

Stanton 6. előadás: Az észjárás szokása

John Milbank-tól

Most láttuk, hogy a filozófia legősibb és látszólag egzotikusnak tűnő módja, a részt vevő transzcendencia filozófiája, ahogyan azt a teológia átalakította, miért képes a legjobban fenntartani annak valóságát és értékét, amit általában valóságosnak és értékesnek tekintünk. Ez a filozófia az, amely a legjobban elkerüli az ördögi kettősségeket. Ugyanez a filozófia az, amely őszintebben elismeri, hogy az egyetlen lehetséges stabil igazság az, ami örökkévaló, de amely megengedi, hogy a véges valóságok különböző mértékben részesedhetnek ebben az igazságban. Ily módon egyedülálló módon magába foglalja mind a szkepticizmus integritását, mind pedig azt az ösztönös érzésünket, hogy végül mégis van valami, amit meg lehet ismerni.

Az is kiderült, hogy a részvételnek van horizontális és vertikális dimenziója is. Az igazságot nem csupán az örök azonosság közvetítése biztosítja, hanem a véges világban a lét és a tudás közötti folytonosság is. A megismerésben részesedünk az anyagi világegyetemben, és ez a világegyetem részesedik a mi megismerésünkben, amelyben bizonyos beteljesedéshez jut. Ezt a folytonosságot az *eidos* vagy forma vándorlása biztosítja, az anyagi dolgok megformálásától az elménkben lévő gondolatok megformálásáig, miközben ugyanaz, azonos *eidos* marad, ahogyan Arisztotelész tanította. Ugyanakkor felfedeztük, hogyan kell az örökérvényű filozófia "romantikus" átdolgozásának az *eidoszt a* jel, a szám és az aspektus szempontjából is újragondolnia. Minden esetben láthatjuk, hogy ezek a kategóriák miként teszik lehetővé, hogy a gondolkodás és a gondolkodás nélküli valóság között létezhet egyfajta homályzóna: a nyelv emberi, de a füst természetesen a tűz jele, és az organizmusok valahogyan "olvassák" a gének jeleit; a matematikát mi találjuk ki, és mégis felfedezzük, hogy méretei bizonyos fokig az építőkövei is az

valóság; a dolgok aspektusai azok a jelenségek, amelyeket felfogunk, és ezek a jelenségek mégis ontológiai valóságok megnyilvánulásai. Mindhárom esetben kulturális konstrukcióink egyben a természetről alkotott elképzeléseink is, miközben a fordítottja is igaz.

Az utolsó három előadásban azonban felfedezzük, hogy az örök filozófiának - a filozófia metafizikaként való keletkezéséhez hű, az ontologizált fizikán túli filozófiának, Platón által történő átdolgozását - hogyan kell még tovább vinni. Ahhoz, hogy teljes mértékben megragadjuk azt a területet, ami a valóság és az értelem között közvetít, látnunk kell, hogy a formaként, jelként, számként és aspektusként való megértésünk mindig a legalapvetőbb módon az érzés és a képzelet dolga. Ha erre a következtetésre jutunk, a jövőben jobban megóvjuk magunkat egy bizonyos racionalizmustól, amely azt képzelettel, hogy az igazságot hideg, objektív tekintetünk révén kapjuk meg. Azt állítom, hogy ez a hozzáállás az, ami a későbbi középkortól kezdve fokozatosan szakadást okozott a kereszténység és az örökérvényű filozófia között, és a Bibliához és a hagyományhoz való torz hozzáálláshoz vezetett, amely a fideizmust és a kinyilatkoztató pozitívizmust ösztönözte. A racionalizmus hátoldala ugyanis mindig egy voluntarizmus, amely a teleologikus vágy közvetítő szerepének kihagyásával elválasztotta az akaratot az értelemtől.

Ahhoz, hogy megközelítsük ezt az átmenetet az érzés és a képzelet felé, mélyebben meg kell vizsgálnunk azt a kérdést, hogyan működik az emberi tudás. Az első előadásban láttuk, hogy egy kritikusabb metafizika vállalkozása, mint episztemológia, vagyis az a kísérlet, hogy meghatározzuk, mit és hogyan tudunk, miközben kezdetben zárójelbe tette az ontológia kérdését, hogyan omlott össze a 20th. sz. későbbi felében. mivel a dogmatikus szkepticizmusok ennek az összeomlásnak a nyomán vagy az ilyen episztemológia változatainak bizonyultak

vagy egyszerűen a gyakorlatban életképtelen, ez az összeomlás végül az ontológiához való visszatérést és a metafizika egy spekulatívabb módját hozta el. Ennek változatait vizsgáltuk - de ennek keretében részletesen meg kell vizsgálnunk a megértés ontológiáját, azt a kérdést, hogyan működik emberi gondolkodásunk, és miért egy átdolgozott örökérvényű filozófia képes a legjobban számot adni erről a működésről.

Kifejezettebben szólva, tovább kell gondolkodnunk azon a kérdésen, hogy milyen viszonyban van az ész "az észhez képest máshoz" - nem mondom, hogy a "valósághoz", mert ez felveti magának az észnek a valóságon belüli státuszának kérdését. Ezt a kérdést kezdetben az analitikus és a kontinentális filozófiában egyaránt felmerülő *státuszkérdések szempontjából* fogom megközelíteni.

Először az előbbi. Simon Blackburn helyesen állapította meg, hogy a szkepticizmus bizonyos válsága ma ugyanúgy sújtja az angolszászokat, mint a franciákat. Ismét joggal állítja, hogy ami ezt a válságot az előbbi esetben előidézte, az egyrészt az úgynevezett "adott mítosz" elutasításának, másrészt a "fluid holizmus" elfogadásának kombinációja. Az "adott" elutasítása azt jelenti, hogy elutasítjuk az empirikus információ és a racionális reflexió, az empirikus szintézis és a racionális elemzés; az empirikus tartalom és a racionális séma, valamint az empirikus tény és a racionális érték közötti kettősséget. Talán azt is jelenti, hogy elutasítjuk az empirikus referencia és a racionális értelem közötti különbséget. De ha egyszer az *a posteriori* és az *a priori* közötti megkülönböztetéseknek ezt a kapcsolódó sorozatát elhagytuk, akkor marad a holizmus, amely azt állítja, hogy a hiedelmek mindig csak más hiedelmekről szólnak, így az emberi megértésről való reflexió releváns egysége nem az egyes állítások, hanem kulturális konstrukcióink egész kusza hálója lesz. Ha egy szálát elrántunk, akkor mindet elrántjuk, és az egész mintázatot elmozdítjuk, mert Isten vagy bármilyen stabil

transzcendens pólus, a teljesség, bár mindent meghatározó, önmagában nem stabil. Így valóban az ősi szkeptikus "Agrippan-trilemma" kínjai közé szorulunk, ahogyan azt Friedrich Heinrich Jacobi feltámasztotta Kant ellen: a gondolkodásnak vagy okokat kell *ad infinitum indokolnia* az okokra, amit nem tehet meg, vagy pedig önkényesen állítania kell az alapokat, vagy pedig ismét tökéletes szemantikai köröket kell járnia.

Ez a helyzet meglehetősen különös végkifejletet mutat. Az ész és a tény közötti különbségtétel eltörlésének az a következménye, hogy egy új és még mélyebb szakadék nyílik meg egyfelől az "okok tere" között, amely nagyjából egybeesik az egész emberi kultúrával, másfelől az "okok tere" között, amely nagyjából egybeesik az egész természeti világgal, amennyiben azt az emberi tudomány feltárja. Bár úgy tűnik, hogy biztonságosan el vagyunk zárva a tiszta hermeneutika birodalmába, e birodalomnak a brutális naturalizmus által való felülírása mindig ott lebeg felettünk. Ugyanakkor az a kérdés, hogy az okokról való tudásunk pontosan hogyan viszonyul az okok teréhez, tisztázatlannak tűnik. Ez a tudományfilozófia kérdése, és ennek megfelelően láthatjuk, hogy a tudományfilozófia miért olyan kulcsfontosságú a modern filozófia számára.

Ezzel az eredménnyel szemben az analitikus filozófián belül nagyjából három fő válaszreakciót azonosíthatunk. Az első a naturalista aduász kijátszása a hermeneutikával való bizonyos játszadozás után. Az első előadásban már említettem ezt Wilfred Sellars kapcsán, és utaltam arra az iróniára, hogy Frege után ragaszkodása ahhoz, hogy az értelem és a referencia nem-empirikus logikájának megfelelő gondolkodás nem redukálható az érzékelésre vagy az érzelemre, éppen a gondolkodás bináris kodifikációját, és így végül kibernetizálását és tudatalatti előtti magyarázatát teszi lehetővé. Némileg hasonló módon Donald Davidson ragaszkodása ahhoz, hogy a

lefordítható ekvivalensek

mert minden nyelvi állítás mindig megtalálható, minden emberi jelentést az ekvivalensek egyfajta közös nyelvére redukál, amely ismét könnyen naturalizálható. Davidsonnál, akár csak Rortynál, az irónia a paradoxonnal határos: a jelentésbe való bezártságunknak éppen az okok birodalmának teljes értelmetlensége felel meg, és végül is e birodalom szempontjából kell mindent megmagyarázni. Még ha az értelmezésnek az inkommensurabilitás több szeszélye is megengedett, mint korábban Quine-nál, ezek a szeszélyek pusztán szándékos furcsaságoknak tekinthetők, amelyek végső soron neurológiai indíttatásúak.

