

Tarnay László

ESEMÉNY, IDŐ, SZINGULARITÁS

A jelen dolgozat az esemény fogalmának kritikai megközelítésén alapul. A kérdés ez: mikor, milyen feltételek mellett beszélünk és beszélhetünk eseményekről? Más szóval, az esemény azonossági feltételeit kutatja, mégpedig nem *szemantikai*, és nem *episztemológiai* szempontból, tehát nem egy olyan fogalmi elemzésről van szó, mely az esemény definíciójára törekszik. Nem az esemény lehetséges tapasztalatának feltételeit kívánjuk leírni.

Egy történeti analógiával élve azt mondhatjuk, hogy amióta Kant „felfedezte”, hogy a fenséges élmény az emberi képességek harmonikus működésének megbomlásához vezethet, az egyedi érzéki élmény olyan kihívást jelentett, mely az ember fogalomalkotó képességét válaszút elé állítja: vagy felismeri az egyedi érzéki élményben saját határait, s ezáltal egy misztikus, megragadhatatlan szférába számúzi, vagy domesztikálja, azaz beemeli a nyelvbe. A választás azonban mindkét esetben érzékelés és nyelv összefonódásán alapszik. Egy nyelvhez képest előzetesen meglévő érzékelés lehetőségéről a vita igen felerősödött napjainkban, mind filozófiai, mind pszichológiai oldalról. Itt nem lehet célunk Ebben a vitában állást foglalni, csupán arra a lehetőségre szeretnénk rámutatni, hogy az esemény ontológiájával és konceptualizálhatóságával szemben az eseményről beszélhetünk értelmes módon úgy, *mint* érzékelésről. Azaz nem, mint az érzékelés tárgyáról vagy eredményéről, hanem mint olyanról, ami magát az érzékelést alkotja, ami ilyenként (és csakis ilyenként!) lehet maga a szingularitás. Ebben az értelemben fogalmaz Deleuze úgy, hogy a filozófia feladata a konkrét egyedi, s nem minden lehetséges tapasztalat feltételének leírása. Az egyedi érzékelés redukálatlansága nem azt jelenti, hogy leválna a gondolkodásról, hanem éppen ellenkezőleg azt, hogy „a gondolkodás ... nem spontán, természetől adott tevékenység, hanem kísérletezés, ... teremtés, mely, mint a művészi tevékenység maga után vonja minden emberi képesség működését, s nem tulajdonítható egy egységes szubjektumnak, mely teljes mértékben ura a döntéseinek.”¹

Éppen ezért az alábbiakban nem érintjük az esemény fogalmának analitikus megközelítését, mely az individuum- és predikátum-ontológiával szemben az eseményt tekinti a világ elemi alkotóelemének, eseményváltozókkal dolgozik, azaz az esemény fölött kvantifikál. Az eseményszemantika általában Donald Davidsonhoz kapcsolódik, de a 80-as évektől a nyelvészet egyik markáns irányzatává vált.² Az ok a későbbiekből világosan kiderül: az esemény analitikus felfogása a predikátumlogikák individuum felfogásának analógiájára az eseményt szubsztanciaként kezeli, térben és időben állandónak tételezi, s így szükségképpen lemond dinamikájának és egyszerűségének ábrázolásáról, mely jelen dolgozatunk témája. Nem érintjük továbbá az esemény azon dekonstruktív és hermeneutikai felfogásait sem, melyekre érvényesnek tekintjük Lyotard kritikáját, mely szerint „egyáltalában nem szakítunk a metafizikával, ha mindenhová a nyelvet helyezzük, ellenkezőleg, beteljesítjük a metafizikát, az érzéki és az *élvezet (jouissance)* elfojtását.”³ Az esemény illetően térbelinek nevezett felfogásában annak temporális és egyedi jellege megint csak nem kezelhető.

