

Tartalom

BÖNDÖR Pál: Vásárlási lázgörbe (verses elbeszélés) (részlet) . . .	3
DEMÉNY Péter: Bűn (vers)	7
NESZLÁR Sándor: Egy ács nevelt fiának lenni (regényrészlet) . .	10
SINKOVITS Péter: A hologram hintóján (regényrészlet)	16
JÓDAL Rózsa: Reggel, harisnyanadrággal (novella)	23
Markus GABRIEL: Mi a létezés? (tanulmány) (KOC SIS Árpád fordítása)	30
Graham Harman Markus Gabriellel készült interjúja (KOC SIS Árpád fordítása)	48
LOSONCZ Márk: Markus Gabriel ontológiai pluralizmusa (tanulmány)	74
Adriana ZAHARIJEVIĆ–Predrag KRSTIĆ: Filozófiai fantasztikum: Az utópikus terekről való gondolkodás és tér az utópikus gondolkodásra (tanulmány) (TERNOVÁ CZ Dániel fordítása)	91
PISZÁR Ágnes: Bekezdések Losoncz Alpár <i>A hatalom(nélküliség) horizontja</i> című könyvének értelmezéséhez (kritika)	123
KISS Júlia: Ők nem egy olyan család (Vida Gábor: <i>Egy dadogás története</i>) (kritika)	129
JÓDAL Kálmán: Az elmúlás láttamozója. Meditáció Acsaji Györgyi képei előtt (képzőművészeti esszé)	133

A számban és a fedőlap on ACSAJI Györgyi alkotásait közöljük

A szám megjelenését a Szerb Köztársaság Művelődési és Tájékoztatási Minisztériuma, a Tartományi Művelődésügyi, Tájékoztatási és Vallásügyi Titkárság, a Magyar Nemzeti Tanács, Újvidék Város Önkormányzata, a Bethlen Gábor Alap, valamint a Nemzeti Kulturális Alap támogatja.



CIP – A készülő kiadvány katalogizálása

A Matica srpska Könyvtára, Novi Sad

82+3

HÍD : irodalmi, művészeti és társadalomtudományi folyóirat / Főszerkesztő Patócs László. – 1. évf., 1. sz. (1934) – 7. évf., 15. sz. (1940) ; 9. évf., 1. sz. (1945)–. – Újvidék : Forum Könyvkiadó Intézet, 1934–1940 ; 1945–. – 23 cm

Havonta

ISSN 0350–9079

COBISS.SR-ID 8410114

HÍD – irodalmi, művészeti és társadalomtudományi folyóirat. – 2018. október. Kiadja a Forum Könyvkiadó Intézet. Igazgató: Virág Gábor. Szerkesztőség és kiadóhivatal: 21000 Novi Sad, Vojvoda Mišić u. 1., telefon: 021/457-216; a Híd honlapja: www.hid.rs; e-mail: hid@forumliber.rs – A Szerb Köztársaság Tudományügyi és Technológiai Minisztériuma által tudományosnak (M53) minősített folyóirat. – Szerkesztőségi fogadóóra kedden 15-től 16 óráig. – Kéziratokat nem őrzünk meg és nem küldünk vissza. – Előfizethető az Izdavački zavod Forum 840-905668-94-es számlára (broj modela 97, poziv na broj [odobrenje] 16-80250-742131-00-04-820); előfizetéskor kérjük feltüntetni a Híd nevét. – Előfizetési díj 2018-ra belföldön 1500 dinár. Egyes szám ára 150, kettős szám ára 250 dinár. Külföldre és külföldön egy évre 70 EUR – Készült a Grafoprodukt Nyomdában, Szabadkán. – YU ISSN 0350-9079

Vásárlási lázgörbe

Verses elbeszélés

(részlet)

Város, ország, kontinens
– hol van az itt, hol van az ott?
Ott arra kell odafigyelni,
hogy az adóbejelentést
ne szúrjad el.
Itt arra, hogy túljárdál
az adóhivatal eszén.
Ez történelmi örökség,
idegeneknek – és idegenszívűeknek –
ment a harács leginkább,
becsapni őket nemzeti sport volt.
Török, osztrák,
a mi szemünkben két jó barát,
még ha nem is issza együtt a borát
és nem is együtt harcolt,
hanem egymás ellen.

Ott: ha a vendéglőben
helyet foglalasz az asztalnál,
azonnal hoznak egy kancsó
friss vizet.
Itt: eszükbe sem jut ilyesmi,
legszívesebben a levegőt is
megfizettetnék veled,
amit belélegzel.

Itt is, ott is
négyévenként választások vannak.
Ott négy vagy nyolc év után
kicserélődik a legnagyobb beszélő fej,
de az adminisztráció továbbra is
hibátlanul teszi a dolgát.
Itt ritkábban cserélik le a vezetőt,
de akkor aztán lecserélnek mindenkit
az állami hivatalokban,
még a vécésnénik is retteghetnek
az állásukért: Senki semmihez nem ért,
a lelkiismeretesek igyekeznek beletanulni,
de a többség nem nagyon izgatja magát,
általános lesz a káosz, melyben, szerencsére,
a lakosság java úszik, mint hal a vízben,
hiszen így szocializálódott.²³

Elmentél,
és a mi városunk
az én városom lett:

*Évtizedekkel ezelőtt,
kamaszkorom legelején,
alkalmam volt két idős úrral beszélgetni,
akik szemtanúk voltak egy történelmi,
sőt tudománytörténeti szenzáció születésénél.
Városkánkban történt,
a Temerín utcai piacon,
1912-ben, de lehet, hogy egy évvel később,
ebben nem tudtak megegyezni.
Marić úr külhoni, kelekótya veje,
– Марићев људу зем –,
mert mindenki így nevezte
a bozontos, fizikus végzettségű fiatalembert,
nagyon felkapta a vizet alkudozás közben.
Egyikük úgy emlékezett,
hogy paprikát vásárolt volna,
a másik bácsi görögdinnyére emlékezett.
Mindenesetre ugyanaz a kép élt mindkettőjünkben,*

*a dühtől a fiatalember arca elvörösödött,
és azt ordította, hogy az anyád,
mi az, hogy elsőrendű áru,
minden relatív!*

*Minden relatív.
Ezen nevetett a városka lakossága
még hetekig, hónapokig.
Hét év után a fiatalembernek
amúgy is éppen elege lett városkánkból,
ez volt az utolsó csepp a pohárban,
sebtében elköltözött,
és akkortól a világot járta,
miközben azon járt az esze egyfolytában,
hogy bebizonyítsa – lemosni a szégyent –:
tényleg minden relatív.*

Minden relatív,
vagy mégsem:
A múlt század húszas éveiben
kezdték másmilyen embereket
betelepíteni városkánkba,
1945 után még másmilyenebbeket,
a kilencvenes években pedig
a legmásmilyenebbeket.
Most aztán ott vagyunk, ahol vagyunk.

Mindeközben
hol online,
hol offline:
Bekapcsolódunk, hogy elérhetőek legyünk.
Bekapcsolódunk, hogy dolgozzunk.
Bekapcsolódunk, hogy megtudjuk
a legújabb híreket.
Bekapcsolódunk, hogy vásároljunk.
Bekapcsolódunk, hogy kifizessük a számláinkat.
Bekapcsolódunk, hogy kikapcsolódjunk.
Minden ázott madár társat választ
a társkereső weblapokon.

Egyszerű lett nem ott lenni, ahol vagyunk.
Egyszerű lett ott lenni is, ahol soha nem jártunk.
Ha nem virtuális magánhálózattal trükközünk,
látni persze, hogy hol vagyunk: rs.
Vagy – hű! –: hu. Vagy: us.
Nem: com, nem: biz, nem: net, nem: org.
Esetleg: info – bizonyos megszorításokkal.

[..]
Mintha élnének, gondolta Rózsa,
és egy könnycseppet törölt ki
a szeme sarkából. Lehet többes számban
beszélni arról, ami egyetlen?

