

AZ ÉN DIALEKTIKÁJA MACHNÁL

ERICH HEINTEL

Nem csekély fontosságú annak a vizsgálata, hogy valamely filozófiai kérdés-feltevés elsődlegesen a természetes, szubsztanciális individuum valóságából indul-e ki (az arisztotelizmus örökségként), vagy pedig a megismerés (a tapasztalás) lehetőségéből, illetve az e lehetőség által közvetített történelmi gyakorlatból (ahogyan ez az újkori transzcendentális filozófia Kant óta megvalósuló fejlődésében történik). Ebben az alternatívában természetesen bennerejlik a probléma egyoldalú megoldásának a veszélye, hogy ti. a létező a maga „időtlen” súlyosságában elsőbbséget kap a tudás lehetőségével szemben, amely van vagy nincs, miközben csak a létező gondolkodhat és tudhat. Ennek az alternatívának egyik különös kifejeződése a transzcendentális filozófián belül a „transzcendentális tudat” (a közvetítés elsőbbsége a létezővel szemben) és a „test” (a létező elsőbbsége a közvetítéssel szemben) szembeállítás. Feuerbach ebben a tekintetben, természetesen már a probléma naturalisztikus megoldását előkészítendő, egy ettől a megoldástól független, használható megfogalmazást adott: „Természetesen a tudat az első; de csak számomra az első, nem magánvalósága szerint. Tudatom értelmében azért vagyok, mert tudok magamról, testem értelmében azonban azért tudok magamról, mert vagyok.” (Werke, Jodl, IV, 201.)

Lét és közvetítés fenti értelemben vett dialektikájából kiindulva lehetséges volna minden Hegel utáni jelentős filozófiai pozíció jellemzése. A problematika legradikálisabb megoldásával azonban ott találkozunk, ahol az ember fogalmát úgy ragadják meg, hogy a közvetítés kérdését egyáltalában eliminálják. Ez az eljárás jellemző a pozitivizmus és a neopozitivizmus valamennyi fajtájára. A továbbiakban az ilyen redukcionista gondolkodás egyik jellegzetes kifejeződésével foglalkozunk, ti. E. Mach filozófiájával.

Mach „Az érzetek elemzése” c. munkájában¹ Kantra hivatkozik: „Mindig különös szerencsének éreztem, hogy atyám könyvtárából Kant „Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik” c. műve nagyon korán (kb. 15 éves koromban) került a kezembe. Ez a mű akkor hatalmas, kitörölhetetlen benyomást tett rám, amelyet későbbi filozófiai olvasmányaimnál hasonló mértékben sohasem éreztem. Körülbelül 2—3 év múlva hirtelen megéreztem, hogy mily hiábavaló szerepe van a „Ding an sich”-nek. Egy derült nyári napon a szabadban egyszerre az egész világ én-emmel együtt egy összefüggő érzethalmaznak tetszett, csakhogy az én-ben az összefüggés szilárdabbnak látszott.” (21) Ez az

¹ Dr. E. Mach: „Die Analyse der Empfindungen”, Jéna 1911. Magyarul megjelent „Az érzetek elemzése” címen, a Franklin Társulat kiadásában. Az idézetek a magyar kiadásból valók. A zárójelbe tett számok ennek a kiadásnak az oldalszámait.

idézet rendkívül érdekes. Mach a „hatalmas, kitörölhetetlen benyomás” ellenére Hume-ra visszavezetve interpretálja Kantot. Ez a beállítás mindig könnyű, sőt bizonyos értelemben szükségszerű akkor, ha Kant transzcendentális filozófiáját az angol empirizmus által meghatározott kiindulópontja felől közelítik meg és nem veszik figyelembe, hogy a transzcendentális filozófián belül nem maradhatunk meg a magánvaló dolognak és az érzetek analízisének szembeállításánál. Így ugyanis elsikkadna a transzcendentalizmus egész közvetítés-problémája, amely „A tiszta ész kritikája”-nak tulajdonképpen tartalma, a magánvaló dolog pedig legfeljebb az „affekció-séma” keretében volna érthető, s ezzel Hume óta megcáfoltnak tekinthetnők. A magánvaló dolog így „hiábavaló szerepében” akár ki is iktatható, kivált ha a gondolkodó létét valamely némiképp impresszionista őslélmény jellemzi, amely egy „derült nyári napon” minden további nélkül eltűnhet az olyannyira benyomásteli világ egészében. Hogy itt ténylegesen a machi embernek, hogy úgy mondjuk metafizikai hangulatáról van szó, az kitűnik a gondolkodónak a halálra vonatkozó fejtegetéseiből is. Ha ugyanis az én csak az érzetek erősebben összefüggő tömege az érzetek világának egészében, akkor az individuális halál brutális ténye valóban könnyen relativizálható és bizonyos fokig a benyomáskötegek² váltakozásában lejátszódó amúgy is folytonos eseményként írható le: „Az állandóságnak megsemmisülése, amitől a halálban oly nagyon félünk, bőséges már életünkben.” (3) Mach természetesen tudja, hogy „ezen megmondások semmiképpen sem teszik könnyebben elviselhetőbbé a fiziológiai meghalást”. (Uo.) Mégis nyilvánvalóan sohasem gondolt utána annak, hogy mi értendő a „fiziológiai” kifejezésen. Éppen fiziológiai vonatkozásban tartható fenn leginkább az összeálló és ismét szétfoszló benyomáskötegek elmélete. Modern kifejezéssel élve Mach a „fiziológiai” szóval azt jelöli, amit ma a halál problémájának „egzisztenciális” oldalán értünk. E nehézségeken szeretetreméltó humanizmussal teszi túl magát: „Ami bennünk a legértékesebb, számtalan példányban megmarad, sőt ha rendkívüli értékkel bír, saját maga gondoskodik fennmaradásáról. Ellenben a legjobb emberben is vannak egyéni vonások, amelyeknek elmúlását sem neki, sem másoknak nem kell gyászolniuk. Sőt, néha a halál gondolata, mint az egyéniségtől való megszabadulás, kellemes is lehet.” (3) Arról természetesen semmit sem hallunk, hogy a végtére is tisztán ontikusan jellemzett benyomás-történetben hogyan lehetséges olyasmi, mint valamely meghatározott benyomásköteg tudása önmagáról és saját végéről, valamint más példányok értékelése.

