigne abban a mozgásban fedezi fel a halállal szembeni gyógyírt, mely a dolgok közé veti, és pontosan azért ebben, mert megmutatta a dolgok zsarnokságát és veszélyeit. *Figyelmeztetett, hogy a halál valójában nem célja, hanem vége az életnek; az élet befejezése, végső pontja, nem tárgya. Önmaga számára az élet kell hogy cél legyen; helyes tanulmányozása nem más, mint életirányítás, életvezetés, az élet elszenvedése. Más feladatok mellett ez az általános és lényegi fejezet magában foglalja azt a cikkelyt is, mely szerint tudni kell meghalni; és akkor a legkönnyebb, ha félelmünk nem tulajdonít nagy súlyt neki.* A halállal és a szenvedélyekkel szemben nem az hoz gyógyírt, hogy elfordulunk tőlük, hanem az, hogy átlépünk a túloldalra, mivel minden oda szólít. Mások fenyegetik szabadságunkat? De *az élők között kell élnünk.* Az a veszély fenyeget, hogy rabszolgaságba taszítanak minket? De nincs igazi szabadság kockázat nélkül. A cselekvés és a kötődés gondot okoz nekünk? De *az élet anyagi és testi mozgás, lényegének tökéletlen és szabálytalan mozgása; igyekszem ennek megfelelően szolgálni.* Értelmetlen lenne elátkozni az emberi állapotot: a rossz, mint a jó is, csak a mi életünkben található meg.

Montaigne elmeséli, hogy az orvosok a tengeri betegség ellen azt tanácsolták neki, kössön jó erősen egy kendőt a nyakára, mielőtt hajóra száll. *Egyáltalán meg sem próbáltam – teszi hozzá –, mivel hozzászoktam, hogy minden hiányossággal felveszem a küzdelmet, és magam fékezem meg.* Montaigne egész morálja egy büszke mozdulaton nyugodott, mellyel úgy döntött, kezébe veszi veszélyes életét, mivel semminek sincs értelme, ha az nincs saját kezében. Ezután a saját maga felé tett kitérő után minden egészen más fényben mutatkozott meg előtte. Azt mondta, *jobban szeretne lovon meghalni, mint ágyban.* Nem azért, mert arra számított, hogy a harcos haragja segítségére lesz, hanem azért, mert a dolgokban nemcsak fenyegetést, hanem menedéket is talált. Láta a kétértelmű köteléket, mely hozzájuk kötötte. Láta, hogy nem kell választania önmaga és a dolgok között. Az én nem *komoly*, semmihez sem szereti hozzákötöni magát. De *van-e valami, ami olyan bizonyos, eltökélt, megvető, kontemplatív, komoly, mint a lélek?...* A feltétel nélküli szabadság az, mely lehetővé teszi az abszolút ragaszkodást. Montaigne azt mondta magáról: *annyira takarékos voltam az ígéretekkkel, hogy azt hiszem, többet tartottam meg, mint amennyit akár helytelenül is*

megígértem. Kereste és talán meg is találta az élet titkát, mely egyszerre ironikus és komoly, szabad és hűséges.

JEGYZETEK MACHIAVELLIHEZ⁹⁵

Hogyan kell értenünk Machiavellit? Írásai éppúgy szólnak a politikai jóindulat, mint az erőszak ellen. Elbizonytalanítja a jog híveit, ahogyan az államérdek híveit is, mivel elég vakmerő ahhoz, hogy *erényesnek* nevezzen olyan embereket, akik felrúgják a hétköznapi erkölcsöt. Leírja a közösségi életnek ezt a kötelékét, ahol a tiszta morál kegyetlen lehet, és ahol a tiszta politika egyfajta morált követel. Egy cinikust, aki tagadja az értékeket, vagy egy naiv gondolkodót, aki lemond a cselekvésről, még csak elfogadnánk. De ezt a nehezen érthető és bálványokat nem ismerő gondolkodót nem szeretjük.

Machiavellit megkísértette a cinizmus: mint mondja, “sok fáradságába került, hogy megvédje magát” azoknak a vélekedésével szemben, akik azt hiszik, a világot “a véletlen irányítja”⁹⁶. Ha az emberiség véletlenszerű, először is nem látjuk, mi más tartaná fenn a közösségi életet, mint a politikai hatalom tiszta kényszere. A kormánynak tehát semmi más szerepe nincs, mint hogy alávetettségben tartsa alattvalóit⁹⁷. A kormányzás egész művészete a háború művészetére megy vissza⁹⁸ és “a jó csapatok csinálják a jó törvényeket”⁹⁹. A kényszert vagy elszenvedjük, vagy gyakoroljuk. Machiavelli folyton elnyomásról és agresszióról beszél. A közösségi élet: pokol.

Machiavelliben az az eredeti, hogy a harc elvének tételezése után anélkül halad tovább, hogy erről az elvről bármikor is megfeledkezne. Magában a harcban mást lát, mint szembenállást. “Miközben az emberek igyekeznek megszabadulni a félelemtől, máris a másiktól félnek, és az agressziót, melyet önmaguktól elutasítanak, a másokra vetítik ki, mintha szükségszerű lenne, hogy vagy támadunk, vagy minket támadnak meg”. Ugyanabban a pillanatban, hogy félek, megfélemlíték másokat: egyazon agresszió az, amit elutasítok magamtól és amit a másokra vonatkoztatok, egyazon rettegés az, ami engem fenyeget és amit én váltok ki másokban, félelmemet abban a félelemben élem meg, melyet én váltok ki. Ám az a fájdalom, melynek oka vagyok, engem is átjár, nem csak áldozatomat, a kegyetlenség tehát nem megoldás, hiszen mindig újrakezdődik. Egy kört képezünk, én és a másik, a szentek egységének negatívumát: az általam okozott rossz velem is rosszat tesz, és mindig magam ellen is harcolok, amikor a másik ellen küzdök. Végül is egy arc nem több, mint árnyékok,

⁹⁵ Előadás az *Umanesimo e scienza politica* kongresszuson (Róma-Firenze, 1949. szeptember).

