

Dan Zahavi*

ÉLET, GONDOLKODÁS ÉS FENOMENOLÓGIA BERGSON KORAI FILOZÓFIÁJÁBAN

Hogyan kellene értékelnünk Bergson fenomenológiához fűződő viszonyát? Többféleképpen ragadhatjuk meg ezt a kérdést. Leszűkítem vizsgálatom tárgyát: kizárólag Bergson doktori disszertációjára koncentrálok, melynek címe *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Alapvetően azt a kérdést kívánom feltenni, hogy a Bergson disszertációjának második fejezetében leírt tudatanalízis fenomenológiailag meggyőző-e?

1. Idő, tér és nyelv

Bergson analízisének központi nézete szerint a tudatállapotaink két gyökeresen eltérő módon mutatkoznak meg attól függően, hogy közvetlenül észleljük-e őket vagy a külső világból származó térbeli formák által. Bergson azt állítja, hogy a térbeli formák eltorzítják és leplezik a tudatosság igazi struktúráit és filozófiai feladatunk, hogy kiiktassuk a kérdéses formákat, valamint hogy lehetővé váljon a tudat igazi és normál körülmények között rejtett természetének felfedezése.

Ha meg akarjuk érteni Bergson gondolatmenetét, miszerint a tudat térszerűsítése jellegének és struktúrájának teljes eltorzításához vezet, akkor közelebbről kell megvizsgálnunk miként tárgyalja az idő és a tér alapvető szembenállását.

Egy általános értelmezés szerint az idő és a tér egyaránt homogén tényezők. Közöttük a fő különbséget az jelenti, hogy kiterjedésük együtt létezik vagy egymást követik. Egy ilyen értelmezés szerint az idő egyfajta vonalnak tekinthető és ha megpróbáljuk elképzelni a tudatfolyamot, akkor gyakran úgy gondoljuk el, mint ami olyan tudatállapotok időbeli sorozatából áll, amelyek egymás után sorakoznak oly módon, hogy megvalósítsanak egy különálló sokaságot. Ez a sokaság nagyon hasonló a térbeli tárgyak sokaságára. A térbeli tárgyakat is úgy észleljük, mint különböző, önálló, egymáshoz külsőleg kapcsolódó entitásokat. Bergson számára viszont az így értelmezett idő teljesen különbözik a megélt időtől és teljesen idegen tőle, a megélt idő kizárólag a tudatosságra jellemző, annak megkülönböztető jegye, melyet *igazi vagy tiszta tartamként* emleget.ⁱ Valójában a homogén közegként értelmezett idő, melyben a tudatállapotok úgy oszlanak szét, hogy elkülöníthető és különböző elemek sorozatát alkossák, melyek között, a vonat vagonjaihoz hasonlóan külsődleges kapcsolat van, Bergson szerint egy helytelen koncepció, mely abból ered, hogy a tér fogalmát a tudatosság területére vittük át (TFW 98-99).ⁱⁱ Ha úgy gondolunk az időre, mint vonalra, az előfeltételezi a fenti nézetet, azt, amelyik

* A szerző affiliációja: Danish National Research Foundation: Center for Subjectivity Research, University of Copenhagen. A fordítás alapjául szolgáló tanulmány: Zahavi, D. (2010). Life, Thinking and Phenomenology in the Early Bergson. In M. R. Kelly (Ed.), *Bergson and Phenomenology* (pp. 118-133). New York: Palgrave Macmillan.

úgyszólván mindezt egyszerre feltételezi, ugyanakkor csupán arra mutat rá, hogy, hogy egyidejűség és térszerűség hat át egy ilyen időkonceptiót. Valójában Bergson számára ez az időkonceptió alapvetően arról árulkodik, ami lényeges az időben a tér szempontjából szemlélve (TFW 91, 98).

Bergson szerint, ha nagy erőfeszítések árán sikerül elkülönítenünk a tudatot a külső világtól, annak érdekében, hogy intuitív módon érezzük igaz jellegét, akkor hamar rájövünk majd, hogy az igazi tartamban és a térben nincs semmi közös (TFW 90-1). Mennyiségileg nem határozható meg és amint így tekintünk rá és mérni próbáljuk, erőszakot követünk el ellene (TFW 106). A tiszta tartamban a tudatállapotok valójában nem különállóak hanem egyesítettek. Dinamikus önszerveződés jellemzi őket, ahol egybeolvadnak és áthatják egymást anélkül, hogy pontos körvonalaik lennének. Valójában ezen a szinten nincs igazi különbség egy állapot folytatódása és a másik állapotba való átmenet között. Oly módon keverednek, hogy nem lehet megmondani, hogy hogy egy vagy több tudatállapotról van szó. Egyáltalán nem vizsgálhatjuk vagy közelíthetjük meg őket ebből a szempontból anélkül, hogy módosítanánk vagy eltorzítanánk őket (TFW 137). Egy tudatállapot elválasztása a másiktól következőképpen nem olyan, mintha leválasztanánk egy önálló elemet egy másiktól, hanem inkább olyan, mintha letépnénk egy anyagdarabot egy ezáltal foszlányokban maradt egészből. Így ahelyett, hogy egy vonat két vagonjához hasonlítanánk két tudatállapotot, pontosabb lenne azt mondani, hogy ugyanannak a folyónak két hulláma.

A tudat a valóságban egyáltalán nem egymáshoz illesztett darabokból áll, egyszerűen csak áramlik. Különálló darabok kvantitatív egymásutánja helyett inkább egy minőségi folytonosság megkülönböztetés nélkül, melyben a különböző állapotok kölcsönös áthatással és összekapcsolódással jellemezhetők. Bár akaratlanul is bevezetjük a térbeliség kifejezéseit és kategóriáit a tapasztalati élet megértésébe. A különbség, amit a külvilág tárgyai között találunk áthelyeződik és beépül a szubjektivitásba. Ebben az értelemben egy cserefolyamat megy végbe a belső és a külső között (TFW 126). Jelen probléma illusztrálásához Bergson a lengő inga példáját használja.