¹ M. Antonioli, *Deleuze et l'histoire de la philosophie*. Kimé, Paris, 1999. 86. o. (saját fordításban)

² Lásd pl. T. Parsons, *Events in the semantics of English. A study in subatomic semantics*. MIT, Cambridge, Mass. 1990.

³ J. F. Lyotard, *Discours, figure*. Klincksieck, Paris, 1985. 14. o. (saját fordításban)

1. ESEMÉNY ÉS EGYIDEJŰSÉG

Kétségtelen ténynek tűnik az, hogy az esemény fogalmának előtérbe kerülése elválaszthatatlan a relativitáselmélet, majd a kvantumelmélet megjelenésétől. A szimultaneitás, két esemény egyidejűségének kérdése a megfigyelés újraértékeléséhez vezetett. Eszerint a megfigyelő alany és a megfigyelt tárgy különállóságát felváltja a megfigyelő és a megfigyelt jelenség kölcsönös meghatározottsága: megfigyelő és megfigyelt közös rendszert alkotnak, viszonyuk részleges vagy teljes bennfoglalásként jellemezhető.⁴ Csak egy ilyen közös rendszerben van értelme egyidejűségről, következésképpen eseményről beszélni. Nem egyszerűen arról van szó, hogy az idő a (megfigyelt) esemény belső, intrinzikus tulajdonságaként jelenik meg, hanem arról, hogy csak annyiban beszélhetünk időről és anyagról, amennyiben a kettő kapcsolatba lép egymással, s ez a kapcsolat nomologikus (nem *de facto*) esemény. Alany és tárgy bennfoglalási viszonya azt jelenti, hogy nem végezhető el kétszer ugyanaz a kísérlet (pl. mérés) ugyanolyan módon, vagyis nem tudunk különbséget tenni az anyag *létezése* és a *mibenléte* között; aközött például, hogy egy adott részecske létezik és hogy mi alkotja; a kétféle ismeret ugyanis egybeesik. Az alany megismerő tevékenysége (minden egyes mérési művelet) *irreverzibilis*, az (alanyt és a tárgyat magába foglaló) rendszer entrópiájának növekedéséhez vezet. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy nem tudunk különbséget tenni valamilyen megfigyelt (mért) esemény és a megfigyelés, mint esemény között. Anyag és idő azonos, s magunk vagyunk ez az azonosság, vagyis maga az esemény.

2. ESEMÉNY ÉS TARTAM

Idő és anyag azonossága, illetve ennek mint eseménynek az azonosítása a filozófiában Bergson nevéhez köthető. Jól ismert Einsteinnal való vitája, melynek lényege abban foglalható össze, hogy Einstein az időt a tér negyedik dimenziójává tette, s ezáltal „térítésítette”, megmaradt az idő statikus felfogásánál.⁵ Ezzel szemben Bergson a (nem túl szerencsésen magyarosított) tartam fogalmában anyag és idő „egy-ségét” állítja, mégpedig a folytonos változás értelmében. A tartam ugyanis (a térrel szemben) a dolgok azon „oldala”, mely szerint természetükben (minőségeik alapján), s nem fokozat szerint különböznek egymástól és saját maguktól.⁶ Ennyiben tehát az anyag olyan *modulációja*, mely nem különböző állapotok egymásutánja. Ez utóbbi ugyanis mindig egy harmadik elemre, valamilyen alapra vagy közösré utal. A tartamon belüli „pillanatok” (vagy minőségek) viszont redukálhatatlanok. Ez a redukálhatatlanság különbözteti meg a hegeli dialektikától, amikor is, mint Deleuze-nél, az állító szintézis kopulája helyett az egymás mellettséget kifejező ‘és’ áll. A tartam fogalma tehát nem egyenlő a folyam (fluxus) klasszikus fogalmával, mivel tartalmazza az oszthatóságot, a különböző minőségek közti áthidalhatatlan szakadékot, mint virtualitást. Deleuze ezt a szakadékot nevezi intervallumnak vagy irracionális résnek.