⁹⁶ A *fejedelem*, XXV. fejezet.

⁹⁷ *Discorsi*, II, idézi A. Renaudet, *Machiavel*, 305. oldal.

⁹⁸ A *fejedelem*, XIV. fejezet.

⁹⁹ A *fejedelem*, XVII. fejezet.

fények és színek együttese, és mégis, amikor ez az arc eltorzul, a hóhér rejtélyes módon megkönnyebbül, *egy másik szorongás* viszi tovább az övét. Egy mondat mindig csupán kijelentés, jelentések együttese, mely elvileg nem lehet egyenértékű azzal a sajátos tapasztalattal, mely mindenkinek a sajátja. És mégis, amikor az áldozat elismeri, hogy legyőzték, a kegyetlen győztes úgy érzi, ezekkel a szavakkal egy másik élet sújt le rá, *egy másik önmaga* előtt találja magát. E viszonyok teljesen eltérnek a tárgyak viszonyaitól, melyeket a tiszta erő határoz meg. Machiavelli szavaival: meghaladtuk a “vadállatokat”, és elérkeztünk az “emberhez”¹⁰⁰.

Pontosabban: a harc egyik módjától a másikhoz érkeztünk, “az erő révén való harctól” a “törvények révén való harchoz”¹⁰¹. Az emberi harc más, mint az állatoké, de ez is harc. A hatalom nem nyers erő, de nem is az individuális akaratok tisztességes átruházása, mintha meg lehetne szüntetni különbségüket. Akár eretnokség, akár újdonság, *A fejedelem* mindig úgy írja le a hatalmat, mint amely vitatható és fenyegetett. A fejedelem egyik kötelessége, hogy megoldja a kérdéseket, még mielőtt az alattvalók érzelmei miatt¹⁰² *megoldhatatlanokká válnának*. Azt mondanánk, hogy a polgárok öntudatra ébredésének elkerüléséről van itt szó. Nem létezik abszolút módon megalapozott hatalom, mindig csak arról van szó, hogy a rögzült közvélekedés eltűri, adottságnak tekinti a hatalmat. A probléma az, hogy elkerüljük ennek az összhangnak a felbomlását, ami válság idején egy pillanat alatt bekövetkezhet, bármilyen kényszerítő eszközök álljanak is a hatalom rendelkezésére. A hatalom a hallgatóságosság rendjébe tartozik. Az emberek addig hajlandóak igazodni az Állam és a Jog horizontjához, amíg az igazságtalanság nem tudatosítja bennük az igazolhatatlant. Azt a hatalmat nevezzük legitimnek, amelynek sikerül elkerülnie a *megvetést* és a *gyűlöletet*¹⁰³. “A fejedelemnek mindazonáltal vigyáznia kell: csak annyira féljék, hogy a szeretet hiánya gyűlöletnek ne legyen okozója”¹⁰⁴. Lényegtelen, hogy a hatalmat valamely egyedi ügyben szidják: abban az intervallumban, mely a bírálatot az elutasítástól, a diszkussziót a diszkreditálástól elválasztja, biztos alapra tesz szert. Az alattvaló és a hatalom viszonyai, mint ahogyan az én és a másiké, mélyebben összefonódnak, mint az ítélet, és túlélnek a kétségbevonást, amíg nem a megvetéssel járó radikális kétségbevonásról van szó.

¹⁰⁰ *A fejedelem*, XVIII. fejezet.

¹⁰¹ Uo.

¹⁰² Uo. III. fejezet.

¹⁰³ *A fejedelem*, XVI. fejezet.

¹⁰⁴ XVII. fejezet, 87. oldal.

A hatalom nem is tiszta tény, nem is abszolút jog: nem kényszerít, nem meggyőz, hanem megkönyvékez; és jobban megkönyvékez, ha a szabadságra hivatkozik, mint hogyha rettegésben tart. Machiavelli pontosan megfogalmazza a feszültségnek és a megkönnyebbülésnek, az elnyomásnak és a legalitásnak ezt a váltakozását, melynek titkával a tekintélyuralmak rendelkeznek, de amely – finomabb formában – minden diplomácia lényegét alkotja. Az emberek olykor jobbnak tartják azokat, akik szavainak hitelt adnak: “Az az eset még nem fordult elő, hogy egy új fejedelem lefegyverezte volna alattvalóit, sőt inkább felszerelte, ha fegyvertelenül találta őket. Ha felfegyverzi őket, ezek a fegyverek őt fogják szolgálni [...] Hanem ha lefegyverzi őket, ellenükre tesz, és kimutatja bizalmatlanságát s [...] csak gyűlölet származik ellene”¹⁰⁵. “Könnyebben tartható kézben a szabadsághoz szokott város, ha saját polgárai révén kormányozzuk”¹⁰⁶. Egy olyan társadalomban, ahol rejtélyes módon mindenki ugyanolyan, mint a többiek – bizalmatlan, ha a másik bizalmatlan, bizakodó, ha a másik bizakodó –, nincs tiszta kényszer: a despotizmus megvetést, az elnyomás lázadást váltana ki. Egy hatalomnak még csak nem is azok szolgálnak legjobb támaszul, akik részesednek benne: ők úgy hiszik, jogaik vannak, de legalábbis biztonságban érzik magukat. Egy új hatalomnak az ő ellenfeleikre kell építenie, feltéve, hogy azok nem egyesülnek¹⁰⁷. Ha az ellenfelek nem nyerhetőek meg, akkor nem elég, ha a hatalom nem csak félig-meddig sújt le: “Vagy meg kell nyerni az embereket, vagy el kell tiporni őket; a kisebb támadásokat megbosszulhatják, ám a súlyosakat nem”¹⁰⁸. A győztes tehát tétovázni fog a legyőzöttek elcsábítása és megsemmisítése között, és Machiavelli olykor kegyetlen: “a megőrzés egyetlen módja a lerombolás. Bárkinek, aki leigáz egy olyan várost, mely elkezdte élvezni a szabadságot, arra kell számítani, hogy el fogják pusztítani”¹⁰⁹. Mindazonáltal a tiszta erőszak csak egy epizód lehet. Mivel nem tudna mély beleegyezést kiváltani (márpedig ez a hatalom lényegéhez tartozik), ezért a tiszta erőszak nem léphet a hatalom helyébe. “Ha valami mégis vérontást követel, [a fejedelem] úgy járjon el, hogy tettének magyarázata és nyilvánvaló oka legyen”¹¹⁰. Ez pedig azt jelenti, hogy nem létezik abszolút hatalom...