Az érzetek világában való elmerülés egy derült nyári napon egyfajta panteisztikus irracionalizmus vonásait viseli magán, amelyben az individualitás terhe feloldódik az elrejtettség kozmikus boldogságérzetében. Csak ebben a háttérben válnak bizonyos értelemben még érthetővé és elviselhetővé az olyan mondatok, mint a következő: „Ha nem érzem többé a ‚zöldet’, ha meghalok, az elemek nem jelentkeznek többé a megszokott kapcsolatban. Ezzel azonban mindent megmondottunk.” (16) A dolog csaknem olyan egyszerű, mint Epikurosnál: „Ha mi vagyunk, akkor nincs a halál, és ha a halál van, akkor mi nem vagyunk többé.” És akárcsak Epikurostól, Machtól is kérdezhetnők, hogy az ilyen értékeléseknél vajon nem világnézetéből következik-e elmélete, miközben maga úgy véli, hogy épp fordítva áll a dolog. Bár Mach ebben az összefüggésben csaknem hegeli pátoSSzal hangoztatja, hogy „bármily hosszú is az út az elmé-

² Az eredetiben: Impressionenbündel.

leti belátástól a gyakorlati magatartásig, ez utóbbi örökké még sem állhat ellen az előbbinek" (17), a vigasz kelyhében mégis visszamarad némi kiforratlan üledéke a bizonytalanságnak. Különben hogyan érvelhetne a következőképpen: „Midőn azt kívánjuk, hogy személyes emlékeink a halálon túl is megmaradjanak, úgy viselkedünk, mint az okos eszkimó, aki a foka és rozmár nélküli halhatatlanságot köszönettel visszautasította.” (Uo.) Hume és Mach értelmezésében énünket éppúgy „bírnuk”, mint más benyomáskötegeket, teszem azt a fókákat és a rozmárokat. Éppen mert az *én* ily módon valóban „menthetetlen” (uo.), van még mit mondania Machnak: hiszen részint éppen ez a belátás, részint pedig az ettől való félelem vezetnek „a legkülönösebb pesszimiztikus, optimisztikus, vallásos, aszkétikus filozófiai fonákságokhoz”. (Uo.) Ti. akkor, ha az emberek elzárkóznak „azon egyszerű igazság elől, amely a lélektani elemzésből adódik”. (Uo.) De vajon a lélektani elemzés ezen egyszerű igazsága nem tartozik-e maga is az említett fonákságokhoz? Hiszen előbbi, akárcsak az utóbbiak, gyakran az épületességbe menekül. Ez egyszerű igazság alapján „nem értékeljük többé oly magasra az *ént*, amely már az egyéni életben sokszoros változásnak van alávetve, sőt részben vagy akár teljesen hiányozhat is az álomban, vagy mikor egy szemléletbe, egy gondolatba teljesen belemerülünk, éppen a legboldogabb pillanatokban. Ekkor szívesen lemondunk majd az egyéni halhatatlanságról s nem tartjuk majd fontosabbnak a mellékést a földolagnál. Szabadabb és tisztultabb élet- és világfelfogáshoz jutunk ily módon, mely kizárja az idegen *én* lebecsülését és saját *én*-ünk túlbecsülését. E világnézet erkölcsi ideálja épp oly távol áll az aszkéta moráljától, mint Nietzsche szemtelen Übermenschének álláspontjától; amaz biológiai szempontból tarthatatlan, megsemmisül, ha az egyén megszűnt létezni, emezt pedig az embertársak nem tűrhetik és remélhetőleg nem is fogják tűrni.” (17–18) Itt ismét eléggé ritka jelenséggel van dolgunk: ti. az értékkülönbség megtartásával az aszkéták, emberfölötti emberek és normális emberek között — a benyomáskötegek álláspontjáról. Mert Mach teljesen következetes Hume követésében. Az *én* vagy mint benyomás adott számára, vagy egyáltalán nem létezik. Ebből a belátásból következik többek között az ismert kép (13), ahol Mach úgy rajzolja le magát, hogy egy heverőn fekszik s arra összpontosítja figyelmét, ami testéből a szemöldöke, orra és bajusza alkotta keretben látható. Pompás lábjegyzeteinek egyikében (14) Mach arról tudósít, hogy e rajz felvázolására egy „különös véletlen” indította. Egyik barátja ugyanis felhívta figyelmét egy helyre C. F. Krause könyvében, ahol a szerző a következő feladatot jelöli meg: végre kell hajtani „az *én* önszemléletét”. Mármint Mach azért készítette rajzát, hogy „e filozófiai „sok hűhó semmiért’-et” tréfásan illusztrálja. Filozófiai szempontból azonban korántsem vehetjük tréfára a dolgot, hiszen a rajzhoz a következő állítás csatlakozik: „*Testem* annyiban különbözik más emberek testétől és a környezettől, amennyiben minden élénkebb mozgási képzet azonnal mozgásba hozza, megérintése feltűnőbb változásokat létesít, mint egyéb testek érintése, és hogy csak részben és pedig fej nélkül látható.” (13) Így válik a fej nélküli benyomásköteg az *én* önszemléletévé. Az természetesen homályban marad, hogy mily joggal használhatja itt Mach a „testem” szót; hiszen az „enyém” mindenekelőtt saját impresszió kell hogy legyen. Ezzel szemben Mach ismét következetes, amikor rajzával kapcsolatban azt állítja, hogy mihelyt egy és ugyanazon elem „átmegy a bőrön, akkor egyúttal a fizika köréből a fiziológia vagy pszichológia területére jut”. (13–14)