Itt tehát arról a fokozatos átmenetről van szó, amelyről az első előadásban beszéltem, a dekonstruált ismeretelméletből a naturalista metafizika felé vezető útról, amely a tudomány vagy a matematika ontológiáját magából a tudomány vagy a matematika szolgáltatásaiból igyekszik kifejleszteni.

A második, legalábbis félig-meddig spekulatív lehetőség ezzel a destrukcióval szemben "kvázi-hegelianizmusnak" nevezhető, és John McDowell példázza. McDowell, Blackburnhöz hasonlóan, kellőképpen nyugtalan attól az elképzeléstől, hogy az adott mítosza semmiféle "adottságot" nem feltételez, semmilyen kívülről jövő nyomást nem gyakorol gondolatainkra, amely igazzá vagy mássá tenné őket. És éppen azt jegyzi meg, amit az imént említettem, nevezetesen, hogy a mítosz elutasítása egy még abszolútabb dualizmust rögzít az állítólag jelentés nélküli természeti világ és a fejünk felett szeráfyszerűen lebegő jelentés birodalma között.

E helyzettel szembesülve, Blackburnhöz hasonlóan, és Peter Strawson hosszú távú nyomán McDowell azt fontolgatja, hogy nincs-e szükségünk egyfajta visszatérésre Kanthoz. Érvelése szerint joggal utasítottuk el azt az elképzelést, hogy a kívülről származó információk adott elemei

várjuk a kategorizálást egy rögzített mentális és logikai repertoár szerint. Kant esetében azonban a sematizálás az érzéki információk dinamikus és spontán, az ész által történő megformálását jelentette. A probléma itt azonban McDowell felvetéseivel az, hogy Kant számára ez a dinamizmus az ész kategorikusan irányított ráerőltetésével függ össze az érzékelésre a tér, az idő és a transzcendentális objektivitás szintén *a priori* elképzelésein keresztül. A szakadék mindezek és az érzéki információk diszkrét és kontingens elemei között világos marad, éppen azért, mert - amint Hamann ellene rámutatott - Kant még nem tette meg azt a nyelvészeti fordulatot, amely megmutatja, hogy minden kategóriánkat mindig már eleve elkeveri az empirikus és történelmi kontingencia. Valójában Davidson végső elutasítása a séma és a tartalom dualizmusának az analitikus nyelvi fordulat keretein belül szöveget üt Kant koporsójába, hozzátéve a szögekhez, amelyeket Sellars és Quine már Locke koporsójába ütött. Ez akkor a legszembeütőbb, ha Davidson belátását leválasztjuk a nem-összeférhetetlenség elméletéről, amely a nem-dualitást önkényesen úgy olvassa, hogy az a tartalom egységét részesíti előnyben a séma viszonylagosságával szemben - holott a lényeg az kellene legyen, hogy éppen ez a kérdés válik most eldönthetetlenné. Ahogy maga Blackburn is rámutat, Davidson hibája az volt, hogy azt feltételezte, hogy a fordítás kérdése elsődleges a megértés kérdéséhez képest - holott új, önmagukban álló diskurzusokat tanulhatunk, ahogy csecsemőként megtanultuk a saját nyelvünket, anélkül, hogy szükségünk lenne a lefordítható ekvivalenciára.

De valójában McDowell elismeri Davidson metakritikájának ezt az implikációját, mert a mentális spontaneitás sokkal lazább és szélesebb körű értelmezésére törekszik, mint amit Kant megenged. Továbbá meg akar szabadulni a kanti fenomenalizmus árnyékától, ami azzal függ össze, hogy Kant nem engedi meg, hogy a megértés értelmes kategóriái egyben a lét kategóriái is legyenek: így minden, ami a mi

a kívülről jövő elmék véletlenszerű információdarabok, amelyek önmagukon túl semmilyen mélységet nem adnak nekünk. Ezért McDowell Kantot a "második természet" arisztotelészi gondolatával kívánja kiegészíteni, amely az emberi értelem birodalmára vonatkozik, és az ontológiai érvényesség bizonyos garanciáját adja. E második természetben az általunk konstruált jelentéseket is a természetes jelentésségnek egy olyan terében fedezzük fel, amely nem korlátozódik pusztán az emberi mentális bensőségre. McDowell azonban saját bevallása szerint nem igazán hajlandó a világot "újjávarázsolni", és továbbra is úgy véli, hogy a természeti törvények által leírt értelmetlen világ a mögöttes fizikai valóság egyetlen igazsága. Az ebből fakadó folytatódó dualizmust sohasem oldja fel, de azt kifejezetten kimondja, hogy ahhoz, hogy a természet második autonómiáját és spontaneitását ne csökkentsük, ugyanakkor ne homályosítsuk el az első természet értelmetlenségével való szakítását, Kantról Hegelre kell áttérnünk, és a második természetet az emberi történelem kibontakozásával kell azonosítanunk, amely meghaladja a racionális spontaneitás bármilyen pusztán instrumentális szerepét a természeti világ megértésében. Itt nyilvánvalóan nem létezhet a séma és a tartalom kettőssége, és mégis, a holizmus többé nem csapda, mert állandóan enged a valódi objektív értelmesség nyomásának, amely az emberi önmegismerés fokozatos napvilágra kerülése a szabadságban. Ez látszólag teljes körű történelmi teleológiát feltételez, de hogy valóban így van-e és hogyan, azt McDowell bizonytalanságban hagyja.

A harmadik lehetőség maga Simon Blackburn. Ez gondolkodásunk hume-i naturalizációjából áll, egy kis kanti csavarral. Az, hogy érvelésünk bizonyos természetes ellenőrzését tapasztaljuk, akár a hétköznapi életben, akár a laboratóriumban, egyszerűen természetes alkatunk. Ugyanakkor nem kell választanunk aume-i "másolás" és a realistább "másolás" között. Egy bizonyos realista elkötelezettség egyszerűen bele van építve abba, amilyenek vagyunk, és ezt végül is garantálja a mi

testi beillesztés a természetes oksági sorba. Blackburn ily módon igyekszik helyrehozni az ismeretelméletet, és ellenállni a metafizikai spekulációba való átmenetnek, és mindezt mégis olyan feltételekkel teszi, amelyek a természettudományt teszik az igazság normájává és döntőbírájává minden erős értelemben.

A javítás azonban nem tartható, mert Blackburn soha nem képes megmagyarázni, hogy a fluid holizmus hogyan sérül meg súlyosan. Ha azt mondjuk, hogy az "adás", de nem az "adományok" kívülről jönnek, az még mindig azt sugallja, hogy nem fogadjuk el ezt az adást, mielőtt a kognitív hála minden sajátos inflexiójával asszimiláltuk volna. Blackburn maga is elutasítja - a saját megfogalmazásában jó okkal - az igazságnak az egyes mondatok által bizonyos pragmatikai kontextusokban tett konkrét és különböző igazságigényeket kiegészítő másodrendű vagy "meta" elszámolásait, mivel az ilyen elszámolások helytelenek tűnnek, mintha helytelenül azt sugallnák, hogy saját ellenőrzési folyamatainkat ellenőrizhetnénk egy olyan elérhetetlen nézőpontból, amely arra törekszik, hogy a mögé nézzen, amit látunk, vagy hogy összehasonlítsa a mi látásunkat azzal, amit egy emberen kívüli, a semmiből jövő nézőpontból látunk. De egy ilyen elutasítás mellett az igazságnak egyszerűen csak funkcionalitása van azzal kapcsolatban, hogy történetesen hogyan kapcsolódunk a fizikai világhoz, és minden, amit valaha is felfedezünk, ennek a kapcsolódásnak a változékony változatai, és semmit sem tudunk semmiről, ami "önmagában" van. Stabil esszenciák nélkül és annak "meta" beszámolója nélkül, hogy az érvelés hogyan viszonyul a másikkhoz-érveléshez, nem létezhet semmilyen "igazság" semmilyen hagyományos értelemben, csak egy beszámoló arról, hogyan történnek a dolgok ideiglenesen úgy, ahogyan számunkra egy teljesen instabil világegyetemben vannak. És bár hasznosak és nélkülözhetetlenek, az ál-igazság ilyen módozatai végső soron triviálisak. Minden bizonnyal nem adnak lehetőséget arra, hogy erkölcsi vagy

esztétikai igazságok is helyet kapjanak bennük. Blackburn álláspontja tehát lényegében nem különbözik komolyan Davidsonétól és Rortyétól, mert arra szorítkozik, hogy a realizmus végső bástyájaként elismerje az okság pusztát, minden szükségszerű folyamatok megértésén kívüli erejét.