Tehát Machiavelli alkotta meg a “kollaborációnak” és az ellenfelek egyesítésének első elméletét (és egyébként az “ötödik oszlop” elméletét is), melyek úgy viszonyulnak a politikai terrorhoz, mint a hidegháború a háborúhoz. De hol találunk – kérdezhetjük – bármi olyat nála,

¹⁰⁵ XX. fejezet. 108-109. oldal.

¹⁰⁶ V. fejezet. 26.

¹⁰⁷ XV. fejezet.

¹⁰⁸ V. fejezet.

¹⁰⁹ III. fejezet.

amit a humanizmus is elfogadhatna? Először is abban, hogy Machiavelli bevezet minket a politika sajátos közegébe és megérteti velünk, milyen feladat előtt állunk, ha valami igazságot akarunk belevinni. Továbbá abban, hogy megmutatja a közösségi életből kiemelkedő emberiség kezdetét, mely mintegy a hatalom tudta nélkül jelenik meg, pusztán annak következtében, hogy a hatalom igyekszik elcsábítani a gondolkodást. A közösségi élet csapdája két értelemben működik: a liberális rezsimek mindig valamivel kevésbé liberálisak, mint hinnénk, a többi pedig valamivel inkább az. Machiavelli pesszimizmusa tehát nem *zárt*. Azt is jelezte, miben állna az igazságos politika: abban, hogy eleget tesz a népnek. Nem azért, mert a nép mindenre képes, hanem azért, mert ha valaki ártatlan, a nép az: “Nem lehet a többiek sérelme nélkül becsülettel eleget tenni az előkelőknek, de a népnek igen; [...] az utóbbiak ugyanis az elnyomást akarják, a nép pedig az elnyomás ellen küzd [...] a nép nem óhajt mást, mint hogy ne éljen elnyomás alatt”¹¹¹.

A fejedelemben Machiavelli ennyit mondott a hatalom és a nép viszonyáról. De tudjuk, hogy a *Titus Livius*-ban republikánusként lép fel. Ezért talán kiterjeszthetjük a hatalom és a nép viszonyára azt, amit a fejedelem és tanácsadói viszonyáról mond. Itt az *erény* neve alatt a másikkal való együttélés módját írja le. A fejedelemnek nem kell a másik szerint döntenie, hiszen akkor megvetnék, ám elszigeteltségben sem szabad kormányoznia, mivel az elszigeteltségében nem lehet tekintélye. Ám e két kudarcra ítélt viselkedés mellett lehetséges egy harmadik is. “Lukács pap, a most uralkodó császárnak, Miksának embere, öfelségéről szólva azt mondta, hogy soha senkivel nem tanácskozott, de saját akarata szerint sem cselekedett; ez pedig abból származott, hogy a fenti dolgok ellenkezőjét cselekedte. A császár zárkózott ember, terveit senkivel sem közli, mások elgondolásaira nem kíváncsi; hanem amikor a tervek valóra válnak, és környezete ellenezni kezdi, kényelemszeretetből abba hagyja őket”¹¹². Létezik az önigenlés olyan módja, mely el akarja nyomni a másik embert, és rabszolgát csinál belőle. De két ember között lehetséges egy konzultációs- vagy csereviszony is, amely az énnék nem a halála, hanem éppenséggel az aktusa. Mindig fennáll a veszély, hogy kiújul az eredeti harc, ezért magának a fejedelemnek kell feltennie a kérdéseket, és senkinek sem adhat állandó felhatalmazást a szókimondásra, mert azzal megvetést vonna magára. Ám –

¹¹⁰ XVII. fejezet, 87. oldal.

¹¹¹ IX. fejezet, 50-51. oldal. Ez nem áll messze az államnak attól a definíciójától, melyet Thomas More ad róla az *Utópiában*: “*quaedam conspiratio divitum de suis commodis reipublicae nomine tituloque tractantium*”. (“Ezért, ha a ma virágzó államokat szemlélem, és körülményeiket magamban forgatom, úgy tűnik föl nékem, hogy nem egyebek a gazdagok összeesküvésénél, akik ugyan az állam nevében és jogcímén lépnek föl, de a maguk haszna érdekében”, Morus Tamás, *Utópia*, Budapest, 111-112. oldal).

¹¹² XXIII. fejezet, 124. oldal.

legalábbis azokban a pillanatokban, amikor mérlegel – a fejedelem kommunikál másokkal, és a többiek felsorakozhatnak az általa hozott döntés mellé, hiszen bizonyos tekintetben az ő döntésük az. Az eredeti kegyetlenség akkor tűnik el, amikor létrejön az emberek között a közös mű és a közös sors köteléke. Akkor az individuum azokból az adományokból gyarapszik, melyeket ő nyújt a hatalomnak, csere van közöttük. Amikor ellenség támadja meg az állam területét és az alattvalók a fejedelemmel együtt a városba menekülnek, és látják, hogy kifosztották őket, javaikat elveszítették, fenntartás nélkül a fejedelemnek áldozzák magukat: mert “olyan az emberi természet, hogy egyformán lekötelezettséget érez azokért a jótéteményekért, amelyeket kapott, és azokért, amelyeket ő tett másoknak”¹¹³. Mit számít ez – vethetjük fel –, ha egyszer megint csak csalásról van szó, még ha a hatalom legnagyobb cseléről is, melynek révén arról győzi meg az embereket, hogy nyertek, miközben veszítettek? Ám Machiavelli sehol sem mondja, hogy az alattvalókat becsapják. Egy közösségi élet születését írja le, amely nem ismeri az önszeretet korlátait. A Mediciekhez szólva bebizonyítja nekik, hogy a hatalom nem maradhat fenn a szabadságra való hivatkozás nélkül. Ebben a megfordításban talán éppen a fejedelmet csapják be. Ha Machiavelli republikánus volt, azért volt az, mert megtalálta az egyezség elvét. Amikor a konfliktust és a harcot állítja a társadalmi hatalom eredetéhez, nem azt akarja mondani, hogy az összhang lehetetlen, hanem a nem misztifikáló hatalom alapfeltételét akarja kiemelni, mely nem más, mint az, hogy a társadalom tagjai helyzetüket mint közös szituációt éljék meg.