Természetesen Mach is tudja, hogy ha „benyomásokról” beszél, akkor ez előre való döntést tartalmaz egy „egyoldalú elmélet” értelmében, aminek következményeképp az *én* mindig feltámadásával fenyeget. Ezért nevezi impresszionizmusának analitikus végtermékeit inkább egyszerű „elemeknek”. Az elem szónak valóban mindig is volt atomisztikus értelme s megengedi, hogy a világot (pusztán külsődleges) „összetétel” révén építsük fel, vagyis olyan kategória segítségével, amelyet Hegel a barbár gondolkodás ismérveként fogott fel. Mach esetében azonban ez a névcsera elsősorban arra szolgál, hogy az *én*-problematikát ismeretelméletileg kiküszöbölje, másodsorban pedig arra, hogy egy pszicho-fizikailag indifferens, eredeti minőségi alapelvet kidomborítson. Az ilyen elem azután ténylegesen indokol különböző tudományterületeket a bőrön innen és túl. Innen nézve mintegy érthetővé válik a machi alapfilozófia következő összefoglaló bekezdése a maga „egyszerű igazságában”. E bekezdés szerint „az észleletek éppúgy, mint a képzetek, az akarát, az érzelmek, röviden az egész külső és belső világ hasonló természetű elemek csekély számából tevődik össze, mely elemek majd mulékonyabb, majd szilárdabb kapcsolatokat alkotnak. Ez elemeket közönségesen érzeteknek nevezzük. Mivel azonban az elnevezés maga is egyoldalú elméleten alapszik, a következőkben szívesebben fogjuk az elem elnevezést használni, amint azt már eddig is tettük. Minden kutatás az elemek kapcsolatának megállapítását célozza. Amennyiben az elemek egy fajtája nem bizonyulna elegendőnek, egyszerűen más fajtákat kellene fölvenni. Az itt felmerült kérdések tárgyalásánál azonban nem célszerű, ha a föltevéseket mindjárt kezdetben komplikáljuk.” (15) A nehézség, amelybe Mach az elem és az érzet megkülönböztetésénél ütközik, onnan származik, hogy szerzőnk alapfilozófiailag, egészen Hume módjára, elsődlegesen kvalitatív elemekből (az impresszió-történés totalitásából) indul ki, másrészt viszont kvalitatív atomizmusától el kell határolnia a fizikai tömeg-részecskéket mint szűkebb értelemben vett elemeket. Így kerül sor a következő mondat megfogalmazására: „A jelenségeket elemekre bonthatjuk, amelyeket, amennyiben testünknek bizonyos folyamataival összefüggésben vannak és általuk föltételezetteknek tekinthetők, érzeteknek nevezünk.” (12) Az ilyen, Mach nézeteit „röviden, de határozottan” kimondó tételekben természetesen benne rejlik egyfajta fizikalizmus, mert bennük alapfilozófiai értelemben előbb az „elsődleges” minőségek fejeződnek ki, a tulajdonképpeni minőségek pedig csak ezekből az elemekből következnek, amennyiben „a testnek (testemnek) bizonyos folyamataival összefüggésben vannak és általuk föltételezetteknek tekinthetők”. Ennek megfelelően egészen rejtélyes, hogy hogyan lesznek kvalitatív impressziókká az eredetileg fizikaiakként megjelölt elemek, más testi elemkötegekkel összefüggésben. A bőrön át való szűrés jóformán semmit sem magyaráz meg. Épp ilyen rejtélyes marad az, hogy a „test” szó mellé hogyan kerül zárójelben a „*testem*”³ szó. Mert fizikai elemekből csak fizikai testeket állíthatok össze, s akkor *testem*ről mit sem tudok, *testem*nek viszont csak érzetei vannak és semmi dolga sincs fizikai úton összetett testekkel. Mach azonban az idézett fejtegetésekkel tulajdonképpen már mindent megmondott. Amit elsődlegesen feltételez, az a kvalitatív impressziók kozmosza. Ezzel azonban nemcsak a fizikai testektől különböző *testem* bukkan fel jóég tudja honnan, hanem az a veszély is, hogy az ominózus *én* az érzetek analízisének egyszerű igazságát