Egyetlen szerelmeim, suttogta.
Aztán megismételte hangosan is:
– *Egyetlen szerelmeim!* – zokogta tele
a szobát, melynek a leírása
most már véglegesen elmarad.

PihenjeteK, kedveseim, mondta,
és határozott mozdulattal
kikapcsolta a világot.
Vagy a világok egyikét,
a fene tudja,
ki tud már elmenni
ezen az egészen?

²³ **Kétszín(t)ű szocializáció** Nagyvilági,
alvilági, félvilági sántaiskola.
Konzervatív hunyócska,
liberális fogócska.
Folytonos családi perpatvarok,
elhúzódó iskolai nagyszünetek.
Mindez a kisebbséginél
beszorozva kettővel.
Vagy öttel.
Esetleg hattal.
Ötöl-hatol, szegénykém, egyfolytában.
Hatszor hat az harminchat,
egyelőre.

Bűn

egy életed
van és
ez nem vicc
közhely
vagy túlzás
hanem ez
az egy
semmi
vissza
nem tér
nem javíthatsz
ki semmit
se meg
amit elszúrtál
az is ott
van valami
égi vagy pokoli
írógépszalagon
szivárványtalan
sötét
láthatáron
foszforeszkál
furcsa jelenség
fizikusok
agyához méltó
sötét mégis

világít
fénylik
sercegő
skarlát betű
a lelken
az élet
nem hoz
feloldozást
már csak a
halálban
reménykedhetsz
míg fejed fölött
elröpül
valami ami
kereszt vagy
vasvilla
olykor
írnál valami
megnyugtatót
ha másért nem
hát magadért
és arra jutsz
hogy a lányodnak
mégiscsak
te voltál
az apja
te is leszel
amíg csak él
és élsz
de egyelőre
nehezen találsz
kapaszkodókat
a sírodon kívül
amit a
billentyűzet
kopogó
ujjbegyeiddel
ásol meg
magadnak

mert nem
érted
mért van
bűnöd
ha
van

Egy ács nevelt fiának lenni¹

Minden a futással kezdődött; írni kezdtem a kilométereket, aztán az edzések után egy-két mondatot is: *futás közben összefutni valakivel; belefutni a pofonba.*

Amikor közeledtem az 1000 kilométerhez, akkor határoztam el, hogy *ezermondatos* lesz, de gyorsabban futottam, mint írtam, ezért *ezeregyszáztizenegyre* kellett növelnem, hogy utolérjem magam.

Közben kimaradtak évek a futásban, az írásban is; később lassan újratekinttem, és miközben újra gyűltek a kilométerek, egyre inkább fogyni kezdtek a futós mondatok, de akkor ez már egyáltalán nem számított.

*

551. Üresen hagyni egy sort.

553. Suttogva beszélni, hogy a többiek meg ne hallják.

554. A hangodnak lenni, amikor mondod: *ez tetszik, ne hagyd abba, csináld még.*

555. Smárolni egy ismert zenész feleségével.

556. A nap rásüt az arcodra, még jobban kiemelve a szeplőidet, hunyorognod kell, mégis felém fordulsz.

557. Előbb jelentetni meg egy regényt franciául, mint magyarul.

558. Éjjel kettőkor indulni a tengerre halászni.

559. Nagyszülők születési dátumát egy nyári délutánon megtanulni.

¹ Részlet az *Egy ács nevelt fiának lenni* című könyvből, amely a Magvető Kiadó gondozásában jelenik meg 2018 őszén.

560. Egy elhagyott patakra professzionális gátat építeni.

561. Kiállni a *Három Sastoll Próbát* (24 óra egyedül az erdőn, egy kulacs víz és egy szelet kenyér, óránként egy mondat).

562. Megbilincselni egy rablógyilkosság tettesét.

563. Befordulsz a lejtős utcába (Posta köz), a járda tele vadgesztenyékkel, egy apa a fiával papírzacskóba gyűjti, megvárod, amíg elmegy a mentő, futsz tovább, vérzik a lábad, már csak harminc méter, és megdicsér az edződ.

564. Ellopni egy autót, az árából drogot venni.

565. Nyári és téli olimpián is részt venni.

566. A tenger másképpen sós, mint képzelted, mégis belenyalsz újra.

567. A hangosbemondó még utoljára bemondja a neved, sietned kell, különben lekésed a géped.

568. Indiánregényt írni anélkül, hogy láttál volna egy élő indiánt is.

569. Reggel indulok munkába, te már a vonaton ülsz, kicsit késésben vagyok, de ha gyorsan lezuhanyozom, még időben beérhetek; nyitnám ki az ajtót, de a kulcs nincs a szokott helyen, az ajtó zárva, felhívlak, de te nem veszed fel; sokáig nem; nehezen szabadulok.

570. Felhívsz, a helyzethez képest nyugodt a hangod; kezemben a két kulcscsomóval ülök a vonaton, és próbálok magyarázatot találni arra, miért is zártalak be a lakásba; a szomszéd szabadít ki végül, persze elkéstél, amit nagyon nem szeretnek bent; este azért még dühös voltál.

571. Megtartani a fogadalmat, elmondani a szorzótáblát egytől tízig, alig hibázni.

572. Egy esős délutánon fotózni apával a völgyet.

573. Tollal húzni alá mondatokat egy könyvtári(!) könyvben.

574. Levéltárból lopni el iratokat.

575. Elolvasni a régi leveleidet, miközben még köszönni is képtelen vagyok neked.

576. Telefonon adni az instrukciókat, hogy mit csinálj, hogy érezd te is.

577. Autóba ültetsz és hozol haza, sokkal több ez, mint múltó rosszullét, de te bátor vagy, teszed a dolgod; kényeztetsz, neveltetsz, és ami a legfontosabb, nem ijedsz meg.

578. Részeg alvásból arra ébredni a kollégium tágas padlásszobájának közepén, hogy az ajtó mellett valakik szeretkeznek.

579. Bevallani élő adásban, hogy megcsaltad.
580. Amerikában reggelizni, miközben az a bizonyos Supertramp-szám szól.
581. Elhallgatni a részleteket, annyira, hogy a történetből elfogyjon az összes levegő, hogy csak alámerülni lehessen.
582. Félórás csúszással kezdeni el koncertet.
583. *Ki ne mondd, hogy szerelmes vagy belé, mert nyakon csaplak!*, mondod egy barátinődnek, de nem kapsz feleletet, csak néma fejrázást.
584. Izlandot összekeverni Új-Zélanddal, egy hibáért négyest kapni, utána sírni a végében, ötödikben.
585. Belenézni egy csöbe és fél szemre megvakulni.
586. Megfázni egy temetésen.
587. Gyerek helyett kutyákat tartani.
588. A végsőkhig kicentizni az időt indulás előtt, szinte esélyt se hagyva a hibázásnak.
589. Leül melléd a buszon, és a térdére rakja az esernyőjét, egy idő után érzed, hogy egy esőcsepp végigcsurog a csupasz vádliodon.
590. Meccsen az unalmas félidő után a büfében maradni, onnan hallani a forduló gólját követő őrjöngést.
591. *A cérna nem eszi meg a vállánál*, mondja neked egy pólókészítő, és keresztbe fonja a karját; azt már nem tudod meg, hogy ez igazából jót vagy rosszat jelent.
592. A sarokból újra felnéz az orgonához, és magad sem érted, miért, de váratlanul elpirulsz, pedig tudod, hogy nem láthat meg, szégyen sincs benned, csak egyszerűen keserű lett a szádban a nyál.
593. Rosszalkodni a válóperes tárgyalás alatt.
594. Amerikából kapni ruhákat.
595. Lopott (kórházi) evőeszközöket küldeni az újvilágból az óházába.
596. A múlt és a jelen találkozása..., kezdi olvasni a felújítás részleteit taglaló márványtáblát, nem vagy benne biztos, hogy valóban végigolvassa-e, de amikor körbefordul, úgy érzed, minden apró részletet megvizsgál: a régi barokkos pompa egyetlen hírvivőjét, a szószéket, a puritán, hófehér falakat, a felújított orgonát, a háborúban teljesen megsemmisült ablaküvegek pótlásait.
597. Tudod jól, hogy nem hibázhatsz, mégis remeg a kezed.
598. Az adott pillanatban a leggyorsabb futónak lenni a világon