Mégis, egy sokkal hihetőbb stratégia lenne itt, ha még az okok és okozat kettősségét is megkérdőjeleznénk: egyetérthetünk Blackburnnel abban, hogy úgy gondolkodunk, mint más dolgok által befolyásolt, elhelyezkedő testek, de ennek a befolyásolásnak a módja nagyon különböző hangvételi, és csak mesterséges absztrakcióval látjuk ezt elsősorban mechanikusnak vagy hatékonynak, majd ezt a módot állítólagos "objektivitássá" emeljük. Fordítva tehát ebből az következik, hogy az okokat csak az okok terében tudjuk regisztrálni, és nincs jó filozófiai indokunk arra a feltételezésre, hogy az okok és a jelentések egyáltalán idegenek az okoktól. A teljes körű újjávarázslás tehát továbbra is a kártyán marad, és önkényes azt állítani, hogy a modern tudomány, amelynek szűkös kritériumai az előrejelzés és az ellenőrzés kritériumai, akár a mozgás ontológiájával - az antik arisztotelészi értelemben vett "fizikával" - is elláthat bennünket, mert az előrejelzés és az ellenőrzés egyszerűen az emberi jelentések egy korlátozott körét jelenti. Ha mindazonáltal Bergsonnal és Whiteheaddel együtt megengedjük, hogy az emberi jelentéseket naturalista módon a test által közvetített természetes mozgások transzmutációjaként kell felfognunk, akkor még inkább hihetővé válik a kérdés, hogy vajon *más* emberi jelentések, például az érzelmek, az önmegnyilvánulás, az esztétikai megbecsülés és a céltudatosság egyáltalán nem idegenek-e a természetes mozgások birodalmától.

Blackburn azt sugallja - Derrida és Davidson ellenében is -, hogy "miközben a busz ránk zúdul, nem lehet azt állítani, hogy a szembejövő busz egy darab szöveg". De persze lehetséges, és erről csak azután lehetne lebeszélni az embert, hogy a busz kiütötte a történetből. De akkor az ember ezt *nem* tudná, hacsak nem a mennyben van, amely esetben szintén nem tudná, mivel a történet még mindig folytatódna.....Elképzelésem a cambridge-i istentudományi kar egyik filozófusára emlékeztet, aki az igazság locke-i korrespondenciaelméletét akarta nekem

megvédeni, és

kiáltott fel elkéseredetten, "de John! amikor kinyitom a hűtőt, a vaj tényleg ott van!". Nyilvánvalóan azt gondolta, hogy ha egy kicsit jobban megnézi, akkor a hűtőszekrény hátsó részében is megtalálja az Istent, aki ott molyol.

Blackburn ismeretelméleti mentőakciójával az a probléma, hogy semmilyen igazságról szóló minimalizmus nem támaszthatja alá igazán, ahogyan ő reméli. Az ilyen minimalizmus szerint Frege óta az "igaz, hogy esik az eső" szemantikai veszteség nélkül redukálható "esik az eső" kifejezésre. Exegetikai szempontból hihető, hogy Frege kapcsolatot látott e nézet és a korábbi előadásokban már említett más nézetei között: nevezetesen, hogy csak szubsztanciák vannak és nem minőségek, és hogy van különbség az értelem és a referencia között, még ha ezek soha nem is különülnek el, mert nem létezhet - állította Frege J. S. Mill-lel szemben - üres, jellemezhetetlen tulajdonnév. Így egy értelem "önmagában" általában egy referensre mutat, ahogyan "redundáns" hozzátenni a "esik az eső" kifejezéshez, hogy "igaz". És a hivatkozás (itt Mill *folytonosságában*) egy puszta, minősíthetetlen szubsztanciára vonatkozik, az "értelem" pedig a különféle (természetesen adott vagy kulturálisan tulajdonított) szubsztanciális attribútumokat jelöli, amelyek történetesen konkrét empirikus esetekben esnek egybe.

Lényeges itt megjegyezni, hogy némi különbség van egyrészt a "konnotáció és denotáció" páros pre-fregei ellentéte, másrészt az "értelem és referencia" ellentéte között. Az előbbi esetben a 'vörös' szóra gondolhatunk vörös tárgy nélkül is, az utóbbi esetben azonban Frege szerint arra mutatunk rá, hogy egy kellően megnevezett dolog mindig egy bizonyos értelemhez kapcsolódik: ahogyan a 'Mont Blanc' egy hegy stb., míg fordítva az 'értelem' mindig annak valamilyen összefüggő tulajdonságára vonatkozik, amelyre utalunk. Ennek megfelelően Gareth Evans és John McDowell amellettt érvelt, hogy Frege számára az értelem - a konnotációhoz hasonlóan - nem

elsősorban "fiktív", mint például a "vörös", amely ugyanúgy leírja a

Piroska köpenyének színét, mint ahogyan a távoli hágón rám támadó igazi farkas nyáladzó nyelvét is. A fiktív érzékek inkább szükségszerűen "játszanak", vagy úgy tesznek, mintha állításokat fejeznének ki, ahogyan mi sem leszünk képesek követni Piroska történetét, ha nem vagyunk hajlandók felfüggeszteni a hitetlenséget, és megfizetni a helyettesítő rémület árát.

De mivel Frege számára az "értelem" ennek megfelelően elvégzi a leírás valódi munkáját - ellentétben Bertrand Russell élesebben Mill-ellenes nézetével, miszerint *maga a referencia* csak a leírás által adott -, a "referencia" itt egy pusztán logikai funkcióra redukálódik, amely némileg sebezhetőnek tűnik. Kripke J. S. Millhez visszatérő nézete, miszerint létezhetnek tisztán üres nevek, vagy (legalábbis) egy üres és mégis rögzített ontológiai állandóságot jelölő "merev megnevezések" (bizonyára párhuzamosan Paul Cohen matematikai tagadásával a megkülönböztethetetlenek azonosságáról?), komolyan megkérdőjelezi mind Frege, mind Russell nézeteit, még ha Kripke némileg túl is fújja a kettőt.

Kripke és Michael Dummett munkásságára vonatkozó reflexiói nyomán arra a következtetésre juthatunk, hogy minden életképesebb és tartalmasabb, a konkrét összekapcsoltság tényleges helyzetében (a konkrét összekapcsoltság tényleges helyzetében) jellemezhető identitásokat tulajdonító (a 3. előadásban tárgyalt, az üres identitások más lehetséges világokba való veszteség nélküli átvándorlásának Kripke utáni fantáziáival szemben) életképesebb és tartalmasabb, a merev kijelölésen túl jellemezhető identitásokat tulajdonító utalásaink telítve vannak értelemmel, amely nélkül egyáltalán nem tudnának utalni. Hasonlóképpen és fordítva, nincs okunk feltételezni, hogy ezek az érzékek ne lennének aspektuálisan lehorgonyozva magukban a valóságos dolgokban, mint *eredendően* minősített szubsztanciákban, hiszen a szubsztanciához csak a (lényegi és véletlen vagy félig véletlenszerű)

minőségek érzékelésén keresztül férhetünk hozzá - ahogyan azt az ötödik előadásban kifejtettük.

Ily módon az értelem és a referencia "intencionalista" kettőssége, amely vitathatatlanul az analitikus filozófia alappillére, maga is megdől, és ezért az igazság diszkvótája többé nem képes fenntartani egyfajta minimális referenciális realizmust, amelynek nincs szüksége metafizikai alapra, vagy *logoszra*, ahogy Blackburn maga fogalmaz. Ha az esőre mindig mindenre elegendő azt mondani, hogy "esik az eső", akkor filozófiailag a pragmatizmusra, a perspektivizmusra és egy olyan konvencionalizmusra szorulunk, amely egyszerre és megkülönböztethetetlenül naturalista és kulturális. Itt nincs "igazság" a láthatáron, sem az identitás stabilitása, sem az értelem és az értelemtől eltérő dolgok közötti folytonosság szempontjából. (Meg kell mondani, hogy a minimalizmus, a defláció és a diszkvotacionizmus mind-mind az igazság kissé eltérő elméletei - de a családi hasonlóságuk elég erős ahhoz, hogy ezek a különbségek a jelen megfontolások szempontjából ne legyenek relevánsak).

Azt állítom, hogy e két valóság, vagy e két valóság - az azonosság és a folytonosság - lehetősége miatt mondjuk néha, látszólag redundánsan, hogy "igaz, hogy esik az eső". Nietzschének és Sellarsnak itt több igaza van, mint Wittgensteinnek vagy Husserlnek: nincs a metafizika előtti nyelvjátékok ártatlan, biztonságosan fenomenológiai életvilág, amely szükségszerűen normatív, még ha kezdetben elkerülhetetlen is. Ehelyett emberi nyelveink maguk is kollektív sejtések vagy spekulációk, és ezért tartalmazznak olyan vitatható valóságokat, mint a természet, a szabad akarat céljai, a célok, a szándékok, a szubjektumok, a tárgyak és az értékek, amelyekhez elkerülhetetlen antropomorfizmus és az emberi teljesítmények ugyancsak elkerülhetetlen metaforikus konkretizációi kapcsolódnak. Ebben a feltételezett kontextusban, ha azt mondjuk, hogy "esik az eső", az azt jelentheti, hogy színlelünk, mint egy drámában, még akkor is, ha (Evans után

és McDowell) *tényleg* úgy tesznek, mintha. És azt mondani, hogy "igaz, hogy esik az eső", talán több, mint egy rekurzív meta-kijelentés, mert eltávolítja a lehetséges fiktív zárójeleket, és azt mondja, hogy ez nem színjáték, hiszen valóban, valóban esik az eső. De persze mondhatnánk helyette azt is, hogy 'nem színlelek', és így mégiscsak megtarthatnánk a redundanciát. Tehát az "igaz" szó gyakori használata - ésszerűen feltételezve, hogy a mindennapi nyelvten nem pazarolja magát feleslegesen és kitaróan feleslegességre - arra utal, hogy a hétköznapi nyelv valóban örököl egy metafizikai elkötelezettséget az iránt, hogy az eső valóságos, túl azon, hogy pusztán valóságosnak tűnik számunkra, vagy hogy alapvetőbb fizikai folyamatokra redukálódik.