³ A „test” és „testem” szavakkal a német Körper-Leib megkülönböztetést kíséreljük meg visszaadni.

komplikálja és felrobbantja. Ezért az érzetek átkeresztelése elemekre. Ezzel azonban Mach elhagyja az érzetek analízisét és egy fizikai elemtant fejt ki. Az elemeknek mármost különbözniök kell a tulajdonképpeni érzetektől, és pedig azért, hogy átlépik a bőrt. De így a tulajdonképpeni érzetek másodlagosakká lesznek, az alapfeltevés pedig egy már csaknem démokritoszi affekció-sémához érkezik, amelyben a bőr a belső és a külső határát alkotja. Ezt a sémát azonban Mach — akárcsak Hume — expressis verbis elutasítja, hiszen különben nem tartható alapfilozófiai feltevése, amelyből kiindultunk. Bőrteóriájának szemszögéből a következőképpen magyarázza az érzéki csalódást: „Látunk egy hegyes csúccsal, S'-el ellátott testet. Ha megérintjük S-et és testünket vele vonatkozásba hozzuk, szúrást érzünk. A csúcst láthatjuk anélkül, hogy a szúrást éreznők. Mihelyt azonban a szúrást érezzük, az S-et a bőrünkön megtalálhatjuk. Eszerint a látható csúcs alkotja azt az állandó magvat, melyhez adott körülmények között a szúrás, mint esetleges, járulékos elem csatlakozik. Mivel hasonló jelenségek igen gyakran merülnek föl, végre hozzászokunk ahhoz, hogy a testnek minden tulajdonságát olybá vegyük, mintha bizonyos állandó magvaknak az *én*-re gyakorolt 'hatása' volna, amely hatást szerves testünk közvetített és amelyet érzetnek nevezünk.” (8) Mint-hogy azonban egyáltalán minden meghatározott tartalmat az érzetek birodalmában kell feltételeznünk, ezáltal „eme magvak teljesen elvesztik érzéki tartalmukat s pusztá gondolat-szimbólumokká válnak”. (Uo. 1, 20, és köv. is.) Utóbbiakból kiindulva az érzeteket természetesen nem tudjuk többé „hatások” gyanánt értelmezni, sokkal inkább az elsődlegesen valóságos érzetektől kell, jobb híján, ama gondolat-szimbólumokból konstruált világot magyaráznunk. Egészen ebben az értelemben következtet Mach arra, hogy „a világ csak a mi érzeteinkből áll. Csakhogy ez esetben semmi másról nincs tudomásunk, mint az érzetektől, teljesen felesleges és hiábavaló dolog feltenni ama magvakat s kölcsönhatásaikat, amelyekből az érzetek származnának.” (8—9) Így adódik „mint első és legközelebbi lépés az 'érzetek'-nek minden lehetséges fizikai és pszichológiai élmény közös 'eleme'-ként való felfogása, amely élmények kizárólag az elemek kapcsolatainak különböző módjaiban, egymástól való függésükben állnak. Ezzel a zavaró látszatproblémák egész sora esik el.” (IV) Mach így csatlakozhat ahhoz a módszerhez, „amely az érzeteket magukban vizsgálja” és amelyet „olyan férfiak követtek mint Goethe, Schopenhauer és mások, de legnagyobb eredménnyel Johannes Müller” (1), s velük azok ellen fordulhat, akik az érzetek fiziológiájának „csaknem kizárólag fizikai jelleget” tulajdonítottak. Az elemeknek relatíve állandó, térben és időben (funkcionálisan) összekapcsolt komplexumai a testek. Az *én* is ilyen komplexum. Az persze nem derül ki, hogy ezeknek a testeknek a birodalmában hogyan lehet a testet és az *én*-t megkülönböztetni. Az *én*-testnek különleges összetétele révén kellene más testektől különböznie, mivel azonban az *én* maga nem lelhető fel az elemek komplexumaiban, azért a dolog rejtélyes marad. Az *én* mint minden test, csak relatíve állandó. „Az *én* e látszólagos állandósága főképpen a folytonosságon, a változások lassúságán alapszik. Az *én* alapanyagát az a sok tegnapi gondolat és terv alkotja, amelyet ma folytatunk és amelyre éber állapotban a környezet folyton emlékeztet bennünket (álomban *én*ünk nagyon elmosódott, kettőssé válhat, sőt néha teljesen hiányzik), továbbá az a sok apró szokás, amely tudattalanul és minden szándékosság nélkül is hosszabb ideig megmarad.” (3) Hume-nál az *én* látszólagos azonosságára az a magyarázat, hogy az impressziók olyan gyorsan váltakoznak, hogy azt mi nem tudjuk követni.