599. Olimpia alatt háborúzni.

600. Megnyerni a megyei 600 méteres síkfutás első futamát.

*

601. Felrobbantani egy vasúti hidat szilveszter éjjelén.

602. Megváltoztatni egy verssort, *elvtársaim: a kaszaél.*

603. Bajuszt növesztetni.

604. Egyszer egy doboz vajat vinni ajándékba.

605. Unokának elmondani, hogyan készül a birsalmasajt.

606. Éppen pirosra vált a lámpa, amikor meglátlak a túloldalon, a zebrán még átfut egy fiatal pár, a felezővonal környékén leesik a lány papucs, hangosan felnevetnek, de már jönnek az autók, nincs idejük visszamenni érte, aggódva nézik, ahogy többször is átgázolnak rajta, a tekinteted kereselem, de nem veszel észre, éppen bekapcsolod a világítást a bicikliden, amikor felnézel, abban a pillanatban lesz zöld a lámpa, elindulok feléd, mosolyogva integetsz, komótosan kerülöm ki a fiút, aki vigyorogva kapja fel a megviselt papucsot.

607. Hegedűtokba mikrofonállványt rakni, úgy menni el egy zenekari próbára.

608. Elénekelni a Neurotictól a *Brék* című számot egy próbán.

609. Elénekelni a Neurotictól a *Brék* című számot egy koncerten.

610. Kórházba vinni, aki a legfontosabb, aztán naponta a kért teát, a levest és gyümölcsöket; majd gyógyszert csempészni be neki, hogy végre kiengedjék a *börtönből*; utána otthon napokig lustán.

611. Féltékenynek lenni alaptalanul is.

612. Ráállni és megdöbenni, hogy nem a várt számot mutatja a mérleg, végiggondolni később, miből jöhetett össze a sok felesleg.

613. Meglocsolni az elutazott családtag virágait.

614. Felborítani egy nagyobb cserepet, benne a bimbózó virággal.

615. Többet inni, mint amennyit kellene, nem tudni tartani a kontrollt, újabb bonyodalmakba keveredni.

616. *Hiszen ezerszer mondtam már!*

617. Megtanulni (apától) nyakkendőt kötni.

618. Elengedett kézzel biciklizni.

619. *A Moncsikáék a tengerparton vannak, de nem akarok ordítani,* kilépek az erkélyre, nézem, ahogy issza a kávéját, és szerinte halkán telefonál.

620. A karácsonyra kapott játékokkal aludni.

621. Idegennek elmagyarázni, hol lehet bélyeget kapni.

622. Jók voltak a színészek, nem kiabáltak, és nem is vették túl komolyan magukat; szerettem, amikor a férj egyszer az asztalnál ülve felnézett és azt mondta: *akinek kitárjuk a szívuinket, annak megmondjuk, hogyan kell minket szeretni.*

623. Szolgálni egy népet.

624. Felboncolni egy zsiráfot.

625. Megfogni egy lány kezét, mert azt mondja a tanító néni.

626. Nem megfordulni az ordibálásra, távolodni a veszélytől, egy kapualjban várni ki, hogy az éjszakában megszólaljanak a szirénák.

627. Kék alapon fehér mintás (Hummel) melegítőt kapni.

628. Népdalokat énekelni egy kihalt országúton.

629. Későn lépni a fékre, elkerülhetetlenné téve a karambolt.

630. Ráhajolni a gyerekekre, hogy élje túl a vonattal való ütközést.

631. Felnőttként új szavakat tanulni, például mi az a *himpér* (málna).

632. A partról nézem őket, a habot a tengerbe ugorva csapatják le magukról, a hajó korlátjának dőlve szárítkoznak, közben rágyújtanak, én is még egyre, egyből utána más az íze.

633. Elrendelni a nyomozást, később kiderül, önmagunk ellen.

634. Zoknikat egy pingpongasztalon párosítani.

635. Az állam hivatalos nyelvére lefordíthatatlan nevet adni a gyerekeknek.

636. Tavasszal indulni el az őszi iskolakezdesre.

637. Tibeti–angol szótárt összeállítani.

638. Honlapokat karbantartani.

639. Kékkel kezdeni alkotói korszakot.

640. Pablo Diego José Santiago Francisco de Paula Juan Nepomuceno Crispín Crispiniano de los Remedios Cipriano de la Santísima Trinidad Ruiz Picasso néven megszületni.

641. Gimnáziumi tanárral találkozni külföldön, először és utoljára normálisan beszélgetni vele.

642. Plútónak nevezni egy kuvaszszerű kutyát.

643. Beengedni a lakásba egy tévéstábot, hogy a tragédia után filmezzenek.

644. Tengerparti sziklából emberi alakokat faragni.

645. A Herceg váratlanul magához hívatott, magánkihallgatásra, éppen lovaglásból tért vissza, az istállókhöz kellett mennem; szűkszavú volt, mindössze annyit közölt, hogy szüksége lesz a szolgálataimra, de csak karácsony után, addig legyen türelemmel, és pihenjem ki magam.

646. Hiába az imára kulcsolt kezek és a térdeplés, nem kegyelmez senkinek.

647. Könyvtárból saját (első) könyvet kilopni.

648. Isten, ha táncol, ki a partnere?

649. Eltávolítani egy még használható szívet egy már halott nő testéből.

650. *Most, hogy elnézem, hányan gyűltünk itt ma össze, kezdi, miközben szúrós tekintetével végigpásztázza a tömeget, azt gondolom, tisztelt hölgyeim és uraim, hogy abelyett, hogy felolvasnám a köszöntőmet, amit előre megírtam, és bizonyára az illetékesek majd el is juttatnak önökhöz, helyette inkább beszélnék egy kicsit erről a szoborról; mély levegőt vesz, aztán nekikezd, ez a szobor nem jó, nem működik, többen felnevetnek és tapsolni kezdenek, az igazgató kétségbeesetten néz a szobrászra, aztán meg az államtitkárra, de a szónok folytatja; nem működnek az arányai, se a dinamikája, ráadásul ez a szobor hazudik, a szobrász szitkozódva hagyja el a dísztribünt, a feleségét szabályosan magával ráncigálja, az igazgató tanácstalanul tárja szét a kezét, amikor az államtitkár a fülébe súg; de legfőképpen semmi köze az ábrázolt személyhez, higgyék el nekem, volt szerencsém ismerni őt; minket most azért hívtak ide, hogy ünnepeljünk, hogy tapsoljunk, de nem ám a barátunknak, hanem nekik, ezt szinte már üvölti, miközben a tribünre mutat; de ebből én, köszönöm szépen, nem kérek, és nagyon remélem, hogy maguk se!*

A hologram hintóján

(Részletek a készülő regényből)

– Nem tudod eltalálni azt a pillanatot – mondta halkan Bertold –, erre még a megállapodott vándor sem képes, aki valahol immár végleg letelepülve szállást ad az ismeretlenből idetoppanó utazónak. Hasonló ez az arc ébredéséhez: egy reggel, midőn a redőnyt felhúzza letekintesz a tömbház közös udvarára, ott látod a tegnap még a krétával rajzolt négyzeteken bukdácsolva ugránczó kislányt immár az örök nőként, szemében hunyorgó csillogással, a csábítás egyelőre félig-tudatával.

Georgina – egyedül neki volt éjjel-nappal szabad bejárása a Megbízóhoz – kissé felemelkedett a nyugágyról:

– Olyan ez, mint egy elhagyatott hátsó udvar, telis-tele ócskavassal, ronggyal, hulladékpapírral, vasforgáccsal, dobozokkal, széttaposott cipőkkel s kiszolgált, rozsdás edényekkel. És ezekből a limlomokból, ócskaságokból kellene kihalásznod, ami mégis megőrzendő. Különbségtevés. Veszélyes foglalkozás ez, kedves Bertold!