Machiavelli “immoralizmusa” így kapja meg valódi értelmét. Mindig azokat a maximákat szokták idézni tőle, melyek a becsületességet a magánéletbe utalják, a politikában pedig a hatalom érdekét teszik az egyetlen szabállyá. De lássuk az indokokat, amiért úgy gondolta, hogy a politikában nem lehetséges tiszta morális ítélet. Két érvet ad meg. Az első szerint “úgy szokott történni, hogy az olyan embernek, aki mindenkire jó akar lenni, gonoszok okozzák a veszét”¹¹⁴. Gyenge érv, mivel ezt ugyanúgy lehet alkalmazni a magánéletre is, ahol pedig Machiavelli “morális” marad. A második indok messzebbre vezet: eszerint a történelmi cselekvésben a jóság olykor katasztrofális, és a kegyetlenség kevésbé kegyetlen, mint a jólelkűség. “Cesare Borgiát kegyetlennek ismerték; de ezzel a kegyetlenségével rendbe szedte Romagnát, egyesítette, békés, biztonságos életre szoktatta. Amiért, ha jól szemügyre vesszük, sokkal könyörületesebb volt, mint a firenzeiek, akik, hogy

¹¹³ X. fejezet, 56. oldal.

¹¹⁴ XV. fejezet, 78. oldal.

kegyetlennek ne tartsák őket, végignézték Pistoia romlását¹¹⁵. Az uralkodónak nem kell attól félnie, hogy kegyetlennek híresztelik, ha egységben és békeességben tartja alattvalóit. Mert alig pár példa statuálása árán még mindig irgalmasabb lesz a fejedelem, mint némelyek, akik merő könyörületből szabad folyást engednek a rendetlenségnek, ami aztán öldöklésre és rablásra ad alkalmat. A rendetlenség ugyanis általában az egész közösséget veszélyezteti, az uralkodó által elrendelt kivégzések pedig egy-egy személy ellen irányulnak”¹¹⁶. Az változtatja a szelídséget könyörtelenséggé, a keménységet pedig értéké, és az rúgja fel a magánélet szabályait, hogy a hatalom aktusai a vélekedés egy bizonyos állapotába lépnek be, és ez megváltoztatja értelmüket. Olykor túlzott visszhangot váltanak ki; titkos töréseket nyitnak meg vagy zárnak le az általános egyetértésben, és egy molekuláris folyamatot indítanak el, mely később jelentősen módosíthatja a dolgok folyását. Vagy inkább: ahogyan a körben elhelyezett tükrök egy kis lángot lenyűgöző látvánnyá változtatnak, a hatalom aktusai a tudatok konstellációiban tükröződve átalakulnak, és ezeknek a visszaverődéseknek a visszaverődései egyfajta látszatot keltenek életre: ez a történelmi cselekvés tulajdonképpeni helye és – mindent összevéve – az igazsága. A hatalmat dicsfény övezi, és az átka csak az – mint ahogyan a népnek is, mely szintén nem ismeri önmagát –, hogy nem látja, milyen képet nyújt másoknak önmagáról¹¹⁷. Ezért a politika alapfeltétele, hogy valamilyen *látszatot* keltsen: az emberek “inkább hisznek a szemüknek, mint tapasztalásuknak, mert látni mindenki képes, de kevesen tudnak tapasztalatot szerezni. Mindenki azt látja, milyennek mutatod magad, s csak kevesen érzik meg, milyen vagy valójában; s ezek sem merészelnek a többség véleménye ellen szólni, azok ellen, akiket az állam tekintélye pártol. Az emberek cselekedeteiben, de különösen a fejedelmében, akivel szemben nincs helye a jogos számonkérésnek, a végcél kell tekinteni. Győzzön tehát a fejedelem, és tartsa fenn hatalmát, s eszközeit tiszteletreméltónak fogják ítélni, s mindenki csak dicsérni fogja; mert a tömeg csak a látszat és az eredmények után megy...”¹¹⁸

Ez nem azt jelenti, hogy a csalás szükségszerű vagy akár előnyben részesítendő, hanem azt, hogy abban a távoli általánosságban, ahol a politikai viszonyok létrejönnek, néhány gesztusból és néhány szóból egy legendás személyiség rajzolódik ki, akit az emberek vagy vakon tisztelnek vagy vakon megvetnek. A fejedelem nem imposztor; Machiavelli

¹¹⁵ Elmulasztották elpusztítani a Pistoia megosztó családokat.

¹¹⁶ XVII. fejezet, 85. oldal.

¹¹⁷ “A népek természetét csak a fejedelem ismeri, és a fejedelem dolgait csak olyasvalaki, aki a népből való” (*A fejedelem*, 6. oldal.)

