

MAURICE MERLEAU-PONTY

A FILOZÓFIA DICSÉRETE

Fordította: Loppert Csaba
A fordítást az eredetivel egybevetette: Dékány András

Maurice Merleau-Ponty 1908-ban született Rochefort-sur-Mer-ben. Középiskolai tanulmányainak befejezése után az École Normale Supérieure hallgatója 1926–30 között. Ezután néhány évig vidéken tanít filozófiát. 1935-ben visszatér az École Normale Supérieure-re, ahol a második világháború kitöréséig tanít. Doktori disszertációját 1945-ben védi meg. Ezután egyetemi tanár Lyonban, s részt vesz a Sartre által alapított Les Temps Modernes című folyóirat szerkesztésében, majd visszatérve a Sorbonne-ra a pszichológiai és pedagógiai tanszéken tanít; végül 1952-ben a Collège de France professzorává nevezik ki. Itt tanít 1961-ben bekövetkezett haláláig.

Főbb művei:

La structure du comportement (1942)

La phénoménologie de la perception (1945)

Humanisme et Terreur (1947)

Sens et non-sens (1948)

Les Aventures de la Dialectique (1955)

Signes (1960)

A kötetbe felvett tanulmány Merleau-Ponty székfoglaló beszéde, melyet 1953 január 15-én tartott a Collège de France-ban. Ebben azt vizsgálja, hogy korunkban milyen létjogosultsága van a filozófiának, illetve a filozófus személyiségének. Jelen írás tudomásunk szerint az első magyar nyelven megjelentetett Merleau-Ponty szöveg.

Igazgató Úr, Kedves Kollégáim, Hölgyeim és Uraim!*

Aki tanúja saját kutatásának, vagyis belső zűrzavarának, aligha érezheti magát a tökéletes emberek örökösének, akiknek nevét e falakon látja. Ha ráadásul filozófus, vagyis ha tudja, hogy nem tud semmit, hogyan is hinné magáról, hogy oka van helyet foglalni e széken, egyáltalán hogyan is kívánhatta ezt? A válasz e kérdésekre nagyon egyszerű: a Collège de France-nak, megalapítása óta, nem az a feladata, hogy kész igazságokat, hanem hogy a szabad kutatás szellemét adja hallgatóinak. Ha tavaly télen továbbra is meg akart tartani egy filozófiai tanszéket, akkor azért, mert a filozófiai nemtudás teheti fel a koronát az iskola kutató szellemére. Ha egy filozófus az Önök szavazatait kéri, ez azért van, kedves kollégáim, hogy teljesebben élhesse azt a filozófia szerinti életet, és ha önök megadták neki a szavazatokat, akkor azért, hogy támogassák ezt a kísérletet az ő személyében. Amennyire tehát méltatlannak érzi magát a megiszteltetésre – épp annyira egyszerűen örömmel tölti el a feladat, mivel szerencsés az, ahogy Stendhal mondta, „akinek a szenvedélye a mestersége”, éppannyira meghatódott az önök minden egyéb szempontot mellőző eltökéltségétől a filozófia művelésére, és végül: éppannyira örömmel mond köszönetet Önöknek mindezért.

Kétségtől nem kínálkozik jobb megoldás, minthogy megvizsgáljam Önök előtt a filozófus feladatát, először úgy, ahogyan elődeim felfogták és gyakorolták, majd pedig úgy is, ahogyan ez a feladat a filozófia múltját és jelenét tekintve megmutatkozik.

A filozófus arról ismerhető fel, hogy *elválaszthatatlanul* megvan benne a nyilvánvalóság iránti vágy, és a kétértelműség érzéke. Amikor a kétértelműség elszenvédésére szorítkozik, akkor ezt felemáságnak hívják. A legnagyobbaknál a kétértelműség témává válik, a bizonyosságok megalapozásához járul hozzá, ahelyett, hogy fenyegetné ezeket. Meg kellene tehát különböztetni egy jó és egy rossz kétértelműséget. Mindenesetre annyi bizonyos, hogy még azok is, akik egy teljességgel pozitív filozófiát akartak csinálni, csak annyiban voltak filozófusok, amennyiben ugyanakkor megvonták maguktól a jogot, hogy az abszolút tudásban helyezkedjenek el, – amennyiben nem ezt a tudást, hanem a bennünk való lérejtött tanították, nem az aszolutumot, hanem legfeljebb, ahogy Kierkegaard mondta, egy *abszolút viszonyt* közte és köztünk. A filozófust a mozgás teszi, mely szüntelenül a tudástól a nemtudásig, a nemtudástól a tudásig kísér végig, és egyfajta nyugalom ebben a mozgásban...

Még a Lavelle-éhoz hasonlóan egyszerű, és oly eltökélten a korlátlan létre irányuló koncepciók is alátámasztják a filozófusnak ezt a definícióját. Lavelle a filozófia tárgyának „a létnek azt a teljességét” tartotta, amelybe „saját létezésünk minden pillanat csodáján keresztül írja be magát”. Csodáról beszélt, mert van itt egy paradoxon: a teljes lét paradoxona, amely tehát előre mindaz, ami mi lehetünk és amit mi csinálhatunk, és amely nélkülünk mégsem lehetne az, ami, és amelynek a gyarapodáshoz szüksége van a mi saját létezésünkre. Vele való kapcsolataink kettős jelentést hordoznak: az elsőt, amely szerint az övéi vagyunk, a másodikat, amely szerint ő a miénk. Nem tudunk tehát belé helyezkedni, hogy lássuk: mi magunk és a világ, tőle származunk. Ha megtennénk, ez nem történhetne másként – mondja Lavelle – mint „leplezve azt, hogy már ismerjük őket”. A világban való minden reflexió előtti szituációm és általa való bevezettségem az egzisztenciába nem szippantható fel a reflexió által, mely ezeket az abszolútum irányába haladja meg, és nem is kezelhetők a későbbiekben okozatokként. A mozgás, mellyel önmagunktól az abszolútumhoz haladunk, állandóan fenntartja a leszálló mozgást, melyet egy független gondolkodás az abszolútumtól önmagáig véghez vinni

* Ez a szöveg a felavató, székfoglaló előadás szövege. A kötet végéhez, jegyzetként, hozzátettünk néhány oldalt, melyek nem találhattak helyet benne.

gondol, és végül amit a filozófus tételez, az soha nem az abszolút módon abszolútum, hanem az abszolútum a vele való kapcsolatában. A részesezés és jelenlét fogalmaival Lavelle éppen arra törekedett, hogy önmagunk és a teljes lét között olyan kapcsolatot határozzon meg, amely valamilyen mértékben mindig kölcsönös marad.

Kutatásainak tehát két oldalon kellett kibontakozniuk. Először is a világ, ez a feneketlen kincseskamra, ahol a naív ember megtalálni véli a lét eredeti értelmét, Lavelle számára úgy jelenik meg, mint aminek nincs sűrűsége és saját misztériuma: ez a *jelenség*, ami megmutatja magát és nincs belseje. Ezt a külszínt véve figyelembe nem tanulhattuk meg a lét szó jelenlétét. Magunkban, és csak magunkban érinthetjük meg a lét belső részét, mert itt találunk csupán olyan létet, melynek belső része van, sőt, nem is más, mint maga ez a benső. Nem létezik tehát átható kapcsolat köztem és a testem között, köztem és a világ között, az én csak a „benső felé” haladhat meg. Egyetlen érintkezésem egy tökéletes bensőséggel való érintkezés, ez a modellje, (de ahogy látni fogjuk, másolata is) az engem meghatározó tökéletlen bensőségnek. A létről való meditáció az *énbe*, és az *énemnél is énebb énembe* helyeződik, a világ és a történelem mögé. Ebből a szempontból a filozófiában alig marad probléma és megoldásra váró feladat: pusztán arról van szó, hogy emlékeztetni kell az embereket az univerzális létben való részesezésükre, amiről nem feledkezhetnek meg teljesen anélkül, hogy ne szünnének meg létezni; és ami, mármint a részesezés – ahogy a *Présence totale* (Teljes jelenlét) előszava írja – a *philosophia perennis*ben mindig is előírás volt. Még inkább jogosan a filozófusnak nincs semmi tennivalója a történelemben és kora vitáiban. Egy politikai filozófiai könyv előszavában Lavelle azt írja, hogy a szellemi reform anélkül fogja megreformálni az államot, hogy „előzőleg gondoltunk volna rá”.

Marad a dolgok másik oldala. A végtelen és nem egy bizonyos én. Lavelle szerinti csak egy nyomorult, szárnalmas lény mondhatja azt, hogy *én*. Nekem tehát az énelem keresztül nincs valóságos ismeretem Istenről. Csak önmagán túl összefogva, a hit révén tételezi a filozófus Istent, – mondja Lavelle –, és éppen ez okból soha nem gondolkodhat Isten szerint. A világ és a gondolkodás igazsága tehát a világ szerinti. Márpedig a gondolkodás számára, – mondja Lavelle –, Isten a „végtelenül magányos, teljesen elkülönült, örök távollevő”. És annyiban, amennyiben elérhetetlen számunkra, – anélkül, hogy egy pillanatra is megszűnne létezni –, megjelenik önnön magányunkban és elszigeteltségünkben. Így a léthez való kapcsolatunkat, melyet teljesen pozitívnak hittünk volna, most kettős tagadás ássa alá.

Innen következik, hogy Istennek ahhoz, hogy végül magát tételje, szüksége van erre a világra, amely az imént csak látszat volt. És akkor a bensőség látható tanúságtételi visszanyerik jelentőségüket: ezek többé nem kölcsönköpönyegek a számára, hanem megtestesítik őt. A nyelv nélküli gondolkodás, mondja Lavelle, nem tisztább gondolkodás: nem több a gondolkodás szándékánál. Utolsó könyve olyan kifejezésméleletet ad, amely a kifejezést nem „egy már megvalósult belső lét hű képévé” teszi, hanem „magává az eszközzé, mellyel megvalósul”. Ekkor az érzékelhető és a jelenségek, folytatja, többé nem egyszerűen a létben való részesezésünk korlátai: „beépítjük őket minden egyes létező pozitív lényegébe, olyképpen, hogy elmondhatjuk, hogy ha nem is csak az, mint amit mutat, legalább, hogy csak azáltal létezik, amit mutat”. Nincs most már alternatíva a jelenség vagy az anyag, és a lét vagy a szellem között. Az igazi spiritualizmus, írja Lavelle, a spiritualizmus és a materializmus alternatívájának elutasításában áll. A filozófia tehát nem állhat abból, hogy figyelmünket elvonja az anyagtól a szellem felé, és nem merülhet ki egy időtlen bensőség időtlen megállapításában sem. „Nincs más filozófia – mondja Lavelle –, mint a mai nap filozófiája, az, amit most gondolhatok végig és élhetek át.”*

Lavelle gondolkodásának az volt talán az alapja, hogy az idő és a világ kibontakozása azonos dolog a múltban való megsemmisülésükkel. Ez azonban azt is jelenti, hogy a világ

* Lásd az I. jegyzetet a tanulmány végén.

meghaladása csak rajta keresztül történik, és hogy a szellem egyetlen mozgással használja a világot, az időt, a beszédet, a történelmet, és jelentéssel hatja át őket, mely néin használódik el. A filozófia funkciója ekkor az lenne, hogy inkább rögzítse a jelentésnek ezt az áthaladását, mintsem hogy befejezett tényként vegye. Lavelle ezt sehol nem mondta így ki. Nekünk azonban úgy tűnik, hogy az időbeli jelen központi funkciójával kapcsolatos elképzelése eltérítette őt egy retrospektív filozófiától, mely előre egy egyetlenes múlttá alakítja át a világot és a történelmet.

A jelennek ebben a pontjában keresztezte Lavelle lefelé irányuló dialektikája Bergson és Le Roy felfelé haladó dialektikáját, – együtt említjük őket a különbségek ellenére, melyeket majd ki kell emelnünk, mert kutatásaikat nem szabad jobban elkülönítenünk egymástól abban, amit mondani fogunk róluk, mint amennyire ez nekik szándékukban állt a kifejtésük során. Ők a világból és a konstituált időből indultak ki. Eljutva azonban oda, ami belsőleg életeti ezeket, oda, amit Bergson az *idő ingadozásának*, Le Roy pedig *invenciónak* nevezett, időbeli oldalán keresztül az esemény és a jelentés ugyanazon kapcsolódását éri ki, mely végeredményben Lavelle-t is foglalkoztatja, és ebben a pillanatban megpillantjuk kutatásukban ugyanazt a kétértelmű csillogást.