Minthogy eszméleti életünk egymást követő fázisai, melyek ugyan egymásba hatolnak, sorban az inga egy-egy velük egyidejű lengésének felelnek meg, s minthogy másrészt ezek a lengések tisztán különváltak, mert az egyik nincs többé, mikor a másik keletkezik, rászokunk, hogy ugyanezt a megkülönböztetést tegyük eszméleti életünk egymásra következő pillanatai között: az inga lengései eszméleti életünket úgyszólván egymáson kívül eső részekre bontják. Innen egy belső, homogén, a térhez hasonló tartam téves eszméje, melynek azonos pillanatai egymásbahatolás nélkül követnék egymást. (TFW 109/73; Bergson 1990: 117)

Összegezve tehát Bergson szerint két módon tekinthetünk a tudatos életre: felszínesen vagy mélyrehatóbban. Felszínesen megvizsgálva a tudatosság különálló tudatállapotok sorozatából áll. A mélyebb tanulmányozása viszont azt mutatja, hogy a tudatosság egymást kölcsönösen átható, organikus egészet alkotó tudatállapotok minőségi folytonossága (TFW 128). Alkalomadtán Bergson azt is sejteti, hogy felszínes és mélyebb tudatállapotok egyaránt léteznek. A felszínesek közé sorolhatók azok, melyeken keresztül az ego érintkezik a térbeli világgal, pl. az olyan állapotok, mint az észlelés vagy érzékelés és mivel hajlamosak elsajátítani és átvenni a szerkezetét annak, amiről szólnak, bizonyos mértékben leírhatók térbeli struktúrákként. Ami a tudatosság mély szintjeit illeti, semmilyen módon nem lehet mennyiségileg meghatározni őket anélkül, hogy drasztikusan átalakítanánk jellegüket (TFW 90). Olyan különleges struktúrákról van szó, melyeket nem lehet megragadni a nyelv eszközeivel vagy az észbeli megismerés bármilyen formájával. Az értelem elszigetelheti, megbéníthatja és térszerűvé teheti a megélt tapasztalatok folyamatát és ezáltal elérhetővé teszi őket a verbális leírás és analitikus gondolkodás számára. A tudat igazi élete nem ragadható meg konceptuális hálózatunk segítségével. Mindig átlépi mesterséges határvonalainkat és megkülönböztetésünket.

Vizsgáljuk meg közelebbről az utóbbi, radikálisabb állítást. Mint kiderül, Bergson az elme és a nyelv közötti kapcsolatot figyelembe véve próbálja alátámasztani annak a kettős módnak az elemzését, ahogy a tudatállapotok feltárolhatnak. Mint írja, észleléseink, gondolataink és érzelmeink kétfajta módon fordulhatnak elő: az egyik tiszta és pontos de személytelen, a másik zavaros, mindig változó és kifejezhetetlen. Amint megpróbáljuk leírni tudatállapotainkat, amint megpróbáljuk őket elemezni és szavakkal kifejezni, a tudatállapotok, melyek természetüktől fogva mélyen személyesek, megváltoztatják jellegüket. Személytelen, egymáshoz külsőleg kapcsolódó elemekké alakulnak át (TFW 163). Ez a probléma nem csupán annak a ténynek eredménye, hogy a nyelv általános fogalmakat használ, hanem egyszerű és egynemű szavakkal megjelöli és ezáltal elvételi az állandóan változó állapotok finom árnyalatait (TFW 164). Az is problémát jelent, hogy a nyelv, mint egész, éles és pontos megkülönböztetésre készít minket, ezáltal ugyanazt a diszkontinuitást idézi elő empirikus epizódjaink között, mint a materiális tárgyak között (TFW xix). Amint világos megkülönböztetést teszünk, amint elkülönítünk és azonosítunk egy tudatállapotot, eltorzítjuk tapasztalati életünk folyamatos jellegét (TFW 132). Ahogy Bergson írja: „Azonban ilyenkor feledjük, hogy ezek az eszméleti állapotok haladások és nem dolgok; hogy mindeniküket egyetlen szóval csak a nyelv kényelme kedvéért jelöljük; hogy élnek s mert élnek, szüntelenül változnak.” (TFW 196/129; Bergson 1990: 170)

A nyelvem nem ragadhatja meg a tudatot anélkül, hogy felfüggesztené változatos jellegét és megmagyarázhatatlan egyediségét ne illesztené általános koncepciók prokrasztészi egységébe. Valójában, mint Bergson írja, mindaz, amit a nyelv meg tud ragadni, csak élettelen árnyék (TFW 132-3). Egy ponton Bergson

számításba veszi annak lehetőségét, hogy egy regényíró vagy költő, sokkal gazdagabb és árnyaltabb nyelvezetet használva, képes szemléltetni, hogy minden tudatos gondolat vagy érzés, ahelyett, hogy kellően egyszerű szavakkal lenne kifejezve, „ezernyi különböző benyomás végtelen áthatolását rejti magában”. Viszont azáltal, hogy ezt a gazdagságot szavakkal nevezi meg és fejezi ki, a regényíró vagy a költő csak egy gyenge utánpótlást kínál (TFW 134). A nyelv egyszerűen nem alkalmas rá, hogy továbbítsa vagy visszaadja tapasztalati életünk árnyalatait (TFW 13) és végtére is Bergson tagadja, hogy létezne bármilyen közös mérték az elme és a nyelv között (TFW 165).

Ilyen korlátozások mellett, amikor a nyelv eltorzítja a tudatot, miért erőlködünk még mindig azon, hogy a nyelv eszközeivel írjuk le és igazoljuk? Miért próbáljuk állandóan átvenni a külső világ megkülönböztetéseit belső életünkbe, ezáltal helyettesítve egy állandóan változó, kvalitatív sokaság interpenetrációját különálló, számszerű állapotok állandó halmazával?ⁱⁱⁱ Ahogy Bergson ismétlődően állítja, mikor a tudatosság a verbális kifejezésekhez alkalmazkodó darabjaira hullik, sokkal jobban működik és adaptálódik a *társasági élet* követelményeihez. Ilyen követelmények mellett, a szelf mindent elnyerhet azáltal, hogy magára ölti az önfeledés egy formáját (TFW 128). Pontosabban, a szocializálódás és a nyelv elsajátítása nyomán létrejön egy második szelf, melyet viszont Bergson szintelen árnyékként jellemez, mint felszínest és élősködőt és mint olyat, mely szükségszerűen elfedi a mélyen gyökerező szelfet (TFW 138). Ahogy írja,

Megmutattuk, hogy legtöbbször a téren át megtört sugarakban észleljük magunkat, hogy eszméleti állapotaink szavakká szilárdulnak és hogy konkrét énkünk, élő énkünk, tisztán rajzolt, elkülönített, következőleg rögzített lélektani tények külső rétegével vonódik be. Hozzá tettük, hogy a nyelv kényelme és a társadalmi viszonylatok könnyűsége kedvéért nagyon is érdekünkben áll át nem ütni ezt a kérést és elfogadni, hogy helyesen rajzolja a tárgy alakját, melyet eltakar. (TFW 167/110; Bergson 1990: 152-3)

Ahogy tellik az idő – ha fogalmazhatunk így – a külső világgal való kapcsolat fokozatosan megszilárdul és ennek eredményeképpen tudatállapotaink nemcsak elszakadnak egymástól és tárgyakká alakulnak hanem tőlünk is elszakadnak, így elidegenített darabokká válnak (TFW 138-139). Bergson állítása szerint sokkal könnyebben elérhetnénk a helyes önmegértést, ha mindannyian tisztán egyéni életet élnénk a társadalom vagy a nyelv hatása nélkül – de még ilyen körülmények között is nehéz volna kiszabadulni a térbeli gondolkodás szorításából (TFW 137).