– Avagy kalandozás nélkül nincs kaland? – suhant el csúfondárossan Zita, közben azért néhány gyors felvételt készítve.

– A váltás szándéka kísérlet a meg nem tapasztalt dolgok meghódítására – mondta kissé bosszúsan Bertold. – Amennyiben persze a félelem nem blokkol. Lázadjunk az elsüppedés ellen! És derüljön ki végre, milyenek is vagyunk valójában.

– Szerintetek mi a különbség elszántság és lázadás között? – kapcsolódott a beszélgetésbe a Megbízó, miután átlapozott néhány frissen érkezett újságot.

– Mindenképpen két eltérő fogalommal szembesülünk, más és más érzelmi töltésűek; azonfelül úgy gondolom, a lázadás hirtelenszerű, és rövid ideig tart – élénkült fel Georgina.

– Igen, egyezem! – helyeselt Bertold. – Az elszántság viszont nyilvánvalóan hosszú, lassan érő folyamat, amelyet végigjárva az ember következetesen megfogalmazza a fontos céljait, és halad azok elérése felé. Olyan húzóerő kerül a birtokunkba, amely által érdemesnek tartjuk elviselni a rosszat is annak érdekében, hogy elképzeléseink idővel megvalósuljanak. Ezzel szemben a lázadás kirobbanó energia, érzelemből jövő reakció. Ha ez az érzelmi töltet kialszik, lázadásról már nincs értelme beszélni. Az elszántság racionális síkban azonban megmaradhat...

– Te mit gondolsz? – állította le a Megbízó a kamerájával köröző, mindent dokumentáló Zitát.

A lány arcán furcsa mosoly jelent meg:

– A valódi énem lázadásáról ezúttal nem beszélnék – jelentette ki hetykén. – A témához kapcsolódva annyit talán mégis – fűzte hozzá most már nyugodtabban –, hogy az elszántság képezheti azt a potenciált, amelyből aztán kialakulhat a lázadás. De ha ezt áthelyezem egy hatalmi nézőpontba, akkor ott maga az elszántság már lehet lázadás is, gondoljunk csak Orwell regényére. És Camus szerint is az emberhez egyedül méltó viselkedés a lázadás.

– Én mindebben ismét csak a kezdő pillanatot kutatnám – dűnyögte a Megbízó –, avagy honnan és mikor születik meg például a szabadság igénye?

Zita elsietett, majd kisvártatva visszatért egy könyvvel. A jelzésnél felütötte, és olvasni kezdett: „Az előzetes, sejtésesen ismeretlen nemlét állapotáról kellene szólnunk, arról a kavargó ködfergetegről, mely mégis történet-nélküliségében mozdulatlan – s amely ugyanakkor híján van iránynak, tervek egyaránt. Ám ekkor megjelenik egy halvány fénycsóva, amely a tett hírnökeként előkészíti a gondolatot. Ez valójában azért lényeges, mert a mérhetetlen világmindenségben az ember mindössze egy fontos jeggyel, egyetlen jelentős tulajdonsággal ruházódott fel, ez pedig a tett, még pontosabban: a teremtés képessége. Az ember a teremtés lényegi tulajdonságának birtoklásával áll kapcsolatban a kiismerhetetlen felsőbb erőkkel; azok másolataként rendezkedhet az adott térben és időben, azaz alakíthatja saját világát. Képes a változtatásra. E folyamatban – mint már állítottuk – a tettet megelőzi a gondolat, amely még szunnyad, egyfajta elmosódó révület csupán, még nem áll össze mintává, amely aztán meghatároz minden későbbi képletet. Egy pillanattal a teremtő gondolat megjelenése előtt a létösszetevők még szétgurulva, az egymástól függő kapcsolódásnak

semmi jele, ám a most alulról felfelé örvénylő tölcser egyre szélesedő körkörösségében a születendő gondolat már puha gyolcsban, akárha a suhanásra vágyó rezdülethez mind erőteljesebben tapadó szomjúság. Ködoszlóban az ősminták felsejlése. A nyugvópont titkos helye ez a mágikus erőkre bízott derengő indulás előtt, az elszalasztott, vagy éppen a teremtő pillanat küszöbe. Amikor még minden lehetséges.”

Azon az estén többet már nem szóltak.

*

Doris Day késett. A többiek már ott ültek a kastély hűvös nagytermében a harmincvalahány személyes tölgyfa asztal egyik végében. A nehéz brokátfüggönyökön alig szűrődött át némi fény, a képekkel túlszűfolt, sötétlően bordó színű falak mentén lovagi páncélok sorakoztak csillogó bárdokkal, különféle méretű vitrinekben kardok, lőfegyverek, kitüntetések. Az asztalfőn helyet foglaló Megbízó röviden üdvözölte a megjelenteket, majd Zitához fordult:

– Olvass fel, légy szíves, a kijelölt szemelvényekből! Hallgatunk!

„A Kerekes Dér Gyula szobrász lakásában kialakított kutatóhely megmarad, a hagyaték szakszerű feldolgozásáról az illetékes minisztériumnak kell gondoskodnia, az akadémikusok úgyszintén döntöttek, de ez már apró részlet, hogy az állandó kiállításhoz többnyelvű füzet készül a látogatók és a kutatók számára.”

Zita a hallgatóság felé fordulva az elhangzott információt azonos mód kiegészítette, miszerint az állami hírügynökség másnap jelentetett egy közleményt, amely inkább cáfolatnak tűnik. Abban az áll, hogy a Kerekes Archívum általános működéséről a felek egyelőre csak szóbeli megegyezésig jutottak el, némely részletek esetében viszont még nem született megállapodás. Sőt, továbbra is napirenden szerepel az alapidokumentumhoz csatolt főigazgatói koncepció, amelynek „szakmai bizarrságairól” számos bírálat jelent meg különféle lapokban. Az időrendi sorrendbe rakott levélkötegek, továbbá a kéziratok és a vázlatok zömének eltávolítása, más helyszínre való áthelyezése például szintén a főigazgatói elképzelések közé tartozik, emiatt azonban közel ezer külföldi és hazai szaktekintély tiltakozott eddig, ami szintén megfontolásra, újragondolásra kényszerítheti az akadémikusokat, valamint az Archívum kurátorait.

Általános meglepetésre Zita ezúttal sötét kosztümöt viselt, arcán alig észrevehető, pasztellszínű smink.

– Ezek a fiatal lányok képesek manipuláció révén újfajta valóságot teremteni – súgta Georgina Bertoldnak.

A férfi halkán visszaszólt:

– Önmagukon, önmaguknak retusálják a világot.

Zita körülnézett, várt néhány pillanatot, majd egy kikészített újságcikket emelt fel az asztalról. Nyugodt hangon folytatta: „Az egykori diktatúra szellemét idézi a szándék, hogy Kerekes hagyatékát érintetlenül, egy helyen hagyják, s ráadásként állandó kiállítást is szerveznek a szobraiból. Posvány és gyalázat! Sokan elfelejtik, hogy ez az alkotó, akit ugyan egy időszakban a szakma külföldön is igen nagyra tartott, ez a személy tehát egyszerűen egy szörnyeteg volt. Szó sincs arról, hogy éppen ma mutatkozna igény munkásságának úgymond tárgyilagos és objektív bemutatására.”

– Fél éven át egy irodában dolgoztam a lányával, utálatos volt! – jegyezte meg Doris Day.

„Az alkotók többsége az univerzális orientáció híve – idézett Zita egy újabb szemelvényből –, ezzel szemben Kerekes álláspontja szerint a művészet a társadalom eszköze, következésképpen a műnek elsősorban a valóság történéseit kell – méghozzá a hűség alázatával – bemutatnia. Kerekes Dér szemléletét abban a rendszerben nem lehetett megkérdőjelezni, s különben is, egy tanszékvezető parancsaival szemben nem volt apelláta. Néhány rebellis, igen tehetséges fiatal szobrász megpróbált ugyan becsempészni korszerűbb nézeteket, elevenebb gyakorlati megoldásokat – Kerekes pillanatok alatt eltávolította őket az egyetemről. Holott ketten például kedvenc diákjai voltak, akik mellel még mélységesen tisztelték őt.”