Amit itt mondunk, csak akkor válik világossá, ha túljutottunk a bergsonizmus legelső lát-szatán. Mert még magánál Bergsonnál is létezik egy teljesen pozitív módja a tartam, az anyag és az élet, Isten intuíciója bemutatásának. A tartam felfedezése legelőször is nem egy olyan második valóság felfedezése-e, ahol a pillanat, miközben elmúlik, fennmarad, osztatlanul a jelennel megőrződik, felhalmozódik? A tartam nem olyan-e, mint valami folyékony dolog, ami elfolyva fennmarad, és Bergson későbbi kutatásai nem abban állnak-e, hogy a *többi dologban*, az anyagban, az életben újra megtalálják ugyanazt a valóságos összetartó erőt, melyet először bennünk fedeztek fel? A *Matière et mémoire* (Anyag és emlékezet) utolsó lapjai az emlékezet „előérzetéről” és „utánzásáról” beszélnek az anyagban. A *Teremtő fejlődés* (*L'Évolution créatrice*) „akár magához a tudathoz, akár valami ahhoz hasonlóhoz” kapcsolja, Bergson szavai szerint az életet, – és miként is hasonlíthatna valami a tudathoz, ha a tudat, melyre gondolunk, nem rendelkezne már egy dolog teljességével? Bergson végül is a tudatot az univerzumban szétszórt szubsztanciáknak kezeli, amit a kezdetleges organizmusok „mintegy valami satuban nyomnak össze”, és amit a differenciált organizmusok hagynak kibontakozni. Mi tehát ez az organizmus, individualitás nélküli „széles tudatáram”, melyről Bergson azt mondja, hogy átszeli az anyagot? Kozmológiai tényezővé válva a tudat felismerhetetlen. Midőn végül Bergson kifejezetten Istennel azonosítja, nehéz felismerni egy ént ebben „a központban, ahonnan az összes világok egy óriási petárda röppentyűi módjára törnek ki”. A *Deux sources de la morale et de la religion* (*Az erkölcs és a vallás két forrása*) misztikus tapasztalatának Istene ad véglegesen személyiséget a kozmológiai tudatnak. A bergsoni Isten azonban még ekkor is nagyon különböző marad mindattól, amit gondolkodásnak vagy akaratnak nevezhetünk, mert kizárja belőle a negatív összetevőt. Az isteni gondolkodás vagy akarat – mondja Bergson – „túlságosan tele van önmagával” ahhoz, hogy a nemlét gondolatát megtaláljuk benne. „Ez összeférhetetlen gyengeség lenne természetével, ami maga az erő.” Isten és élet, vagyis erő és cselekvés kettős Hatalma közé szorulva az ember mint olyan csak kudarcként jelenhetik meg, egy olyan „isteni emberség” fantomja ő, melynek – mondja Bergson –, „elméletileg a kezdeteknél léteznie kellett volna”. A történelem, az emberek kommunikatív élete nem önálló rend: a cselekvés lázas szenvedélye és a misztika között ingadozik, nem benne találjuk meg a vezérfonalat.

A tartam teljessége, a kozmikus tudat eredeti teljessége, Isten teljessége: ezek az eredmények az intuíciónak mint koincideneciának vagy kapcsolatnak az elméletét feltételezik. És valóban, Bergson „félíteni” állapotként definiálta a filozófiát, melyben nem veszünk tudomást mindazokról a problémákról, amelyek „az ürességgel szembesítenek bennünket”. Miért létezem, miért van inkább a valami, mint a semmi, hogyan tudhatok valamit, ezek a tradicionális kérdések ugyanolyan „patologikusak” számára, mint ama kételkedésre hajló em-

beréi, aki nem tudja már, hogy becsukta-e az ablakot. Csak akkor jelennek meg, amikor gondolatban önmagunknak egy ősi ürességbe való helyezését affektáljuk, jöllehet az üresség, a nemlét, a zűrzavar soha nem egyéb, mint teljesen verbális módja annak, hogy jelezzük: más vártunk, és a létben már berendezkedett szubjektumot feltételeznek tehát. A bölcsélet, az igazi, teljesen pozitív gondolkodás újra meg fogja találni ezt a tagadás és a nyelv apparátusa által mindig is feltételezett naív kapcsolatot: a filozófia ekkor, Bergson gyakran ismételte, a dolgokkal való „egyesülés” lesz, vagy inkább a dolgok „bevésődése”, „rögzítése”, „lenyomata” bennünk, a klasszikus problémákat kevésbé megoldani, mint inkább feloldani törekszük. „Egyszerű cselekvés”, „szempont nélküli szemlélet”, közvetlen és közvetett jelképek nélküli eljutás a dolgok belsejébe, az intuíciót mindezek a híres meghatározásai a létnek egy globális, az értelem kutatása és belső mozgása nélküli megragadásává teszik.

Ez a bergsonizmus egyik, legkönnyebben látható oldala. Sem nem az egyetlen, sem nem a legérvényesebb. Mert ezek a formulák kevésbé fejezik ki azt, amit Bergson mondani akart, mint inkább a szakítást a bevett elméletekkel, amikor kutatásait elkezdte. Azt mondják: visszaadta az intuíció rangját az észszel vagy a dialektikával szemben, a szellemét az anyaggal, az életét a mechanizmussal szemben. Amikor feltűnt, így értelmezték őt barátai éppúgy, mint ellenfelei. Márpedig ellenfelei igen messze állnak tőle. Talán itt lenne az ideje, hogy Bergsonban valami mást is keressenek, mint megtagadott téziseik antitéziséit. A paradoxon dacára a teljesen pozitív bergsoni életmű polemikus jellegű, és abban a mértékben, amelyben a negatív elem újra megjelenik filozófiájában, látjuk azt megerősödni. Talán több figyelmet tanúsítanak könyveiről iránt, ha, inkább mint Taine vagy Spencer kritikáját, a szellemnek a teszthez és a világhoz való élő és keserves viszonyairól kialakított nézeteket keresnek bennük, és inkább mint egymást követő megállapításokat, a belső mozgást keresnek, amely az intuíciókat életre kelti, az egyiket a másikhoz kapcsolja, és gyakran felborítja a kezdeti viszonyokat. Ekkor Bergson valóban megszabadítanánk ellenségeitől, sőt „barátaiktól” is, akikről már Pégyy megmondta, hogy szinte semmivel sem értették meg jobban. – És ugyanakkor felismernék az olyan kutatások megbízhatóságát, mint a Le Roy-éi, melyek soha nem időznek sokat a bergsoni pozitívizmusnál, és amelyek olyan lényegi pontokon, mint az intuíció, a közvetlen és a határ elmélete, egy csapásra a legkielégítőbb irányába vezetik a bergsonizmust.

Ha Bergson le akar számolni a hagyományos problémákkal, ezt nem azért teszi, hogy kiküszöbölje a filozófia problematikáját, hanem hogy új életre keltse benne. Oly jól érezte meg, hogy minden filozófiának, ahogyan Le Roy mondta volna, új filozófiának kell lennie, a filozófia oly kevésbé a létbe vésett megoldás felfedezése a számára, mely elzárja érdeklődésünket, hogy nemcsak megoldások kitalálását követeli tőle, hanem azt is, hogy a problémáit is ő találja ki. Azt írta 1935-ben: „*Amatőrnek nevezem a filozófiában azt, aki egy szokásos probléma fogalmait olyanoknak fogadja el, amilyenek..., komolyan filozofálni itt a probléma tételezésének megteremtésében és a megoldás megteremtésében áll...*”. Amikor tehát azt mondja, hogy a helyesen tételezett problémák egészen közel vannak a megoldásukhoz, ez nem jelenti azt, hogy már találtunk is, amikor keresünk, hanem hogy kitaláltunk. És nem úgy van, hogy létezik egy kérdés bennünk és egy válasz a dolgokban, egy feltárássra váró külső lét, és egy megfigyelő tudat: a megoldás bennünk is van, és a lét maga is problematikus. A kérdés természetéből átmegegy valami a válaszba.

A híres bergsoni egybecsés tehát biztosan nem jelenti azt, hogy a filozófus elvész vagy felolvad a létben. Inkább azt kellene megmondani, hogy a lét által meghaladottnak tapasztalja-e magát. Nincs szüksége kilépnie magából, hogy magukat a dolgokat elérje: ezek belsőleg ihletik vagy kísértik őt. Mert egy én, aki tartam, nem képes megragadni egy másik létezőt, csak egy másik tartam formájában. Átérezve a saját módomat az idő elfogyasztására, úgy fogom azt fel, mondja Bergson, mint „választást a lehetséges tartamok végtelensége között”. A tartamnak „különleges természete” van, ami miatt egyszerre az én létmódom és egyetlen dimenzió a többi létező számára, olyannyira, hogy ami „magasabb rendű” és „alacsonyabb rendű” nálunk, az „bizonyos értelemben” mindig „benső” marad „számunkra”.

Amit megállapítok, az a dolgoknak a tartalommal való egyezése és nem egyezése, a dolgok velem együtt, az egyidejű fennállás oldalsó viszonyában. Csak azért van az enyémtől különböző fogalmam a világegyetem tartamáról, mert az enyém mentén bontakozik ki, és mert az olvadó cukorban valami meg kell hogy feleljen egy pohár cukros víz iránti várakozásomnak. Mikor a tartam forrásánál vagyunk, akkor a dolgok elevenében is vagyunk, mert ők a bal-szerencse, mely megvárakoztat bennünket. A filozófus kapcsolata a léttel nem a színházi néző és az előadás frontális kapcsolata, ez valami cinkosság inkább, ferde és titkos kapcsolat. És most már megértjük, miért mondhatja Bergson, hogy az abszolútum „nagyon közel van hozzánk, és bizonyos mértékben itt van bennünk”: abban a módban, ahogyan a dolgok a tartamunkat modulálják.

Ha filozofálni annyit jelent, mint felfedezni a lét eredeti értelmét, akkor az emberi szituáció elhagyásával nem filozofálunk: ellenkezőleg, el kell mélyednünk benne. A filozófus abszolút tudása az észlelés. „Tételezzük fel, mondja az első oxfordi előadás, hogy ahelyett, hogy fel akarnánk emelkedni a dolgok saját magunk általi észlelése fölé, elmerülnénk benne, hogy elmélyítsük és kitágítsuk..., olyan filozófiánk lenne, mellyel nem állíthatnánk szembe más filozófiákat, mert semmi olyat nem hagyott magán kívül, amit más elméletek összeszedhetnének: mindent magába olvasztott.” Az észlelés alapoz meg mindent, mert úgyszólván lidércnyomásos viszonyra tanít bennünket a léttel: itt van előttünk, és mégis belülről ér el bennünket. „Bármilyen legyen is a belső lényege annak, ami van, és annak, ami létrejön, mondta még Bergson, belőle vagyunk.” Ő maga talán nem fejtette ki e szavak teljes értelmét. Célzást láthatunk benne valamiféle objektív fejlődésre, ami kiemelte az embert az állati létből, az állatot a kozmikus tudatból, ez utóbbit pedig Istenből és amely üledékeket hagyott volna bennünk: a filozófia ekkor ezeknek az üledékeknek a datálásában állnak, kozmológiai konstrukció lenne; a tudat ősokeket keresne magának a dolgokban, lelkeket vagy ezek másait vetítené beléjük, a filozófia pánpszichizmus lenne. Minthogy azonban Bergson azt mondja, hogy a filozófia általánosított észlelés, ezért az aktuális és jelenlegi észlelésben, nem valamiféle mára már túlhaladott genézisben kell keresni létviszonyunkat a dolgokkal. A „belőle vagyunk” tehát annyit jelent: ezek a színek, ezek az objektumok, melyeket látunk, egészen az álmainkig bevonnak és átjárnak bennünket, ezek az állatok önmagunk humoros variánsai, az összes létező életünk egy-egy jelképe, és még mindig ő az, amit bennük olvasunk. A viselkedés, az élet, Isten nem lennének „bensők”, ahogyan Bergson mondja, ha a magánvaló anyagról lenne szó, mely egy napon a transzcendens elv egyfajta kihagyása révén tűnt fel, a magánvaló életről, erről a gyenge, erőtlen mozgásról, mely egyszer egy kis, teljesen új protoplazmában hevesen dobogott, a magánvaló Istenről, a fölénk magasodó „óriási” erőről. Csak annyiban lehet szó az anyagról, az életről, Istenről, amennyiben észleljük őket. A genézis, melyet Bergson művei felvázolnak, önmagunk története, melyet elmesélünk önmagunknak, természeti mítosz, mellyel kifejezzük egyetértésünket a lét valamennyi formájával. Nem mi vagyunk ez a bizonyos kavics, de amikor látjuk, rezonanciákat ébreszt érzékszervünkben, észlelésünk úgy jelenik meg önmagának, mint tőle származó, vagyis mint az ő előléptetése az önmagáért létezéssé, mint általunk való visszaszerzése ennek a néma dolognak, amely, mielőtt belép az életünkbe, hozzákezd saját életénc kibontásához, mely rajtunk keresztül táru fel számára. Amit egybeesésnek hittünk, nem más, mint egymás mellett létezés.