2. Egy neokantiánus elágazás

Mielőtt összehasonlítanám Bergson állítását a fenomenológiában található elgondolásokkal, hadd mutassak rá röviden egy ettől eltérő és talán némileg meglepő kapcsolatra Bergson nézete és a neokantiánus Paul Natorp között.

Natorp szerint a tudatosság nem lehet olyasvalami, ami időbeli és térbeli megjelenéssel rendelkezik, mivel csak a tárgyak tűnnek fel térben és időben, a tudatosság pedig nem tárgy.^{iv} Ugyanezen okból kifolyólag rendszeresen előforduló, kategórikus hiba a tudatosságot azokkal a kategóriákkal és koncepciókkal leírni, melyek használata a tárgyak világában szabályszerű (AP 28). Ez ahhoz vezetne, hogy térszerűvé teszünk és tárgyiasítunk valami tisztán belsőt. Natorp végtére is forradalmasítja ezt a nézőpontot és azzal érvel, hogy minden leírás, mely magában foglalja a nyelvet, illetve az általánosító és összefoglaló koncepciók használatát, csak elidegenít minket attól, amit megpróbálunk megérteni (AP 91-92, 190). Natorp számára valójában minden kifejezés (*Außerung*) magában foglalja az elmélkedést és a kinyilatkoztatást (*Entäußerung*). Abban a pillanatban, ahogy a tudat kifejezi magát, legyen az akár a nyelv, akár a viselkedés által, maga mögött hagyja saját tartományát. Minden kifejezés elkülöníti és rögzíti azt, amit nem lehet elkülöníteni és rögzíteni (AP 99). Ezt a nézetet sokatmondóan fejezi ki a következő bekezdés:

Ha saját magunk próbálnánk meg, amennyiben ez egyáltalán lehetséges lenne, valahogy olyan tisztán megragadni az azonnali tapasztalatot, ahogyan az önmagában van – minden kifejezéstől, ítélettől, intenciótól távol – nem lennénk akkor valahogyan kényszerítve, mindazonáltal, hogy körül határoljuk, hogy a tapasztalat hálózata felé emelnünk, akár ujjal mutatunk rá, akár rápillantunk, nem lennénk arra kényszerítve, hogy mesterségesen megállítsuk és megszakítsuk a valamivé válás állandó folyamát, mely bizonyára az a mód, ahogyan a belső élet megmutatkozik, nem lennénk arra kényszerítve, hogy elkülönítsük az egyéni felismerést, hogy ezt összekapcsoljuk az elméleti elkülönítéssel, hogy terméketlenné tegyük, ahogy azt az anatómus teszi kísérleti alanyaival? Viszont akkor vajon nem választjuk le a megtapasztalttól, a szubjektívtól és, mindazonáltal, nem tárgyiasítjuk? A végén látszólag sosem ragadjuk meg a szubjektívet mint olyat önmagában. Ezzel szemben, annak érdekében, hogy tudományosan ragadjuk meg, meg kell fosztanunk szubjektív jellegétől. Azért öljük meg a szubjektivitást, hogy felboncolhassuk és azt hisszük, hogy a lélek életét közszemlére tehetjük a boncolás eredményeképp. (AP 102-103; *saját fordítás*)

Mi következik Natorp nézetéből? Kijelenti a tudatosság bármilyen, elvileg lehetetlen vizsgálatát? Minden leírás meghamisítás? Minden fogalomalkotás megszegése valaminek? Natorpnek bizonyára erős kétségei vannak a reflexió

megbízhatóságát illetően. Állítása szerint a reflexió torzító prizmaként működik és csak egy tárgyiasított és megdermedt tudatossággal szembesít minket. A tudatosság közvetlen vizsgálata helyett Natorp azt javasolja, hogy egy közvetett megközelítést használjunk és próbáljuk meg helyreállítani a tiszta szubjektivitást a reflexió hatásának neutralizációjával. Ez azt jelenti, hogy miután körültekintően elemeztük és ezáltal megsimmisítettük a tudatosság megélt egységét, meg kell fordítanunk folyamatot, meg kell próbálnunk egyesíteni az elkülönített elemeket és ily módon a tapasztalatokat visszaállítani eredeti állapotukba egyfajta rekonstrukción keresztül (AP 192). Nem vizsgálhatjuk közvetlenül saját tudatunkat. Kezdhethetjük a tárgyiasított megfelelőjével, majd haladhatunk visszafelé, megkísérelve az eredeti szubjektív dimenzió helyreállítását. Végső soron Natorp a tiszta szubjektivitás dimenzióját egy elérhetetlen eszményképnek és korlátozott esetnek tartja (AP 233).

Ahogy maga Natorp is rámutat erre, sok a hasonlóság saját álláspontja és Bergsoné között (AP 319). Megfigyelései szerint soha nem írja le pozitívan a tiszta tudatosságot, csak *ex negativo*, tagadva annak tárgyias sajátosságait. Ilyen értelemben Bergson is „a tárgyiasító performancia eltörlését” próbálja véghezvinni, ő is a rekonstrukción keresztül próbálja a közvetlent megközelíteni (AP 307). Bár végül Natorp néhány különbséget is kihangsúlyoz. Kezdjük azzal, hogy Natorp szerint Bergson bizalmatlansága az értelem iránt, többször ismételt álláspontja a szellem iránti erőszakot illetően részben egy hibás elemzési nézőpontnak eredménye. Az analízis végső célja nem az elkülönítés és a felbomlás, az analízis inkább egy eszköz az egység, kapcsolat, kontextus jobb megértéséhez. Megvető analízisében Bergson valójában azzal kacérkodik, amit Natorp „arbeitsfeindlicher Mystizismus”-nak hív (AP 308). Natorp azért is hibáztatja Bergson, mert elfogadhatatlan kontrasztot idéz elő az abszolút statikusnak, változatlan, mozdíthatatlannak tartott koncepciók és a végtelenül áramló és változó tapasztalatok között (AP 323). Natorp végül rámutat arra, hogy míg elképzelése Kant kritikai filozófiáján belül marad, Bergson azt állítja, hogy az intuíció abszolút metafizikai tudást nyújthat. Hozzáférést ad magukhoz a dolgokhoz (AP 320).