Azt mondjuk, hogy *valami odakint az eső formája van, amit azért tudok megerősíteni*, mert ez a forma közli magát velem, és lehetővé teszi számomra, hogy mentális nyelvezetben formáljam meg a magam számára. Mi több, nem szabad kizárnunk a megfontolásból azt a szemantikai csúszást, amely az igaztól mint "van" jelentésből az igazig mint "egy tulajdonság megfelelő példájáig" vezet: mint például az "ez az igazi eső", amit egyébként úgy fejezünk ki, hogy "tényleg esik". Ennek azért van értelme, mert az eső egzisztenciális igenlése nem választható el az eső *megkülönböztetésétől* a pusztá szitálástól vagy inkább a szitálástól. Az 'eső' csak azért referenciális, mert ez is egy értelem elkülönítése abban az erős értelemben, hogy az értelmet 'odakint' mint egy valóban létező dolog jelentéskomponensét lokalizálja. Ezért a realizmus csak akkor tartható fenn, ha valóban létezik az eső objektív *eidosza*, amely különböző fokozatokban valósítja meg az esőszerűség formáját, és ha van folytonosság ennek az *eidosznak a világban* kint lévő értelme és az én *eidosz* felfogására készített létem között.

Blackburn tehát helyesen látja, hogy csak *valódi logosz* létezhet, és nem *látszatlogosz, olyan, amilyenre a levelezéseméleti teoretikusok vágnak*, beleértve a teológusokat is, akik reménytelenül remélik, hogy a vajdától Istenig kúszhatnak. De azt nem egészen ismeri el az olyan szkeptikusokkal együtt, mint Rorty, hogy csak az előbbi, a valódi *logosz* azonosítható bármiféle realista filozófiával.

De ha tovább vizsgáljuk az ész és a más-és-ésszel való viszonyát, azt találjuk, hogy a legújabb kontinentális filozófia szilárdabb lehetőségeket kínál számunkra.

Azért teszi ezt, mert sokkal kevésbé kitérő módon teszi fel azt az alapvető kérdést, hogy az észnek a máshoz-és-ésszel való viszonya maga racionális vagy racionálison kívüli. Ezt az alternatívát még egyszer összekapcsolhatjuk a finitista episztemológia és az immanens totalitás infinitista ontológiája közötti alternatívával. Még egyszer: Kant vagy Spinoza, ha Jacobival együtt megengedjük, hogy az utóbbi "panteizmusa" aracionális nihilizmussá dekonstruálódik.

Azonban ismét a nagy és döntő Jacobi nyomán megmutatható, hogy ez a két ellentét titokban azonos, oly módon, hogy az párhuzamba állítható McDowell elkerülhetetlen csúszásával Kantról Hegelre. Fichte, Schelling és Hegel (sőt maga az *Opus Postumum* végső Kantja is) igyekezett Kantot Spinozával összekapcsolni, megmutatva, hogy a szubjektumnak immanens gondolkodás dinamikus és történelmi kibontakozása, a szerves entitás "cél nélküli célszerűségével" folytonosságban - amely végül is Kant első *Kritikájának* perspektíváin túl *ontológiailag* integrálja az alakító struktúrát az anyagi tartalommal - teljes mértékben feltárja magának a természetnek a végtelen-határtalan valóságát. Quentin Meillassoux joggal érvel amellelt, hogy csak ennek a hibridizációnak és nem a tiszta kritikai-episztemológiai kantianizmusnak van értelme, mert ez csupán

a transzcendentális idealizmus kénytelen feltételezni, hogy az immanens értelem gyakorlásának véges korlátai vannak. Ha ezek a korlátok valóban a valósághoz tartoznak, akkor az ilyen transzcendentalizmus csak akkor tudhatja, hogy saját korlátozott ész-teljesítménye egybeesik-e egy olyan valósággal, amely spekulatív módon magában foglalja ezeket a korlátokat, ami a transzcendentalizmus saját agnosztikus lemondását a spekulációról inkoherenssé tenné.

Ebből következik, hogy az immanencia szubjektívebb, gnóziselméleti megértése csak akkor legitim, ha egy új útvonalon, a spekuláció, az állítólagos intuíció vagy a hit erejével egybeesik az immanencia objektívebb, ontológiai megértésével.

De még ha az értelem el is juthat a végtelenbe, akkor is feltehetjük a kérdést, hogy az értelem egy racionálison kívüli végtelen szubsztancia része-e, vagy ez a teljesség maga racionális? A radikális immanencia szekuláris filozófiája szempontjából ez a problematika három konkrét dilemmában merül ki.

A második dilemma a következő: ha egy immanens, nem-érvelő valóság a végső, akkor öngenerálnak kell lennie; de hogyan keletkezik az öngenerálás ereje? Ahogy a második és harmadik előadásban megkérdeztük, vajon egy olyan kitartó potenciában rejlik-e, amelyet gyakran "virtualitásnak" neveznek? Vagy inkább valahogyan a tényleges önfenntartó képességében rejlik, amint az megtörténik és létrejön?

Ez elvezet a harmadik, szorosan kapcsolódó dilemmához. Ha a második dilemma második elágazása szerint a tettet részesítjük előnyben a virtualitással szemben, akkor ez nem teszi-e elsődlegesvé az egyént a maga nem-relációs adottságában? De ha az egyén mint okozatlan minden, amit végső soron megismerhetünk, egy szélsőségesen szkeptikus

nominalizmus, akkor nem egy kanti transzcendentális bezártsággal állunk-e ismét szemben, amely nyitott marad a skót fideista Isten mint az individuáció mint *haecceitas* szándékos forrásának skót fideista megidézése előtt, amelynek genezisébe a véges ész nem hatolhat be? De ha alternatívaként a virtualitást részesítjük előnyben az aktussal szemben, akkor nem kell-e az individuációt az individuáció egy megelőző és személytelen individuációs *erőnek* tulajdonítani, amelynek ontológiai vagy henológiai prioritása hajlamos lesz elnyelni a pusztán individuális, ontikus dolog redukálhatatlan valóságát, mint csupán egy alapvetőbb és sorsszerű folyamat többé-kevésbé illuzórikus mozzanatát?

A negyedik dilemma erősen kapcsolódik az előző háromhoz. Ez a monizmus kontra dualizmus. Ha csak egy, immanens világ létezik, akkor bizonyára az egységé az utolsó szó. De ebben az esetben a materialista monizmus túlságosan misztikusnak tűnhet. És pontosan honnan tudjuk, hogy létezik ez az egység? Az immanens Egy *fölötte áll* az individuáló perspektíváknak, amelyek viszonylag korlátozottak vagy akár egyenesen csalókaak. Az Egy mégis csak úgy *van*, mint a mindenség mindene. Önmagában, amint arra Jacobi először rámutatott, semmi, és még azok az individuális módozatok is, amelyekkel az Egy szubsztancia azonos, maguk is kiüresednek az üres egésznek való alárendeltségük révén. (Ez ismét a két semmi problematikája, ahogyan azt a korábbi előadásokban tárgyaltuk). Ezen a ponton a racionális materializmus misztikus nihilizmussá változott. Ez lehet tökéletesen racionális, mégis biztosítja az értelem végső valóságának eltörlését.

Ezt talán csak akkor lehetne elkerülni, ha a materializmus elő tudna állni az Egy és a Sok közötti közvetítés valamiféle magyarázatával. Hasonlóképpen, ha megtalálná a középutat az értelem és a valóság, a virtualitás és a realitás, valamint az individuáció és az individuumok között.

Most azt mondhatjuk, hogy ez a közvetítés kérdése, amelyre kezdetben hivatkoztam, egy olyan

ötödik dilemma, amely átlósan keresztezi a másik négyet.

Miért kellene, hogy az immanens közvetítés mindezek a beszámolók együttesen egy ötödik dilemmát jelentsenek? Azért teszik ezt, mert ha valaki egyszer már tagadta vagy zárójelbe tette a transzcendens Istent, a közvetítés - a platóni *metaxu* működése - nem igazán tekinthető végsőnek. Ebben a perspektívában ugyanis a végső immanens valóság vagy az egész világ, vagy pedig a tapasztaló szubjektum bensősége, vagy pedig ismét, mindkettő egyszerre. Ezért minden harmadiknak e kettő között "eltűnő közvetítőnek" kell lennie Slavoj Žižek kifejezésével élve, ahogyan ez valóban így volt a spekulatív idealizmus esetében is, amelynek "közvetítése" ezért - William Desmond kifejezésével élve - némileg "hamisnak" bizonyul. A "közép" végső soron eltörlí magát egyfelől a totalitás, másfelől a megismerő szubjektum javára. Vagy mindkettőnek egyszerre, mint Hegel végső "irányítása", az abszolút tudás esetében.

Ebből következik, hogy ahhoz, hogy megmaradjon és ne tűnjön el, és ezáltal megoldja az immanencia *aporiáit*, a közvetítésnek *ki* kell *diagonalizálnia* az immanenciából, és magát a végső, de immár transzcendens valóságnak kell tekintenie. Végtelenül fenntartott és paradox módon mégis végtelenül megvalósult "között"-nek kell tekintenünk, amelyben a közvetítés véges folyamatai csupán részt vesznek. Ám e pusztá részvétel révén közvetítő jellegük megmarad és nem szűnik meg, míg egy abszolútnak tekintett immanens közvetítési folyamat esetében ennek a közvetítő jellegnek logikusan és azonnal meg kell szűnnie.