Bergson talán először *adottságokhoz* való egyszerű visszatérésként fogta fel a filozófiát, de azután belátta, hogy ez a másodlagos, fáradságos, újra megtalált naivitás nem olvaszt bennünket egybe egy előzetes realitással, nem azonosít bennünket magával a dologgal, minden szempont, jelkép, perspektíva nélkül. „Mélyfúrás”, „hallgatózás”, „tapogatózás”, ezek a sikerültebb megfogalmazások eléggé sejtetik, hogy az intuíciónak szüksége van arra, hogy megértsék, hogy el kell sajátítanom egy értelmet, amely benne még fogságban van. Valójában mi az, ami igazán intuitív az intuíciónban? Bergson feltételezi, hogy a filozófus számára többnyire csak egy „negációs képesség” formájában van jelen, mely eltávolítja a nem kielégítő állításokat. Feltételezzünk-e benne ezen negatív látszatok mögött egy pozitív és kész, ezeket

alátámasztó nézetet? Ha igen, engedményt tennénk az éppen Bergson által bírált retrospektív illúzióknak. A globális nézet amit intuíciónak hív, képes jól irányítani a filozófus egész erőfeszítését, hogy kifejezze magát: nem tartalmazza azt rövidítve, és tévednénk, ha Berkeleyben egy rövidített Berkeley-t képzelnénk mielőtt gondolkodott és írt volna, aki egész filozófiáját, sőt még többet is, magába zárna. Tévednénk, ha azt hinnénk, ahogyan Bergson mégis írta, hogy a filozófus egész életében *anélkül* beszél, hogy elmondhatta volna azt a „végtelenül egyszerű dolgot”, mely mindig is önmagának „egyetlen pontjába” volt összegyűjtve: *a dolog elmondásáért* is beszél, mert maga a dolog is önmaga elmondását követeli, mert nem egészen létezik, mielőtt el nem mondták. Tökéletesen igaz, hogy minden egyes filozófus, minden egyes festő, úgy tekinti azt, amit a többiek az életművének neveznek, mint a legegyszerűbb vázlatát egy örökké befejezetlen műnek: mindez nem bizonyítja, hogy ez a mű létezik valahol rajtuk kívül, és hogy csak fel kell lebbenteniük egy fátylat ahhoz, hogy elérjék. Gueroult tavaly éppen itt mutatta ki, hogy egy filozófia títka és centruma nem a születése előtti ihletben van, hogy a centrum a mű előrehaladtával áthelyeződik, hogy a filozófia kialakulóban levő jelentés, mely önmagát építi föl önmagával egyetértésben és önmagára reagálva, hogy egy filozófia szükségképpen (filozófia-)történet, problémák és megoldások közötti csere, minden részleges megoldás oly módon alakítja át a kezdeti problémát, hogy az egész értelme nem létezik az egész előtt, hacsak nem úgy, ahogyan egy stílus megelőzi a műveket és utólag látszik őket bejelenteni. Amit Gueroult mondott itt a filozófiai rendszerekre alkalmazott intuíciónál, az általánosságban is el lehetne mondani a filozófiai intuíciónál, ezúttal Bergson egyetértésével: az intuíciónak sajátossága, hogy egy fejlődést hív elő, hogy azzá válik, ami; mert kettős vonatkoztatást zár magába a néma létre, melyet kikérdez, a könnyen kezelhető jelentésre, melyet kibont belőle, mert ő a tapasztalata egyezésüknek, mert az intuíciónak, amint Bergson szerencsésen mondta, *olvasat*, egy jelentés megragadásának művészete egy stíluson keresztül, és mielőtt fogalmakba öltöztették volna; és mert végül *maga a dolog* e konvergens megfogalmazások virtuális fókusza.

Minél energikusabb lesz a szándékunk a dolgokat magukat látni, annál inkább látjuk majd nyüzsgögni köztük és közöttünk a látszatokat, melyek által kifejeződnek, és a szavakat, melyek révén kifejezzük őket. Éppen abban a mértékben, amelyben sikerül kimutatni, hogy az üresség, a semmi, vagy a zűrzavar nincs soha a dolgokban, hogy rajtuk kívül csak jelenlétek vannak. Bergson alapvető tulajdonságaként jelöli meg szellemünknek a mindenütt jelenlétet, a képességet, hogy másutt legyen, és hogy csak közvetve vagy kerülő úton veszi célba a létet. A szellem, mondja nagyon helyesen, „elutasítja az egy helyben maradási, és teljes figyelmét erre az elutasításra koncentrálja, miközben aktuális helyzetét mindig az éppen elhagyotthoz viszonyítva határozza meg, akárcsak egy vonat végén utazó ember, aki mindig csak a már elhagyott helyeket látná”. Vajon nem vagyunk-e mi mindig ennek az utasnak a helyzetében? Vagyunk-e valaha is az objektív tér testünk által elfoglalt pontján, és nem igaz-e az, hogy a térbe való illeszkedésünk mindig közvetett, melyet a dolgok ama perspektivikus látványa tükröz vissza felénk, mely kijelöli a tartózkodási pontot, ami a miénk *kell* hogy legyen? Ahhoz, hogy ezt a létre való közvetett irányultságot és ezt a tőle való távolságtartást a gyakorlati értelem rossz szokásának tekinthessük, mely érintetlenül hagyja a szellem saját természetét, a nemlétet, miután kiűztük a világból, ki kellene zárni a szellemünkből. Bergson úgy hiszi, elérni ezt, midőn kimutatja, hogy egy semmi a tudatban egy semmi tudata lenne, hogy tehát nem lenne semmi. Ez azonban más megfogalmazásban annyit jelent, hogy a tudat léte olyan finom szubsztanciából készült, hogy nem kevésbé tudat egy hiányról való tudatban, mint egy dologról való tudatban. A lét tehát, ami elsődleges a semmihez képest, nem a dolgok természetes vagy pozitív léte, ez, Bergson maga is megmondja, a kanti értelemben vett lét, a radikális kontingencia. És ha az igazi filozófia eloszlatja a semmi fogalmából eredő szédülést és szorongásérzést, akkor azért, mert interiorizálja, beépíti őket a létbe és megőrzi őket a létrejövő lét rezgésében. „Ha megtagadják tőlünk az üresség intuíciónak, írhatta Bachelard, akkor jogunk van megtagadni a teltség intuíciónak... Épp annyi joggal mondhatnánk, hogy

különböző átértelmezéseken keresztül az időre terítve találjuk meg újra a lét és a semmi alapvető dialektikáját. Megadjuk tehát a teljes, egyszerre ontológiai és időbeli értelmét e bergsoni formulának: az idő ingadozás.”

Le Roy hosszú ideig eltérítette a bergsonizmust egy nehézkes realizmustól. Számára az intuíciónak „a cogito színes pillanata”, vagyis olyan cogito, mely nem csak bizonyossá tesz engem, korlátozó értelemben, az én gondolkodásomról, hanem arról is, ami megfelel neki minden egyes dolog különös oldalában, az intuíciónak dolgokba dermedt gondolkodás tapasztalata, mely megelevenedik az enyém közeledtére. A *Matière et mémoire* első fejezetének híres „képei” Le Roy számára és az ő saját szavaival „létezésvillanásokká”, azzá a ponttá válnak, ahol a valóság általam „fénnyé” válik és feltárulkozik. A közvetlen tapasztalat az, mely felébreszti bennem ezt az alapvető jelenséget, és amely „tárgyának teljességét élő műveletek csoportjává” alakítja át. Ha a megismert lét egybeesik a léttel, ez nem azért van, mert egyesül vele: a lét az intuíciónak határvonal a szó igazi értelmében, vagyis, mondja Le Roy, „egyfajta haladási irány, mely immanens az egymást követő szakaszokban, egyfajta fejlődő minőség, mely belső összehasonlítások révén különböztethető meg”, a sorozat „konvergens jellege”. Ily módon visszaadtuk az intuíciónak a negatív és kétértelmű komponensét, mely nélkül vak lenne.

Ezek után ahhoz, hogy pontos képet alkossunk magunknak a bergsonizmusról, újra elő kellene venni egyenként alapvető intuíciónkat és kimutatni, hogyan haladta meg mindegyikben a kezdeti pozitívizmust. Jean Hyppolite kezdte el nemrégiben e munkát a tartam intuíciónjával kapcsolatban. Kimutatta, hogy a „*Tanulmány a tudat közvetlen adatairól (Essai sur les données immédiates de la conscience)*” tartama, a mindent megőrző belső élet osztatlansága a *Matière et mémoire*-ban a múlt üressége, a jövő üressége, valamint a jelen teljessége közötti, miként a tér és az idő közötti ellentmondások rendszerévé válik. Most már a tartamnak maga a természete követeli meg, hogy belsőleg e három dimenzióra osztódjék, hogy magába fogadja a jelent alkotó testet és térbeliséget, melyek nélkül még a múlt is ködfolt maradna és nem idéződné fel, vagyis nem hódítanánk vissza és fejezzenék ki. Ezentúl a szellem már nem az osztatlanság többé, hanem az, ami „igyekszik összeszedni magát”, ahogyan Hyppolite mondja, a tiszta emlékezet és a tiszta cselekvés két határa között, melyek az öntudatlanság színvonalai.*

Hasonló mozgást figyelhetünk meg az élet intuíciónjában. Vannak pillanatok, amikor az intuíción már nem a filozófus egyesülése a dolgokban levő tudattal, hanem egy egyezés, egy rokonság tudata ő maga és a jelenségek között. Ekkor már nem az élet magyarázatáról, hanem a megfejtéséről van szó, ahogyan egy festő is, mondja nagyjából Bergson, megfejt egy arcot. Újra meg kell találni „az élet intenciónját”, az egyszerű mozgást, „amely keresztülfut a vonalakon, amely összeköti őket egymással és jelentést ad nekik.” Ez egyfajta olvasat, melyre képesek vagyunk, mert megtestesült létünkben hordjuk az élet ábécéjét és nyelvtanát, amely azonban nem feltételez befejezett értelmet sem bennünk, sem benne.** Le Roy itt is határozottan a bergsonizmus legjobb értelmét követte, midőn úgy határozta meg az életet, mint „tapogatózó célszerűséget”, ahol a cél és az eszközök, az értelem és a véletlenek egymást idézik elő. Nem ismerjük fel e nehézkes célszerűségben, e működésben levő értelemben annak a kozmológiai tudatnak a szuverén könnyedségét, amely egyszerű gesztussal, mint a mi kézmozdulatunk, magán kívülre hagyja esni az összes részletet, melyekből egy organizmus élete összeáll.

Annál inkább meg kell kérdeznünk magunktól, vajon az Isten intuíciónja Bergsonnál Istenben, „aki erő”, foglalódik-e össze, akiről kezdetben beszéltünk. Köztudott, hogy Isten létét röviden mint a miénknél tartósabb tartamot határozta meg, mint minden tartam „konkréciónját”, mondja ő, melyet „örök életnek” nevez, és amely legelső sorban a mi tartamunkat foglalná magában. Ám ez azt jelenti, hogy tőle felénk haladva a többitől a kevesebb

* Lásd a II. jegyzetet a tanulmány végén.

** Lásd a III. jegyzetet a tanulmány végén.

felé haladunk, és hogy ennek a kevesebbnek nincs szüksége magyarázatra, lévén, hogy a semminek, miként Malebranche mondja, nincsenek tulajdonságai. Márpedig, láttuk az imént, hogy Bergson végül is azzal a kettős semmivel határozza meg tartamunkat, melyet a múlt és a jövő állítanak szembe a jelenel, a lét teljességében való szakadással. Ha Isten valóban örökkévaló élet, ha, mint ahogy Bergson mondja, „ő egyáltalán nem teremtett”, akkor tehát az kellene, hogy a negativitás átjárja az Istent, „aki erő”. Eleendő-e azt mondani itt, ahogyan Bergson mondatja Ravaisonnal, hogy „a végtelen Gondolkodás megsemmisített valamit létének teljességéből, hogy egyfajta ébresztéssel és feltámasztással kivonja belőle mindazt, ami létezik?” De ha Isten tényleg mintegy összetörte magát, hogy elhelyezze magában a negatívát, és ha a létezők csak az ellentétes átalakulási mozgásban jelennek meg, akkor nem származnak belőle, Isten nem olyan elv, ahonnan le lehet szállni tartamunk és a világ felé, hanem olyan Isten, aki felé felemelkedünk, akit a tartam megsejt előrehaladtának minden pillanatában – mint ahogyan egy fenyegető agryémet érzünk meg a látómezőnk szélén –, aki azonban nem lehet helyhez kötött, ismert, sem független tőle és önmagáért való. Ez még eklatánsabb abban, amit Bergson Istenről mint a jó elvéről mond. Tudnivaló, hogy erőteljesen elutasítja a klasszikus teodicea érveit, melyek a rosszat a kisebb jóval azonosítják: „A filozófus, mondja, dolgozószobája csöndjében tetszeleghet efféle érvekben: mit gondol majd róluk egy anyával szemben, aki meghalni látta gyermekét?” Az egyetlen optimizmus, amit elfogad, „empirikus” optimizmus: tény az, hogy mindennek ellenére az emberek elfogadják az életet, s az is, hogy van öröm a gyönyörön és ellentétén túl. Ez az optimizmus nem *igazolja* a szenvedést az öröm által, mint feltételét, nem tételez fel semmit, miként egy végtelen tekintet, mely keresztül-kasul átjárva a szenvedés világát és sötétségét, helyessé lenne egyenlő értékű. Bergsont olvasva minden úgy történik, mintha az ember megalkotott létezése gyökerénél egy olyan nemeslelkűséggel találkozna, melyet nem kompromittált a világ balsorsa, s amely a világgal tart a balsors ellenében. Le Roy, elvetve Isten fogalmát mint elméleti magyarázatot, ugyanebben az értelemben, és határozottabban mondja: „Istent a bennünk való élete révén, a saját istenítésünk munkájában ismerjük meg. Ebben az értelemben még azt is mondhatnánk, hogy számunkra Isten nem létezik, hanem létrejön.” A bergsoni teológiában, mint a kereszténység óta talán valamennyi teológiában, van valami „elmosódottság”, ami miatt soha nem tudjuk, hogy vajon Isten az, aki fenntartja az embereket emberi létükben, vagy éppen fordítva, mivel ahhoz, hogy Isten létezését elismerjük, át kell haladni a saját létezésünkön, és ez már nem kiterő többé.