3. Fenomenológiai kétségek

Mikor az *Essai sur les données immédiates de la conscience* című fenomenológiai íráshoz érünk, könnyű megállapítani, hogy Bergson korai munkájában pontosan melyik is az a gondolat, mely azonnali felhívás a fenomenológusok számára. Kétségtelenül arról az elgondolásról van szó, mely szerint a tudat saját egyedi struktúrával és létmóddal rendelkezik, amit mindaddig képtelenek leszünk megragadni, amíg csupán térbeli tárgyként próbáljuk leírni és kategorizálni a tudatot. Sokkal többet rejt magában a tudat, mint amennyit fel tudunk tárni egy tárgyiasító analízisben. Nem meglepő, hogy főleg Bergson tiszta tartam-fogalma keltette fel a figyelmet. Ha figyelembe vesszük például Schütz Bergson-olvasatát, aki bizonyára a nagyobb egyetértést tanúsító fenomenológusok közé tartozik, Schütz többször helyezi párhuzamba Bergson tiszta tartam-fogalmát Husserl belső időtudat-

elemzésével. Összehasonlítja Bergson nézetét arról, hogy hogyan lehet fáradhatatlan erőfeszítésekkel figyelmünket a tárgyak világa felől saját tudatfolyamunk felé irányítani Husserl fenomenológiai redukció fogalmával.^{vi}

Az érdeklődés és irányultság mély konvergenciájával nézünk itt szembe vagy inkább egy felszínes hasonlósággal? Ahhoz, hogy ezt a kérdést megválaszoljuk, közelebbről szemügyre kell vennünk egy kérdést, melyre röviden már Natorp-összefoglalóban is utaltam, nevezetesen az elrettentő metodológiai kihívások, melyekkel a bergsoni munkának szembe kell néznie. Először is, itt van az egész vállalkozás koherenciáját érintő elkerülhetetlen kérdés. Bergson szerint ha az analízis és a következtetőképesség útján próbáljuk megragadni a tudatot, akkor elkerülhetetlenül elhibázzuk a célt. Nem ragadhatjuk meg a tiszta tartamot az értelmi kogníción keresztül, nem konceptualizálhatjuk. A tiszta tartam megértésére irányuló bármilyen értelmi, reflexív vagy analitikus próbálkozás statikus, mozdíthatatlan elemek sorozatává alakítja át. Eltorzítjuk és megmerevítjük azt, ami természetétől fogva dinamikus és folyamatszerű (TFW 219, 229). Könyvében viszont Bergson pontosan azt teszi, amitől minket óva int. A nyelvet és a koncepciókat használja fel annak érdekében, hogy a tudatnak egy olyan dimenzióját fejezze ki világosan és írja le, mely véleménye szerint kifejezhetetlen. Ő maga is elismeri a problémát, az általa nyújtott példa illusztratív mivel elméletének meglehetősen központi tételét érinti. Bergson elismeri, hogy amikor leírja miként rendeződnek a különböző tudatállapotok egy dinamikus egészbe, ahol áthatják egymást, saját elveit sérti meg és követ el erőszakot a téma ellen azáltal, hogy olyan megkülönböztetéseket tesz, melyek hajlamosak elkülöníteni és külsőleg megjeleníteni a kérdéses állapotokat (TFW 122). A teológiatörténetből és a kolostori miszticizmusból már ismerjük a dilemmát. Az egyik lehetőség az *ex negativo* haladás, ami bizonyos mértékben megegyezik azzal, amit végül Bergson is tesz. Viszont, mivel az *Essai sur les données immédiates de la conscience* egy filozófiai munka, egy olyan problémával nézünk szembe, mely nyomást gyakorol kutatásunkra.

Tanulságos összehasonlítani Bergson nyelvre vonatkozó gyanakvását, azt a meggyőződését, hogy az előbbi által felállított megkülönböztetések félrevezetőek Husserl ettől meglehetősen eltérő álláspontjával, melyet a *Logische Untersuchungen* második részéhez írt bevezetőjének legelső fejezetében fejtett ki. Ezek kétségtelenül nem Husserl végső szavai a nyelv és a fenomenológia kapcsolatáról^{vii} de ez nem csorbítja elsőpró erejüket. Husserl azt írja, hogy

A nyelvi megfontolások bizonyára a filozófiailag elkerülhetetlen előkészületek közé tartoznak a tiszta logika felépítésében; csupán segítségükkel tisztíthatók és finomíthatók a logikai kutatás tárgyai olyan szintre, amely kizár minden félreértést és amibe a logikai tárgyak lényeges fajtáinak és különbségeinek feltárása is beletartozik. Itt nem grammatikai megfontolásokkal foglalkozunk, melyek empirikusan értelmezhetők és valamilyen történetileg adott nyelvhez kötődnek. A

legáltalánosabb megfontolások érdekelnek minket, amelyekbe beleértendő a tudás objektív elmélete és az ehhez szorosan kapcsolódó törekvés, vagyis a tudás és gondolkodás élményeinek tiszta fenomenológiája. [...] Ennek a fenomenológiának el kell vezetnie a tiszta kifejezéshez, a lényegekhöz, amelyek közvetlenül megimserhetők a szemléletben, és azokhoz a kapcsolatokhoz, amelyek eredete tisztán ezekből a lényegekből fakad. A tiszta kifejezést a lényegi fogalmak és az azokat irányító formulák tekintetében kell ábrázolni. (*saját fordítás*)^{viii}

Bergson álláspontjának hasonló elutasítását találhatjuk meg Heidegger korai előadásában is, különösen ott, ahol Heidegger Natorp munkáját tárgyalja.^{ix} Ahogy Heidegger is kérdezi, tényleg igaz, hogy minden nyelv tárgyiasít és minden fogalom elkerülhetetlenül darabokra bontja az addig teljes egészet? Tényleg igaz, hogy minden leírás idegen lesz ahhoz képest, ami már adott?^x Heidegger számára a megtapasztalt élet nem néma, kaotikus és kifejezhetetlen.^{xi} A tapasztali élet inkább jelentéssel teli, intencionálisan struktúrált, belső tagolódás és ésszerűség jellemzi. Érthető, mert mindig spontán fejezi ki magát; mert maga a tapasztalás a megértés egy előzetes formája, ez az, amit elő-megértésnek hívhatunk.^{xii} Heidegger tehát alapvetően azt állítja, hogy közvetlen kapcsolat van a tapasztalás, a kifejezés és a megértés között.^{xiii} Ilyen összefüggésben idézi Heidegger Diltheyt, aki szerint „A gondolkodás egy belső szükségén keresztül kapcsolódik az élethez, maga is az élet egy formája.” – és úgy beszél a filozófiáról, mint az életben található reflexivitás folytonosságáról.^{xiv}

Bergson nézetével teljesen ellentétesen Heidegger következtésképpen azt állíthatja, hogy tapasztalati életünk tagolódása és fogalomalkotása olyasvalami lehet, ami magához az élethez tartozik, mintsem valami kívülről önkényesen hozzáadott. Egy igazi fenomenológiai leírás nem jelent erőszakot, nem tesz kísérletet arra, hogy egy idegenrendszerességet erőszakoljon az életre, inkább magában a faktikus életélményben gyökerezik, az a kiváltó oka.^{xv} Ahogy Heidegger írja 1921/1922-es, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* című előadásain:

A kategóriákat nem felleljük, nincs mögöttük „alap” vagy egy logikai séma független közössége, hanem inkább eredeti módon az élet átélésében helyezkednek el annak érdekében, hogy kultiváljuk őket. Megvan a saját hozzáférési módjuk az élethez, ami nem olyan mint ami idegen lenne az élettől és önkényesen, kívülről épülne rá, hanem inkább egy egyedülálló módot jelképeznek, melyen keresztül az élet eljut önmagához. (*saját fordítás*)^{xvi}

Következésképpen az a kérdés merül fel, hogy hibáztatható-e Bergson amiért egy túl szűkös, fogalomalkotásra és a nyelvre egyaránt kiterjedő értelmezéssel dolgozott. Ez kétségtelenül egy némileg helytelen vád olyasvalakivel szemben aki irodalmi Nobel-díjat kapott de fel kell tennünk a kérdést. Bergson nem becsülte alá a nyelv

változatos jellegét? Nem rendelkezik a nyelv formák sokaságával, nem rendelkezik az erővel és mobilitással, mely lehetővé teszi számára, hogy világosan kifejezze a szubjektívet anélkül, hogy a folyamat során szükségképpen erőszakot követne el ellene?

Legyünk kicsit pontosabbak és különítsünk el számos, egymással összefüggésben lévő de végtére is különböző állítást. Bergsonnak bizonyára igaza van, amikor azt állítja, hogy a nyelv félrevezethet minket. Vizsgáljuk meg például a következő három kijelentést: „Látom a holdat,” „Hallom a hegedűt,” „Fájdalmat érzek.” Mindháromnak ugyanaz a struktúrája. Viszont míg az első két esetben logikus megkülönböztetni az észlelési tapasztalatot az észlelés tárgyától, a fájdalom esetében jóval kevésbé egyértelmű, hogy ilyen arányos megkülönböztetést tehetünk a tapasztalat és aközött, amit megtapasztalunk. A fájdalomtapasztalatnak egy ilyen szubjektum-objektum viszonyt tulajdonítani valójában vitathatatlanul komoly hiba. Ismétlem, Bergsonnak igaza van, amikor azt állítja, hogy a nyelv félrevezethet minket – bár azt sem kellene elfelejtenünk, hogy azt is lehetővé teszi, hogy azonosítsuk, világosan fogalmazzuk meg és elbíráljuk a kérdéses hibát. Továbbá, Bergsonnak abban is igaza van, hogy a nyelv nem helyettesítheti az intuíción. Lekicsinyíthetetlen különbség van aközött, hogy Aurora Borealisról olvasunk vagy teljes nagyszerűségében látjuk és tapasztaljuk meg de ezt anélkül is elismerhetjük, hogy támogatnánk azt az álláspontot, melyet úgy tűnik Bergson is fenntart, miszerint a nyelv ahelyett, hogy közelebb vinne minket a kérdéses jelenséghez, inkább következetesen eltávolít attól. Végezetül, miközben elfogadjuk az intuíción leredukálhatatlanságát és túlradását, nem kerülheti el a figyelmünket, hogy a tapasztalat bizonyos formáit a nyelv nem eltorzítja vagy meghamisítja, hanem inkább lehetővé teszi. Gondoljunk az olyan összetett érzelmekre, mint például a hazaszeretet vagy a megbánás. Nehezen elképzelhető, hogy egy tisztán egyéni életet élő lényben, melyre nem hat a társadalom vagy a nyelv, bármilyen érzelem előfordulna. Vagy vegyünk egy hétköznapi példát, gondoljunk arra, hogy a nyelv hogyan járul hozzá a bor megbecsüléséhez, hogy a megfelelő fogalmak és terminusok hogyan teszik lehetővé a egymástól csak árnyalatokban különböző ízek és aromák megkülönböztetését.

Az érvelés kedvéért fogadjuk el Bergson okfejtését. Mivel a társadalmi kölcsönhatás és hétköznapi kötelezettségeink eltorzítják önértelmezésünket, mivel az utóbbi eltorzul és beszennyeződik nyelvhasználatunk során, hogyan nyerhetjük vissza a tiszta belső ént, hogyan nyerjük bármilyen bepillantást a tudat igazi természetébe? Bergson kitart amellett, hogy ehhez erős gondolkodás szükséges. A belső ént „mély introspekció” módján érhetjük el, mely lehetővé teszi, hogy intuíciónk legyen tudatállapotainkról azok belső változása közben (TFW 129, 231, 233). Ez a javaslat viszont, ahelyett, hogy valóban megoldaná a problémát, további problémákat vet fel. Először is, Bergson nem következetes terminológiáját tekintve. Néhány helyen szinonimaként használja a „reflexió” és „introspekció” szavakat (TFW 233), máshol egyértelműen kitart a köztük lévő különbség mellett és azt írja,

hogyan a reflektív tudat „szereti az éles megkülönböztetéseket, melyeket könnyű szavakban kifejezni, s a határozott körvonalú dolgokat, mint aminőket a térben veszünk észre” (TFW 9/10; Bergson 1990: 59), mely nyilvánvalóan képtelenné teszi a tudat igazi természetének feltárására. Bergson soha nem különbözteti meg a reflexió különböző formáit, mely megszüntette volna az inkonzisztenciát, azt sem magyarázza meg soha, hogy miért az introspekciót részesíti előnyben, melynek köszönhetően bizonyára figyelmet fordítunk valami olyanra, amit normál esetben átélünk de nem veszünk észre a külvilágban való feloldódás miatt.^{xvii}

Az alapvető kérdéses témát – mely szerint megbízható-e a reflexió vagy inkább egyfajta hamisító távcső, amimindent átalakít, amit megjelenít – a fenomenológiában is kimerítően tárgyalták. A H.J. Wattal folytatott vitája során, az *Ideen* első kötetének 79§-ban Husserl irányadó választ adott. Husserl szerint öncáfoló bármilyen szkeptikus állítás abban az értelemben, hogy a reflexió meghamisítja a megélt tapasztalatokat mivel ez az állítás előfeltételezi ugyanazon megélt tapasztalatok ismeretét és ezt hogyan szerezhethetnénk meg, ha nem reflexió útján?^{xviii} Bár ugyanakkor Husserl bizonyára felismerte, hogy a reflexió, ahelyett, hogy pusztán lemásolná vagy megismételné az eredeti élményt, éppenséggel átalakítja vagy ahogy Husserl expliciten bevallotta, *megváltoztatja* azt.^{xix} Máskülönb nem lenne szükség reflexióra. A *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins* egyik bekezdésében Husserl részletesebben írta le ezt az átalakulást. Kifejtette, hogy a tapasztalat, melyhez a reflexió során figyelmesen odafordulunk, egy új létmódot kíván meg; kiemelkedővé válik (*herausgehoben*). Azt állította, hogy ez a kihangsúlyozás nem más, mint a annak felfoghatósága.^{xx} Husserl úgy is beszélt a reflexióról, mint folyamatról, ami felfedi, kibontja, megmagyarázza és kifejezi az összes elemet és struktúrát, amelyeket a prereflektív tapasztalat már implicit módon magába foglalt.^{xxi}