Próbáljuk meg elemezni a spekulatív materializmus öt dilemmájának jelentőségét az ész jelenségével szemben. Először is, az ész elsőbbsége az észhez képest az észhez képest más elsőbbségével szemben.

Alain Badiou, mint a harmadik előadásban láttuk, ennek az első dilemmának az első oldalára hajlik azáltal, hogy az idealista materializmus egy furcsa módszere révén a valóságos és a racionális között azonosítja. Mivel számára minden létező racionálisan azonosítható matematikai "elemekből" áll, az anyagi megjelenések önmagukban nem tárják fel a létet, nem vesznek részt a létben, hanem inkább elfedik azt. Ehelyett az ész az, ami tudatosan feltárja az abszolút véletlen végtelen *repertoárját*. Itt egy üres szubjektivitás nyilvánul meg, sőt a végső ontológiai alap üressége evidenssé válik. Az észhez képest a másvalaki normális valósága elvész, és az ész arra kényszerül, hogy saját eredetének lehetetlen talaján álljon, ami nem más, mint az agrippeni trilemma középső opciójának megválasztása. (Hogyan lehetséges Badiót önmaga ellenében olvasni, nem a matematikai ontológia prioritása, hanem az esemény prioritása szempontjából, ahogy azt a harmadik előadásban láttuk.)

A másság és az értelem közötti elsőbbség alternatíváját François Laruelle, a legvadabb *soixante-huitardes*, aki mellett Jacques Derrida úgy néz ki, mintha A.J. Ayer és a legszűkebb ajkú nagynénéd keresztezése lenne.

Laruelle sokkal hangsúlyosabban, mint más materialisták, ragaszkodik a gondolkodás másodlagosságához. A valóság egy: túl van a létezésen, túl az észen, túl még az általunk ismert anyagon is. Ez az Egy tehát olyan, mint a neoplatonikus Egy - kivéve, hogy

hogy egyformán magába foglalja a végesség egészét, és nem hoz létre a plotiniánus értelemben vett emanatív folyamatokat.

Az erről a materialista Egyről szóló diskurzus Laruelle szerint a nem-euklideszi geometriák analógiájára "nem filozófia". Ezen analógia értelmében minden filozófia úgy tekinthető, hogy egy konvencionális rendszert állított fel, amely önkényesen privilegizált, "kondicionáló" és alárendelt, "kondicionált" elemek között cirkulál. Minden filozófia a gondolat által hozott tiszta művészi döntés, de mélyebben, ontológiai értelemben a mentális gyakorlat olyan eseménye, amely inkább egybeesik magával az Egymel, amely egyedül abszolút, mintsem meghatározó. Valójában az emberi lények nem tehetnek róla, hogy nem élnek az ilyen önkényes filozófiákon belül, ahogy Wilfred Sellars is úgy gondolta, hogy minden nyelv metafizikát vetít előre.

Ebből következik, hogy a kondicionált- kondicionált kör látszólag végső kölcsönösségének alján egy "egyoldalú kettősség", vagy egy paradox "egyoldalú csere" húzódik meg maga az Egy és a látszólag végső kölcsönösség szférája között. Ez a szféra teljes egészében az Egyhez tartozik, és a maga szempontjából az Egy által "adott". Másfelől viszont teljesen "visszatér" az Egyhez, miközben abszolút semmit sem ad hozzá az Egyhez. Ennek az az oka, hogy az Egy szemszögéből nézve egyáltalán nincs kettősség, még egyoldalú jellegű sem. Csak az Egy van, és mégis úgy létezik számunkra az Egy, hogy a kondicionálás és a kondicionáltak kölcsönös körforgásában saját látszólagos kizártságát adja. Ezért az e világon belüli látszólagos okok, beleértve az értelem által gyakorolt kauzalitást is, csak "alkalmak" az Egy "végső soron" (mert ez egy kifejezetten *marxista* ontológia) általi meghatározottságához. De az Egy nem kondicionálja a mi valóságunkat - egyszerűen és azonnal ez a valóság: minden partikuláris kondicionált dolog, amennyire

mint az általános feltételek, amelyek ezáltal mindkettő megszűnik. Ezért Laruelle számára a ténylegesnek nincs szüksége virtuális folyamatra és az individuáció dinamikájára, mert nincs semmi metafizikailag "megelőző", mint Deleuze virtualitása. De ennek következtében a Sok, mint alulírott, beleértve az emberi értelem folyamatait is, szintén *eltörlődik*. Az Egy által kioltva.

De hogyan lehetséges, hogy Laruelle tagadja, hogy az úgynevezett "végső fokú meghatározottság" egyfajta meta-kondicionálás, amely egy cinkos körbe van zárva a kondicionált valósággal, a kondicionált-kondicionált szférájával? Ezáltal az ő nem-filozófiája valóban csak egy újabb önkényes példája lenne a szokásos filozófiai játéknak, ahelyett, hogy egyfajta szupervenciális hiperfilozófia lenne. Az alternatíva azt követelné meg, hogy Laruelle ragaszkodjon egyedül az Egy valódi valóságához, ha tagadni akarja, hogy az bármilyen meta-kondicionálásban részt vesz. és egyfajta akozmikus gnoszticizmust fogadna el.

És ez, keresztény változatban (ami némileg zavarba hozza az új egyetemeken élő, hűvös brit rajongóit) pontosan az, amit Laruelle újabb írásaiban kifejezetten magáévá tesz.

Láthatjuk-e tehát a neoplatonizmust és a neoplatonizmusokat a monoteizmus által átdolgozva Laruelle nem-filozófiájának alternatívájaként, ahogyan az ókorban az ilyen gnoszticizmus alternatívája volt? Valóban így van. A neoplatonizmus esetében ugyanis az Egy kisugárzik és partikulárisakká *válik*; teljes mértékben *ad*, és nem csupán feltételez. Ahogy Laruelle nem-filozófiája elképzei, a kondicionálás episztemológiai vagy fenomenológiai adományozást foglal magában, de nem ontológiai adományozást. De egy ilyen mód

kondicionálás ontológiai adományozás nélkül kifejezetten modern: posztiskóciai, majd posztkantianus, mivel a "transzcendentális" mint kondicionáló mező fogalmának univokalizációjától, majd episztemologizálásától függ (ahogy az első előadásban láttuk). Laruelle kondicionáló/kondicionált paradigmája tehát csak a *modern* filozófiát jellemzi helyesen, és az ő fogalmaiban az örökérvényű filozófia a nem-filozófia státuszát érdemli ki. Ráadásul mint ilyen, saját, gnosztikus változatának aporetikus problémáit a részvétel paradox logikája révén kerüli meg, amely szerint az, ami megkülönböztethető, csak a levezetés révén különböztethető meg.

A részvételi kisugárzás tehát leginkább Laruelle paradox "egyoldalú cseréjét" példázza. A valóság egésze pusztán adottság, úgy, hogy még a végső forráshoz való visszatérés is adottság. Az emanációnak ez a *sémája az ex nihilo* teremtés logikájaként teljesebb ki, amelyhez minden véges létezőnek kivétel nélkül teljes egészében *Istentől* kell származnia.

Milyen következményekkel járnak ezek a megfontolások az ész és az észhez képest más viszonyára nézve?

Az immanencia legradikálisabb filozófiai változata - Laruelle-é - számára az ész egy illuzórikus perspektíva, amely nem talál menedéket a valóságban, és ahogy Kant és Hegel Jacobi szerint a nihilista spinozizmusra redukálódik, úgy láttuk, hogy Badiou is hajlamos Laruelle-re redukálódni, mert számára az üresség adja a gondolat alapját, és ezért ami gondolat, annak ontológiai értelemben üresnek kell lennie, mint Samuel Beckett drámáiban. De a teremtés teológiája számára a véges értelem egy származtatott adomány.

amelynek valóságát egy olyan transzcendens egység vagy esse menti meg és emeli fel, amely mindennek adekvát oksági alapjaként végtelen értelem és végtelen akarat is egyben. A dolgok végső "okát" valóban nem kell egy teljesen következetes materializmusnak követelnie, mert egy ilyen elképzelés a legnyilvánvalóbb módon magának az észnek az eredeti végtelenségét sugallja, ami egyértelműen spiritualizáló gesztus. (Bár itt hozzá kell tennünk, hogy Laruelle esetében az "értelem nélküli anyag" aligha anyag, hanem inkább az abszolút egységek leglégiesebbike). Az értelem végtelensége azonban ismeretlen értelem - az értelem *misztériuma*, amelyet mégis el kell ismernünk, ha nem akarjuk megtagadni saját gondolkodó erőnk végső valóság alapját.

Ezek egy metafizikai teológia meglehetősen egyszerű következtetéseinek tűnnek. De bennük rejlik az a nem eléggé felismert pont, hogy a transzcendencia eszméje egyedülálló módon lehetővé teszi, hogy az *ismeretlen oknak* ezt a kategóriáját gondoljuk.