Az Istenhez képest, aki erő, a mi létezésünk kudarc, a világ pedig hanyatlás volt, amelyből csak az innesső oldalra visszatérve gyógyíthattuk ki. Az emberek oldalán álló Istennek, ellenkezőleg, egy jövőbe tekintő történelem felel majd meg, amely egy beteljesülését kereső tapasztalat. A haladás eszméjének kritikája Bergsonnál egy kontingencia nélküli haladást vesz célba, mely magától valósulna meg. Ez különös esete a retrospektív illúzióknak: a múlt egy eseményében jelenünk előkészítését látjuk, jóllehet ez a múlt „teljes aktus” volt a maga idejében, és a jelenlegi siker alakítja őt át vázlattá. Ez azonban éppenhogy aláhúzza azt a különös hatalmunkat, mellyel újra elővesszük a múltat, folytatást találunk ki neki. Még ha metamorfózis van is itt, nem történhetne meg a múlt és a jövő közös értelme nélkül. Bergson tehát lépésről lépésre elfogad egy értelmet a történelemben, és egy haladást, feltéve, hogy az nem önmagától cselekvő erő, hogy nem egy *fogalom*, hanem egy *tájékozódási* állandó révén határozzuk meg, és hogy megértjük: éppén úgy létrehozni is kell, mint megállapítani. Ettől kezdve nincs semmi, ami teljesen értelmetlen lenne a történelemben: dichotómiáinak, zsákutcáinak, visszatéréseinek az elhagyott útra, megosztottságainak, harcainak csak egy absztrakt szellem szemében van értelmetlen látszatuk, mely a történelem problémáit fogalmi problémákra szeretné redukálni. Márpedig nem csupán arról van itt szó, hogy fogalmakat konfrontáljunk, hanem hogy megtestesítsük és átéljük őket, s csak megpróbálva tudhatjuk meg, mire képesek ebben a vonatkozásban. Ez a próba részrehajlás és harc. A harc tehát itt csak „a felületi oldala egy haladásnak” mondja Bergson. Többet ér az eredeti egység szétesése

a világ, a történelem-léténél. Az ember önmagával való megosztottsága, ami az imént megakadályozta, hogy „istenember” legyen, most kapja meg valóságát és értékét. Az ember megosztott, mert nem „faj”, vagy „teremtett dolog”, mert „teremtő erőfeszítés”, mondja Bergson, mert ahhoz, hogy az emberiség érvényes legyen, nem „konstituálhatta magát véglegesen magának az embernek a segítségével nélkül”. A kezdetek osztatlansága szimbólum, melyet jelen akarunk ad magának önmagáról, hogy egyidejűleg legyen testként és szellemként, a felhívás arra, hogy teljesen teremtsen egy intézményi egészet, melyben a szellem önmagára ismerhet. Innen ered, legyen szó a gépesítésről, a munkások szabadidejéről vagy a nők helyzetéről, Bergson oly kevésbé konzervatív hangneme. Ezen a ponton is előlegezte Le Roy a bergsonizmus lappangó jelentését, midőn egész történelmünket a reneszánsz óta folyamatban levő forradalomnak tekintette, és „az emberré válás abszolút jelentőségéről” beszélt.

A bergsonizmus belső mozgását foglalnánk össze, mondván, hogy ez az átmenet a benyomás (impression) filozófiájától a kifejezés (expression) filozófiájához. Amit Bergson a nyelv ellen, feledteti azt, amit a javára mondott. Mert van a papíron vagy a tér össze nem függő elemeiben megmerevedett nyelv – és az élő, a gondolkodással egyenlő s vele versengő élő beszéd, mondta Valéry. Ezt Bergson is látta. Amikor az ember felegyenesedik a világ közepén és átalakítja az automatizmusokat, ezt, mondja Bergson, a testének, az agyának „a nyelvének köszönheti, amely anyagtalán testtel szolgál a tudatnak, ahol testet tud öltetni”. A nyelv ürügyén általában a kifejezésről van szó itt. Bergson látta, hogy a filozófia nem abból áll, hogy külön valósítsa meg és állítsa szembe a szabadságot és az anyagot, a szellemet és a testet, és hogy ahhoz, hogy önmaguk legyenek, a szabadságnak és a szellemnek igazolniuk kell magukat az anyagban vagy a testben, vagyis kifejezésre kell jutniuk. „Arról volt szó, mondja az *Évolution créatrice*, hogy az anyaggal, ami maga a szükségszerűség, teremtsünk egy eszközt a szabadságnak, készítsünk egy mechanizmuson győzedelmeskedő mechanizmust.” Az anyag akadály, ám eszköz és ösztönző is. Minden úgy történik, mintha a kezdetek szellemének, mely a vizek felett lebegett, teljes létéhez megnyilvánulása eszközeinek létrehozására lenne szükség. Amit kifejezésnek nevezünk, csak másik megnevezése egy jelenségnek, melyre Bergson fáradhatatlanul visszatért, és amely az igaz visszaható ereje. Az igaz tapasztalata nem állja meg, hogy ne vetítse ki magát az őt megelőző időbe. Ez gyakran csak anakronizmus és illúzió. Ám a *Pensée et le mouvant*-ban (A gondolkodás és a mozgató) Bergson azt sugallja, az igaz visszafelé haladó mozgásáról beszélve, hogy az igazság egy alapvető tulajdonságáról van szó. Gondolkodni, másszóval egy fogalmat igazként gondolni, magában foglalja, hogy mintegy visszahódítási jogot bitoroltunk a múlt felett, vagy inkább hogy a jelen anticipációjaként kezeltük vagy legalábbis, hogy múltat és jelent azonos világba helyeztünk. Amit az érzéki világról mondok, nincs benne az érzéki világban, s mégis, nincs más értelme, minthogy elmondja, mit jelent. A kifejezés korábbra keltezi magát és igényt tart arra, hogy a lét őfelé haladt. Ez a váltás a múlt és a jelen, az anyag és a szellem, a csend és a beszéd, a világ és köztünk, az egyiknek ez a metamorfózisa a másikban, ez, háttérként az igazság felvillanásával, a bergsonizmus legjobb része szerintünk, sokkal inkább, mint a híres intitív egybeesés.

Egy efféle filozófia magában foglalja a saját különösségét, mert soha nincs teljesen a világban, és ugyanakkor soha nincs a világon kívül. A kifejezés feltételez valakit, aki kifejezi magát, egy igazságot, amit kifejez, és a többieket, akik előtt kifejezi magát. A kifejezés és a filozófia posztulátuma az, hogy egyszerre tesz eleget e három feltételnek. A filozófia nem lehet a filozófus négy szemközti beszélgetése az igazzal, egy főnről hozott ítélet az életről, a világról, a történelemről, mintha a filozófus *nem onnan való lenne*, – és még kevésbé rendelheti alá a belsőleg felismert igazságot bármiféle külső instanciának. Nem szabad törődnie ezzel az alternatívával. Bergson helyesen érezte ezt. 1937-es végrendelete, miután kijelentette, hogy elmékedése „egyre közelebb vitték a katolicizmushoz”, ezeket a mi problémánkat tételező szavakat fűzi hozzá: „Megtértem volna, ha nem láttam volna évek óta készülődni a

félelmetes antiszemita áradatot, ami rázúdul majd a vilára. Azok között akartam maradni, akik holnap üldözöttek lesznek.” Közismert, hogy tartotta a szavát, annyira, hogy a betegség és az életkor ellenére elutasítja a kedvezményeket, melyeket a saját alapelveit is szegyenlő hatalom akart adni e híres zsidónak. Nincs tehát titkos keresztység, a legenda és a lényegét illető egyetértés ellenére. Itt látjuk, hogyan fogta fel Bergson viszonyunkat az igazsággal. Az egyetértés az igazságokkal, melyeket egy intézmény vagy egy egyház hordozhat, nem mentheti őt fel ama történelmi egyezmény alól, amely közte és a holnap üldözöttek között jött létre, a megtérés dezertálás lenne, és a kézzelfogható kereszténységhez való csatlakozás nem kerekedhet fölbe az üldözöttek szenvedésében rejtőzködő Istennek. Azt mondhatják: ha a filozófus valóban úgy gondolja, hogy egy Egyház ürtokolja az élet titkait és az üdvösség eszközeit, nem szolgálhatja jobban a többieket, mint őt szolgálva fenntartással nélkül. Kétségtelen azonban, hogy a hipotézis alaptalan: Bergson magával a választással, amit meghozott, tanúsítja, hogy számára nincs olyan *helye az igazságnak*, ahova el kellene mennünk, kerül amibe kerül, őt megkeresni, széttörve még az emberi kapcsolatokat és a történelmi, valamint életköteléket is. Az igazzal való viszonyunk a többieken keresztül halad át. Vagy velük jutunk el az igazhoz, vagy nem az igazhoz jutunk el. Ám a nehézség csúcspontja az, hogy ha az igaz nem bálvány, akkor a többiek nem is istenek. Nincs igazság nélkülük, de nem elég az igaz eléréséhez együtt lenni velük. Abban az időben, amikor erőteljesen sürgették, hogy dolgozza már ki végre az erkölcsanát, Bergson egy kis mondatot írt, mely jól elárulja őt: „Az ember soha nem köteles egy könyvet megírni.” Nem várhatjuk egy filozófustól, hogy túlmenjen azon, amit ő maga lát, sem hogy utasításokat adjon, amelyekben ő maga sem biztos. A lelkek türelmetlensége nem érv itt: a körülbelül és a félrevezetéssel nem szolgáljuk a lelkeket. Tehát a filozófus, és ő egyedül a bíró. Visszajutottunk tehát az énhez, és az én négy szemközti beszélgetéséhez az igazzal. Márpedig azt mondtuk, hogy nincs magányos igazság. Körben forgunk tehát? Körben, de ez nem a szkeptikusok körben forgása. Igaz, hogy nincs legfelsőbb bíró, hogy nem gondolkodom sem csupán az igaz, sem egyedül önmagam, sem csupán mások szerint, mert a három közül mindegyiknek szüksége van a másik kettőre, és mert képtelenség lenne feláldozni őket neki. Egy filozófikus élet szüntelenül e három sarkalatos pontra épül. A filozófia rejtélye (és a kifejezése), hogy néha az élet ugyan az önmagunk, a többiek és az igazság előtt. E pillanatok igazolják őt. A filozófus csak rájuk számít. Soha nem fogja elfogadni, hogy önmagát akarja az emberekkel szemben, sem az embereket önmaga vagy az igaz ellen, sem az igazat velük szemben. Mindenütt egyszerre akar lenni, vállalva azt, hogy soha sincs teljesen sehol. Szembenállása nem agresszív: tudja, hogy ez gyakran a kapitulációt jelenti be. De nagyon is jól megérti a többiek és a külvilág jogait, hogy bármiféle túlkapást engedjen meg nekik, és amikor belefog egy külső vállalkozásba, ha túl akarják őt sodorni azon a ponton, ahol a vállalkozás elveszti értelmét, mely ajánlatossá tette, elutasítása annál is nyugodtabb, mert ugyanazokon az indokokon alapul, mint a csatlakozása. Innen a lázadó szelíd-ség, az ábrándozó csatlakozás, a megérinthetetlen jelenlét, ami oly nyugtalanító benne. Miként Bergson mondja Ravaissonról, oly személyes hangon, hogy némi utalást fedezünk fel itt önmagára: „Nem adott támadási felületet... Azok közé tartozott, akik még elég ellenállást sem fejtenek ki ahhoz, hogy hízelghegnék magunknak azzal, hogy láttuk őket valaha is engedni.”

Ha emlékeztettünk Bergson e néhány szavára, melyek nincsenek meg mind a könyveiben, akkor azért, mert érzékeltetik azt, ami kényelmetlen a filozófus másokkal vagy az élettel való kapcsolatában, és mert ez a kényelmetlenség elengedhetetlen a filozófia számára. Erről megfélekedtünk egy kissé. A modern filozófus gyakran közhivatalnok, de mindig író, és a szabadság, melyet könyveiben hagynak meg neki, ellenszolgáltatást tételez fel: amit mond, egy csapásra elvont, elméleti világba lép, ahol az élet választásait legyengítik, és a gondolkodás körülményeit eltakarják. A könyvek nélkül a kommunikáció bizonyos mozgékony-sága lehetetlen lett volna, és nincs is mit mondani ellenük. A könyvek azonban végül is csak össze-

függőbb beszédek. Márpedig a könyvekbe helyezett filozófia már nem szólítja meg az embereket. Ami szokatlan és szinte tűrhetetlen benne, elrejtőzött a nagy rendszerek illedelmes életébe. A filozófus teljes funkciójának újbóli megtalálásához emlékeznünk kell arra, hogy még azok a filozófus-szerzők is, akiket olvasunk és akik vagyunk, mindig patrónusnak ismertek el egy férfit, aki nem írt, nem tanított, legalábbis állami tanszékeken nem, aki azokhoz fordult, akikkel az utcán találkozott, akinek nehézségei voltak a közvéleménnyel és a hatóságokkal, emlékeznünk kell Szókratészra.