¹¹⁸ XVIII. fejezet, 93. oldal.

kifejezetten azt írja, a fejedelemnek “nemcsak kegyesnek, hűségesnek, emberségesnek, őszintének, vallásosnak kell látszania, hanem *annak is kell lennie...*”¹¹⁹ Ezzel azt akarja mondani, hogy még ha valódiak is, a vezető tulajdonságai mindig a legenda zsákmányai, mert az emberek nem *megérintik*, hanem látják, mert a tulajdonságokat nem az őket hordozó élet mozgásában ismerik meg, hanem történelmi beállítottságokká dermedt formájukban. Ezért van rá szükség, hogy a fejedelem rendelkezzen a szavai és cselekedetei kiváltotta visszhang felfogásának érzékével, ezért kell őriznie a kontaktust ezekkel a tanúkkal, melyektől hatalma függ, ezért nem szabad megszállottként kormányoznia, ezért kell még érényei tekintetében is szabadnak lennie. A fejedelemnek valóban rendelkeznie kell azokkal a tulajdonságokkal, melyekkel rendelkezni látszik, mondja Machiavelli, de – egészíti ki – “ugyanakkor lélekben mindig fel kell készülnie az ellenkezőjére, hogy ha a szükség úgy kívánja, aszerint tudjon cselekedni”¹²⁰. A politika szabálya ez, de ugyanúgy egy valódi morál szabálya is lehet. A közmegítélés ugyanis, mely a látszat alapján ítél, és a fejedelem jóságát gyengeséggé változtatja át, nem lehet olyan hamis. Milyen az a jóság, mely nem képes szigorra? Milyen az a jóság, amely jónak akar látszani? Csak erőtlen módja a másik figyelmen kívül hagyásának és végső soron megvetésének. Machiavelli nem azt írja elő, hogy a fejedelem gonoszság, hazugság, terror, csalás révén kormányozzék, hanem egy politikai *erényt* próbál definiálni, amely – a fejedelem számára, akit fogva tart a közösségi élet szédülete – a fejedelem néma szemlélőihez intézett beszéd. Valódi lelkielő kell hozzá, hiszen itt arról van szó, hogy a tetszeni akarás és a kihívás, az előzékeny jóság és a kegyetlenség között egyensúlyozva olyan történelmi vállalkozást kell találnia, melyhez mindenki csatlakozhat. Ez az erény nincs kitéve azoknak a megfordításoknak, melyeket a moralizáló politika ismer, mert azonnal a másikkal való viszonyba állít minket, melyről az nem vesz tudomást. Machiavelli ezt tekinti a politikai érték tanújelének, nem pedig a sikert, hiszen Cesare Borgia példáját hozza fel, aki nem volt sikeres, ám rendelkezett *virtùval*, és sokkal hátrébb helyezi Cesare Sforzát, aki sikeres volt ugyan, ám szerencse révén¹²¹. Előfordul, hogy egy kérlelhetetlen politikus igazabb módon szereti az embereket és a szabadságot, mint az, aki humanistának mondja magát: Machiavelli az, aki dicsőíti Brutust, és Dante az, aki elítéli. A másokkal való viszonyainak uralása révén a hatalom lerombolja az ember és ember közötti akadályokat, és némi áttetszőséget visz

¹¹⁹ XVIII. fejezet, 92. oldal. Kiemelés a szerzőtől.

¹²⁰ XVIII. fejezet, 92. oldal.

¹²¹ VII. fejezet.

viszonyainkba, mintha az emberek csak egyfajta távolság által kerülhetnének közel egymáshoz.

Azért nem szokták megérteni Machiavellit, mert egyesíti a világ esetlegességének vagy irracionalitásának legélesebb érzékét az emberi tudat vagy szabadság érzékével. A történelmet szemlélve, mely tele van zűrzavarral, elnyomással, váratlan eseménnyel és visszaesésekkel, semmit olyat nem lát, ami valamilyen végső harmóniára mutatna. Machiavelli az eredendő véletlenszerűség, az ellenségesség eszméjét idézi meg, ami a történelmet kiragadja a legintelligensebbek és legerősebbek kezéből. És ha végül számúzi ezt a csaló angyalt, nem valamilyen transzcendens elv révén teszi, hanem egyszerűen úgy, hogy visszatér az emberi állapot adottságaihoz. Egyazon mozdulattal távolítja el a reményt és a reménytelenséget. Ha az ellenségesség létezik, nem tudjuk megnevezni, nem tudunk szándékokat tulajdonítani neki: sehol sem találhatunk olyan akadályt, melynek létrejöttéhez ne járultunk volna hozzá mi is tévedéseinkkel vagy hibáinkkal, sehol sem tudjuk korlátozni hatalmunkat. Bármilyen meglepetést hozzanak is az események, semmivel sem tudunk jobban megszabadulni előrelátásunktól és tudatunktól, mint testüinktől. “[...] hogy szabad akaratomat el ne fojtsuk, úgy ítélem, igaz, hogy a szerencse felerészben ura tetteinknek, hanem a másik felét, vagy majdnem annyit, önnön erőnk mozgatja”¹²². Még ha egy ellenséges elvet feltételezünk is a dolgokban, mivel nem ismerjük terveit, számunkra semmi az: “az embereknek soha nem szabad elhagyni magukat; mivel nem ismerik céljukat, és kanyargós, ismeretlen utakon haladnak, mindig reménykedhetnek, és reménykedve soha nem hagyhatják el magukat, bármilyen véletlen vagy veszély éri őket”¹²³. A véletlen csak akkor ölt alakot, ha lemondunk a megértésről és az akarásról. A véletlen “ott mutatja meg hatalmát, ahol nem áll vele szemben átgondolt erő; s arra fordítja haragját, ahol gát és töltés nem állja útját”¹²⁴. Ha úgy tűnik, hogy a dolgok rendületlenül haladnak a maguk útján, ez csak a múltban van így; ha a véletlen olykor kedvezőnek, olykor kedvezőtlennek tűnik, ez azért van, mert az ember olykor megérti, olykor nem érti meg korát, és ugyanazok a minőségek az adott esetnek megfelelően sikerét vagy kudarcát okozzák, de nem véletlenül¹²⁵. Mint ahogyan másokkal való viszonyunkban, Machiavelli a véletlennel való viszonyunkban is egy olyan erényt nevez meg, amely ugyanolyan messze áll a magánytól, mint az engedelmességtől. Egyetlen menedékünként a mások számára és a korunk számára való jelenlétet jelöli meg: ennek révén akkor találjuk meg

¹²² XXV. fejezet, 128. oldal.