Machnál a váltakozás lassúsága eredményezi ugyanazt a hatást. Ha a pan-teisztikus impresszionizmus értelmében az *én* olyan mértékben kiterjeszthető, „hogya végre az egész világot is magába foglalja”, illetve ily módon feloldódik a világban, akkor az ilyen mondatok újólá arra utalnak, hogy az *én*-dolog periférikus szemlélete átcsap abba a centrális szemléletbe, amely szerint a kvázi transzcendentális *én* egyáltalán minden meghatározott impresszió előfeltételének tekintendő. Persze a tisztán tárgyi aspektus következtében megszűnt transzcendentális különbséget (dialektikát) Machnak végül is ismét ontikusan kell megragadnia egy olyan gondolatban, amely a különbség helyébe az ún. kis individuális én és a nagy világ-én közti elmosódó határt helyezi: „Az én nincs erősen elhatárolva, a határok mindenütt meglehetősen bizonytalanok és tetszés szerint eltolhatók. Csak amennyiben ezen körülményeket félreismerjük s a határokat tudatlanul szűkítjük s egyidejűleg tágítjuk is, keletkeznek az álláspontok ellentétessége folytán a metafizikai nehézségek.” (9) Hogy ki tolja el itt önkényesen és tudatlanul a határokat, azt nehéz megmondani, éppoly kevésbé azt, hogy kinek a számára „csak segédeszközök” az olyan „állítólagos egységek, mint amilyenek a *test* és az *én* . . . , amelyek az ideiglenes alkalmazkodás eszközlésére, praktikus célokból alakultak”. (Uo.) Az utóbbi gondolatmenettel Mach gondolkodásökonómiai ismeretelmélete jelentkezik. Ez a gondolkodásökonómia az *én* viszonylatában természetesen ösztönös: „Az a tény, hogy az öröm- és fájdalomérzetekkel legszorosabban összefüggő elemek a gondolkodás ökonómiájának elve szerint egy ideális egységbe, az *én*-be foglaltatnak össze, rendkívül nagy jelentőséggel bír az értelemre nézve, amely a fájdalmat kerülő és örömet kereső akarat szolgálatában áll. Az *én* elhatárolása tehát ösztönszerűleg történik, a folytonos alkalmazás által folyamatossá válik és megszilárdul, sőt talán örökölhető is. Az *én* és a *test* képzetét ösztönszerűleg szereznek érvényt maguknak és elementáris erővel lépnek fel, éppen azon rendkívül nagy gyakorlati jelentőségüknél fogva, amellyel nemcsak az egyén, hanem egyúttal a faj életében is bírnak. Azonban ezen elhatárolás egészen különös esetekben, mikor nincs szó gyakorlati célokról, mikor a megismerés öncél, elégtelennek, károsnak, tarthatatlannak bizonyulhat.” (16) Nem szükséges, közelebbről elemeznünk, hogy hogyan keverednek itt össze a tudás legkülönbözőbb síkjai és a legkülönbözőbb filozófiai álláspontok „a maguk egyszerű igazságában”, kivált mert Mach az idézett sorokhoz egy utalást is fűz, amely szerint az elhatárolt *én* gyakorlati felfogásának fenn-tartása az elmélettel szemben „egoisztikus álláspont”-nak bizonyul, amelyen a rendi és nemzeti előítéletek, a legkorlátoltabb lokálpatriotizmus, valamint az idegen teljesítményt felhasználó tudós szédelgései egyaránt jó talajra talál-nak. Az elmélet gyengeségét ismét épületes banalitásoknak kell elkendőzniök egy kétségkívül sokak számára belátható gyakorlat segítségével. De hogyan is lehetne ez másként, amikor az *én* nem más, mint valamiféle eszmei gondolat-ökonómiai egység a gyakorlat számára, amely mint e gondolatökonómiai egység gyakorlata maga is ugyancsak kérdéses.

E kérdéssel Mach szerint természetesen „visszasüllyedünk a régi alacsonyabb, korlátoltabb álláspontokra”, amely abban áll, hogy ha azt kérdezzük: Ki érez?, „ismét áldozatai leszünk a régi szokásnak, amely szerint minden elemet (érze-tet) egy nem analízált komplexumhoz csatolunk”. (18) Itt új aspektus adódik annak a számára, amit *én*-nek nevezünk. Ez a benyomásköteg mindenkori analízatlan része. Amennyiben az egész köteg teljesen analízált, nem marad hátra semmiféle *én*, s ezzel mindenesetre magasabb s többé nem korlátolt állás-