Szókratész élete és halála a nehéz kapcsolatok története, melyeket a filozófus tart fenn – amikor nem védi őt az irodalmi mentesség – az Állam isteneivel, vagyis a többi emberrel és a merev abszolútummal, melynek képét ők rakják elébe. Ha a filozófus lázadó lenne, kevésbé botránkoztatna meg. Mert végül is magában mindenki tudja, hogy a világ, ahogyan van, elfogadhatatlan, nagyon szeretjük, hogy ezt le is írják az emberiség dicsőségére, feltéve, hogy elfelejtjük, amikor visszatérünk ügyeinkhez. A lázadás tehát nem visszatetsző. Szókratészszel más a helyzet. Azt tanítja, hogy a vallás igaz, és látták is őt áldozatokat bemutatni az isteneknek. Azt tanítja, hogy engedelmeskedni kell az Államnak, és elsőként engedelmeskedik mindvégig. Nem is annyira azt vetik a szemére, amit csinál, hanem inkább a módot, az indítékot. Van a *Védőbeszéd*-ben egy szó, ami mindent megmagyaráz, amikor Szókratész azt mondja bíráinak: „Hiszek (...) athéni polgárok, és pedig hiszek úgy, mint egyik vádlóm sem.” Orákulumi szó: *jobban* hisz, mint ők, de *másként* is hisz, mint ők és más értelemben. A vallás, mit igaznak mond, az a vallás, melyben az istenek nem állnak harcban, az előjelek kétértelműek maradnak – mert végülis, mondja Xenophón Szókratésze, az istenek nem a madarak látják előre a jövőt –, melyben az isteni, miként Szókratész daimónja, csak csendes figyelmeztetés által és az embert a tudatlanságára emlékeztetve tárulkozik fel. A vallás tehát igaz, de igazságát ő maga nem ismeri, igaz, ahogyan Szókratész gondolja őt, és nem ahogyan ő gondolja magát. Éppúgy, amikor az Államot igazolja, akkor ezt a saját érvei alapján, és nem az állam érveivel teszi. Nem menekül el, megjelenik a bíróság előtt. De kevés tisztelet van a magyarázatokban, amit erről ad: Először is, mondja, az én koromban a heves élniakarás nem illendő; azonkívül, másutt sem viselnének el jobban engem; végül: mindig itt éltem. Marad a híres érv a törvények tekintélyéről. Ezt azonban közelebbről kellene megvizsgálni. Xenophón azt mondatja Szókratészszel: engedelmeskedhetünk a törvényeknek, miközben a megváltoztatásukat kívánjuk, ahogyan szolgáljuk a háborút, miközben a békét kívánjuk. Nem azért tehát, mert a törvények jók, hanem mert ők a rend, és mert szükség van a rendre a megváltoztatásához. Mikor Szókratész elutasítja a menekülést, akkor nem azért, mert elismeri a bíróságot, hanem hogy jobban visszautasítsa. Ha elmenekülne, Athén ellenségévé válna, az ítéletet igazzá tenné. Ha marad, nyert, akár felmentik, akár elítélik; akár bizonyítja filozófiáját, elfogadtatva a bírakkal, akár még mindig bizonyítja, az ítéletet elfogadva. Hetvenhat évvel később Arisztotelész, mikor önkéntes száműzetésbe vonul, azt mondja, nincs értelme megengedni az athénieknek egy új büntetést a filozófia ellen. Szókratész más fogalmat alkot magának a filozófiáról: a filozófia nem egy bálvány szinte, melynek ő az őrzője lenne, s amelyet biztos helyre kellene helyeznie, a filozófia Athénnel való élő kapcsolatában van, távollevő jelenlétében, tiszteletlen engedelmességében. Szókratész oly módon engedelmeskedik, ami az ellenállás egy módja, ahogyan Arisztotelész az illendőségen és a méltóságon belül engedetlenkedik. Minden, amit Szókratész tesz, ama titkos alapelv köré rendeződik, melynek megragadhatatlansága ingerli az embert. Szókratész mindig bűnös túlzás vagy tökéletlenség miatt, mindig egyszerűbb és kevésbé sommás, mint mások, engedelmesebb és kevésbé alkalmazkodó, kényelmetlen helyzetbe hozza őket, azzal a megbocsáthatatlan sértéssel bünteti őket, hogy kételkedjenek önmagukban. Az életben, a népgyűlésben, miként a bíróság előtt, megjelenik, de oly módon, hogy semmit nem érnek el nála. Semmi ékesszólás, sem előre elkészített védőbeszéd, ezzel igazat adna a rágalomnak, miközben belép a tisztelet

* Platón vál. művei, Franklin, 1893. 66. o. (A ford. jegyzete.)

játszmájába. De nincs kihívás sem, ezzel megfélekedzne arról, hogy bizonyos értelemben a többiek aligha ítélik meg őt másképp, mint ahogy teszik. Ugyanaz a filozófia készíti őt megjelenni a bírák előtt, és teszi őt tőlük különbözővé, ugyanaz a szabadság, mely középük viszi, választja őt le az ő előítéleteikről. Ugyanaz az alapelv teszi őt általánossá és egyedivé. Önmagának van egy része, ahol rokon valamennyiükkel, ezt érznek hívják és láthatatlan a számukra, ahogy Arisztophánész mondta, felhő, üresség, fecsegés. A kommentátorok azt mondják néha: ez félreértés. Szókratész hisz a vallás és az Állam szellemében és igazában – ők betű szerint hisznek benne. Bírái és ő nem *azonos terepen* vannak. Bár jobban kimagyarázkodott volna, akkor láttuk volna jól, hogy nem keresett ő új isteneket és nem hanyagolta el az Athénéit: csak értelmet adott nekik, értelmezte őket. A baj az, hogy ez a művelet nem is olyan ártatlan. A filozófus univerzumában mentik meg az isteneket és a törvényeket, miközben megértik őket, és hogy a filozófia *terepét* a földön rendezzék be, ahhoz éppen olyan filozófusokra volt szükség, mint Szókratész. Az értelmezett vallás a többiek számára a vallás megszüntetése, és az istentelenség vádjá a többiek álláspontja Szókratészről. Érveket hoz, hogy engedelmeskedjünk a törvényeknek, de ez már sok, hogy érvek legyenek az engedelmeskedéshez; az érvekkel más érvek állnak szemben, és a tisztelet eltűnik. Amit várnak tőle, éppen azt nem képes adni: a beleegyezést magába a dologba, és indoklás nélkül. Ő, ellenkezőleg, megjelenik a bírák előtt, de azért, hogy elmagyarázza nekik, mi is az az Állam. Mintha ők nem tudnák, mintha ők *nem lennének* az Állam. Nem önmagáért áll ki, egy olyan állam ügyéért áll ki, mely elfogadná a filozófiát. Megfordítja a szerepeket és azt mondja nekik: nem magamat védem, hanem titeket. Végső soron őbenne van az Állam, és ők a törvények ellenségei, ők azok, akiket elítélnék, és ő az, aki ítél. Elkerülhetetlen megfordítás a filozófusnak, mivel a külsőt olyan értékekkel igazolja, melyek belülről jönnek.

Mit tegyünk, ha nem tudunk sem védeni, sem kihívni? Úgy beszéljünk, hogy a tekintetekben előtűnjön a szabadság, feloldjuk a gyűlöletet a mosollyal, – tanulság a mi filozófiánk számára, mely elvesztette mosolyát tragikumával együtt. Ezt hívják iróniának. Szókratész iróniája tartózkodó, de igazi viszony a másikkal, azt az alapvető tényt fejezi ki, hogy mindenki elkerülhetetlenül önmaga, és mégis felismeri magát a másokban, az irónia megpróbálja mindkettőjüket feloldani a szabadság számára. Miként a tragédiában, az ellenfelek mind a ketten igazolást nyernek, és az igazi irónia kettős jelentéssel él, mely a dolgokban van megalapozva. Nincs tehát semmiféle önteltség, az irónia nem kevésbé ironizál önmagán, mint a többiekén. Az irónia *naïv*, mondja helyesen Hegel! Szókratész iróniája nem az, hogy kevesebbet mond, hogy jobban lecsapjon, lelkierőt mutatva vagy megengedve valamiféle ezoterikus tudás feltételezését. „Minden egyes alkalommal, amikor valakit tudatlanságról győzők meg, – mondja mélabúsan a *Védőbeszéd*, – a jelenlevők azt képzelik, hogy én tudom mindazt, amit ő nem tud.” Nem tud *többet* mint ők; csupán azt tudja, hogy nincs abszolút tudás, és hogy ezzel a hiányossággal vagyunk nyitottak az igazságra. Hegel szembeállítja ezzel a jó iróniával a romantikus iróniát, mely kétértelműség, ravaszkodás, önteltség. A csakugyan meglévő hatalmunkhoz tartozik, hogy ha akarjuk, bármilyen értelmet adunk bárminek: közömbössé teszi a dolgokat, játszik velük, mindent megenged. Szókratész iróniája nem ez az örült szenvedély. Vagy legalábbis ha meg is vannak nála a rossz irónia nyomai, Szókratész maga tanít meg bennünket kijavítani Szókratészt. Amikor ezt mondja: megutáltatom magamat, ez a bizonyíték, hogy igazat mondok, akkor nincs igaza a saját alapelvei értelmében: minden jó okoskodás sért, de nem igaz minden, ami sért. Amikor még mindig azt mondja bírának: nem szűnök meg filozófolni, *még ha többször meg is kell halmnom*, packázik velük, próbára teszi kegyetlenségüket. Néha tehát enged a pökhendiség és a gonoszság mámorának, az egyéni fenyegetésségnek és az arisztokratikus szellemnek. Igaz, hogy nem hagyta neki más forrást önmagán kívül. Ahogyan szintén hegel mondja: Szókratész: „az athéni demokrácia hanyatlásának korában” tűnt fel; „kiszabadította magát a létezőből és önmagába menekült, hogy benne keresse az igazat és a jót”. Végül is azonban éppen ezt nem engedte meg magának, hogy megtegye, mivel úgy gondolta, nem lehetünk igazságosak teljesen egyedül, egyedül lévén igazsá-

gosak, már nem vagyunk igazságosak. Ha valóban az Állam az, amit védelmez, akkor nem lehet egy csupán benne levő Államról szó, arról az Államról van szó, mely körülötte létezik. Az ötszáz ember, akik összegyűltek, hogy őt elítéljék, nem voltak mindnyájan fontoskodók vagy ostobák: volt közöttük kétszázhuszonegy, aki ártatlannak nyilvánította Szókratészt, és harminc másként leadott szavazat megmentette volna Athént a gyalázattól. Szókratész után szó volt mindazokról is, akik ugyanabban a veszélyben forogtak, mint ő. Szókratész talán szabad abban, hogy magára vonja az ostobák haragját, hogy megbocsásson nekik a megvetésben, és hogy lemondjon az életéről, nem volt az abban, hogy előre megbocsássa a rosszat, amit másoknak okoznak, és hogy lemondjon az *ő* életükről. Meg kellett tehát adni a bíróságnak az esélyét a megértésre. Amíg másokkal együtt élünk, addig nem lehet egyetlen róluk alkotott ítéletünk sem, mely bennünket mentesít, és őket messzire helyezi. Az, hogy *minden hiábavaló*, vagy, hogy *minden rossz*, akárcsak az, hogy *minden jó*, mely alig különbözik tőlük, nem tartozik a filozófiához.

Jogos a félelem, hogy a mi korunk is elveti a filozófust önmagában, és hogy a filozófia ismétetlen csak *felhő*. Mert filozofálni annyit tesz, mint keresni, mint feltételezni, hogy vannak felfedezésre és kimondásra váró dolgok. Márpedig ma nemigen keresünk. „Visszatérünk” az egyik vagy másik tradícióhoz, azt „védelmezzük”. Meggyőződéseink kevésbé megpillantott értékekre vagy igazságokra alapozódnak, mint azoknak az értékeknek és igazságoknak a vétkeire és a hibáira, melyeket nem akarunk. Kevés dolgot szeretünk, ha sokukat gyűlöljük. Gondolkodásunk visszavonulóban vagy visszahúzódóban van. Mindenki az ifjúságáért bűnhődik. E hanyatlás összhangban van történelmünk menetével. Bizonyos feszültségi ponton túlhaladva az eszmék nyüzsgése és élete megszűnik: igazolások és ürügyek szintjére süllyednek, relikviák, becsületbeli ügyek, és amit fellengzősen az eszmék mozgásának neveznek, nosztalgiáink, nehezteléseink, féltékenységeink, iszonyodásaink összegére redukálódnak. Ebben a világban, melyben a tagadás és a mogorva szenvedélyek bizonyosságszámba mennek, főként nem arra törekszünk, hogy lássunk, és éppen a filozófia számít, mivel látni akar, istentelenségnek. Könnyű lenne ezt megmutatni a két abszolúttal kapcsolatban, melyek vitáink középpontjában állnak: Istennel és a történelemmel kapcsolatban.