Bergson (Deleuze értelmezésében) a gondolkodás feladatát abban látta, hogy az emberi tapasztalat „mögé” menjen, feltárja annak lehetőségű feltételeit, de nem a kanti értelemben vett minden lehetséges tapasztalat, hanem a partikuláris, egyedi tapasztalat feltételeit. Ezt a feltárást kétféle „tengely” mentén képzelni el: egyrészt egy horizontális mentén, melyet a pontszerű anyag, a részecskék interakciói: akciók és reakciók artikulálnak, s végső soron magával a percepcióval azonos. (Mégpedig azon az alapon, hogy az anyag mozgása és az anyag észlelése azonos természetű.) Másrészt egy vertikális

Világosság
2002/4–5–6–7

Tarnay László:
Esemény, idő,
szingularitás

⁴ Vö. G.J. Stavenga, „Cognition, Irreversibility and the Direction of Time”, *Posnan Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities* 45. 1995. 109–120. o.

⁵ G. Deleuze, *Le bergsonisme*. P.U.F., Paris, 1966. 87. o.

⁶ G. Deleuze, *Le bergsonisme*. 23. o.

mentén, mely a horizontális tengelyen egy adott akció és reakció között jelentkező részbe „hatol be”. Ez utóbbi tengelyen helyezkedik el az affekció (az a hatás, amelyet voltaképpen a percepció kivált) és az emlékezet, melyek mintegy „testet” és „tartamot” (lelket) kölcsönöznek a (pontoszerű) anyagnak. A mindenkor megélt tapasztalat e két tengely „keveredése”, s mint ilyen, egyszerre jellemezhető úgy, mint ami homogén és heterogén, diszkrét és folytonos, egyidejű és szukcesszív stb. Mivel e kettős tengely a tapasztalat lehetőségi feltétele, a tartam nem egyszerűen a megélt tapasztalat, hanem annak meghaladása. A *konkrét* tapasztalat és annak lehetőségi feltétele egybeesik (másképpen mondva, viszonyuk bennfoglalási viszony): a tapasztalatot, mint bármely kognitív folyamatot (például egy adott mérést) az anyag megfelelő szerveződése (ún. „zárt” rendszerek elkülönülése és kölcsönhatása) teszi lehetővé.

Ugyanakkor a tapasztalat (a bennfoglalási viszony következtében) megismételhetetlen és egyedi jellege túlmutat két zárt rendszer kölcsönhatásán. Anélkül, hogy közvetlen megfelelést kívánánk felállítani a megismerés természettudományos modellje (jelen esetben a mérés kvantummechanikai értelmezése) és a gondolkodás között, nehezen képzelhető el az eseménynek radikálisabb felfogása, mint amikor Deleuze (Bergsonot követve) a filozófia feladatát abban határozza meg, hogy a teljesen újjal számoljon el, hogy teljesen új fogalmakat „teremtsen”. Ez utóbbi pedig csak akkor érhető el, ha a gondolkodás folytonos „mássá-válás”, kísérletezés, amikor a megismerő szubjektum újabb és újabb immanenciasíkok létrehozásának „szubjektív preszuppozíciója”. Ezt a folytonos létrehozást nevezi Deleuze „deterritorializációknak”. A deterritorializáció olyan esemény, melynek során a megismerő szubjektum egy másik rendszerrel való találkozása révén „mássá-válik”, más szóval, megnyílik, és egy radikálisan új immanenciasíkot határoz meg. A gondolkodás ennek az immanenciasíknak a körvonalazása, amelyet Bergson az osztás műveletével jellemez.