Zita a Megbízó felé fordult:

– Úgy értesültem, Kerekes néhány köztéri szobrát már lebontották.

– Valóban – mondta a Megbízó –, de esetünkben ez nem lényeges. És különben sem akarok igazságot tenni ebben az ügyben. Ennek az egykor megbecsült és elismert, bár a kirakatban méltatlanul gyakran szerepeltetett szobrásznak a műterme most lelakotva, hagyatékát valószínűleg széthúzzák, közben olyan vádak is napvilágot látnak, amelyek ellenőrzésre szorulnának, de sem ezzel, sem az örökségével nem akar senki pártatlanul foglalkozni, még kevésbé az esetleges vizsgálódás után megalapozott véleménnyel a nyilvánosság elé lépni.

A Megbízó ekkor felállt:

– Nekem azonban lenne egy ötletem!

A rászzegeződő tekintetek közepette előadta tervét: ezek szerint a tőlük a második utca közepén található Kerekes-rezidenciába holnapután éjfélkor behatolnak, de nem hoznak el onnan semmit. Egyszerűen felhívják a közvélemény figyelmét erre a lehetetlen állapotra.

– Ezért hívtak engem? Nekem is lesz feladatom? – kérdezte a nyugalmazott artista.

– Igen – mondta a Megbízó. – Átlendül valahogy a kerítésen, felhalad a lépcsőkön, és kinyitja a villa kétszárnyú bejárati, üvegezett ajtaját, amíg mi – az utcai kapu lakatját feltörve – odaérünk.

– Hozzunk el valamit mégis! – rakoncátlankodott kényeskedve Zita, egy pillanatra kiesve felnőttes szerepéből.

– Nem! – jelentette ki igen határozottan a Megbízó. – Inkább viszünk!

– Mit? – érdeklődött Georgina.

– Három kirakatbábut – volt a válasz.

A továbbiakban a Megbízó töviről hegyire elmagyarázott minden részletet. A jelenlevők így megtudhatták, hogy Jozefa és az ügynök a kastélyban marad a biztonságra ügyelve, a Megbízó, Bertold és Georgina behatolnak a műterembe, Zita pedig mindenről felvételeket készít. Az artista vizsgálódva az udvarban sétál, s amennyiben a szomszédságban mozgolódás támadna, hamis rendőrségi jelvényét előhúzva csitítja le az érdeklődőket. Doris Day az utcán marad, a kapunál, ha rendőrök jönnének, azt mondja, hogy a barátját várja, aki besietett a táskájáért az épületbe, s már vissza kellett volna érkeznie.

Jozefa széthúzta a függönyöket, rövid időre eltűnt, majd egy oldalsó teremből szendvicsekkel megrakott tálakkal tért vissza. Zita is segített neki.

– Holnapután este tízkor itt találkozunk, ebben a teremben – mondta végül nyájas elégedettséggel a Megbízó. – Mindenki egyszerű hétköznapi ruhát öltson magára! Van valakinek kérdése?

*

Hetek múltán egy nagyméretű boríték érkezett a Megbízótól, benne levél és néhány fotó.

Az egyik felvétel azt a pillanatot örökítette meg, amikor – utoljára – még egyben volt a társaság, a kastély nagytermében; pezsgőbontás után a Megbízó magasba emelte poharát, s a többiekkel együtt vidáman figyelte a vetítővászonon, amint a rendőrök berontanak a műterembe, s egyikük a revolverével két lövést ad le Butlerre. A kira-

katbábu bal keze elröpült, mellkasa beszakadt, feje hátrahanyatlott, már csak egy zsinég tartotta. Egy további fotó a másnapi lapok címlapjait mutatta: minden valamirevaló tájékoztatói eszköz hírt adott a titokzatosnak minősülő csoport előző esti rejtélyes behatolásáról, némelyek terjedelmesebb riportokat is közöltek. A bulvárlapok inkább képriportokban számoltak be a szobrászművész lakásában történtekről, ezeken a fotókon a falakra tűzdelt papírlapok is látszottak, tartalmukkal azonban – érdekes módon – egyik újság sem foglalkozott. Az esti lapok azt is megszéllőztették, hány rendőr érkezett a helyszínre, mennyi időre zárták le a környéket, elterelve a báméskodókat; a különleges egység páncélinget viselő tagjai hogyan közelítették meg a műtermet, felszerelve füstbombákkal meg azonnali harc képességét előidéző zsibbasztó lövedékekkel; a helyszínelők miként kutattak át tüzetesen minden termet használható ujjlenyomatok reményében; egy másik csoport hányféle korszerű eszközt használt a hatalmas udvar egyes pontjain végzett mérésekhez. Az esettel kapcsolatos sajtótájékoztatónak minden tévécsatorna korrekt terjedelmű hírblokkot szentelt.

„Természetesen arról senki sem rendelkezhetett információval, hogy a rendőrök idővel rájöttek, valakik figyelik őket: dühükben bútorokat borítottak fel, kiráncigált fiókok tartalmát hajigálták ki, míg végül a hatalmas könyvszekrény legtetején rátaláltak a mikrofonnal felszerelt, távirányítással bekapcsolható kamerára – írta levelében a Megbízó. – Hasonlóképpen csupán a néhány napra rá megjelent *Rendőrségi Közlöny*ben bukkanhattunk rá arra a közlésre, miszerint a lefoglalt tárgyakat utóbb rendkívüli alaposággal átvizsgálták, de áruklódó nyomokat nem találtak. Úgyszintén a rendőrségi szaklap híre, hogy a szétroncsolt Butler egy szemeteskonténerben végezte, Ashley és Scarlett azonban egy-egy polcot kapott a rendőrség központi raktárában.”

*

Bertold elsétált a közeli mellékutcából megközelíthető, forgalmasnak igazán nem mondható, számára viszont kifejezetten otthonos aprócska térre. Szemközt a múltból ittfelejtett vegyeskereskedés foglalta el az egyik többemeletes épület földszintjét.

– Jó napot, művész úr! – mondta sapkáját megbökvé a töpörödött boltos. – Hosszú hónapok óta nem láttam uraságodat, talán elutazott valahová?

– Így is lehet mondani – hagyta rá Bertold, aki amúgy sokáig hadakozott a „művész úr” megszólítás ellen, mígnem egy alkalommal kiderült: a közelben népszerű, sokakat foglalkoztató amatőr színház található, amelynek tagjai gyakran átugranak ide itálért, cigarettáért, apróságokért, s bármilyen sértődést elkerülendő minden benyitó kuncsaft esetében ez a köszöntési forma honosodott meg. Így lettek például a szomszédságban lakó trécselő asszonyságokból is kezitcsókolomos „művésznők” – egyébként egyikük sem tiltakozott, inkább mókásnak találták a boltos szóhasználatát. Aki mellesleg kiválóan értett a fűszerekhez, folyamatosan bőséges kínálattal rendelkezett, hozzávaló recepteket is ajánlani tudott, emiatt a város távolabbi részéből is felkeresték. Éppen a kecses címkékkel ellátott kicsiny fiókokat töltötte fel. Bertold komótosan figyelte, s a mesekönyv-emlékezetét benépesítő sivatagi vonuló karavánokkal meg az árnyéktalan ültetvényeken hajladozó rabszolganókkal közösen kutatta az érkező illatok vélhető eredetét. Végül – gyors elhatározással – megkérdezte:

– Mit gondol, a kirakatbábuk képesek egymással beszélgetni?

A boltos visszafordulva rátámaszkodott a pultra, majd hosszabb szünet után megszólalt:

– Ha akarnak, igen.