¹²³ *Discorsi*, II, 29, idézi A. Renaudet, *Machiavel*, 132. oldal.

¹²⁴ XXV. fejezet, 128-129. oldal.

a másikat, amikor lemondunk arról, hogy elnyomjuk, akkor leszünk sikeresek, amikor lemondunk a kalandról, akkor menekülünk meg a végétől, amikor megértjük korunkat. Számunkra még az ellenségesség is emberi formát ölt: a véletlen: asszony. “Amondó vagyok, hogy inkább legyen az ember szenvedélyes, mintsem óvatos, mert a szerencse olyan, mint az asszony, csak akkor tartod kordában, ha ütöd-vered. Látni való, hogy inkább ezektől hagyja magát legyőzteni, mintsem azoktól, akik hidegen viselkednek...”¹²⁶. Nyilvánvalóan semmi sincs, ami az ember számára teljesen az emberiség ellen van, mert az emberiség az ő rendjébe tartozik. A véletlenszerű emberiség eszméje, melynek nincs eleve nyert ügye: ez ad abszolút értéket *erényünknek*. Miután megértettük, hogy a pillanat lehetőségei közül melyik az emberileg értékes, sohasem hiányoznak a jelek és az előjelek: “[...] nekik Isten különös jeleket is mutatott, melyekhez hasonlóval még nem találkoztunk: megnyílt a tenger, felhő mutatta az utat, a kőből víz fakadt, manna hullott az égből! Nagyságodnak minden adva van, a többit pedig Nagyságod hajtsa végre. Isten maga nem akar mindent megtenni, hogy a szabad akarat jogától s attól, hogy dicsőségre tegyünk szert, meg ne fosszon”¹²⁷. Melyik humanizmus radikálisabb ennél? Machiavelli ismerte az értékeket. Eleveneknek és morajlónak látta őket, mint egy ipartelepét. Számára az értékek bizonyos történelmi cselekedetekhez kötődtek, Itália megteremtéséhez, a barbárok elűzéséhez. Annak a földi vallása, aki ilyen vállalkozásokat hajt végre, megtalálja a másik vallás szavait. “Esurientes implevit bonis, et divites dimisit inanes”^{*128}. Ahogyan A. Renaudet mondja: “Róma okos bátorságának ez a tanítványa sohasem akarta tagadni, hogy a világtörténelemben szerepet játszik egyfajta ismeretlen démon inspirációja, zsenije, cselekvése – amit Platón és Goethe felismert [...] Ám ahhoz, hogy az erő által segített szenvedély a világ megújításának erényével rendelkezzen, szükséges, hogy nemcsak az érzés, hanem a dialektikus szükségszerűség is táplálja. Machiavelli azért nem távolítja el a gyakorlat területétől a költészetet és az intuíciót, mert ez a költészet igazság, ezt az intuíciót pedig az elmélet és a kalkulus alkotja”¹²⁹.

Machiavellinek azt az elképzelését, hogy a történelem harc, és a politika inkább emberekkel áll viszonyban, mint elvekkkel, általában elutasításra talál. De biztos, hogy tévedett ebben? A történelem – Machiavelli után még inkább, mint előtte – nem azt mutatta-e, hogy az elvek semmire sem köteleznek és mindenféle célra felhasználhatók? Hagyjuk a jelenkori

¹²⁵ Uo.

¹²⁶ XXV. fejezet, 132. oldal.

¹²⁷ XXVI. fejezet, 134-135. oldal.

* “Éhezőket látott el javakkal, és bővelkedőket küldött el üres kézzel.”, Lk 1:53.

¹²⁸ *Discorsi* I, 26, idézi A. Renaudet, *Machiavel*, 231. oldal.

történelmet. A rabszolgaság fokozatos eltörlését Gergely abbé javasolta 1789-ben, és 1794-ben szavazta meg a Konvent – akkor, amikor egy gyarmati ültetvényes szavai szerint egész Franciaországban “cselédek, parasztok, munkások, mezőgazdasági napszámosok tüntetnek a børszín arisztokratái ellen”¹³⁰, és amikor a vidéki arisztokráciának, mely jövedelmét Saint Domingue szigetéről szerezte, már nincs hatalma. A liberálisok ismerik azt a művészetet, hogy miként kell visszafogni az elveket a kellemetlen következmények lejtőjén. Ennek több módja is van: ha megfelelő szituációban alkalmazzák az elveket, az elnyomás eszközei is lehetnek. Pitt kijelenti, hogy az angol szigetekre szállított rabszolgák ötven százalékát utóbb francia kolóniákra adják el. Angol négerek virágoztatják fel Saint Domingue-ot és ők biztosítják Franciaországnak az európai piacot. Ezért Pitt a rabszolgasággal szemben foglal állást: Mint M. James írja, Pitt “megkérte Wilberforce-ot, hogy vegyen részt a kampányban. Wilberforce a fontos yorkshire-i régiót képviselte; nagy tekintélyű ember volt; az emberiség, az igazságosság, a nemzeti szégyen stb. jól hangzott a szájából [...] Clarkson Párizsba ment azzal a céllal, hogy felébressze az alvó energiákat (*A Feketék Barátai Társaságát*), mivel támogatásukkal kívánta elárasztani Franciaországot az angol propagandával”¹³¹. Ne legyenek illúzióink azzal kapcsolatban, hogy ez a propaganda milyen sorsot tartogatott Saint Domingue rabszolgái számára: néhány évvel később, a Franciaországgal vívott háború során Pitt négy francia gyarmati ültetvényessel megállapodást írt alá, mely a kolóniát a béke eljöveteléig az angolok fennhatósága alá helyezte, valamint újra bevezette a rabszolgaságot és a mulattok diszkriminációját. Nyilvánvalóan nem pusztán az a fontos, hogy tudjuk, *milyen elveket* választunk, hanem az is, hogy kicsoda, milyen erők, milyen emberek alkalmazzák őket. Amikor Bonaparte Saint Domingue-ra küldte seregét, mely ott pusztult, “sok tiszt és valamennyi katona úgy hitte, a Forradalomért harcol; Toussaint-ben árulót láttak, aki a papoknak, az emigránsoknak és az angoloknak szolgáltatta ki őket [...] az emberek még úgy tartották, hogy egy forradalmi hadsereghez tartoznak. Csakhogy éjszakánként hallották, ahogyan a feketék az erőd belsejében a *Marseillaise*-t, a *Ca ira*-t és más forradalmi dalokat énekelnek. Lacroix meséli, hogy a megtévesztett katonák a dalokat hallva felálltak és olyan tekintettel néztek a tisztekre, mely azt fejezte ki: “Barbár ellenségeink oldalán van az igazság? A politika puszta eszközeivé váltunk?”¹³² Hogy is van ez? Franciaország a Forradalom országa volt. Bonaparte néhány vívmányát feláldozva Toussaint-Louverture ellen vonult.