Bár ami fontos az az, hogy ez az összekapcsolódás nem szükségszerűen kívülről származik; nem feltétlenül idegen a kérdéses tapasztalat számára. Valójában ahelyett, hogy egy eltorzulást reprezentálna, inkább a tapasztalat beteljesülését jelentheti.^{xxii} Ahogy Husserl megfogalmazza, az elején egy néma tapasztalattal kerülünk szembe, melynek azután reflexión keresztül meg kell fogalmaznia *saját* értelmét.^{xxiii} Ahelyett, hogy új torzító komponenseket és struktúrákat adnánk a már fent említett tapasztalathoz, a reflexió legfeljebb kihangsúlyozza a megélt tapasztalatban már benne rejlő struktúrákat. Ebben az esetben alaptalannak tűnik az attól való állandó félelem, hogy a reflexió gátolja az igazi szubjektivitás elérését.

Láthatjuk, hogy a fenomenológiai állásfoglalások két szélsőség között mozognak. Egyrészt, van egy olyan nézet, mely szerint a reflexió pusztán hüen másolja vagy tükrözi a megélt tapasztalatot. Másrészt, egy olyan nézet is létezik, mely szerint a reflexió meghamisítja a megélt tapasztalatot. Az arany középút abban a felismerésben áll, hogy a reflexió egyszerre ad és elvesz. Husserl és Merleau-Ponty szerint a reflexiót a prereflektív módon átélt tapasztalat korlátozza. Mindez

tapasztalati tényekkel magyarázható és nem konstitutív módon önbeteljesítő. Habár ugyanakkor felismerték, hogy nemcsak arról van szó, hogy a reflexió tematikus szelf-tapasztalatok formájában változatlanul reprodukálja a megélt tapasztalatokat és éppen ez teszi a reflexiót a megismerés szempontjából értékessé.

Ahogy Ingarden a Husserl témavezetése alatt írt, *Intuition und Intellekt bei Henri Bergson* című disszertációjában helyesen rámutat, mégha elérhető is egy, Bergson által elképzelhető hasonló intuíció, annak birtoklása aligha lenne elegendő a filozófusoknak. Ha filozofálni akarunk, nem elég ösztönösen megérezni valamit, meg kell ragadnunk és ismernünk azt, amiről intuíciónk van, ehhez pedig fogalmakra van szükség.^{xxiv} Ez viszont visszavezet minket a korábbi problémához, nevezetesen Bergson fogalmakkal és a nyelvvel kapcsolatos gyanakvásához.

Mindazonáltal, végső soron, nem volt igaza Schütznek amikor kihangsúlyozott néhány szembeszökő hasonlóságot Bergson és Husserl saját elképzelése között? Gondoljunk csak arra, például, hogy Husserl gyakran tett különbséget a *természetes* reflexió és a *transzcendentális* reflexió között.^{xxv} Mikor hétköznapi tárgyként ragadom meg magam, akkor megalkotott, tárgyiasított és transzcendens entitásként vagyok adott a magam számára. Arra a kérdésre, hogy mindez felruház-e engem adekvát tudással saját magammal kapcsolatban, Husserl egyértelműen tagadó választ adna, hiszen még nem értettem meg saját alkotó, transzcendentális szubjektivitásomat. Ezen a ponton lép be a transzcendentális reflexió, mivel kifejezett célja, hogy egy tisztázott és minden esetleges, kívülről jövő és transzcendentális kontextustól megtisztított és elkülönített szubjektivitást tematizáljon.^{xxvi} Husserl a lelegejétől hangsúlyozza, hogy ez egy olyan típusú reflexió, mely nem érhető el azonnal és munkái jelentős részében célul tűzi ki egy olyan eljárás kifejlesztését, mely elérhetővé tudja tenni. Természetesen Husserl fenomenológiai redukcióval kapcsolatos leszámolására utalok. Bárki számára, aki tisztában van Husserl szüntelen próbálkozásaival annak megválaszolásával kapcsolatban, hogy hogyan lehet megtenni a metodológiai lépést, mely felszabadulást jelent az önelidegenedésben leélt élet alól és megszabadít az élet teljes és konkrét transzcendens jellegét leplező szemellenzőinktől (*Scheuklappen*).^{xxvii} Bergson csekély megfontolásai szembeszökő és mélységes elégedetlenségre adnak okot. Bergson nem ad semmilyen útmutatást arra vonatkozóan, hogy hogyan szabadíthatjuk fel magunkat a mindennapos társadalmi élet szokásai és konvenciói alól annak érdekében, hogy intuitív módon megragadhassuk a tiszta tartamot.

Sajnos ugyanaz a hiányérzetünk támad az időanalízise esetén. Bergson analízise arra vonatkozóan, hogy a térszerűsített óraidő hogyan fedeli el azt a sajátos temporalitást, mely a tudat legbelsejét alkotja, megelőzi a Husserlnél és Heideggernél megtalálható későbbi időanalíziseket.^{xxviii} De ha összehasonlítjuk Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* című művében kifejtett alapos időanalízisét, például az objektív idő, szubjektív idő és az idő-konstituáló tudat abszolút pre-fenomenális folyama közötti kapcsolatáról szóló magyarázatait

vagy a protenció-ösbenyomás-retenció hármas struktúrájának analizisét azzal, amit Bergson állít a megélt időről, ismét megdöbbenünk majd Bergson analizisének negatív jellegén. Sokkal többet tudunk meg arról, hogy mi nem a tartam, mint arról, hogy mi az. Mi több, Bergson számos alapvető állítása megkérdőjelezhetőnek tűnik. Vegyük például Bergsonnak azt az állítását, hogy a megélt időben nincsenek elkülönült tudatállapotok, hanem olyan mértékben keverednek egymással, hogy nem lehet megállapítani, hogy egy vagy több tudatállapotról van szó. Akkor képzeljük el a következő helyzetet. Üldögélsz és élvezettel kortyolgatsz egy pohár bort. Ábrándozásaidat a telefon csengése szakítja félbe. Édesanyád hív, hogy megkérdezze, nem felejtettél-e el esküvői ajándékot venni az unokaöcsédnek. Szégyenkezve beismered, hogy teljesen megfeledeztél róla. Míg helytálló kihangsúlyozni egy tapasztalat időbeli fázisainak minőségi folytonosságát – nem helytálló egy tapasztalatot különálló és külsőleg összekapcsolódó időszelletekre bontani – több érv szükséges annak az esetnek a bizonyítására, hogy a bőrkóstolás és a szégyen érzete nem két különböző tapasztalat. Ránézésre helytelennek tűnik tagadni, hogy különböznek.^{xxix}

Bergson az *Essai sur les données immédiates de la conscience* című disszertációjának második fejezetét meglehetősen tömören mutattam be, viszont még ez a rövid áttekintés is rávilágított Bergson elméletének számos további aspektusára, amellyel talán nem értünk egyet. Szeretnék nagyon röviden felvázolni három témát, mely még vita tárgyát képezheti.