Szembeszökő a megállapítás, hogy manapság már nemigen bizonyítják Istent, miként Szent Tamás, Szent Anselmus vagy Descartes bizonyították. A bizonyítékok rendszerint magától értetődőek maradnak és az emberek Isten tagadásának cáfolatára szorítkoznak, akár úgy, hogy az új filozófiákban valamiféle repedést keresnek, melyen keresztül ismét feltűnhet a szükségyszerű Lény mindig is feltételezett fogalma, akár úgy, hogy ellenkezőleg, ha e filozófiák eltökélten kétségbevonják e fogalmat, akkor röviden mint *ateizmust* diszkvalifikálják őket. Még az oly derűs reflexiókat is, mint Lubac atyáéit az ateista humanizmusról, vagy Maritainéit korunk ateizmusának jelentőségéről, az ezeti, mintha minden filozófia, amely nem teológiai, Isten tagadására redukálna. Lubac atya olyan ateizmust tesz vizsgálódása tárgyává, amely, mondja, valóban „helyettesíteni” akarja azt, „amit lerombol”, amely tehát annak lerombolásával kezdi, amit helyettesíteni akar, amely inkább, miként Nietzsche ateizmusa is, egyfajta istenyilkosság. Maritain azt vizsgálja, amit érdekes módon pozitív ateizmusnak nevez, és ami hamarosan úgy jelenik meg számára, mint „aktív harc mindennel szemben, ami Istenre emlékeztet”, mint „antiteizmus”, mint „fordított hitaktus”, mint „Isten elutasítása”, mint „Istennek szóló kihívás”. Márpedig ez az antiteizmus létezik, ám lévén megfordított teológia, ezért nem filozófia, és rá összpontosítva a vitát talán megmutatjuk, hogy magába zárja a teológiát, mely ellen küzd, ugyanakkor azonban mindent a teizmus és az antropoteizmus közötti polémiára redukálunk, melyek az elidegenítés sértését vágják egymás fejéhez, elfelejtjük megunktól megkérdezni, hogy a filozófusnak választania kell-e a teológia és a Wonderland (Csodaország) apokalipszise vagy az „emberfeletti ember misztikája” között, és hogy beültette-e valaha is egyetlen filozófus az embert a Mindenható metafizikai funkciójába.

A filozófia más szférában helyezkedik el, és ugyanazon okoknál fogva vonja ki magát a prométheuszi humanizmus és a teológia rivális állításai alól. A filozófus nem mondja, hogy lehetséges az emberi ellentmondások végleges meghaladása és hogy a teljes ember a jövőben várakozik ránk: mint mindenki, ő sem tud róla semmit. Azt mondja, – s ez egészen más dolog –, hogy a világ kezdetét veszi, hogy jövőjéről nem vagyunk kötelesek aszerint ítélni, amilyen a múltja volt, hogy a dolgok sorsának fogalma nem fogalom, hanem káprázat, hogy a természettel való kapcsolataink nincsenek egyszer s mindenkorra rögzítve, hogy senki nem képes tudni, mire képes a szabadság, sem elképzelni, mi lesz az erkölcsökkel és az emberi kapcsolatokkal egy olyan civilizációban, melyet nem gyötör többé a verseny és a szükségszerűség. Reményét nem veti semmiféle, még kedvező sorsba sem, hanem pontosan abba, ami nem sors bennünk, történelmünk kontingenciájába, és az ő tagadása állásfoglalás. Kell-e még mondani, hogy a filozófus humanista? Nem, ha emberen magyarázó elvet értünk, mellyel másokat helyettesítünk. Semmit nem magyarázunk meg az emberrel, mivel az ember nem erő, hanem gyengeség a lét belsejében, kozmológiai tényező, de olyan hely, ahol az összes kozmológiai tényező, olyan változás révén, melynek soha nincs vége, megváltoztatja értelmét és történelemmé válik. Az ember éppúgy benne van egy ember nélküli természet kontemplációjában, mint az önszeretben. Létezése túl sok dologra – pontosabban: mindenre – kiterjed ahhoz, hogy önmagát tegye gyönyörködése tárgyává, vagy annak engedélyezéséhez, amit joggal neveznek „emberi sovinizmusnak”. Ám ugyanaz a csapongás, mely minden emberségvallást megkerül, megfosztja támaszától a teológiát is. Mert a teológia csak azért állapítja meg az emberi lény kontingenciáját, hogy egy szükségszerű Lényből vezesse azt le, vagyis hogy megszabaduljon tőle, azért használja fel a filozófiai rácsodálkozást, hogy megindokoljon egy állítást, mely őt határolja. A filozófia ráébreszt bennünket arra, ami a világ létezésében és a miénkben önmagában problematikus, olyannyira, hogy örökre kigyógyulunk abból, hogy, miként Bergson mondotta, „a mester füzetében keressünk” megoldást. Lubac atya olyan ateizmussal vitatkozik, amely, mondja, meg akarja szüntetni „még a problémát is, amely előidézte Istent a tudatban”. E problémát oly kevésbé ignorálja a filozófus, hogy: ellenkezőleg, radikalizálja, fölébe helyezi a „megoldásoknak”, melyek elfojtják. A szükségszerű Lény fogalma, éppúgy, mint az „örök anyagé” vagy a „teljes emberé”, prózainak tűnik számára a jelenségeknek a világ összes szintjén történő ama felbukkanása és ama folytonos születés mellett, melyeknek leírásával el van foglalva. Ebben a szituációban a központi jelenség egyik kifejeződéséeként értheti meg a vallást, de, Szókratész példája emlékeztetett rá bennünket, ez nem ugyanaz, ez majdnem az ellenkezője a vallás megértésének és tételezésének. Lichtenberg, – akiről Kant azt mondta, hogy minden egyes mondata mély gondolatot takar – azt gondolta nagyjából, hogy nem szabad állítani és tagadni sem Istent, és kifejtette: „Nem szabad, hogy a kétely több legyen éberségnél, különben veszélyforrássá válhat.” Nem mintha nyitva akart volna hagyni bizonyos perspektívákat, és mindenkit ki akart volna elgúnyolni. Hanem mert a saját szakállára betelepedett önmagának, a világnak és a többieknek mint „idegeneknek” (a szó is még tőle ered) olyan tudatába, melyet a rivális magyarázatok le is rombolnak. E döntő pillanat, amikor anyagi részecskék, szavak, események olyan értelemről engedik magukat átlelkesíteni, melynek anélkül, hogy tartalmaznák, kirajzolták legközelebbi körvonalait, és először is a világnak az a legkisebb észleletünkkel már adott alapvető hangja, melyre a megismerés és a történelem adnak visszhangot, nos, ez ugyanaz a dolog, mint amikor minden naturalista magyarázattal szemben megállapítjuk őket, és eloldjuk őket minden szuverén szükségszerűségtől. Elmegyünk tehát a filozófia mellett, ha ateizmusként *defináljuk*: ez a teológus által látott filozófia. Tagadása csak kezdete a figyelemnek, komolyságnak, tapasztalatnak, melyről meg kell őt ítélni. Egyébként ha emlékeztetünkbe idézzük az ateizmus szó történetét és azt, hogyan alkalmazták még Spinozára is, aki a legpozitívabb filozófus volt mégis, akkor el kell fogadnunk, hogy ateistának neveznek minden gondolatot, mely áthelyezi vagy másképpen határozza meg a szentséget, és hogy az a filozófia, mely soha nem ide vagy

oda teszi, mint egy dolgot, hanem a dolgok vagy a szavak kapcsolódásához, mindig ki lesz téve e szemrehányásnak, anélkül, hogy ez őt valaha is érinthetné.

Azt, hogy a filozófiai negativitásnak pozitív jelentősége van, vagy hogy ez maga a jelenléte a szellemnek, egy nyitott és érzékeny gondolkodás nem mulaszthatta el kitalálni. Maritain is eljut oda, hogy mint a kereszténység lényegét követeli a bálványok folyamatos kétségbevonását. A szent, írja, „teljes ateista” egy olyan Isten szemszögéből, aki csak a természeti rend garanciája lenne, aki szentesítene a világban minden rosszat, miként minden jót, aki szent szükségyszerűségekkel igazolná a szolgásgot, a méltánytalanságot, a gyermekek könnyeit, az ártatlanok agóniáját, végül, aki feláldozná az embert a kozmoszért és „a világ abszurd Uralkodója” lenne. A keresztény Isten, aki megváltja a világot és hozzáférhető az imádságoknak, az aktív tagadása, mondja Maritain, az előbbinek. Ez valóban a kereszténység lényegét érinti. A filozófus csupán arra kíváncsi, hogy Isten mint szükségyszerű Lény természeti és racionális fogalma nem elkerülhetetlenül a világ Uralkodójának fogalma-e, hogy nélküle a keresztény Isten már nem lenne-e a világ szerzője, és hogy nem a filozófia-e az, mely végigviszi a hamis istenek kétségbevonását, akiket a kereszténység vezetett be a történelmünkbe. Igen, *hol* fogjuk megállítani a bálványok kritikáját és *hol* mondhatjuk majd valaha is, hogy itt lakik az igazi Isten, ha, miként Maritain írja, a hamis isteneknek adózunk „minden alkalommal, amikor meghajlunk a világ előtt”?

Ha a jelenkori viták másik témáját, a történelmet vesszük szemügyre, akkor azt látnánk, hogy a filozófia itt is kétségbeesni látszik önmaga miatt. Egyesek külsőlegesen végzetet látnak a történelemben, melynek javára a filozófust önmagának mint filozófusnak a megszüntetésére csábítják, mások csak úgy tartják fenn a filozófia autonómiáját, hogy leválasztják a filozófiát a körülménytől és tiszteletre méltó alibivé teszik. *Védelmezik* a filozófiát, és *védelmezik* a történelmet, mint rivális tradíciókat. Az alapítók, akik átérték őket, nem találtak annyi nehézséget, hogy bizottság önmagukban egymás mellett élésüket. Mert születésük állapotában, az emberi gyakorlatban véve őket, nem alkotnak alternatívát, együtt növekednek és csökkennek.

Hegel korábban már azonosította őket, amikor a filozófiát a történelmi tapasztalat megértésévé és a történelmet a filozófia kibontakozásává tette. A konfliktus azonban csak álcázva volt: miközben a filozófia Hegel számára abszolút tudás, rendszer, totalitás marad, a történelem, melyről a filozófus beszél, nem komolyan történelem, vagyis olyasvalami, amit mi csinálunk, hanem ez az egyetemes, megértett, befejezett, holt történelem. Megfordítva, lévén a történelem tiszta tény vagy esemény, a rendszerbe, melyhez hozzacsatolják, belső mozgást vezet be, mely szétszakítja azt. A két álláspont igaz marad Hegel számára, s tudjuk, hogy gondosan fenntartotta a kétértelműséget. A filozófus hol mint egy már kész történelem egyszerű olvasója jelenik meg nála, Minerva baglya csak a nap végén és amikor a történelem munkája már befejeződik, indul útjára, hol pedig a történelem egyetlen szubjektumának látszik, mert ő az egyetlen, aki nem elszenved, hanem felemelve a fogalomhoz, megérti azt. Valójában a kétértelműség a filozófus malmára hajtja a vizet: mivel a történelmet ő vitte színpadra, csak azt az értelmet találja benne, amit ő maga helyezett bele, és csak önmaga előtt hajlik meg. Talán éppen Hegelre kellene alkalmaznunk, amit Alain a legelméletesebb szállásadókról mond, azokról, akik „olyan alvást kínálnak, melynek álmai éppen a világ”. Hegel egyetemes történelme a történelem álma. Akárcsak az álmokban, minden, amit gondolunk, valóságos, és minden, ami valóságos, gondolat. Nincs semmi teendője az embereknek, ami ne lenne belefoglalva a dolgok visszájába, a rendszerbe. És a filozófus megteszi nekik azt az engedményt, hogy elismeri, nem tud semmit gondolni, amit ők már nem tettek meg, ily módon átengedi nekik a hatékonyság monopóliumát. Minthogy azonban magának tartja fenn az értelmét, ezért a filozófusban, és egyedül benne csatlakozik a történelem az értelméhez. A filozófus gondolja és dekretálja a történelem, valamint a filozófia azonosságát, ami azt jelenti, hogy nincs azonosság.