pontra jutottunk. Ezért van az, hogy az alacsonyabbrendű állatok aligha bír-
nak „kifejezett szubjektummal”, mert náluk szükségszerűen a köteg egésze
analizálatlan marad, így azután nem jöhet létre differencia az analizált és a
nem analizált köteg (vagyis az *én*) között. Végezetül ezt olvassuk ebben az
összefüggésben: „A szubjektum érzetekből épül fel, de persze ismét reagál az
érzetekre.” (18) Ez utóbbi fordulattal az *én* természetesen ismét megjelenik a
kérdés viszony mindkét oldalán: egyfelől az adott érzetek oldalán, amennyi-
ben ezek egy részben analizálatlan komplexumot alkotnak, másfelől mint
reagáló lép fel, amely végül is természetesen ugyancsak vélt *én*, valójában pedig
analizálatlan *én*-komplexum. Mégis, az ilyen gondolatmenetekben Mach na-
gyon közel jut az érzékileg nem adott (transzcendentális) *én*-hez. Az ellen-
fordul, hogy „az érzeteket térbelileg belegondoljuk az agyvelőbe . . . Ha az
én érzeteimről van szó, ezek sincsenek térbelileg a fejemben, hanem . . . 'fejem'
velük együtt egy és ugyanazon térbeli mezőnek az alkotórésze.” (19) Hogy ki
vagy mi legyen az az instancia, aki vagy ami az ilyen fordulatokat, mint az
„*én* érzeteim” alkalmazza, amelyeknek a birodalmába a saját fej is tartozik,
azt Mach természetesen csak a tükörben pillanthatja meg, amennyiben tény-
legesen első személyben adott fejről van szó. A kérdéses instancia minden-
esetre nem verifikálható az *én* lerajzolt önszemléleteként.

Az egyszerű igazság talaján álló teoretikus számára annyiban kell maradnia
a dolognak, hogy az *én* nem valóságos, hanem „praktikus egység”. (20) Más-
képpen áll a dolog az elmélet és gyakorlat viszonyát illetően azokkal a filozó-
fusokkal, akik Machtől eltérő álláspontot foglalnak el. Vegyük például a szolip-
szistákat. Náluk a viszony megfordul: nem a gyakorlat akadályozza a tulajdon-
képpen igaz belátást, hanem fordítva, a hamis belátást (a másokét) a gyakorlat
megcáfolja, éspedig ismét éppoly épületes, mint amilyen beható módon:
„X tanár, aki magát elméletileg szolipszistának tartja, semmi esetre sem az
gyakorlatilag, midőn miniszterének megköszöni a nyert kitüntetést, vagy
midőn hallgatóságának előadást tart. Molière 'Kénytelen házasságában'
(*Mariage forcé*) sem azt mondja az elrakott pyrrhonista: 'il me semble que
vous me battez', hanem az ütéseknek ténylegeseknek tekinti.” (26) De vajon
ami az ütésekkel illeti, nem hasonló-e a benyomáskötegek helyzete, amely
magában tulajdonképpen egyáltalán nem, csak saját gyakorlatának gondol-
kodáskonómiai egységeként létezik? Hogy Mach mennyire leegyszerűsíti
ezt a problémát, az világossá válik abból, hogy Mach azokról, akik beképzelt
én-ük révén az „enyém” és a „tied” birtokos névmások érzetei között alapvető
különbséget tesznek, azt állítja, hogy hasonló magatartást tanúsítanak ahhoz
az emberhez, „aki a testek abszolút állandóságában hisz (ki az, aki a szót abszo-
lút komolyan véve, ezt teszi s akinek ezért), az összes tulajdonságok úgy tűn-
nek fel, mintha ehhez az egy hordozóhoz tartoznának”. Ezt a téves véleményt
a következő érdekes utalással hárítja el Mach: „Ha azonban az ezüstfehér
nátriumnak előttünk fekvő darabja megolvad, gőzzé változik, amely egyáltalá-
ban nem látszik hasonlónak az eredeti testhez, ha a nátrium különböző részekre
osztva, különböző vegyületekbe lép be úgy, hogy több, vagy pedig kevesebb
test van jelen, mint volt előbb, akkor a megszokott gondolkodásmód csak
nagyon mesterségesen tartható fenn.” (249) Ezzel Mach alapfilozófiai értele-
mben ismét egyenlőségjelet tesz az *én*- és a test-köteg közé; természetesen nem
veszi észre, hogy mindazoknak az általános cáfolásával, akik az *én*-t nem akar-
ják feladni, valójában az „enyém” és „tied” szavak minden értelmévesztendőbe
megy. Így nyugodtan beszélhet egyszer az *én*-ről, máskor a kémiai elemekről,

mindig különböző összetételekben (testekben). „Ugyanazok az elemek sok csomópontban, sok *én*-ben függenek össze.” Mach természetesen kijelentheti, hogy „... éppoly kevésbé tesz az állásponton, amelyet az általános tájékozódás céljából ezúttal elfoglaltam, lényeges különbséget az *én* érzeteim és mások érzetei között”. (249) Persze rejtély marad, hogy ezek után hogyan tartható még fenn valamilyen különbség az érzetek és elemek között.