¹²⁹ Uo. 301. oldal.

¹³⁰ James, *Les Jacobins noirs*, 127. oldal.

¹³¹ Uo. 49. oldal.

Tehát világos volt: Toussaint az idegenek szolgálatában álló ellenforradalmár. Mint oly gyakran, itt is mindenki egyazon értékek, a szabadság és az igazságosság nevében harcolt. A különbség abban áll, hogy milyen emberek számára követelünk szabadságot vagy igazságosságot, hogy kivel akarunk társadalmat alkotni: a rabszolgákkal vagy az urakkal.

Machiavellinek igaza volt: kell hogy értékeink legyenek. Ám ez nem elég, sőt veszélyes kitartani mellettük; amíg nem választottuk ki azokat, akiknek küldetése az értékek képviselője a történelmi harcban, addig semmit sem tettünk. Márpedig nem pusztán a múltban láthatjuk, hogy a köztársaságok nem adják meg a polgárjogokat a kolóniáiknak, a Szabadság nevében gyilkolnak, és a jog nevében lendülnek támadásba. Természetesen Machiavelli kemény bölcsessége ezt nem fogja a szemükre vetni. A történelem harc, és ha a köztársaságok nem harcolnának, eltűnnének. De legalább látnunk kell, hogy az eszközök mindig véresek, könyörtelenek és piszkosak. A keresztes háborúk legnagyobb csalása, hogy ezt nem vallotta be. Meg kellene törni ezt a kört.

Nyilvánvalóan ez a terület az, ahol Machiavellit kritikával lehet és kell illetni. Nem tévedett, amikor a hatalom problémájának jelentőségét hangsúlyozta. Ám beérte azzal, hogy néhány szóval felvázolt azt a hatalmat, mely nem lenne igazságtalan; nem fordított sok energiát arra, hogy ezt pontosabban meghatározza. Az bátorítatlanította el, hogy úgy gondolta, az emberek változhatatlanok, és a rezsimek körkörösén követik egymást¹³³. Úgy gondolta, mindig két fajta ember lesz: azok, akik élnek, és azok, akik csinálják a történelmet; a molnár, a pék, a fogadós, akikkel Machiavelli száműzetésében napjait töltötte, akikkel fecsegett és trikrakozott (“ekkor – mondja – viták és dühös szóváltások támadnak, még egy *sou* miatt is összevesznek; úgy üvöltöttek, hogy egészen San Cascianóig elhallatszik. Ezen a szárnalmas helyen mélyen átérzem sorsom nyomorúságát”), és a nagy emberek, akiknek történetét esténként, az udvari szokást követve olvasta. Kérdéseket tett fel, és ők mindig *válaszoltak neki* (“Hosszú órákon át – mondja – a legkisebb unalmat sem érzem, elfeledem minden nyomorúságom, már nem félek a szegénységtől, a halál nem rémít meg. Teljesen beleélem magamat.”¹³⁴). Sohasem nyugodott bele, hogy ő nem a spontán emberek közé tartozik; nem töltötte volna azzal napjait, hogy rajtuk gondolkodják, ha számára nem lettek volna rejtélyesek: ezek az emberek tényleg ugyanazokat a dolgokat *szerehetik* és *érthetik*, mint ő? Machiavelli számára úgy tűnt, az egyik oldalon csupa vakságot talál, miközben a másik a

¹³² Uo. 275. és 295. oldal.

¹³³ *Discorsi* I, idézi A. Renaudet, i. m. 71. oldal.

¹³⁴ Levél Francesco Vettorihoz, idézi A. Renaudet, i. m. 72. oldal.

parancsolás oly természetes művészetét mutatja: ezért olykor úgy gondolta, nem létezik egyetlen emberiség, hanem vannak történelmi emberek és vannak a páciensek; önmagát az előbbiek oldalára sorolta. Ekkor, mivel semmi oka rá, hogy előnyben részesítse az egyik fegyveres prófétát a másikkal szemben, csak a kalandot keresi: nagy reményekkel fordul Laurent Medici fia felé, a Mediciek viszont – saját szabályait követve – kompromittálják Machiavellit, anélkül, hogy alkalmaznák. Republikánus létére a *Firenze története* előszavában helyteleníti a republikánusoknak a Mediciekre vonatkozó ítéletét, ezért a republikánusok nem bocsátanak meg neki, és ők sem alkalmazzák. Machiavelli viselkedése jól mutatja, mi hiányzott politikájából: olyan vezérfonal, mely lehetővé tette volna számára, hogy felismerje, melyik hatalomtól lehet valami értékes dolgot remélni, valamint az, hogy az *erényt* egyértelműen az opportunizmus fölé emelje.