Hegel kritikusaként Marx újdonsága tehát nem az volt, hogy az emberi termelőképességbe helyezte a történelem hajtóerejét, és hogy a filozófiát mint mozgásának visszfényét kezelte, hanem az, hogy leleplezte a cselfogást, mellyel a filozófus becsempesztte a történelemben a rendszert, hogy azután újra megtalálja benne, és akkor erősítette meg újra mindenhatóságát, mikor lemondani látszott róla. A spekulatív filozófia privilégiuma, a filozófiai egzisztencia követelése, miként az ifjú Marx mondta, maga is történelmi tény, nem a történelem születési aktusa. Marx immanens történelmi racionalitást fedez fel az emberek életében; a történelem számára nem csupán a tény vagy a valóság rendje többé, melynek a filozófia adná meg, a racionalitással, a jogot a létezésre, hanem az a közeg, amelyben minden értelem formálódik, főként a fogalmi vagy filozófiai értelem, amennyiben legitim. Amit Marx *praxis*nak nevez, az ez a tevékenységek keresztesződésében spontán módon kirajzolódó értelem, melyekkel az ember a természettel és a többiekkel való kapcsolatait szervezi. A *praxis* nem irányítja egycsapásra az egyetemes vagy totális történelem fogalma. Emlékszünk, hogy Marx hangsúlyozza a jövő elgondolásának lehetetlenségét. Inkább a múlt és a jelen elemzése végett észre velünk vízjelként egy logikát a dolgok menetében, mely nem kívülről vezet, hanem amely inkább belőle sugárzik ki, és amely csak akkor fog befejeződni, amikor az emberek megértik tapasztalatukat és át akarják azt alakítani. A dolgoknak magáról a menetéről csupán azt tudjuk, hogy előbb vagy utóbb ki fogja küszöbölni az irracionális történelmi formákat, melyek kiválasztják a dolgokat leromboló fermentumokat. Az irracionálisnak ez a kiküszöbölése káoszba torkollhat, ha az ezeket a formákat megsemmisítő erők nem bizonyulnak képesnek újak létrehozására. Nincs tehát egyetemes történelem, talán soha nem fogunk kilépni az előtörténetből. A történelmi értelem immanens az emberek közötti eseményben, és épp oly törékeny, mint az. De pontosan ennél az oknál fogva, az esemény az ész keletkezésének értékével bír. A filozófiának nincs már az a kimerítő hatalma, melyet Hegel adott neki, de nem is lehet többé, mint Hegelnél, egy előzetes történelem egyszerű visszfénye. Ahogy még mindig az ifjú Marx mondotta, a filozófiát csak azért „szüntetjük meg” mint önálló tudományt, hogy „megvalósítsuk”. A racionalitás a fogalomból az emberek közötti *praxis* szívébe megy át, és bizonyos történelmi tények metafizikai jelentést nyernek, a filozófia bennük él.

Megtagadva a filozófiai gondolkodástól a kimerítő hatalmat, Marx nem képes tehát, miként követői hitték és miként talán ő maga is hitte, a tudat dialektikáját átalakítani az anyag vagy a dolgok dialektikájává: amikor egy ember azt mondja, hogy a dolgokban dialektika van, ez csak a dolgokban mint általa gondoltakban lehetséges, és ez az objektivitás végülis a szubjektivizmus netovábbja, miként Hegel példája már megmutatta. Marx tehát nem helyezi át a dialektikát a dolgok irányába, az emberek irányába helyezi át, akiket természetesen egész emberi felszerelésükkel együtt, és mint a munka és a kultúra által elköltezettek vesz egy vállalkozásban, mely átalakítja a természetet és a társadalmi viszonyokat. A filozófia nem illúzió: a filozófia a történelem algebrája. Viszont, az emberi esemény esetlegessége most már nem hiba a történelem logikájában, a feltételévé válik neki. Nélküle már csak árnyék-történelem létezik. Ha tudjuk, hogy a történelem merre halad elkerülhetetlenül, akkor az eseményeknek egyenként nincs többé jelentőségük, sem értelmük, bármi történik, a jövő érlelődik, semmiről nincs szó valóban a jelenben, mert bármilyen is a jelen, ugyanazon jövő felé tart. Mindenki, aki, ellenkezőleg, úgy gondolja, hogy vannak a jelenben ajánlatosabb dolgok, azt feltételezi, hogy a jövő esetleges. A történelemnek nincs értelme, ha az értelmét úgy fogjuk fel, mint egy folyót, mely mindenható okok hatására egy óceán felé folyik, melyben eltűnik. Minden hivatkozás az egyetemes történelemre elvágja az esemény értelmét, jelentéktelenné teszi a tényleges történelmet, és a nihilizmus álarca. Miként a külsődleges Isten azonnal hamis Isten lesz, a külsődleges történelem sem történelem többé. A két rivális abszolútum csak akkor él, ha a létteljességbe egy őket elutasító emberi terv hatol be, és a történelemben tanulja meg a filozófia megismerni azt a filozófiai negativitást, mellyel hiába állítják szembe a történelem teljességét.

Ha Marx követői nem nagyon fogták fel ebben az értelemben őt, és ha az ifjúkori írások után ő maga is lemondott arról, hogy ily módon értse meg magát, akkor azért, mert a *praxis* oly új intuícója kérdéssé tette a szokásos filozófiai kategóriákat, és mert a pozitív szociológiában és történelemben semmi nem ment elébe az általa hívott intellektuális reformnak. Hová is kellett helyezni csakugyan az emberek közötti eseményeknek ezt az immanens értelmét? Nincs, vagy nincs mindig az emberekben, a tudatokban, hanem rajtuk kívül van; úgy tűnt, hogy csak vak események vannak, amióta lemondtak arról, hogy a dolgok visszájába egy abszolút tudást tegyenek. Hol volt tehát a történelmi folyamat, és milyen létezési módját kellett elismerni olyan történelmi formáknak, mint feudalizmus, kapitalizmus, proletariátus, melyekről mint az események sokasága mögött elrejtőző tudattal és akarattal rendelkező személyekről beszélünk, anélkül, hogy világosan látnánk, mit képviselnek ezek a megszemélyesítések. Miután megfosztottuk magunkat a hegeli objektív szellem segédeszközétől, hogyan kerüljük el a létezés mint dolog és a létezés mint tudat dilemmáját, hogyan értjük meg ezt az általánosított értelmet, mely a történelmi formákban és a teljes történelemben hányódik, amely nem gondolata egyetlen *cogitónak* sem, de amely ösztönzi valamennyit. A leg-egyszerűbb volt homályosan az anyag dialektikáját képzelni ott, ahol Marx, ellenkezőleg, egy „emberi” vagyis a *praxis* mozgásában megragadott „anyagról” beszélt. Ez a félmegoldás azonban megmászta Marx intuícóját: a dolgok dialektikájával szemben minden filozófia ideológia, illúzió, sőt, misztifikáció szintjére süllyedt. Minden eszközt elvesztettünk, hogy megtudjuk, vajon a filozófia, miként Marx akarta, megvalósult-e egyszermind amikor lerombolták, vagy csupán kiküszöbölték, – hogy ne mondjunk semmit a károkról, melyeket ugyanakkor a történelem fogalma szenvedett el.

A filozófia és a történelem egysége, miként sok filozófiai intuícióval megesis, újraéledt speciálisabb és újkeletűbb kutatásokban, melyek nem kifejezetten Hegelből és Marxból merítenek ösztönzéseket, de amelyek újra megtalálják az ő nyomdokukat, mivel ugyanazokba a nehézségekbe ütköznek. A jel elmélete, ahogyan azt a nyelvtudomány kidolgozza, talán magában foglal egy elméletet a történelmi értelemről, amely túllép a *dolgok* és *tudatok* alternatíváján. Az élő nyelv a szellemnek és a dolognak az a konkrétója, mely nehézséget jelent. A beszédaktusban, a hangnemében és a stílusában a szubjektum kinyilvánítja autonómiáját, mert semmi nem sajátosabb a számára, és mégis, ugyanabban a pillanatban és ellentmondás nélkül fordul a nyelvi és a nyelvtől függő közösség felé. A beszélni akarás azonos dolog annak akarásával, hogy megértsenek bennünket. Az individuumban jelenléte az intézményben, és az intézmény jelenléte az individuumban világos a lingvisztikai változás esetében. Mert gyakran egy forma elhasználódása sugallja a beszélő alanyoknak, hogy új elv szerint használják a diszkriminációs eszközöket, melyek az adott időpontig fennmaradnak a nyelvben. A permanens kommunikációs igény kiesztet és elfogadta egy új használatot, amely nem szándékos, de amely mégis rendszeres. A kontingens tény, melyet a kifejezni akarás ismét elővesz, új kifejezési eszközzé válik, mely elfoglalja helyét és értelme van ennek a nyelvnek a történetében. Itt racionalitás van a kontingenciában, egy átélte logika, önteremtés, melyre éppen azért van szükségünk, hogy történelemként értsük meg az esetlegesség és az értelem egységét, és Saussure nyugodtan felvázolhatná a történelem egy új filozófiáját. A kifejező akarat és a kifejezési eszközök kölcsönös kapcsolatainak megfelelnek a termelőerők és a termelési formák kapcsolatai, általánosabban, a történelmi erők és az intézményeké. Mint ahogy a nyelv jelek rendszere, melyeknek csak egymáshoz való viszonyukban van jelentése, és amelyek mindegyike bizonyos használati értéket tud a magáénak, mely megilleti őt a nyelv egészében, minden intézmény is szimbolikus rendszer, melyet a szubjektum mint működési stílus, mint globális megjelenést bekebelez be magába, anélkül, hogy szüksége lenne felfognia az intézményt. Az egyensúlyi bomlások, a váratlanul közbejövő újjászerveződések, akárcsak a nyelvi, belső logikával járnak, noha adódó alkalommal nem gondolja őket világosan senki. Polarizálja őket a tény, hogy egy szimbolikus rendszer résztvevőiként egymás szemében és egymással együtt léteznünk, ahogyan a nyelv változásait is polarizálja az az akaratunk, hogy

beszéljünk, és hogy megértsenek bennünket. Az itt létrejövő molekuláris változásokat a szimbolikus rendszer értelemmel ruházza fel, mely sem nem dolog, sem nem fogalom a híres dichotómia ellenére, mert együttlétezésünk modulációja. Ezen a címen, és mint megannyi viselkedési logika, léteznek a történeti formák és folyamatok, osztályok, korszakok, melyekről azt tudakoltuk, hogy hol vannak: egy társadalmi, kulturális vagy szimbolikus térben vannak, mely nem kevésbé reális a fizikai térnél, amelyre, egyébként, támaszkodik. Mert egy jelentés nemcsak a nyelvben, vagy a politikai és vallási intézményekben húzódik meg, hanem a rokonság, a munkaeszközök, a természeti táj, a termelés módozataiban, és általában az emberi érintkezés valamennyi módozatában is. Lehetséges egy összevetés mindezen jelenségek között, mert mindnyájan szimbolizmusok, s talán még egy szimbolizmusnak a másakra történő lefordítása is lehetséges...

Mi lesz a filozófia helyzete egy ilyen módon megértett történelemhez képest? Minden filozófia maga is jelek architektúrája, szoros viszonyban konstituálódik tehát a többi érintkezési móddal, melyek a történelmi és társadalmi életet alkotják. A filozófia teljes erővel benne van a történelemben, soha nem független a történeti nyelvtől. Elvileg azonban az élet hallgatolagos szimbolizmusa helyébe tudatos szimbolizmust és a lappangó értelem helyébe nyilvánvaló értelmet tesz. Nem elégszik meg azzal, hogy elszenvedi a történeti környezetet (mint ahogy az sem elégszik meg múltjának elszenvedésével), hanem megváltoztatja azzal, hogy feltárja őt saját magának, és hogy megadja tehát neki az alkalmat, hogy kapcsolatot létesítsen más korokkal, más környezetekkel, amelyben megjelenik az ő igazsága. Soha nem lehet tehát pontról pontra megegyező párhuzamot felállítani a történeti esemény és a kifejezések között, amit a megismerés és a filozófia adnak róla, éppúgy nem egyébként, mint ahogy nem lehet az esemény és az objektív feltételei között sem. A könyv, ha érvényes, túlcsondult önmagán, mint időponthoz kötött eseményen. A filozófiái, esztétikai, irodalmi kritika tehát belső marad, és a történelem nem helyettesíti. Annyi igaz csupán, hogy a könyvből kiindulva mindig megtalálhatjuk újra a történelemdarabkákat, melyeket a könyv kikristályosít, és ez még szükséges is ahhoz, hogy megtudjuk, mennyiben változtatta meg őket igazságukban. A filozófia visszafordul a névtelen szimbolikus tevékenység felé, ahonnan felbukkanunk, és a személyes nyelv felé, ami kiépül bennünk, ami mi vagyunk, kutat abban a kifejező képességben, amelynek a többi szimbolizmusok a gyakorlására szorítkoznak. Az összes tényvel és az összes tapasztalattal érintkezve teljes tudományossággal próbálja megragadni a termékeny pillanatokot, amikor egy jelentés birtokába jut önmagának, visszaszerzi, és minden korlátot túl is hajtja az igazság kibontakozását, mely feltételezi és amely oka annak, hogy egyetlen történelem és egyetlen világ van.

Mutassuk meg végezetül, hogy az ilyen nézetek, mint ezek, gyengeségeivel együtt igazolják a filozófiát.