A tapasztalat „meghaladása” tehát mindig egy (újabb) meghatározott immanenciasík körvonalazódását jelenti. A tapasztalat eseményszerűsége abban ragadható meg, hogy minden egyes minőségi változással (Bergsonnál ez mindig egy osztást jelent) változik a felosztás metrikai elve. „[A] tartam illetéknéppen Bergson számára nem egyszerűen az oszthatatlan, vagy nem mérhető, sokkal inkább olyasmi, ami csupán természetének változtatásával osztható, ami csak oly módon mérhető, ha a felosztás minden egyes szakaszában egyszersmind megváltozik a metrikai elv.”⁷ A metrikai elv változása annyit jelent, hogy az osztások virtuálisak, amennyiben mindig divergens módon, a különböző természetek szerint aktualizálódnak. Az aktualizálódás folyamata pedig mindig időbeli. A tartam és tapasztalat (a szubjektív) ezen felfogásával szemben áll az objektív fogalma, mely minden osztást aktualizált formában tartalmaz. (Ez a tárgy képe.) Bergson az utóbbit azonosítja a zárt rendszerekkel, míg az előbbit nyitott (nagybetűs) Egésznek nevezi.

A fentiek értelmében eseményről csak a szubjektív szférájában beszélhetünk, mégpedig akkor, amikor az emlékezet a tartam két pillanatát egymásra vonatkoztatja. A szubjektivitás azonban, mint láttuk, feltételezi az anyag mozgását, illetve észlelését, hiszen akció és reakció közti intervallum nélkül nem jöhetne létre. Ez az intervallum mintegy a lehetőségi feltétele. Továbbá, mivel a mozgás éppúgy jellemzi az anyagot, mint a tudatot, az esemény vonatkozatható az anyagra is, amennyiben annak minőségi változásait egy tudat a tartamban összekapcsolja.

3. ESEMÉNY ÉS AZ ÉRZÉKI

Az esemény fenti felfogásában alany és tárgy viszonya nem számolódik fel, sokkal inkább átértelmeződik. Az átértelmeződés alapja az anyag mozgásának, változásának és az érzékelés folyamatának analógiája. Nem véletlen, hogy az érzékelés bergsoniánus felfogása voltaképpen

⁷ G. Deleuze, *Le bergsonisme*. 32. o.

megfeleltethető a J. J. Gibson nevével fémjelzett ökológiai pszichológiának, illetve legújabb fejleményeinek. Gondolunk itt elsősorban a világ mint külső emlékezet gondolatára (pl. egy érzetben számtalan minőség zsugorodik össze),⁸ anyag és kép azonosítására, valamint az *affordancia* fogalmára, mely alany és tárgy dichotómiáját van hivatva felváltani, anélkül azonban, hogy maguknak a fogalom pároknak használatát elvetné.⁹ Anyag és emlékezet, kiterjedés és tartam, érzékelés és emlékezés stb. nem dichotómiát alkotnak, hanem egyfajta kölcsönviszonyt, melyben (Deleuze szavaival élve) „mindig fellelhető kiterjedés a tartamban, s tartam a kiterjedésben”.¹⁰ Eseményen nem más értendő, mint ami az életnek mint mozgásnak a lehetőségi feltétele. A kettő (meghatározó és meghatározott) azonban, ugyanazon a síkon körvonalazódik. Pontosan ez akadályozza meg, hogy eseményen minden lehetséges tapasztalat feltételét értsük, illetve teszi lehetővé, hogy az eseményről mindig, mint egyediről beszélhessünk. E megközelítési mód tehát az immanencia és transzcendencia ontológiai különbsége ellen irányul. Ennyiben az esemény egy nyelvelőtti (aszignifikáns) állapotra utal, mely nagyjából az érzékeléssel azonosítható. Az esemény nem egyszerűen létrejövés (kizárja a valahonnan valahová teleológiaiát), hanem az érzékinek és egy fogalom előtti absztraktnak egysége. Az esemény fogalomelőtti felfogását Deleuze Pierce jeleméletével rokonítja. Alapvető jellemzője, hogy az érzéki-észleleti elem a „jelentéssé válás” állapotában sem törődik el. Ez azért lehetséges, mert a tartamnak, mely egyszersmind emlékezet és tudat, mindig a virtuális aktualizációja az anyag, mely egyszersmind érzékelés által adott. A nyelv és bármely más jelelő (szimbolikus) rendszer viszont feltételezi az általánost, mint alapot, mely a különböző minőségeket maga alá, mint „harmadik” alá rendeli. Az érzékelés, mint a virtuális aktualizációja, megelőzi a nyelvet (a fogalomalkotást), ám ugyanakkor, mint a nyelv másíkja „megjelenik” benne. Az érzéki, mint esemény, a nyelvet belülről hatja át.