A neopozitivizmus gyakran elhatárolta magát Machtól annak „szenzualiz-musa” miatt. Egy vonatkozásban azonban ez a kritika nem helyénvaló. Már Machnál megtalálható ugyanis — természetesen elméletének konzekvenciája rovására — az az újkori pozitivizmus minden válfajára jellemző alapvonás, amely szerint a tudomány egyáltalán és a természettudomány egybeesnek: „Mindaz, aminek megismerése előttünk kíváncsatos lehet, a matematikai formájú feladat megoldása, az érzéki elemek funkcionális összefüggésének megállapítása által adódik.” (255) Így Mach számára a dolog lényegét „az itt ésszerűen felvethető és bennünket érdeklő minden kérdésnél a különböző alapváltozók és ezek különböző függési kapcsolatainak tekintetbevétele adják... Ez a fődolog.” (25) Ebben a teljességgel „szubsztancia nélküli” valóságban mármost ténylegesen egyre megy „akár tudattartalmaknak minősítjük az adott elemeket, akár pedig — részben vagy egészben — fizikai természetűeknek”. (26) Ezzel a funkció válik egyedüli szubsztanciává. Ezzel kapcsolatban természetesen meg kellene kérdeznünk Machot, hogy vajon a funkció maga is elem-e az elemek között vagy nem. Amennyiben ti. az, akkor nem fejtheti ki azt a funkciót, amely neki mint funkciónak sajátja, ha pedig nem, akkor egyáltalán nem tudni, honnan származik.

Nem ismételjük meg itt Hume azon próbálkozásának kritikáját, amely abban áll, hogy az „emlékezet” segítségével meg akar szabadulni az *én*-től. Machra vonatkozóan kitűnően tárgyalta ezt a kérdést Dr. Ferdinand Reinhold „Machs Erkenntnistheorie, Darstellung und Kritik” (Mach ismeretelmélete, ismertetés és bírálat) c. 1908-ban megjelent könyvének 91., valamint következő oldalain. E kritikára nyomtatékosan felhívjuk az olvasó figyelmét. Ugyanarra az eredményre jut ugyanis, mint mi, ti. hogy a machi filozófia sorsa megegyezik Hume filozófiájáéval. Mindkettő meg kell hogy hiúsuljon azon a paradox feladaton, amelynek értelmében „az *én*-t egyszer a tudattartalmak *mellett*, majd magát is mint tudattartalmat vizsgáljuk. Mindaz, ami a tudat tartalma lehet vagy azzá válhat, mindaz ami megismert, nem lehet a megismerő *én*. Amit tehát Mach *én*-nek tekint, nem más mint az empirikus *én*, az *én*-hez tartozó, érzékileg felmutatható tények halmaza. Utóbbiak állhatnak állandóan változó érzetekből is. Hogy azonban ezek egymással kapcsolatban álló elemekként váljanak ismertté, ahhoz feltétlenül szükség van valamilyen *én*-re, amelyet egységesnek és állandónak kell vennünk.” (147—148) Itt megmutatkozik az a tény, hogy a filozófus minden lehetséges képzelődését, amelyet nem fednek benyomások, a filozófiai *én* eltévelyedésének tekinthetjük, magán ezen az énen kívül. Ha ezt tagadnánk, nem maradna számunkra tér, ahova áttolnánk azt, ami nem illik a saját alapfilozófiánkba. Reinhold Chamisso „Tragikus történetét” idézi ugyanebben az összefüggésben, amely valóban jól jellemzi a mondottakat:

Volt egy ember, fájlalta ő,
hogy copfja hátrafele nő,
mert másképpen akarta.

Töpreng: Mi a tennivaló?
Megfordulok, az lesz a jó —
De hátul lóg a copfja.

— — — — —
S most is forog szünetlenül
S hiszi: a végén sikerül —
de hátul lóg a copfja.

(Hajnal Gábor ford.)

Hönigswaldnak Mach által is ismert, ugyanebbe az irányba mutató kritikáját szerzőnk a következőkkel véli elhárítani: „Kanttal éppenséggel különösen jártam. Az ő kritikai idealizmusa, amint azt a legnagyobb hálával elismerem, egész kritikai gondolkodásom kiindulópontja. Azonban lehetetlen volt számomra mellette megmaradni. Ellenkezőleg, nagyon hamar ismét Berkeley nézeteihez közeledtem, amelyek Kant műveiben többé-kevésbé elrejtve, bennfoglaltatnak. Érzetfiziológiai tanulmányaim és Herbart nyomán a Hume-féle felfogással rokon álláspontra jutottam, anélkül hogy ez időben Hume-ot ismer-tem volna. Még ma sem tudok azon nézetemen változtatni, hogy Kanttal szemben Berkeley és Hume sokkal következetesebb gondolkodók.” (254)