Pontosan az ismeretlen oknak ez a kategóriája az, amely lehetővé teszi, hogy feloldjuk az ismeretlen lét versus ismert ok *aporiáját*, amely minden immanens materializmust kísért és kínoz. A transzcendenciát tekintve nem kell választani egyrészt az ész idealista elsőbbsége között, amely azzal fenyeget, hogy minden anyagot egy immanens és valószínűleg sorsszerű mentális folyamat kibontakozására redukál, másrészt a lét elsőbbsége között, amely azzal fenyeget, hogy az ész valóságát egy teljesen aracionális miszticizmus javára negligálja. A választás azért merül fel, mert az immanencián belül a létnek az ismeretlennel, az észnek pedig - ami nyilvánvalónak tűnik - az ismerttel kell szövetkeznie. De a transzcendencia gondolata egyben a "rejtett gondolat", a "titkos gondolat" döntő, de látszólag meglehetősen bizarr gondolata is. Azt mondani, hogy "van végtelen értelem", azt jelenti, hogy "azt

gondolom, hogy van egy gondolat, amelyet nem tudok gondolni, de amelyet mégis gondolok".

létezik". És hozzátehetnénk: "ad nekem gondolkodást, aminek köszönhetően egyedül én vagyok képes gondolkodni". Ennek fényében az ész nem csupán a más-más okot feltételezi, hanem "egy másik okot", egy végtelen okot.

És éppen ez a gondolat azt jelenti, hogy az észnek többé nem kell választania az ismeretlen lény és az ismert ész elsőbbsége között. Ehelyett az ismeretlen létet úgy gondolhatja, mint *szintén* ismeretlen okot, ami az ész és a lét fenomenális kölcsönhatásának a véges valóságon belüli redukálhatatlansága mellett mindkettő végső valóságát is megmenti.

A transzcendenciára való hivatkozással tehát feloldottuk az első dilemmát az értelemmel és az értelemtől eltérővel kapcsolatban. És ez az első dilemma a döntő: ha átlátunk rajta, akkor átlátunk az összes többi dilemmán is.

A második dilemma a tette és a virtualitásra vonatkozott. Ha a virtualitás megelőzi a cselekvést, akkor az idealizmust vagy az akozmiztikát kockáztatjuk, ahogy azt Deleuze esetében láttuk. Ha viszont az aktualitás megelőzi, mint Badiou-nál, akkor, ahogy ő mondja, az esemény önfenntartása olyan lenne, mint a kegyelem eseménye. Ha az esemény vagy az "igazságfolyamat" igazsága több akar lenni, mint emberi szubjektív kivetítés, akkor bizonyára valóban Isten kegyelmének eljövetele kell, hogy legyen? Az irónia itt az, hogy a lehetőség helyett a cselekvés elsőbbségéről beszélni a radikálisan materialistább lehetőség - megszabadul a virtuális alakjában kezdeményező Isten árnyékától. Ahhoz azonban, hogy a materialista immanencia érvényesüljön, a jövőnek nem lehet valóban elsőbbsége, ahogyan azt a kegyelemre való hivatkozás jelentené. A jövőnek ez az elsőbbsége ugyanis szükségszerűen egy *eszkatologikus* jövőből való érkezést, egy apokaliptika által irányított ontológiát jelölne. Így Laruelle esetében, következetesebben, az aktus minden virtualitás nélküli

önmegalapozása még szélsőségesebb, és

egy tiszta jelenidejűséget foglal magában, amely egy kicsit emlékeztet a Borges által képviselt jelenidejűségre. Ám ennek a jelenidejűségnek az ára, mint láttuk, a cselekmény teljes azonosítása egyetlen monisztikus valósággal, amely megfosztja a látszólag sajátos igazságtól és identitástól.

Hasonló megfontolások vonatkoznak az individuációval és az egyéniséggel kapcsolatos harmadik dilemmára is. A magabiztos materializmusnak az utóbbit az előbbinek kell alárendelnie, és ezzel ismét feláldozza a konkrét esetet az előzetes folyamatnak.

Ehhez képest a részvételi teológiai perspektíva lehetővé teszi, hogy az egyéneket végsőnek tekintsük, és mégis (ellentétben Scotusszal, aki ezen a ponton az isteni akarathoz mint *deus ex machinához* folyamodott) elgondoljuk individuáló nemzedéküket is - mind történelmileg, mind metafizikailag. A generáció itt viszonylag állandó *habitusnak tekinthető*, amely konstitutívan viszonyítja az egyik dolgot a másikhoz, de nem úgy, mint ami valamilyen előzetes virtualitásban gyökerezik. Az ilyen gyökerezés fölösleges, mert a *habitus* a transzcendens Isten csalogatja előre, aki egyedül a létet mindig partikuláris létként és így viszonylag önállóként adja. Egy ilyen, Aquinói által megfogalmazott metafizikán belül látható, hogy egy titokzatos anyag korlátozza az egyetemes formát, de magának a forma/anyag összetételnek az aktualitása, mint Istenhez részvételi viszonyban álló, az, ami valóban individuál. (Ezért válik szükségtelenné Isten mint individuáló ágens különleges beavatkozása, az ő általános, mindent felülíró és mindent meghatározó kauzalitásától eltekintve.) A materializmus ezzel szemben a pozitív anyagot tekinti egyedüli individuáló tényezőnek. Ez azonban magukat az individuumokat is elnyeli egy individuáló erő előzetes valóságában, ahogyan az anyagot is denaturálja azzal, hogy (Scotusnak az anyagról mint "kváziformáról" alkotott elképzelése nyomán

hosszú távon) úgy tekinti, mint ami maga is formáló erővel vagy virtuális idealitással rendelkezik.

Az irónia az, hogy a materializmus mindig elveszíti magának az anyagnak a valóságát, amely csak a forma szellemiségével való jóindulatú feszültségben maradhat anyag. Ezért az egyetlen igazi materializmus (ellentétben Gilbert Simondonnal) a félmaterializmus, a hylomorfizmus, még akkor is, ha ez elismeri a forma "másik" valóságát. Mert csak mint a forma mássága, és ezért mint önmagában nem jellemezhető, az anyag marad egy kifürkészhetetlen negatív misztérium, amelynek megvan a maga szerves szerepe, még ha ez egy "nem-rész" is.

Ami a monizmus és a dualizmus negyedik dilemmáját illeti, már láttuk, hogy a transzcendens Isten általi teremtés, amely az emanációs modell tökéletesítése, fenntartja az egyetlen valódi monizmust. Ahogyan a hylomorfizmus félmaterializmusa a lehető legvalószínűbb materialista filozófiának bizonyul (anélkül, hogy az anyagot teljesen elveszítené), úgy az emanációs modell félmonizmusa is a lehető legvalószínűbb monista filozófiának bizonyul (anélkül, hogy az Egyet mégiscsak elveszítené egy eredeti kettősség). Az egyetlen igazán "egy" valóság a megosztott valóság - az ajándékozó által adott ajándék.

Végül elérkeztünk a közvetítés döntő ötödik dilemmájához. Már érveltem amellett, hogy a transzcendencia filozófiájának egyedi ismertetőjegye, hogy a közvetítést végsőnek hagyja: a teremtésen belül; a teremtés és a teremtő között mint részvételi viszony; Istenen belül mint szubsztantív viszony, amely végtelenített részvétel.

De most már adhatunk egy másik nevet a közvetítésnek, amely megfelel a szépség objektív nevének. Ez a szubjektívebb név a szokás.

A modern francia gondolkodás oly nagy része mögött Bergson áll, de Bergson mögött ott áll tanára, Félix Ravaisson (1815-1900), filozófus, régész és a Louvre szobrászművészetének egykori kurátora, akinek gondolkodása többnyire összeegyeztethető volt az ortodox katolicizmussal, bár, mint később Péguy-t vagy Weil-t, republikánus elvei kétségtelenül távol tartották az egyháztól. Ravaisson keveset vetett papírra, de bámulatos tehetséggel ötvözte a tömörséget, a világosságot, az eleganciát és a sűrűséget. Közvetlenül vagy közvetve (nem könnyű megmondani, hogy melyik) egyértelműen hatással volt Maurice Blondelre is, és Blondel révén Henri de Lubacnak a kegyelem filozófiába való integrálására tett kísérleteire.

Ravaisson kulcsfontosságú hozzájárulása az volt, hogy továbbfejlessze Maine de Biran újszerű gondolatait a szokás alapvető fontosságáról. A mai Meillassoux-hoz hasonlóan Ravaisson már 1836-ban, *De L'Habitude* című rövid, de kulcsfontosságú művében úgy látta, hogy a világegyetem törvényei nem mások, mint a szokás által kialakított folyamatok sűrítményei. Az arisztotelészi *hexis* elméleti és természeti jelentőségét bátran egyenrangúvá emelte a sztagirita számára gyakorlati és etikai jelentőségével. Így a természetes evolúció alapvetően arisztotelészi fogalmakban vált elgondolhatóvá, mert most már megengedhetővé vált, hogy a véletlenek minőségében bekövetkező elégséges változás megváltoztathatja a fajok konstitúcióját.

Ami a jelenlegi elmélkedéseim szempontjából még fontosabb, Ravaisson azt állította, hogy a szokás a mozgás és a gondolkodás, a létezés és az elme közötti kapcsolat.