Itt most nincs lehetőségünk kitérni arra, hogy miféle elgondolások találhatók az érzéki-észleleti elem nyelvben való jelenlétét illetően. Ezek egyik legmarkánsabb felfogását Lyotard *Discours, figures* című művében képviseli. Lyotard a nyelvet textualizáció és vizualizáció együtteseként kezeli. Vagyis a nyelvben a tér olyan artikulációját fedezi fel, mely elkülönül az általában vett textualizációs értelemképződéstől. Lyotard ezt figurálisnak nevezi és három megjelenési formáját különbözteti meg a nyelvben. A figurális „úgy húzódik meg a beszédben, mint a látható követhetetlen homályossága. Olyan „térbeli megnyilvánulás, melyet a nyelvi tér nem képes befogadni anélkül, hogy meg ne rendülne, olyan külső, melyet nem képes *jelentésként* belsővé tenni.”¹¹

A látható első megnyilvánulási formája itt a hagyományos értelemben vett referencia vagy indexikalitás. Ez azonban nála nem egyszerűen valami nyelven kívüli elem, hanem az, ahogyan a tér, mint nem nyelvi elem, pontosabban ahogyan a beszélő pozicionalitása, deiktikus tere, vagy teste a nyelvben artikulálódik. A megmutatható nem szemben áll a mondhatóval, hanem egybefonódik és heterogenitást alkot vele. Lyotard ezen a ponton Deleuze-höz meglehetősen hasonló módon igyekszik kikerülni a hegeli dialektikát azzal, hogy a bináris oppozíciót egy fajta radikális negációval helyettesíti. Amíg a szemben álló elemek mindig egy harmadik alapján állnak szemben egymással, addig itt a tér és a látható a nyelv másíkját, a nem jelentést jelenti.

Másodsor, a látható, mint forma, mint térképző erő (spacing) is jelen van a nyelvben, amennyiben a mondható és megmutatható „korrelatív terét” (azok differenciáit) létrehozza.

⁸ Lásd pl. O'Regan, J. K. & A. Noë, „A Sensorimotor Account of Vision and Visual Consciousness”. Behavioral and Brain Sciences 2001. 24(5): XXX-XXX.

⁹ Vö. J. J. Gibson, The ecological approach to visual perception. Houghton Mifflin, Boston, 1979. „[T]he affordances of things for an observer are specified in the stimulus information. They seem to be perceived directly because they are perceived directly”. (140)

¹⁰ G. Deleuze, *Le bergsonisme*. 90. o.

¹¹ D. Rodowick, *Reading the figural*. Duke UP. 2001. 15. o. Idézi J.-F. Lyotard, *Discours, figure*.

Végül, harmadszor, a figurális megnyilvánul, mint ősi fantázia, mint felforgató erő, elfojtott vágy, melyet Lyotard „mátrix”-nak nevez, s amely sem eredettel, sem renddel (*arché*) nem bír. Egy szóval nem reprezentálható, an-archikus.