Választott a napilapok közül, kért még egy dobozos sört, elköszönt, majd a keskeny úttesten áthaladva visszasétált a parkba. Fialtal pár nézelődött a virágágyásnál, fogták egymás kezét, percenként csókolóztak. Kerékpáros érkezett a főutca felől, a szemcsés résznél lassított, majd hirtelen megfordult és elhajtott. Bertold helyet foglalt az egyik padon, szórakozottan átlapozta az újság első néhány oldalát. A felerősödő szél a folyó felől hűs léghullámokat görgetve mozgásba hozta a fák senyvedő leveleit, a színekben takarékos virágágyás is mintha feltápászkodni készülne, valaki a felsőbb emeletek egyikén ablakot csukott, és leengedte a redőnyöket. Bertold vigyázva összehajtotta a napilapot, kényelmesen hátradőlt, s átadta magát a minden irányból érkező, nagyon halkán zúgás szivárgó hullámvásának...

Reggel, harisnyyanadrággal

Már ott a fénycsík a parkettán. Megint megereszkedett a redőny. Mestert kellene hívni. Megint egy mester! Tudom, mit mondasz rá: felesleges pénzkidobás. Neked mindig minden úgy volt jó, ahogy van. Mindig. De én a Rend híve vagyok! Tudod! Voltam és vagyok.

Most reggel van, vagy este? A fénycsík... A Nap világít be a redőnyréseken, vagy a Hold? Amióta magamra maradtam, minden úgy összecsiszódik. Fel kellene húzni a redőnyt. Jaj, már megint ez a redőny! Olyan *nehéz*! Minden olyan nehéz... Erzsikének redőnyhúzás-kor szakadt le a szemében a... nem is tudom, mije. Mondta, de nem jegyeztem meg. Azt panaszolta, hogy nem lehet megoperálni. Most az egyik szemére nem lát. A másikat szerencsére megszabadították a szürke hályogtól. Mégse képes még az újságot sem elolvasni. Valami *történt* a szemével. Mindennek csak a *felét* látja. Vagy az alsó, vagy a felső felét. Attól függően, hogy milyen irányban mozdítja meg a fejét. Egyszerre, együtt – semmit! Annyira hihetetlenül hangzott, olyan *morbid* volt, hogy kibukott belőlem a nevetés. Aztán elszégyelltem magam, és elnézést kértem. Jókat gondolhatott rólam, szegény.

Megizzadtam. A hálóingem háta meg... na persze. Akkor mégis reggel van. Kicsit kijjebb araszolok a heverőn. Mindig egy kicsit arrébb, mindig egy kicsit... Juji! Nem akar összeforrni ez a nyomorult repedés a medencecsontomon, nem és nem. Mióta is? Várni kell. Pihenni... Lassan már mást se csinálok... Na. Most fölülni. Majd megkapaszokodom a székben... Hol vagy? Hol vagy?! Olyan messze csúsztál. És mi a csuda ez a támládon? Egy, kettő, há... Jaaaj!

Ülök. Ülök! Úgy kifáradtam. Mintha álmos is lennék még. Durmoljak még egy kicsit? Hiszen ráérek. Annyira ráérek! De megismételni ezt a tortúrát? Azt már nem! Zsibbad a jobb lábam. Hol a bo-

tom? Ide volt akasztva a szék karfájára. Aha. Most még a háromágút is kitapogatni. Milyen aranyos volt a fiunk, hogy ezt is beszerezte. Ügyes kis jószág. Ennél csak a járókám alkalmasabb.

Akkor induljunk. Mintha világ körüli útra készülődnék... pedig csak ide az ablakhoz.

Jé, süt a napocska. Hó alatt lapul a rozmaringbokor. Pedig már virágzott. Januárban! Olyan semmi kis kék virágai vannak. Brr. Hideg van, fel kell öltöznöm. Csak az a harisnyanadrág ne volna! Az én reggeli inkvizícióm „spanyolcsizmája”.

Előbb az egészséges lábfejemet... Nem érem el. Mindig ez... Mit csináljak? Lássuk: jobb kézzel a széklábat. A balt lassan lefelé csúsztatni a lábszáramon. Egyre lejjebb. Még egy kicsit. Jaj, a hátam! Nem megy tovább. A kutyafáját! Aha. Benn van. Akkor most... Sose hittem volna, hogy a kettőt ilyen nehéz legyen egymáshoz csúsztatni. Mintha nem is az enyéme lennének. Ha most eleresztem a széklábat, eldőlok, mint egy zsák. Ha pedig a padlón kötök ki, nincs, aki felemeljen... Most majd a ballal kapaszkodok. Uh. Csak beletaláljak. Hát nem kifordult ez a nyomorult harisnya? A kezeim is. Valahogy nem *fognak*. Ezt most visszafordítjuk. Fogadj szót, nyavalyás! Kivert a verejték, de benne van. Mélyeket lélegezni! Csak semmi pánik. Te csak dobogj, szívem. Dolgozz. Ne félj, hamarosan megkapod a Vazotalt, a Binevolt, a Monopril Plust meg a... mit is még? Le-vegőt! Még nem egyenesedhetek fel. Stop! Stop! Egy mély slukk... Nem megy. No, még egyszer. Még kétszer... Háromszor. Végre tágul. Kitégult az *egész* tüdőm... Vagy a szívem? Olyan isteni érzés... Amikor időnként úgy érzem, a teljes tüdőm levegőhöz jutott, és nem csak apródonként, szaggatottan, kiskanállal (haha) juttatok neki egy kicsikét. Mindig csak egy cseppecskét.

Lassan felfelé tekerem a harisnyát... Már elértem vele a térdemet. A dagadt térdemet. Most kell megmarkolni a széktámlát. Arrább tenni a jobb lábamat. Most mindkettőt hátrább csúsztatni. Jobb kézzel a díványt fogni, görcsösen. A körmöm is belevajom, úgy kapaszkodok... Istenem, segíts, hogy fel tudjak állni! Nem akar engedelmeskedni a testem... Na! Félig már megvan... Mindjárt meglesz, mindjárt meglesz...

Állok. Görnyedten, megbukva, de állok! Végre felrángathatom a harisnyanadrágomat. Sikerült!

Nevetsz? Tudom, hogy ott állsz a hálószoba ajtaja mögött. Ne, ne gyere elő! Kérlek! Kérlek! *Úgy félek!* Pedig mindig rád gondolok,

napijában ezerszer is, kétezerszer is. De *meglátni?! Azért nem merek azóta* a hálószobában aludni, hanem itt kint, a nappaliban vettem magamnak ágyat. Hátha egyszer csak, éjnek évadján, kikelsz a saját ágyadból, és megindulsz felém... Hát nem furcsa? Annyiszor felségítettelek, felemeltelek, amikor elestél. És mindig hátrafelé, a hátadra. Mindig csak a hátadra. Emlékszel? Már akkor is kevés volt az erőm, és te olyan szép, derék ember voltál... olyan szép, pirosposzgás, egyenletesen őszülő, tiszta tekintetű voltál öregem is... Hát kínomban kiókumláltam, hogy egy széket cipelek oda, valahogy ülőhelyzetbe segítelek, hogy te lassan, a székbe kapaszkodva, előbb fél térdre, majd térdre emelkedve, a segítségemmel, közös erővel, lassan felegyenesedhess. Az utóbbi időben már pelenkáztaalak is. És naponta megfürösztöttelek. Kérted. A rossz anyagcsere miatt állandóan viszkett a bőröd, úgy szenvedtél! Milyen szerencse, hogy pár éve lebontattuk a kádat, és mint annyi ismerősünk, barátunk tette, egy tusolót rakattunk a helyébe. Te csak beleálltál, és én puha szivaccsal végigmostam, törölgettem a testedet. Utána behintőporoztalak. Akkor – de csak egy rövid időre – megnyugodtál, úgy kisimult az arcod! Hogy hamarosan újrakezdődjön a viszketés, vakaródzás, vakaródzás – vérig... Olyan nehezemre esett már a hajolgatás. A reumás kezem is egyre erőtlenebb lett a mindennapos dörzsölgetéshez. A gyerekek külföldről azt üzenték, fogadjunk egy asszonyt – ápolónőt, vagy akit találunk – hogy az fürdessen. A költségeket ők állják. De te meg-rökönnyödvé, felháborodva hajtogattad – ne is tagadd! – hogy hozzád, a te meztelen testedhez ne merjen idegen nő nyúlni! Akkor a lányunkkal kiötlöttük, hogy vásárolunk egy kis kötényt, amit magad elé kötve „védve” leszel a vizsla szemeik elől. Persze nem egyeztél bele, kútba esett a tervünk. Így volt? Kínlódhattam veled továbbra is minden este.