A méltányosság kedvéért még hozzá kell tenni, hogy a feladat nehéz volt. Machiavelli kortársai számára a politikai probléma elsősorban abban állt, hogy vajon Franciaország, Spanyolország, sőt olykor a pápaság fegyveres betörései még sokáig akadályozzák-e Itália gazdálkodását és életét. Vajon ésszerűen gondolkodva mi mást akarhatott volna Machiavelli, ha nem egy itáliai államot és olyan katonákat, akik azt létre is hozzák? Az emberiség megalkotásához először az emberi életnek ezt a kis darabkáját kellett megalkotni. A zűrzavaros Európában, mely még nem is tudott magáról, az akkori zűrzavaros világban, mely el sem kezdte önmaga feltárását, amelyben a szervezettség nélkül élő országok és emberek tekintete még csak nem is találkozott, hogyan is remélhetett olyan egyetemes népet, amely részesévé válhatott volna egy itáliai népi államnak? Hogyan is lett volna lehetséges, hogy az egyes országok népei elismerjék egymást és egyesüljenek? Csak az nevezhető komoly humanizmusnak, amely elvárja az ember ember általi – s a világ által közvetített – valóságos elismerését; ezért csak akkor jöhet létre, ha az emberiség szert tesz a kommunikáció és a kommunió megfelelő eszközeire.

Ezek az eszközök ma megvannak, és a valóságos humanizmus Machiavelli által felvetett problémáját száz évvel ezelőtt Marx is megvizsgálta. Mondhatjuk talán, hogy megoldotta volna? Marx pontosan azt vetette fel, hogy az emberiség megalkotásához más eszközt kell találni, mint a mindig oly kétértelmű elveket. A leginkább kizsákmányolt, legelnyomottabb, a hatalomtól leginkább megfosztott emberek helyzetében és mozgalmában kereste a forradalmi hatalom alapját, mely képes megszüntetni a kizsákmányolást és az elnyomást. Ám kiderült, hogy az egész probléma a hatalom nélküli hatalom létrejöttében áll. Ahhoz ugyanis, hogy a hatalom valóban a proletariátus hatalma legyen, a hatalomnak

állandóan követnie kell a tömegek tudatának változásait, és akkor rövid időn belül megszüntetik; vagy a hatalomnak magának kell megítélnie, hogy mi szolgálja a proletariátus érdekeit, s ekkor viszont hagyományos értelemben vett hatalom és uralkodó réteg jön létre.

A megoldást csak a hatalomnak az alávetettekhez való teljesen új viszonyában találhatjuk meg. Olyan politikai formákat kellene létrehozni, melyek anélkül képesek ellenőrizni a hatalmat, hogy megsemmisítenék, olyan vezetők kellenének, akik az alávetetteknek képesek elmagyarázni politikájuk érveit, és szükség esetén el tudják érni, hogy az alávetettek meghozzák a hatalom által kirótt áldozatokat. E politikai formák vázlatát megvalósult, ilyen vezetők meg is jelentek az 1917-es forradalomban. Ám a Kronstadti Kommün idején a forradalmi hatalom elveszítette kapcsolatát a proletariátus egyik frakciójával, és hogy elrejtse a konfliktust, hazudni kezdett. Bejelentette, hogy a felkelők vezérkara a fehérgárdisták kezében van, mint ahogyan Napóleon csapatai Toussaint-Louverture-t idegen ügynökként kezelték. A véleménykülönbséget szabotázsaként, az ellenzőket kémeknek állítják be. A forradalom belsejében jelenik meg az a harc, melyet meg kellett volna haladnia. Mintegy Machiavelli igazolásaként: miközben a forradalmi kormány klasszikus hatalmi cselekedeteket folytat, a Forradalom ellenségei bizonyos együttérzéssel figyelik az ellenzékét. Nyilvánvalóan ez a lényegi probléma: minden hatalom az "önállósodás" felé halad, akár minden emberi társadalom esetében elkerülhetetlen sorsról, akár esetleges evolúcióról van itt szó, mely utóbbi az orosz forradalom sajátos körülményeinek, az 1917 előtti forradalmi mozgalom titkosságának, az orosz proletariátus gyengeségének a függvénye, és ami nem jönne létre egy nyugati forradalomban. Mindenesetre most, hogy Kronstadt ürügye rendszerré vált és a forradalmi hatalom – az ellenőrizetlen elit hatalmának valamennyi jellemzőjével – minden kétséget kizáróan a proletariátus mint vezető réteg helyére állt, levonhatjuk a következtetést: száz évvel Marx után a valóságos humanizmus problémája ugyanannyira létező probléma, és elnézést tanúsíthatunk Machiavellivel szemben, aki csak sejthette ezt.

Ha a belső ember filozófiáját nevezzük humanizmusnak, aki semmilyen elvi nehézséget nem talál másokkal való viszonyában, semmilyen átlátszatlanságot a társadalmi működésben, és a politikai kultúrát a morális intéssel helyettesíti, akkor Machiavelli nem humanista. Ám ha olyan filozófiát nevezünk humanizmusnak, mely az ember emberhez való viszonyával mint problémával néz szembe – egyebek mellett a mindenki számára közös szituáció és történelem megalkotásának problémájával –, akkor azt kell mondanunk, hogy Machiavelli meghatározta minden komoly humanizmus néhány feltételét. Machiavelli

elutasítása, ami manapság annyira közkeletű, ekkor nyugtalanító értelmet vesz fel: ez a döntés azt jelentené, hogy nem veszünk tudomást az igazi humanizmus feladatairól. Machiavelli elutasításának van egy machiavellista módja: azoknak a kegyes csalása ez, akik szemüket – és a mi szemünket is – az elvek ege felé fordítják, hogy eltereljék a figyelmet saját tetteikről. S Machiavellit úgy is lehet dicsérni, hogy a lehető legteljesebben szembekerülünk a machiavellizmussal, amennyiben művében azt becsüljük, hogy hozzájárult a politikai tisztánlátáshoz.