Mindhárom esetben az, hogy a tér a nyelvben artikulálódik, mindenekelőtt (i) *immanenciasík* szerepét jelzi. Eszerint a látható a nyelv másika és egyúttal annak lehetőségi feltétele. Közös továbbá (ii) a három megjelenési formában az, hogy az „*érzéki mező*” *sűrűsödését* eredményezik, mégpedig abban az értelemben, hogy a strukturális differenciális viszonyokkal szemben folytonosságot vezetnek be a nyelvbe. Ez megelőzi a jelentést (signification), vagyis nem artikulálható az által. Más szóval, a beszéd másikjának, a materialitásnak a folytonossága, s éppen azért lehet valódi folytonosság, mert *érzéki*. A fogalmi oppozíciókkal megragadhatatlan *érzéki folytonossága* párhuzamba állítható a szemantikai rendszerekben előforduló homályosság eredetével. A szemantikai rendszerek ugyanis természetüknél fogva diszkrét elemekkel, jelölőkkel dolgoznak, míg a kifejezendő tartalom vagy jelölt szubsztanciája eredendően folytonos. S jóllehet ez utóbbin általában a beszélő intencionalitását értik, azaz egy mentális, s nem *érzéki szubsztanciát* (amit a nyelv csak helytel-közzel, pontatlanul képes kifejezni, vagyis nem adekvát hozzá), Lyotard példája az „itt” indexikus kifejezést illetően mutatja, hogy a látható megjelenési formája a nyelvben voltaképpen kiiktatja a jelölt kapcsán felmerülő hagyományos mentális/referenciális oppozíciót.

A jelzett helyet, az *itt*-et egy *érzéki térben* kétségtelenül, mint fókuszpontot észleljük, de eközben a környező pontokat nem iktatjuk ki, mint amikor egy beszélő választ; e pontok bizonytalanul és tagadhatatlanul, egy görbületben jelen maradnak, mint ami a látás peremén van jelen. E pontok referenciája nélkül a hely jelölése semmiképpen sem volna lehetséges ... ám ennek természete teljes mértékben eltér a nyelvi működestől: ez utóbbi egy nem folytonos eszköztárra, míg a látás egy topológiai térre utal.¹²

A nyelvben vagy a nyelv által tehát egy olyan tér artikulálódik, melyben orientáljuk magunkat.

Talán nem véletlen, hogy a „görbület” kifejezést használja Lyotard akkor, amikor a látható vagy a figurális nyelvben való második megjelenési formájáról, a betűk plaszticitásáról, a formateremtő nyomról beszél. A probléma a következőképpen fogalmazható meg: miképpen képesek kifejezni a jelölt vagy intencionált *érzéki élmény folytonosságát* annak diszkrét jelölő elemei a nyelvben? Lyotard válasza pedig ez: az esemény által. Meglehet, hogy a szemantikai elméletalkotó számára maga a kérdés illetéktelen, hiszen mondhatná azt, hogy a nyelvi elemek homályossága természetes. Ezáltal a kérdést a nyelv használati kontextusai irányában tolja el. Ezzel azonban nem tesz mást, mint a nyelvet a szenzomotorikus funkció függvényében kezeli, körülbelül úgy, ahogyan Deleuze a filmtörténetben az akcióképet magyarázza. Vagyis az akció és reakció közti résbe úgy illesztené be a nyelvet, mint ami kitölti a rést. Az intervallumnak, hiánynak illetően felfogása pedig ellenkezik mindazzal, amit a tagadás nem dialektikai szerepéről Deleuze és Lyotard kapcsán elmondunk.

Ezzel szemben az, ahogyan Deleuze szerint Bergson anyag és emlékezet kettőségét kezeli, igen hasonló ahhoz, amit Lyotard a látható és a mondható, vizualizáció és textualizáció heterogén viszonyáról mond. Mindkét esetben olyan heterogén, radikális más dolgok egymás mellettiségéről van szó, amelyek ugyanakkor „*átjárják*” egymást: egyfelől a kiterjedés tartammá húzódik össze és fordítva, a tartam kiterjedéssé tágul; másfelől a nyelvet belülről éppúgy átjárja a külső, a tér, mint kívülről (a peremén), és fordítva, a képek éppúgy textuálisak (mondhatók), mint láthatók. Mindazonáltal a kettő között áthidalhatatlan szakadék, Deleuze-nél intervallum (irracionális rés), Lyotard-nál reprezentálhatatlan differencia húzódik. Ebbe az intervallumba hatol be a figurális (a harmadik megjelenési formájában), melyet semmiféle bináris nyelvi rendszer nem képes szabályozni. Maga ez a behatolás az esemény, mely a két heterogén elem differenciáját temporalizálja, azaz