Mert fölösleges vitatni, hogy a filozófiával bajok vannak. Benne él a történelemben és az életben, de szeretne beférkőzni a középpontjukba, oda, ahol ők hatalomrajutás, születőben levő értelem. A már létrehozottban unatkozik. Léven kifejezés, csak akkor teljeseedik ki, ha lemond a kifejezettel való egybeesésről, és ha eltávolítja őt, hogy az értelmét meglássa. A filozófia tehát lehet tragikus, mert ellentéte önmagában van, de soha nem komoly foglalatosság. A komoly ember, ha van ilyen, egyetlen dologra mond igent. A legeltökéltebb filozófusok mindig az ellentéteket akarják: megvalósítani, lerombolni is, megszüntetni, de megőrizni is. Mindig hátsó gondolatuk van. A filozófus talán másnál élesebb figyelmet szentel a komoly embernek – a cselekvésnek, a vallásnak, a szenvedélyeknek –, de éppen itt érezzük, hogy nem innen való. Saját cselekvései tanúságtételek, hasonlítanak a „jelentőséggel bíró cselekedetekhez”, melyekkel Julien Sorel szemináriumi társai vallásosságukat bizonyítani törekednének. Spinoza ráírja a zsarnokok ajtajára, hogy „ultimi barbarorum”, Lagneau egy szerencsétlenül járt jelölt rehabilitálásáért perel az egyetemi hatóságoknál. Ezt elvégezve mindegyikük hazamegy, és évekig ki sem mozdul otthonról. Talán a cselekvés filozófusa áll

legtávolabb a cselekvéstől: a cselekvésről beszélni, még ha tudományosan és mélyen is, annyi; mint kijelenteni, hogy nem akarunk cselekedni, és Machiavelli teljesen az ellenkezője egy machiavellistának: mivel leírja a hatalom ravaszkodásait, mivel, mint mondták, „kikotyogja a titkot”. A csábító vagy a politikus, akik benne élnek a dialektikában és érzékük vagy megérzésük van iránta, csak azért használják fel, hogy elrejtsek a dialektikát. A filozófus elmagyarázza, hogy egy ellenzéki, adott feltételek között, dialektikusan áruolóval válik egyenértékűvé. Ez a nyelvezet épp az ellenkezője a hatóságokénak, a hatóságok elvágják a premisszákat, és rövidebben fogalmaznak: csak bűnözők vannak. A cselekvésbe beleütköző manicheusok jobban megértik egymást maguk között, mint a filozófussal: cinkosság van közöttük, mindegyikük a másik lét oka. A filozófus idegen ebben a testvéri kavarodásban. Ha nem is volt áruoló soha, hűségének módján érezzük, hogy lehetne áruoló, nem vesz részt úgy, mint mások, hiányzik belegegyezéséből valami tömörség és testiség... Nem teljesen valóságos lény.

E különbség létezik. De a filozófus és az ember különbsége-e ez? Ez inkább annak a különbsége, magában az emberben, aki megért, és annak, aki választ, és ebben a tekintetben minden ember megosztott, mint a filozófus. Sok a konvencionális elem a cselekvő ember portréjában, akit a filozófussal állítanak szembe: a cselekvő embert nem egy tömbből faragták. A gyűlölet a hátszág erénye. Behunyta szemmel engedelmeskedni a pánik kezdete, és azzal szemben választani, amit megértünk, a szkepticizmus kezdete. Képesnek kell lenni távolságot tartani ahhoz, hogy képesek legyünk igazi elkötelezettségre, amely mindig az igazságban való elkötelezettség is. Ugyanaz a szerző, aki egy napon azt írta, hogy minden cselekvés manicheus, azóta előbbre lépve a cselekvésben, bizalmasan közölte az őt emlékeztető újságíróval: „Minden cselekvés manicheus, de nem szabad tódítanunk”. Senki nem manicheus önmagával szemben. Ez csak a kívülről látott cselekvő emberek viselkedése, és melyet ők ritkán őriznek meg memoárjaikban. Ha a filozófus mostantól fogva értésre ad valamit, amit a nagy ember magában mondott, mindenki számára megmenti az igazságot, megmenti még a cselekvő ember számára is, akinek szüksége van rá, lévén hogy egyetlen népvészér sem fogadta el soha, hogy azt mondja, nem érdekli az igazság. Később, mit is beszéltek, már holnap a cselekvő ember rehabilitálni fogja a filozófust. Ami a csupán csak embereket illeti, akik nem hivatásosai a cselekvésnek, még távolabb állnak attól, hogy a többieket jókra és gonoszokra osszák, feltéve, hogy arról beszélnek, amit láttak, és közelről ítélnek, és amikor megpróbáljuk, meglepően érzékenyek találjuk őket a filozófiai ironia iránt, mintha hallgatásuk és tartózkodásuk magukra ismernének benne, mert a szó itt egyszer arra való, hogy felzabadjon.

A filozófus sántikálása az ő erénye. Az igazi ironia nem alibi, hanem feladat, és az elszakadás jelöl ki neki bizonyos fajta cselekvést az emberek között. Mert ama helyzetek egyikében élünk, melyeket Hegel diplomatikusnak nevezett, ahol minden kezdeményezés azzal a kockázattal jár, hogy kiforgatják az értelméből, néha azzal vélik szolgálni a filozófiát, hogy eltávolítják tőle a kor problémáit, és újabban azért dicsérték Descartes-ot, mert nem foglalt állást Galilei és a Szent Hivatal között. A filozófusnak, mondták, nem kell előnyben részesítenie az egyiket a rivális dogmatizmusok közül. Ő az abszolút léttel-foglalkozik, a fizikus tárgyán és a teológus képzeletén túl. Elfelejtik, hogy Descartes a szólás megtagadásával megtagadja annak a filozófiai rendnek az érvényesítését és életre hívását, melybe őt helyezték. A hallgatással nem lép túl a két egyforma tévedésen, engedi harcolni, bátorítja őket, különösen a pillanat győztesét. Nem ugyanaz a dolog hallgatni, és megmondani, miért nem akarunk választani. Ha Descartes így tett volna, feltétlenül el kellett volna ismernie Galilei relatív igényét a Szent Hivatallal szemben, még ha ez azért történe is, hogy a fizikát végül is alárendelje az ontológiának. A filozófia és az abszolút lét nincsenek a század szembenálló rivális tévedései fölött: soha nem azonos módon tévedések, és a filozófia, mely a teljes igazság, kötelessége megmondani, hogy mit integrálhat belőlük. Ahhoz, hogy egy napon a világ olyan állapotba kerüljön, melyben lehetséges a szcientizmustól éppúgy, mint a képzelettől mentes gondolkodás, nem volt

elegendő ezeken csendben túllépni, ellene is kellett szólni, az adott esetben a képzelet ellen. A Galilei-ügyben a fizikai gondolkodás hordozta az igazság érdekeit. A filozófiai abszolútum nem székel sehol, soha nincs tehát máshol, meg kell védeni minden eseményben. Alain mondogatta tanítványainak: „Az igazság pillanatnyi nekünk, embereknek, akiknek rövid a látásunk. Egy helyzet, egy pillanat igazsága, és ebben a pillanatban kell meglátni, kimondani, megcsinálni, nem előtte, sem utána, nevétséges maximákban; nem többször, mert semmi sincs többször.” Az iménti különbség nem az ember és a filozófus között van: mindketten az eseményben gondolják az igazságot, együtt lépnek fel a fontoskodóval szemben, aki elvekben gondolkodik, és a világgal szemben, aki igazság nélkül él.

Egy reflexió végén, mely először kiteszítja, de azért, hogy jobban átéreztesse vele az igaz kapcsolatokat, melyek a világhoz és a történelemhez fűzik, a filozófus nem önmaga vagy az abszolút tudás szakadékát találja, hanem a világ megújított képét és önmagát, odaültetve bele a többiek közé. Dialektikája vagy kétértelműsége csak egy módja annak, hogy szavakba öntse amit mindenki tud: a pillanatok értékét, melyekben élete, folytatódva, csakugyan megújul, összeszedi magát, és, nem gondolva vele, megérti magát, melyekben magánvilága közösségi világgá válik. E misztériumok mindenkiben megvannak, miként benne. Mit mond a lélek és a test viszonyáról, hacsak nem azt, amit minden ember tud róla, aki együtt fejleszti a lelkét és a testét, a javát és a baját. Mit tanít a halálról, hacsak nem azt, hogy el van rejtve az életben, akárcsak a test a lélekben, és ezen ismeret az oka, mondta Montaigne, hogy „egy paraszt és egész népek éppoly erős lélekkel halnak meg, mint egy filozófus”. A filozófus az az ember, aki föleszmél és beszél, és az ember csendesen magába zárja a filozófia paradoxonait, mert teljesen embernek lenni, egy kicsit többnek és egy kicsit kevesebbnek kell lenni, mint ember.

I. jegyzet

E kettős mozgás érzékelhető a halállal és a halhatatlansággal kapcsolatos reflexióiban, – olyan problémák ezek, gondolta, melyek próbára teszik a szellem és a világ viszonyaira vonatkozó összes elemzésünket. Lavelle ellenezte a felfogásokat, melyek a halálból egyszerű vágást csinálnak a relatív és az abszolút élet között, és a halhatatlanságból meghosszabbított életet, vagy, ahogy mondta, „a halál másnapját”. Amikor halhatatlanságról beszélt, akkor nem azért, hogy kijelentse, a halál semmi, és az élet folytatódik utána is, hanem ellenkezőleg, azért, hogy kifejezésre juttassa, általa a szubjektum egy másik létmódba megy át. Megszabadulva a szétszórtságától és az elidegenedettségtől, önmagába mélyedve, lényegében megváltozva, a szubjektum első ízben az teljesen, ami soha nem lehetett, csak tökéletlenül. Az élet tehát mintegy elhibázott örökkévalóság volt, az öröklét pecsétje csak egy befejezett életre került rá. Az élet a halál előestéje volt. Márpedig az *Ame humaine* (Emberi lélek) bizonyos passzusában a lezáró esemény, Lavelle kifejezése szerint, „hozzá van csatolva lelkünkhöz”, a halál megadja „az összes őt megelőző eseménynek az abszolútum ama pecsétjét, mely soha nem lehetne az övék, ha hirtelen nem szakadtak volna félbe”. Az abszolútum benne lakozik minden egyes vállalkozásunkban, amennyiben egyszer s mindenkorra kész, és soha többé nem kezdődik újra. Az abszolútum életünk saját időbeliségéből érkezik az életünkbe. Ily módon az örökkévaló cseppfolyóssá válik, és visszaárad a végtől az élet középcébe. A halál már nem az élet igazsága, az élet már nem a pillanat várása, melyben meg fogunk változni lényegünkben. Ami még mindig kezdetleges, elhibázott és zavaró a jelenben, már nem csekélyebb valóság jele. Ám ekkor egy lény igazsága nem az, amivé végülis vált, vagy a lényege, hanem tevékeny kibontakozása vagy az egzisztenciája. És ha közelebb hisszük magunkat, ahogyan Lavelle mondta régen, a halottakhoz, akiket szerettünk, mint az élőkhöz, akkor azért, mert többé nem tesznek kérdésessé bennünket, és mert ezentúl szabadok vagyunk tetszésünk szerint álmodni róluk. Ez a kegyelet egészen közel áll a kegyeletlenséghez. Az egyetlen őket tisztelő emlékezés az, amely megtartja a használatot, melyet önmagukból és a világukból csináltak, szabadságuk hangsúlyát az élet befejezetlenségében. Ugyanaz a törékeny elv tesz élővé bennünket és ad annak, amit teszünk, kimeríthetetlen értelmet.

II. jegyzet

Meg kell vallanunk, hogy még most is, inkább mint az idő és a tér dialektikájáról, gyakran az idő egyfajta térrel való megfertőzéséről van szó Bergsonnál, mint amikor arról beszél, hogy „tulajdonítsunk valamit az észlelésnek az anyag kiterjedéséből”. Az igazság az, hogy nem tudjuk soha, vajon Bergson egy őt mint tartamot leromboló feloldódással juttatja be a tartamot az anyagba, vagy az anyagból és a világból szimbólumok rendszerét csinálja, melyekben a tartam realizálódik. És gondolata nem világos erről, mert nem látott itt alternatívát. Egy „szupra-tudatot” téve meg az anyag eredetének, mely a tudatot is létrehozza, felhatalmazva hitte magát a kijelentésre, hogy az anyag olyan, „mint egy tudat, ahol minden egyensúlyban van”. A tér és a tartam, a dolgok és a tudat különös összetartozása, ahogyan azt bennünk megállapította, csak közös eredetük eredménye volt bennünk. Ami bennünket illet, a közvetítést teljesen készen kaptuk. Mivel a szellem külsődleges kifejezésének paradoxonát egyszer s mindenkorra és már előttünk megszerezték, nekünk nem maradt más hátra, mint „skrupulusok nélkül” leírni a *terjeszkedést*, ahogyan Bergson egy kifejező szóval mondja. És pontosan kozmológiája leple alatt tudta Bergson kifejteni intuíción a tartam és a tér, a szellem és a test konkrét viszonyairól, anélkül, hogy észrevenné, az intuíció igen nehézé teszi egy szupra-tudat vagy egy test nélküli szellem fogalmát. Így titkolja el filozófiája önmaga elől is a problémát, amelyre eközben felépül.

III. jegyzet

Igaz, hogy egy életnek ezt az olvasatát, mely, ahogyan azt a festészetről mondta, „az értelemhez szól”, Bergson hamarosan újból közvetítlenségnek tekintette: azt gondolta, hogy a festő műve középpontjában van, hogy birtokában tartja „az arckifejezés titkát”, jóllehet a festő maga, miként mindazok, akik egy nyelvvel bánnak, és még inkább azok, akik egy nyelvet létrehoznak, nem ismeri tettei szervező törvényét. Bergson tévedett, amikor azt hitte, hogy a festmény „a vászonra kivetített egyszerű aktus”, holott leülepedett eredménye egy sor kifejezésre irányuló erőfeszítésnek. És kétségtelen, hogy az élet fenomenológiája csak előszó lett volna számára az életnek a tudattal való magyarázatához.