Ravaisson szerint a szokás összekapcsolja a befogadást és a reakciót - megalázza az erőfeszítést. Minél inkább érvényesül a reakció, annál inkább van autonóm érzékenység és végül reflexív gondolkodás. De ahogyan a tiszta befogadás nem tesz

erőfeszítést, és nem komponál.

következetes ismétlési folyamat (vagy "megszokás"), így a tiszta, korlátlan cselekvés, amely az ellenállással szemben semmilyen erőfeszítést nem igényel, szintén nem tudna ilyen kompozíciót létrehozni. Ezért a gondolkodó szellemnek egyensúlyban kell maradnia az öntudatlan befogadó érzékelés és az aktívabb érzékelés között, amely végül az ítélőerőbe fordul. Az elme mint aktív mintázás megköveteli az érzékelés és az érzés passzivitását.

Ily módon minden szokás egy reaktív erőfeszítésből születik, és egy ontológiai "középen" marad. Mindamellet a viszonylag passzív szokások hajlamosak elfajulni és eltűnni a mentális horizont alatt. A napot, amelyet mindennap látok, már egyáltalán nem látom tudatosan és aktívan. Ugyanakkor *éppen a* megszokás növekedése (amint arra már David Hume és Maine de Biran is rámutatott) kifejezetten mentális szokásokat erősít - minél többet beszélek olaszul, annál jobban tudok olaszul beszélni. Sőt, akárcsak a viszonylag passzív szokások, a viszonylag aktív szokások is annál *automatikusabbá* válnak, minél inkább megerősödnek. Már nem gondolok a napra, amit folyamatosan látok. De ugyanígy, ha igazán jól beszélek olaszul, már nem is akarok beszélni, bár annál is inkább hitelesen gondolkodom rajta, mivel elsajátítom a képességet, hogy "benne" gondolkodjak.

Ez azonban nem igazán a testi és a szellemi közötti ellentét. A gyenge, passzív szokás testi szinten is hajlamos rossz, lusta szokássá válni. Minél kevésbé gondolunk arra, hogy mit látunk, vagy hogyan mozgunk, annál inkább zsibbadt, kábult arckifejezéssel, ügyetlenül botorkálunk az életben. Egyre inkább jellemtelen *automatákká* válunk. Ugyanakkor fordítva, minél tudatosabban fegyelmezzük a testünket, annál inkább testet öltenek mentális mintáink. Végül gondolkodás nélkül vezetjük az autónkat, akár félkábult állapotban is, és a legjobb zongorista az, akinek a keze végzi a gondolkodást. Ravaisson idézi

Berkeley a *Sirisben* azt mondja, hogy az ilyen mozgások már nem a zenésztől származnak, hanem "valami más aktív intelligenciától" (egyértelműen Cudworth-ot visszhangozva) - talán ugyanattól az intelligenciától, amely a méhek és pókok kreatív tevékenységét, a szomnambulisták mozgását és - Herder szerint - a kristályok önépítését irányítja. Az automatizmus tehát kétértelmű: egyszerre degeneráció és emelkedés.

Az emelkedett oldalon, Ravaisson számára egy igazán erős intellektuális szokás kenotikusan visszahúzódik a természetbe, mint az emberi kézben rejlő zenei intelligencia. Ebben a tekintetben különbséget láthatunk gondolkodásában Bergson és Deleuze gondolkodásához képest. A szellemi intuíció nem hajlamos arra, hogy az eksztatikusan időbeli időtartam ontológiai elsőbbségében való elmerülés révén megszabaduljon a térbeli ismétlődéstől. Sokkal inkább, minél aktívabbá és intellektuálisabbá válik a szokás, annál inkább második természetévé válik, annál inkább folytonosságot és következetességet nyer az időn belül, mint a nem-azonos ismétlődés folyamatában, amely egyszerre ötvözi a múlt, a jelen és a jövő eksztatikus összeolvadását és a hétköznapi óraidő szekvenciális kibontakozását. Ennek a kombinációnak a paradigmája természetesen, ahogyan Augustinus már látta, a zene áramlása. De egy ilyen aktív szokás a teret is kolonizálja és mélyebben elfoglalja. A zongorista figyelemre méltó módon felelős a térbeli koordinációkért, míg a festő ecsetjének áramló vonalai vagy a filmkockák sorozata tulajdonképpen a képek zenéje.

Mégis úgy tűnhet, hogy az első dilemmánk szempontjából, ami az ész és a más-és-ésszel való viszonyát illeti, Ravaisson a teljesen megvalósult értelmet az automatikusan szubracionális szintjére helyezi vissza. De nem ezt teszi. Ha ugyanis - érvel - a szokás valóban csak anyagi és mechanikus lenne, akkor nem lenne magyarázat arra, hogy egy aktív szokás miért erősít és emel, ahelyett, hogy

gyengítene és degenerálna. De fordítva, ha a szokás

csak önkéntes lenne, nem lenne ok arra, hogy egy megszakított szokás - például ha egy gyermek következetesen elmulasztja a zongoragyakorlatokat - miért lenne olyan katasztrofális a következetesség elérésére, nem is beszélve a folyékony következetességről. Tehát nem, ha a szokás képes a felemelkedésre, akkor annak valódi *metaxust* kell alkotnia, valódi középutat az anyag és a szellem között. Ha a szokás végül nem az akarat ügye, akkor bizonyosan az értelem ügye marad.

Ez a problematika azonban nem csak az emberi megértés szintjére vonatkozik. Ravaisson számára ez egy ontológiai probléma is. Mint már láttuk, elutasított minden olyan idealista vagy transzcendentalista elképzelést, amely szerint a "természet törvényei" megelőzik magát a természet anyagi folyamatait. Ezt a tézist olvashatjuk akár materialista módon (mint Meillassoux), akár arisztotelészi/thomista módon. Amit maga Ravaisson kínált, az egyfajta anarchizált arisztotelianizmus volt. A hylomorfizmust dinamizálta azzal, hogy azt javasolta, hogy a természetben minden konzisztens folyamat a *hexis* lerakódása. A legközvetlenebb hozzáférésünk a szokás természetéhez a saját tapasztalatunkban rejlik, és ez kell, hogy vezessen bennünket a természetben a szokás egész működésének olvasásához. Egy ilyen módszer azonban nem idealizmus, mert, mint láttuk, a saját tapasztalatunkra való reflexió önmagában semmissé teszi a szubjektum minden elsőbbségét, és a gondolkodást visszagyökerezteti a mentális folyamatok előtti folyamatokba, amelyeknek csak tökéletlenül tudunk parancsolni. Egyfelől tehát a szokás elsőbbsége az emberi szellemet egy megelőző anyagi valóságban alapozza meg; másfelől a szokás működése az emberi tapasztalatban tárul fel a legtisztábban. A legmagasabb áll folytonosságban a legalacsonyabbal, de a legalacsonyabbat teleologikusan a legmagasabb szempontjából kell olvasni, nem pedig a legmagasabbat szkeptikusan a legalacsonyabb szempontjából.

Ha azonban az alakító szokás mostanra bizonyos immanens elsőbbséget kapott a kialakult formával szemben, és saját tapasztalatunkból tudjuk, hogy a szokás egyszerre proto-mentális és hipermentális, akkor Ravaisson kénytelen volt egyfajta pánpszichizmust feltételezni a természetben. Minden anyagi valóság egyfajta proto-reflexió, kivéve a tiszta kiterjedést, amely maga is csak a szokásfolyamatok legalapvetőbb letéteményese. A szellem mint szokás problematikája ezért egyben a természet *tout court* problematikája is.

Pontosan mi is a probléma? Ez az a kérdés, amely az értelemnek az akarattal szembeni (alapvetően thomista!) elsőbbségéből következik, amelyet a szokás elsőbbsége tár fel. Ha a szokások nem pusztán akaratból jönnek létre, és több mint a fizikailag aleatórikus dolog, akkor hogyan jönnek létre egyáltalán? Azt mondani, hogy a szokás alapvető, azt jelenti, hogy valami, amit definíció szerint először létre kell hozni, *ki* kell *alakítani* - szellemi és anyagi értelemben egyaránt -, alapvető. Ha a szokás megelőzi a formát, akkor, úgy tűnik, semmi sem marad a szokások kialakításához. Nem létezhet szokásképződés; de ebben az esetben hogyan létezhetnének szokások? Az "eredeti szokás" aporetikus. Ez pontosan a szokás paradoxona, amelyet már David Hume és Maine de Biran is megfogalmazott.

Erre a paradoxonra válaszul Ravaisson valóban egy lehetetlennek tűnő összokást, a nem-azonos ismétlődés megalapozatlan spontaneitását vetette fel, amely az önmagát formáló szokás mint olyan rezsimjét alkotja. De ha a szokások a spontaneitásban gyökereznek, és egyben intellektuálisak vagy proto-intellektuálisak is, akkor - magával Ravaissonnal együtt a *menói* problematikát idézve - hogyan keletkezik egyáltalán először a spontaneitás? Honnan tudja, hogy meg akarja ismerni azt, amit még nem ismer? Ravaisson válasza az, hogy ennek a spontaneitásnak a természetét az is megmutatja, hogy a legmagasabb formában, a *vágy formájában* van jelen bennünk.

Ebből az következik, hogy ha az ív-eszmény inkább proto-megértés, mint proto-akarat, mint a tiszta önmegalapozott választás ereje, akkor mégis alapvetően - ahogyan a véges világban megtapasztalható - inkább vágy, mint megértés. Ha a közvetítés szokás, akkor a közvetítő szokás mindig *erosz*.