- A tér és idő bergsoni szembeállítása egy elég sajátos térfelfogást előfeltételez. Megkérdőjelezhetjük az általa használt fogalom fenomenológiai helytállóságát. Tényleg igaz például, hogy a térbeli tárgyakat eltérő, egymástól elszigetelt, egymáshoz kívülről kapcsolódó entitásokként észleljük vagy ez csak Bergson egy térből származtatott fogalomhoz való viszonyulását tárja fel? Ahogyan ezt már számos fenomenológus állította, életvilágunk térbelisége nem egy geometriai mértékekkel megragadott térbeliség, hanem a használati kontextusok alapján szerveződik. Azt, hogy valami jelen van vagy hiányzik, közeli vagy távoli, praktikus érdekeink határozzák meg. Ha centiméterben mérjük, akkor talán közelebb vagyok a szemüveghez, amit viselek, mint a képhez, amit szemügyre veszek, ahogy talán közelebb vagyok a telefonhoz, amit használok, mint a személyhez, akivel beszélek. De fenomenológiai nyelven szólva (a jelentés vagy az értelem tekintetében) a viszony éppen ellentétes. Bár a térnek ez az értelmezése nagyon különbözik a bergsonitól.

- Bergson azon nézetét tekintve, mely szerint a kifejezések, ahelyett, hogy felfednék és artikulálnák tudatállapotainkat, inkább meghamisítják és eltorzítják őket – nehéz belátni, hogyan nyújthatná az interszubsztitívitás kielégítő leírását. Nem csak arról van szó, hogy álláspontja nem rendelkezik olyan módszerrel, mellyel meggyőzően kezelhetné a más-elmék problémáját. Minden, amit a társas hajlamról mond, inkább az én és a másik közötti kapcsolatáról szóló karteziánus nézetre

emlékeztet. Magyarázata szerint a szociális élet inkább veszélyt jelent a szubjektivitás teljességére nézve, mintsem hogy természetes meghosszabítása és gazdagítása lenne annak. Ez aligha egyezik meg a fenomenológiában domináns nézettel.

- Végül feltehetjük a kérdést, hogy Bergson tudatleírása elég hangsúlyt fektet-e az intencionalitásra. Teljesen elismeri az elme önmagát meghaladó, világra vonatkozó, beágyazott és megtestesült jellegét? Amennyire meg tudom mondani, ezekre a kérdésekre nemleges a válasz. Mivel Bergson többször hangsúlyozza a külső és belső világ közti különbség fenntartásának fontosságát (TFW 154), ismét ismét meglep/megdöbbsent minket felvetésének karteziánus jellege.

4. Összegzés

Elég szűk terület képezte kutatásom tárgyát: Bergson számos munkája közül csupán egyet vizsgáltam meg és amikor összehasonlítottam magyarázatait a fenomenológiában is megtalálhatókkal, főként a német hagyomány alakjait vettem figyelembe (Husserl, Heidegger, Ingarden és Schütz). Valójában sokkal nehezebb feladatnak bizonyult volna annak vizsgálata, hogy milyen volt Bergson fogadtatása és interpretációja a francia fenomenológusok körében. Ahogy a műveiket olvasók is tisztában vannak vele, Sartre, Merleau-Ponty, Henry és Ricoeur munkái számos utalást tartalmaznak Bergsonra. Megdöbbsentő a különbség. Míg Husserl egyik időről írt munkája, beleértve a *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, a *Die 'Bernauer Manuskripte' über das Zeitbewußtsein*,^{xxx} illetve a nemrégén megjelent *Späte Texte über Zeitkonstitution* címűt,^{xxxi} sem tartalmaz egyetlen utalást sem Bergsonra, Sartre a *L'imagination* című műve második fejezetének tekintélyes részét Bergson megvitatásának szentelte^{xxxii} és saját bevallása szerint az *Essai sur les données immédiates de la conscience* inspirálta, hogy filozófiát tanuljon.^{xxxiii}

Nemcsak szűk területre koncentráltam, de talán kissé igazságtalan is voltam. Elvégre Bergson doktori disszertációját olyan fenomenológusok érett munkájával vettem össze, mint például Husserl és Heidegger. Az *Essai sur les données immédiates de la conscience* és egyrészt, Husserl *Beiträge zur Variationsrechnung*, másrészt Heidegger *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus* című írásának összevetése során Bergson jóval elmélyültebb gondolkodónak bizonyult. Viszont ezen fenntartások ellenére jelen elemzés eredménye egyértelmű kell legyen. Bergson többféleképpen közelíthetjük meg de nem ajánlatos (proto) fenomenológusnak tekintenünk. Ha így teszünk, az elkerülhetetlenül kiábránduláshoz vezet. Elemzései egyszerűen nem mérhetőek össze azzal, amit a későbbi fenomenológiában találunk. Valójában az általa javasolt tudatfelfogás jelentősen különbözik attól, ami a fenomenológiában megtalálható. Bár amit ebből megtanulhatunk, az az, hogy ígéretesebb Bergson olyasvalakiként értelmezni, aki megkérdőjelezi a fenomenológia központi doktrínáit, mintsem azok előfutáraként. Ahogy azt Lawlor és Moulard nemrég megfogalmazta, „A bergsonizmus újraéledése

Deleuze azon megállapításának köszönhető, mely szerint a bergsonizmus egy új lehetőséget kínál a domináns fenomenológiai gondolkodással szemben; Heideggert is beleértve. A bergsonizmus újraéledése elvezet magának az élet kérdésének újjáéledéséhez.^{xxxiv} Érdemes megjegyezni, hogy Heinrich Rickert, aki vezetése alatt Heidegger habilitációs munkáját írta és aki Husserl előfutára volt, egyetértett volna az utóbbi értékeléssel. Kiváltképpen életfilozófusnak tartotta Bergson.^{xxxv}

Fordította: Pavlovics Zsófia

ⁱ H. Bergson, *Time and Free Will. An Essay on the Immediate Data of Consciousness*, trans. F. L. Pogson (Montana: Kessinger Publishing Company, original publication date 1910), 91. A továbbiakban TFW. [A fordítások alapjául szolgáló magyar kiadás: Bergson, H. *Idő és szabadság* (ford. Dr. Dienes Valéria). Franklin-Társulat, Magyar Irodalom Intézet és Könyvnyomda, Bp., 1990.]