¹² J. F. Lyotard, *Discours, figure*. 35. o.

irreverzibilis anakronizmust teremt köztük. Következésképpen, s ez a tér nyelvben való megjelenésének harmadik jellemzője, (iii) az esemény nem más, mint az időnek az a tiszta *szingularitása*, mely megragadhatatlan a múlt, jelen, jövő fogalmi struktúrájával.

Eszerint a nyelv nem egyszerűen tükrözné az érzékelés és emlékezet szerkezetét, nem pusztán egy általános megismerésének a lehetősége, hanem pontosan úgy működne, mint a tartam vagy az emlékezet: a virtuális aktualizációja, az érzékelés szerkezetében előálló résbe illeszkedik be. Úgy is fogalmazhatnánk, a nyelv maga az emlékezet, annak nem pszichikai, hanem a fenti ontológiai értelmében.

4. ESEMÉNY ÉS EGYEDISÉG

Mire jó mindez? – kérdezhetnénk. Mit nyerünk azzal, ha kimutatjuk, hogy az érzékelés, emlékezés, beszéd olyan egyedi esemény, mely fogalmi kategóriáinkkal megragadhatatlan?

Mindent és semmit. Kezdjük ez utóbbival. Semmit, hiszen a fenti elemzés, mely az esemény szingularitására irányult, nem tagadja a fogalmi és teoretikus gondolkodás relevanciáját, már csak azért sem, mivel maga is egy teória, illetve annak kezdeménye. Ugyanakkor nem tartalmazza cselekvéseink prognosztizálásának lehetőségét, ennél fogva semmit sem mond azok projektív, jövőre irányuló jellegéről. Másfelől viszont éppen azért, mert maga is elmélet, mégpedig az érzékelés tudományos megközelítésén alapszik, a mindenkori tapasztalat egyedi természetére, illetve lehetőségfeltételeire mutat rá. E feltételek egyszerre mind a tapasztalat előreláthatatlanságának feltételei. Ez természetesen nem zárja ki, hogy abból csak azt tartsuk meg, ami úgy mond a korábbi, de időközben háttérbe szorított élmények fényében értelmezhető, vagyis ahogyan Tengelyi László fogalmaz, a tapasztalat „áramló sokértelműsége” alapján „magától meginduló értelemképződés színtere”.¹³

Ám ha így teszünk, akkor félreértjük tapasztalatunk szerkezetét. Nevezetesen, hogy e szerkezet egyedi esemény jellegű, s maga a felismerés, az értelemképződés e tapasztalat integrálásának kérdése. A kérdést ezzel pedig egy más szintre toljuk el. Ha a tapasztalatot, mint Tengelyi László javasolja, a cselekvések és a történetek közti „ingamozgásként” fogjuk fel, éppen egyedi természetét veszítjük szem elől.¹⁴ A gyökeresen új kezdeményezések nem képzelhetők el anélkül, hogy azokat ne vonatkoztatnánk valamilyen előzetes értelemre. Mi egyebet jelentene a tapasztalat áramló sokértelműsége, ha nem azt, hogy az új kihívásokra adható válaszok már valamilyen előzetesen adottak, csak éppen nem felismertek? A tapasztalatnak mint eseménynek az egyedisége nem integrálható magába a tapasztalatba. Ellenkező esetben a filozófia nem tudna megfelelni annak a Deleuze által szorgalmazott kihívásnak, hogy a hegeli dialektikába történő visszahullás helyett valóban új fogalmakat teremtsen.