Bergsonnal és Deleuze-zel ellentétben Ravaisson megmarad a közép paradox véglegessége mellett. Az ív-eszmény mint *erosz* nem pusztán az anyagi erő kifejeződése, de nem is törekvés a teljesen tudatos, intuitív értelem felé, amely megszüntetné a rögzült megszokás térformáló perspektíváit. Inkább alapvetőbb mindkettőnél. De hogyan lehet ez így? A megszokás definíció szerint konstituált, tehát nem lehet véglegesen önkonstituált. Úgy tűnik, vagy kifürkészhetetlen fizikai folyamatoknak kell parancsolniuk, amelyek alapvetően aleatórikusak és csak véletlenül szabályosak, vagy pedig egy tudatos alakító akaratnak kell parancsolnia. A szokás elsőbbsége csak azon a látszólagos áron tartja fenn a szellem és az anyag közötti "józan ész" egyensúlyt, hogy ez az egyensúly megmagyarázhatatlanná válik.

Ezen a ponton Ravaisson rájön, hogy az egyetlen kiút csak teológiai lehet. Nemcsak a szokás mentális tapasztalata ontológiailag példamutató, hanem az isteni kegyelem személyes tapasztalata is, amelyet Aquinói természetfeletti módon átítatott szokásnak tekintett. Egy végső, immanens közép, vagy egy "önmagát formáló ívszokás" csak akkor tudja fenntartani ezt az immanens véglegességet, ha maga is előcsalogatja a vágy egy abszolút "máshonnan". Elsőbbségét itt lent egy transzcendens Isten kell, hogy felbuzdítsa. Ebből következik, hogy Ravaisson számára *minden* természetes szokás a természetfeletti módon átítatott szokás megközelítése. Hiszen a kegyelem teológiája az, amely leginkább hirdeti és megmarad

a szokás paradoxonával: a szokást ki kell alakítani ahhoz, hogy szokássá váljon, de itt a szokás maga is átítatódik, bizarr és lehetetlen módon *adva van* nekünk.

Ravaisson maga nem Aquinói, hanem Fénélon-t idézte: "a természet a megelőző kegyelem". Más szóval, a természetet mint alapvetően szokásszerűt úgy kell tekinteni, mint a kegyelemre való emberi fogékonyságunkat, amely *szintén* kegyelmi adottság, mindenféle pelagianizmus hiányában. Ez tehát azt jelenti, hogy a természetből a kegyelembe való átmenet teljes egészében a kegyelem ügye, és hogy a természet bizonyos értelemben már kegyelem, csak egyáltalán csak a lelki emelkedés előkészítéseként van jelen.

De ezt az állítást csak a pánpszichizmusa miatt teszi. Tekintettel arra, hogy - mint az imént láttuk - az augustinusi hagyomány számára, amelyben Fénélon még állt, a szellem mint olyan a kegyelem előzetes befogadása, akkor a "természet spiritualizálása", amely a szokás elsőbbségéről szóló tézisből következik, megköveteli, hogy a természetfeletti iránti természetes vágyat, sőt a megelőző kegyelem kezdetét az angyalokról és az emberekről az egész kozmoszra kiterjesszük. Itt Ravaisson úgy látja, hogy az esztétikai szépség kegyelme feltárja a kapcsolatot a természeti formálódás kegyelme és az etikai mozgás kegyelme között: a reneszánsz festészet áramló vonala a maga "lazításaiban" és "szüneteiben", amelyek soha nem szakítják meg folytonosságát, megfelel az önfeladás erkölcsi mozgásának, amely egyedül tartja fenn az igazi ént. Az emberi plasztika és az (erkölcsi) "életművészet" mint olyan között pedig a tánc "hangszerelő" művészete képez további közvetítést. Ravaisson így azonosította a szokást mint a közvetítés szubjektív aspektusát, a szépet pedig mint annak objektív aspektusát.

De nem ez filozófiájának egyetlen teológiai aspektusa. A *Testament Philosophique*-ban arra utal, hogy a kegyelem ontológiája egyben trinitárius ontológia is. Kiterjeszthetjük célzását azzal, hogy a Szentháromság ontológiai alakja az, ami lehetővé teszi, hogy még Isten *önmagában is* végtelenül a szokás közvetítése maradjon. Az Atya Isten kimerítően úgy konstituálódik, mint a Fiúban az értelem habitusának megnyilvánulása, amely maga is csak a végtelen vágy csalogánya által jön létre, amely a Szentlélek. Ravaisson valóban emlékeztet bennünket arra, hogy a Lélek klasszikus neve "ajándék". Ebből arra következtethetünk, hogy a végtelen értelem közvetítés marad, mert egyszerre egy eredet megnyilvánulása és egy ajándéknak önmagán túlmutató, folytonos továbbadása, amely egyszerre az eredet és a megnyilvánulás ajándéka. Ez a közvetítés nem szüntethető meg, mert az eredet a tartalmi viszonylat szerint a megnyilvánulás, az ajándék pedig a tartalmi viszonylat szerint az értelem ajándéka, még akkor is, ha a vágy révén az értelem többlethordozója. Mintha a *menői* problematika még Istenben is nem annyira feloldással, mint inkább infinitizációval, mint *perichorézissel* oldódna meg.

Világos tehát, hogy Ravaisson a szokás *aporiájának* megoldásához egy hibrid filozófiai-teológiai diskurzus feltételeire van szükség.

Mégis csak ez a megoldás az, amely teljes mértékben biztosítja az értelem végső valóságát. Ahhoz, hogy az értelem végső soron valóságos legyen, azt kell feltételeznünk, hogy egy végtelen, *ismeretlen* értelemben veszünk részt, amelyet a kegyelem közvetít számunkra természetfeletti átitatott szokásként, és amely a lusta ésszerűtlenség rossz, passzív szokásainkat teljesen helyreállítja magának a *Logosznak* a megtestesülése által, aki egyszerre volt isteni és emberi szokás. Hasonlóképpen csak az értelmetlen természet kontra értelmes kultúra kettősségét tudjuk legyőzni,

ami végül minden értelmet és minden értelmet megsemmisít, ha megengedjük, hogy a valóság valóban a teremtés, az isteni kultúra, amely az egyetlen természetes valóság.

Az értelemnek ez a megmentése azonban elválaszthatatlanul magában foglalja az értelemtől eltérő dolgok megmentését is, beleértve az anyag valóságát is. Ha ugyanis az értelem csak akkor menthető meg, ha belátjuk, hogy a szokás beteljesülése, akkor a szokás testi alapját is meg kell őrizni. Azáltal, hogy a közvetítésnek elsőbbséget adunk, mind az ész, mind az észhez képest más is tiszteletben részesül, de ez azt kell, hogy jelentse, hogy még elsődlegesebb tiszteletet adunk a *lét hierarchikus skálájának*, amely egyedül a megszokás fokozatai révén egyesíti őket.

Mindazonáltal a közvetítő szokás elsőbbsége ezt a hierarchiát is megzavarja, amint azt már láttuk. Ravaisson elemzésének döntő újdonsága, hogy az aktív szokás, mint a befogadóképesség és a kezdeményezés között egyensúlyozó, nem a befogadói aspektus fokozatos csökkentésével válik biztonságosabbá és önfenntartóbbá. Éppen ellenkezőleg, csak úgy válhat biztosabbá a *szokás a* határozatlan választóerővel szemben, hogy az újonnan kapott érzékelésekkel szemben növeli saját alkalmazkodó erejét. A biztos szokásnak képesnek kell lennie arra, hogy az újszerű történéseket saját *oikeózisának* mintájába integrálja, ami azt jelenti, hogy éppen csak olyan mértékben kell növelnie receptív kapacitását, hogy ne nyomja el szingularitásában az, amit kívülről kap - míg a gyenge szokás ki van szolgáltatva a legbanalizáltabb folyamatos külső ingereknek. A saját jellemnek ez a megtartása a külső hatásokkal szemben azonban egyáltalán nem egyfajta makacsságról árulkodik - éppen ellenkezőleg, rugalmasságot követel, különben végül nem leszünk képesek alkalmazkodni a túlélés érdekében. Így tehát erős szokásról beszélni annyit tesz, mint a stílus állandóságáról beszélni, amely paradox módon kiszámíthatatlan.

És mivel minden létezés konstitutívan relációs, az ember csak úgy tarthatja fenn az önállóságát, ha képes folyamatosan és rugalmasan befolyásolni a környezetét. Ez azt jelenti, hogy a szokás, beleértve mindenekelőtt az érvelő szokást (amely a legrugalmasabb és mégis legkövetkezetesebb stílussal rendelkezik), akkor a legaktívabb, ha egyben a leginkább megtestesül és a leginkább "automatikussá" válik.

Az értelem végső érvényének teljes védelme tehát az értelem bizonyos jóindulatú megalázását igényli. Az ész végül is leginkább akkor ész, amikor érzés, amikor tapintás, amikor spekulatív *erosz*. A racionalizmus megpróbál minden érzelmet és minden valóságot az értelemre redukálni, vagy pedig egy hideg, érzelemmentes ész teljesen engedelmessé tenni a valósággal szemben. Mindkét irányban, mint láttuk, az értelem elvesz. De ha végiggondoljuk, hogy milyen metafizikai feltételek mellett biztosítható az ész valósága, akkor kiderül, hogy az észnek az észhez képest mással való közvetítő kapcsolatát a befogadó és felfedező érzelmek - a szenvedélyes érzékelés és a formáló vágy - fogalmaival kell megvédenünk.