ⁱⁱ Végtére is Bergson azt fogja állítani, hogy a tudomány nem foglalkozhat az idővel anélkül, hogy kizárná annak lényegi elemét. Ugyanebből az okból kifolyólag a folyamatos időnek, tehát az egymástól elválasztott, elkülönült és külsőleg összekapcsolódó események vagy epizódok sorozataként értelmezhető időnek, semmi köze a valódi temporalitáshoz.

ⁱⁱⁱ Bergson leírásai könnyen emlékeztethetnek minket Heidegger *Ruinanz* vagy zuhanás fogalmával kapcsolatos elméletére, vagyis az élet tendenciájára az önfeledés irányába, az inherens tendenciájára, hogy objektiválja magát és elfedje önmagát. M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, Gesamtausgabe Band 61 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994), 119, 121.

^{iv} P. Natorp, *Allgemeine Psychologie* (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1919), 151, 169. A továbbiakban zárójelben AP rövidítéssel jelzem.

^v Kissé elgondolkodtató, hogy Natorp Bergsonról illeti ezen specifikus vádakkal, hiszen könnyen elképzelhető, hogy az ő állásfoglalására is érvényes ugyanez a kritika.

^{vi} A. Schütz, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991), 47, 55

^{vii} Cf., E. Fink, *Sixth Cartesian Meditation*, trans. R. Bruzina (Bloomington: Indiana University Press, 1995).

^{viii} E. Husserl, *Logische Untersuchungen, II/1* (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1980); in English as *Logical Investigations*, trans. J. Findlay (London: Routledge, 2001), 165–6.

^{ix} Heidegger egyik legalaposabb, Natorpról szóló fejtegetését a *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* című, 1920-ban kezdődő előadásokban találjuk. Az előadás második részének első, több, mint ötven oldalas szakaszának címe: 'Die destruiierende Betrachtung der Natorpschen Position.'

^x M. Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie*, Gesamtausgabe Band 56/57 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1999), 111.

^{xi} M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/1920)*, Gesamtausgabe Band 58 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1993), 148.

^{xiii} M. Heidegger, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*, Gesamtausgabe Band 59 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1993), 166.

xiii Uo., 169.

xiv Uo., 156.

xv M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, Gesamtausgabe Band 61 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994), 87; M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/1920)*, 59.

xvi M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, 88.

xvii Továbbá, a fogalomválasztás aligha szerencsés abból a szempontból, hogy azt sugallja, az öntudat egy belső észleleti tárgy birtoklásának függvénye. A térbeli metafora elég jól kitapintható.

xviii E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I*, Husserliana III/1-2 (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976), 174; in English as *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and Phenomenological Philosophy. First Book*, trans. F. Kersten (The Hague: Martinus Nijhoff, 1983).

xix E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Husserliana I (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973), 72; in English as *Cartesian Meditations*, trans. D. Cairns (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1997). See also E. Husserl, *Aufsätze und Vorträge (1911–1921)*, Husserliana XXV (Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1987), 89.

xx E. Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893–1917)*, Husserliana X (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1966), 129; in English as *On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time (1893–1917)*, trans. J.B. Brough (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1991).

xxi E. Husserl, *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie*, Husserliana XXIV (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1984), 244. See also E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis*, Husserliana XI (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1996), 205, 236; in English as *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis: Lectures on Transcendental Logic*, trans. A. Steinbock (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1997).

xxii M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception* (Paris: Gallimard, 1945), 207; in English as *Phenomenology of Perception*, trans. C. Smith (London: Routledge and Kegan Paul, 1962).

xxiii E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, 77.

xxiv R. Ingarden *Gesammelte Werke – Band 6: Frühe Schriften zur Erkenntnistheorie* (Tübingen: Max Niemeyer, 1994), 146.

xxv E. Husserl, *Erste Philosophie I (1923-24)*, *Husserliana VII* (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1956), 262; lásd még, E. Husserl *Cartesianische Meditationen*, 72.

xxvi E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, 117; lásd még E. Husserl, *Erste Philosophie I (1923-24)*, 267.

xxvii E. Husserl, *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926-1935)*, Husserliana XXXIV (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2003), 226, 233.

xxviii Husserl ritka utalásai Bergsonra más írásaiban – főleg különböző levelekben – majdnem mind egyben utalások Ingarden disszertációjára és alapul véve Ingarden azt a megállapítását, mely a disszertáció elején található és melyben megköszöni Husserlnek, hogy számos fontos meglátással látta el (Ingarden (Ingarden, *Gesammelte Werke*, 1), talán nem alaptalan azt feltételezni, hogy Husserl alapvetően osztotta Ingarden kritikus értékelését Bergsonnal kapcsolatban.

xxix Nemrég megjelent könyvében, melynek címe *Consciousness and Persons*, Tye megvédte Bergsonéhoz némileg hasonló nézetét. A tapasztalat sorozatainak egyesülését Ty

álproblémának tekinti, mivel – véleménye szerint – sohasem vagyunk tudatában annak, hogy tapasztalataink egyesülnek, vagy ahogy áramlanak az időben és követik egymást. Ha megtapasztalom egy vörös, majd egy zöld fény felvillanását, úgy tapasztalom őket, mint két, egymás után felvillanó színes fényt. Nem tapasztalom meg hangsúlyosabban a zöld és a vörös fény egymást követő felvillanásának tapasztalatait annál ahogy a vörös fényvillanás tapasztalatomat vörösnek tapasztalom. A folytonosság, a változás, a sorozatosság a megtapasztalt elemek tulajdonságai és nem a tapasztalatok tulajdonságai. M. Tye, *Consciousness and persons: Unity and Identity* (Cambridge: MIT Press, 2003), 96-97.

^{xxx} E. Husserl, *Die 'Bernauer Manuskripte' über das Zeitbewußtsein 1917/18*. Husserliana XXXIII (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2001).

^{xxx} E. Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934) - Die C-Manuskripte*. Husserliana Materialien Band 8 (Dordrecht: Springer, 2006).

^{xxxii} J.P. Sartre, *L'imagination* (Paris: PUF. 1936).

^{xxxiii} J.-P. Sartre, 'Interview with Michel Rybalka, Oreste Pucciani and Susan Gruenheck,' in P. Schilpp (ed.), *The Philosophy of Jean-Paul Sartre* (La Salle: Open Court, 1981), 5-51, 6.

^{xxxiv} L. Lawlor & V. Moulard, "Henri Bergson," *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2008 Edition), E. N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2008/entries/bergson/>>

^{xxxv} H. Rickert, *Die Philosophie des Lebens: Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit* (Tübingen, 1922), 22.