Most milyen lehetsz? Nagyon megváltoztál – *ott?*

Nyílik a szekrény ajtaja!

Lassan, puhán. Nyílik! Nem, most egyáltalán nem recseg, pedig már mióta mondogattuk, hogy meg kellene végre kenni a sarokvasakat. De nem kentük meg.

Ugye te vagy most itt? Ugye? Így adsz nekem – *jelet*. Olyan jó. Olyan... Látod, eleredt a könnyem. Köszönöm. Köszönöm. Köszönöm. Úgy vártalak! Annyiszor kívántam, hogy... És... nem értem... mégis borzongok! Gyáva vagyok. Csak *ne mutatkozz!* Kérlek, kérlek, kérlek! Ahhoz még nem vagyok elég erős... Pedig úgy hiányzol!!

Ugye furcsa? Most biztosan kinevetsz. Mindig kinevettél. Terike bolondériái, Terike fantazmagóriái, ellentmondásosságai, gyerekeségei. Biztosan ezt gondolod most. *El vagyok veszve! Félek!* Mindenkitől. Magamtól, önmagamtól is. És, el sem akarom hinni – tőled is. Kicsikém.

Maradj! Hadd higgyem még, hogy velem vagy.

Tudod... olyan egyedül vagyok! Mióta nem vagy, nincs kivel megbeszélnem a dolgokat. Persze a gyerekek. Naponta hívogatnak. Tudod, milyen aranyosak. Néha haza is ruccannak. Repülővel. De az nem *AZ*. Nem értek a számítógéphez. Te, én olyan buta vagyok! Míg éltél, szkájpolni is tudtunk velük. Megpróbáltál megtanítani kezelni a gépet, de nem ment. Nem és nem. „A műszaki zseni!”, tréfálkoztál egy-egy kudarcha fulladt kísérlet után. De látod, most már nem is tudnék annyit ücsörögni a billentyűsor előtt. Sokszor már nem csak a menés... az ülés is nehezemre esik! Tudod, mennyire fáj itt? Valahányszor megmozdulok, mintha késsel hasogatnának. A gerincem is... Képzeld, a fiunk beszerzett nekem egy mídert. Egy szép tört fehér színűt. Elegáns, mutatós darab. Ómama divatból hordott hasonlót. Karcsvá, darázsderékúvá préselte az akkori „delnöket”. Persze ez más. Olyan, amelyik a repedt, törött, egymásba morzsolódott gerinccsigolyáimat legalább valamelyest nehezebben mozdíthatóvá rögzíti. Örülök neki, habár horzsol egy kicsit. Mindjárt megjön Mileva, és feladja. Persze reggelente én is fel tudnám venni, este meg levetni, mert elég könnyen kezelhető, tépőzáras. De ő úgyis mindennap eljön, hogy megreggeliztessen, és összecsukja a heverőmet, hogy napközben elüldögélhessek rajta. A gyerekek „szerződtek”. Persze, persze, tudom. Ha „méltóztatnék” a hálószobában maradni, akkor az egyik fekvőhely állandóan nyitva, a másik meg összecsukva várná, hogy az egyikken üldögéljek, a másikon pedig heverésszek. De amikor nem tudom még rászánni magamat arra, hogy *abban* a szobában és *azon az ágyon* aludjak! Érts meg! Ott állandóan a jajgatásodat, a fuldokló köhögésedet és... a halálhörgésedet hallanám! Újra és újra. Szakadatlanul. Megőrülnék tőle... Érdekes: az utolsó napokban már nem engem és nem is a gyerekeket hívogattad – rosszul is esett, tudod? Nagyon! – hanem a szüleidet és a húgodat. Úgy panaszkodtál nekik, mintha látnád őket! Mutogattad nekik (?), hol mindenhol fáj, szúr, csíp, éget... és közben valahová felfelé tekingettél, talán a mennyezet felé. Utolsó nap többször is a magasba mutogattál, nyújtózkodtál, megpróbáltál megemelkedni, és egyre azt suttogtad:

„Ajtó. Az ajtó...” Azt hallottam meg olvastam is róla – azt hiszem, annak idején még veled is beszélgettünk róla –, hogy mikor átjutsz a Léthé folyón, vagy min, szóval már *odaát* a szeretteid: a szüleid, szerelmeid (?), testvéreid, barátaid várnak. Azok, akik már – átjutottak. És ugye a nagy-nagy fényesség, a Ragyogás... No, azt nem említetted. Talán az messzebb vár ránk?! ... Látod, most megint sírva fakadtam. Nyilván önmagamért picsogok. Egyszer majd te vársz rám *ott?* Mindannyiatokkal szeretnék majd találkozni – egyszer.

Hogy jön be Mileva? Nem zárom a kaput! Éjszakára sem. Furcsa, ugye, meg nem is veszélytelen. Félek is. Rettegek! De ha egyszer alig tudok itt a lakásban elaraszolgatni, nemhogy a kapuig oldalazva, előregörnyedve, két bottal, vagy a járókával kibotorkálni, kislattogyni. Pláne „sietve”, egy-egy vad, erőszakos, meg-megismételt, vagy hosszan, követelődzőn-dühösen, adj’ Uram, de rögtön-formán „kiktartott” csöngetésre. Látod, hogy elnyomorodtam. Nagy szerencse, hogy az illemhelyre még el tudok járni. Te is tudtál. Tudtál. Sokáig. Csak egyre gyakrabban elestél. Jézusom, mekkorákat zuhantál! Egyensúlyi zavaraid voltak, szédültél, meg-megtántorodtál, időnként aztán – puff. S mindig a hátadra. Mindig a hátadra. S milyen erővel! Egyszer a hőtároló kályhának estél, s betoltad egészen a falig. Máskor meg a tévéasztalka jutott hasonló sorsra. Csoda, hogy a tévé közben le nem röpült róla. Nem értettem. Én mindig előreesek, fejre. Sokáig ezért – amikor még bevásárolni, sőt színházba is eljártam, eljártunk (!) – az utcán nem mertem feltenni a szemüvegemet, nehogy „landoláskor” eltörjön, s az üveg szilánkjai esetleg a szemembe fúródjanak. A doktornőtől tudom, hogy szerinte azért estél mindig hátrafelé, mert megsérült a kisagyad. Persze te ezt – most már – mind tudod, de én naphosszat a múlton rágódom. Hogy volt, mint volt, hol hibáztunk, hibáztam. Ki lehetett volna-e a bajokat kerülni...

Nem jön ez a Mileva. Csak nem történt valami baja? Nemsokára már az ebédemet hozzák. Azt is a gyerekek rendelték. Megbeszélték egy közeli magánvendéglőssel, hogy a kifutófiúja, pincére vagy kicso-dája, mindennap ebédet hoz nekem. Még hozzá eldobható műanyag edényekben, amelyeket el sem kell mosogatnom. Hát nem rendesek? Akármilyen távol vannak is, gondoskodnak rólam. Azt kérdezed, hogy jut be a fiú? Hát ő is a bezáratlan kapun. Sajnos. No, ne aggódj, a bejárati ajtót azért zárom. (Amikor éppen nem felejttem el.) Odáig még el tudok döcögni. Még egy háromágú botom is van. Mikor elő-

szőr megláttam, elkacagtam magam. Olyan fura, muris a kinézete. Sose hittem volna, hogy egyszer ilyesmikre szorulok.

Éhes vagyok. Ilyenkor már Mileva rég...