Egészen pompás ebben az összefüggésben Mach következő megállapítása: „Gondoljuk meg, milyen helyzetbe jutna a természetbúvár, ha gondolkodásának megkezdése előtt minden filozófiai rendszert meg kellene döntenie.” (Uo.) Az a kézenfekvő kérdés, hogy szerzőnk ehhez természetbúvárként egyáltalán megfelelő helyzetben van-e, és hogy mi volna gondolkodásának eredménye, ha nemcsak a kezdetnél maradt volna meg, hanem ténylegesen foglalkozott volna filozófiával, nem nyugtalanította Machot. Az újkori természettudós naiv biztonságát mutatkozik itt meg, aki az indoklásnak még csak látszatát sem keltve kizáró viszonyt állapít meg, egyfelől minden filozófiai rendszer, másfelől a természettudós között. Nem veszi észre, hogy ezzel éppoly nevetségessé teszi magát, mint az a filozófus (akit ez a név akkor valójában nem illet-ne meg), aki gondolkodásának megkezdéséhez valamennyi természettudományos eredmény megcáfolását igényelné. Mach mégis azt állítja ugyanebben az összefüggésben: „Mach-féle filozófia nem létezik”. (Uo.) Nos, a dolog ennyiben is marad, akkor is, ha Mach második legfontosabb filozófiai művét vesszük szemügyre. („Erkenntnis und Irrtum”, 2. kiad., 1906.) Ebben a könyvben a szerző az általunk az „én dialektikája” kapcsán itt tárgyalt minden kérdésben állást foglal anélkül, hogy valami újat mondana. E mű vonatkozásában legyen szabad végezetül leszögeznünk, hogy Machnál az „erkölcsi világrend eszméjének a megvalósításáról” is szó van. Ha már „ezt . . . létrehoztuk, senki sem mondhatja majd, hogy ilyen nem lehetséges a földön, és senki sem találja szükségesnek, hogy misztikus magasságokban vagy mélységekben kutasson utána”. (Uo. 463) Más helyen („Die beiden Labyrinth der Philosophie” I, Oldenburg, Wien und München, 1968) kimutattuk, hogy „a valóságos ésszerűségének” a természetből és a történelemből való eltűnésével hogyan jön létre ellenségnél és barátánál egyaránt a közvetítést nélkülöző, épületes és humanista frázis, amit azután természetesen mindenki szónoki fordulatnak fog fel. Erre a magatartásra a jelenben is hozhatnánk neves példákat.

Machot a pozitivistá gondolkodás tipikus példajaként mutattuk be. Az ének nála sem kiküszöbölhető dialektikája nagyon tanulságos volt számunkra.

A modern neopozitivizmus azt állítja magáról, hogy messze túljutott Machon: mindenekelőtt azért ért volna el rendkívüli előrehaladást, hogy a tényekkel való megalapozás helyébe a mondatalapot tette. Ezzel azonban természetesen egy jöttányival sem kerültünk közelebb az *én* alapfilozófiai problematikájának a megoldásához. Ez a tény éppúgy érvényes a logikai, mint a nyelvi analízisre, és különösen Wittgenstein esetében nyer megerősítést. Ismeretes, hogy Wittgenstein tétele „a nyelvről, amelyet egyedül én értek”, kétértelmű. Jelentheti „az egyedüli nyelvet, amelyet értek” (a logikai nyelvet mint a beszéd határát a hallgatással szemben) vagy pedig „a nyelvet, amelyet én és csak én beszélek, a transzcendentális (előre-) feltételezés értelmében). Carnapnál az *én* „az elementáris élmények osztálya, ahogyan a hiúz nem más, mint osztály, elemeinek pedig a hiúz különböző állapotait tekinthetjük”. A modern osztálylogikában az elemekből való összetétel atomizmusa még világosabban jelentkezik, mint Machnál. Ez az atomizmus válik a logikai analízisben egy primitív filozófia reflektálatlan feltételévé. Hegel szerint: „A műveletlen reflexió mindenekelőtt az összetételre gondol mint az egészen *külsőleges* vonatkozásra, a legrosszabb formára, amelyben a dolgok tekinthetők; a legalacsonyabb természeteknek is *belső* egységet kell alkotniuk. Hogy még hozzá a legkevésbé igaz létezés formáját az énré, a fogalomra viszik át, ez több, mint amit várni lehetett s nem illőnek és bárbáznak tekinthető.” („A logika tudománya” II. Akadémiai Kiadó 1957, 222.)

Az *én* (az „első személy-aspektus”) kiküszöbölésével a nyelvi analízis is egy naturalisztikus ismeretelmélethez jutott el, amint ezt E. Gellner kritikája világosan kimutatta. Rég megcáfolt tévedések jutnak új méltóságához, minthogy e gondolkodás számára a beszéd értelmi folyamata⁴ olyan történés, mint a sétálás, evés vagy alvás. Erről már Descartes megmondott mindent azokban a válaszokban, amelyeket a „Meditációk” c. művével szemben felhozott érvekre Gassendinek (a „kedves hús” megszólítással illetett vitapartnernek) adott. Ezekből az utalásokból látható, hogy „az *én* dialektikája” alapfilozófiai vonatkozásban a neopozitivizmus számára, annak minden átalakulása ellenére, Mach óta mit sem változott. Az *én* tematikája mindenesetre Hume óta sorsa lett minden pozitivizmusnak. Ezt a tényt megerősíti ama naiv szemlélet, amely szerint Kant filozófiáján keresztül voltaképpen Hume-hoz kell visszamennünk.

(Fordította Konecz Ilona)

⁴ Az eredetiben: Sinnvollzug des Sprechens.