Gondolatmenetünk fonalát elvágva, zárszóként arra szeretnénk felhívni a figyelmet, hogy a mozgás-érzékelés-emlékezet nyelven belüli térképződés folyamatai addig tekinthetők egy immanencia-síkhöz tartozónak, ameddig nem az értelemképződés színterének, hanem lehetőségfeltételeinek tekintjük. Ugyanakkor viszont láttuk, a dolog létének kérdése elválaszthatatlan annak mibenlétének kérdésétől. Ez azt jelenti, hogy ha „az új felismerés kezdeményszerű értelemképződésmények egész sokaságából emelkedik ki”,¹⁵ s ennek az esemény egyedisége a lehetőségfeltétele, akkor az új értelem nem képződhet ugyanazon a szinten, mint ahol annak felismerése. A felismerés ugyanis feltételezi az összevethetőségét, a felismerés aktusának megismételhetőségét (ahogyan erről a

Világosság
2002/4–5–6–7

Tarnay László:
Esemény, idő,
szingularitás

¹³ Tengelyi L. „Tapsztalat, cselekvés és elbeszélte történet”, *Világosság* 2000. 11/12.: 77. o.

¹⁴ *Ibid.* 88. o.

¹⁵ *Ibid.* 77. o.

mérés kognitív művelete esetében beszéltünk), a többféle értelmek közös alapra helyezését, ami egyenlő azzal, hogy a reprezentálhatatlan egyedi érzéki eseményt visszavezetjük egy differenciális oppozicionális rendszerben. Ezért igyekszik mind Deleuze, mind Lyotard elkerülni az intervallumnak, illetve a figurálisnak reprezentálhatóságát.

Ebből az is következik többek között, hogy például az önhasadás jelensége értelmezhetetlen az itt tárgyalt immanenciasíkon. Az önhasadás mindig értelmek oppozícióját vonja maga után, s mint ilyen, a tapasztalat eseménye integrációjának eredménye. Az integráció kérdése olyan ismeretelméleti problémákat vet fel, amelyeket az itt említett szerzők makacsul próbálnak kikerülni. Ehelyett az érzékelés, emlékezet, láthatóság ontológiájáról, az emberiben megjelenő nem emberiről beszélnek. Ennek bemutatásával nem az volt a célunk, hogy a szingularitást mint eseményontológiát szembeállítsuk az esemény tapasztalatának fenomenológiai és (az itt részletesen nem tárgyalt) nyelvi-metafizikai felfogásával. Célunk csak az volt (lehetett), hogy felhívjuk a figyelmet az eseményről való kétféle beszédmód különbségére. S talán sikerült egy kicsit érvelnünk amellett, hogy amikor az egyik beszédmódból a másikba váltunk, nem csak érzéki élményeink egyediségét áldozzuk fel a projektív cselekvés kedvéért, s az előbbit, mint irracionálist szembeállítjuk az értelemképződés racionalitásával, hanem elveszítjük az adekvát válasz lehetőségét az élmény egyediségére. Hogy mi tekinthető adekvátnak, egyáltalában használhatjuk-e ezt a kifejezést a szingulárisra, természetesen itt nem válaszolható meg. Számunkra mindenesetre elképzelhetőnek tűnik egy olyan alternatíva, melyben cselekvéseinket nem az integrálhatóság szempontjából határozzuk meg, hanem egy olyan „kényszer” felől, mely az érzékelés–emlékezet–láthatóság immanenciasíkja, az ott keletkező intervallumok, valamint az e részbe hatoló affekciók egyediségéből fakad. Egyszerűbben fogalmazva, azt is mondhatnánk, hogy az adekvát válasz kérdése egy primerebb szinten dől el. Egy olyan szinten azonban, mely – legalábbis egyelőre – projektív elmélet révén nem magyarázható.

Világosság
2002/4–5–6–7

Tarnay László:
Esemény, idő,
szingularitás