Te az utolsó héten már nem akartál enni. Narancsot facsartam, almát reszeltem neked, grízt főztem, pudingot. Kiskanállal adogatam volna be, de nem akartad lenyelni. Kifordult a szádból, lecsurgott az álladon, nyakadon. Mondták, hogy a haldokló – istenem, hogy lefogytál, elváltoztál már akkorra – ösztönszerűen nem akar már táplálékot venni magához. *Készülődik*. Én azonban erőltettem. Még „katonákat” is sorakoztattam fel neked a kistányérra: apró kenyérkatonákat szalonna és sajt „puskákka”. Mint valaha a gyerekeknek... Milyen messzire szakadtak ők is!

Nem fogod elhinni: be akarnak dugni egy öregek otthonába! Győzőgetnek, hogy ott mindenem meglesz, és betöréstől, támadásoktól sem kell félnem. Külön szoba (legfeljebb egy, avagy két ágyszomszédal, de az még érdekes is lehet, legalább lesz kivel „társalognom”), teljes ellátás, kiszolgálás, rendszeres orvosi vizitek. Ittjártukkor néhányat végig is látogattak. Lelkesen mesélték, hogy a legelegánsabban tévé is van, külön fürdőszoba káddal, bidével, toronyórával láncos-tul... Kád! Bele se tudnék mászni. Meg hogy hetente egyszer mindenkit megfürdetnek, haját mosnak, ha kérem, fodrászt hívnak... Kell a fenének! Itthon akarok maradni a magamében, ahol minden zugot, akár minden porcicát, svábbbogarat ismerek!

*

Huh! Milyen hóttunalmas realista „szobafestés”! Így ma már nem lehet novellát „odakenni”. Legalább a végét hadd dobjuk fel valamivel.

1. Kísérlet az „átmázolásra”:

– Te, ez a kapu... Kukkantsunk csak be ebbe a kéglibe! – intette oda társát egy éppen abban az utcában lófráló alak.

a) holmi migránsra hajazott

b) inkább szakadt hajléktalannak nézném

c) alighanem jól öltözött, drogozó kamaszok lehettek, akiknek „véletlenül, sürgősen” éppen egy kis lóvéra volt szükségük

a) Egy ökölcsapással földre terítették a háziasszonyt. Kipakolták a hűtőszekrényt, és miután jól belaktak, mindent szanaszét hagyva, hajigálva, otthonosan beköltöztek a házba. Eszük ágában sem volt továbbmenni

b) Előbb alázatosan enivalót kértek az asszonytól, majd látva el-
esettségét, egyre hangosabban ruhaneműt is követeltek, sőt a szek-
rényekbe beletúrva, magukra kapkodtak valamennyit, majd egy-egy
asztalterítőbe/lepedőbe dobálva a szerintük leginkább szükségesnek
vélt holmit, összecsomózták a batyukat, és elégedetten elhagyták a
házat. Udvariasan, valami hirtelen támadt jószívűségből még a tárva-
nyitva maradt kaput is kilincsre csukták

c) Röhögve, incselkedve pajtáskodni, jópofáskodni kezdtek a ha-
lálra rémült nővel. Megnyugtatták, hogy amennyiben minden feles-
leges ellenállás nélkül átadja nekik meglévő pénzecskéjét, egy ujjal
sem nyúlnak hozzá, és záros határidőn belül elpárolognak a „kéjlaká-
ból”. Az olvasó érdeklődésének felcsigázása érdekében nyitva hagyjuk
a kérdést: valóban beváltották-e az ígértüket, avagy céljukat elérvé
(vagy éppen nem elérve!) egyéb manőverekre is ragadtatták magu-
kat...

2. Változtatási kísérlet:

A beteg asszonynak amúgy is felzaklatott állapotában hirtelen
rendetlenkedni kezdett a szíve. Következik: a rosszullet és a vele járó
halálvárással járó rémület ecsetelése.

Ezt követően:

Az ebéddel éppen betoppanó kifutófiú

a) megkísérelte

1) sikerrel

2) sajnos, sikertelenül, magához téríteni

b) mobiltelefonján felhívta a gyorssegély-szolgálat számát. Azok

1) időben érkeztek

2) szokás szerint jókora késedelemmel érkeztek, s már csak a halál
beálltát tudták konstatálni

3. Változat:

Az özvegynek látomásai támadtak.

a) Egy szívfájdító, de boldog találkozást élt meg váratlanul testi/
éteri valójában is megmutatkozó boldogult férjével

b) Ezoterikus látomásai vakrémületbe kergették, s kiszámíthatat-
lan, veszélyes cselekedetekre ösztönözték, hajszolták, amelyekből

1) a közben rá ajtót nyitó kifutófiú szerencsésen felébresztette,
visszarántotta a biztonságos(?) valóságba

2) már nem tért magához

Mi a létezés?¹

Kocsis Árpád fordítása

Már láthattuk, hogy teljesen különböző dolgok és tárgyi területek léteznek: szurikáták, helyi választások, a világegyetem és a nappali. Ezenkívül felismertük, hogy mik a dolgok, a tárgyi területek és a tények. Ezt a fejezetet az értelemmezőknek (*Sinnfelder, field of sense*) szenteljük. Amellett a tézis mellett fogok érvelni, hogy az értelemmező az igazán lényeges ontológiai elem – az a hely, ahol minden megjelenik. A „Mi a létezés?” kérdésre a következő a válaszom: a létezés az a körülmény, hogy valami megjelenik az értelemmezőben.

Ezt a gondolatot még egyszer könnyen megközelíthetjük, intuitív módon. Gondoljunk egy orrszarvúra a mezőn. Ez az orrszarvú létezik. Elvégre ott áll a mezőn. Az a körülmény, hogy a mezőn áll, hogy hozzátartozik a mező értelemmezőjéhez, ez a létezése. A létezés ezért nem közvetlenül a világban található, hanem az egyik területén. Ebben a fejezetben kiderül, hogy ezek a területek miért értelemmezők, s hogy ez mit is jelent.

Térjünk vissza az ontológiára. E kifejezés révén megértettem a szisztematikus választ a kérdésre: „Mi a létezés?”, s hogy a „létezés” kifejezés mit takar. Elkülönítettem ezt a metafizikától. A metafizikán az arra a kérdésre adott szisztematikus választ értem, hogy: „Mi a világ?”, és hogy a „világ” kifejezés mit jelent. A metafizika általában feltételezi a világ létezését.

Tehát hadd kezdjük az ontológiával. Amikor azt mondom, a válasznak „szisztematikusnak” szükséges lennie, azt értem alatta, hogy olyan megfontolásokat alkalmazunk, amelyekben az általunk létreho-

¹ A szöveg eredetije: Was ist Existenz? In GABRIEL, Markus (2013): *Warum es die Welt nicht gibt*. Ullstein Buchverlage, Berlin, 68–95.

zott és igazolható elvek és gondolatok kapcsolatban vannak egymással, és a gondolatok egységet képeznek: egy elméletet. Más tudományokkal ellentétben, az ontológia anyaga az általunk elemzett fogalmakból áll. Az, hogy az elemzés sikeres-e, számos tényezőtől függ. Különösen fontos, hogy az ontológiának kapcsolatban kell maradnia a valóság-tapasztalatunkkal. Amikor olyan ítélettel hozakodunk elő, amelyet semmilyen módon nem lehet összhangba hozni a tapasztalatainkkal, szükségszerűen hibát követünk el, hiszen meg kívánjuk magyarázni valaminek a létezését. S tudjuk jól, mit jelent ez. Ha az értelmezésünk hirtelen kizárja valami olyannak a létezését, ami kétségbevonhatatlanul létezik, meg kell vizsgálnunk, mi vitt minket tévútra.

Némely ontológus például azt állította, hogy semmi sem létezik, semmi nem mozog, vagy hogy az idő folyása csupán illúzió. Mások úgy gondolták, hogy sem a múlt, sem a jövő nem létezik, csupán a jelen (és nem is pontosan ebben a változatában). Olyan vélemények is megfogalmazódtak, hogy a miénk mellett számtalan lehetséges világ létezik, amelyekkel nem kerülhetünk fizikai érintkezésbe. Mindezek a különös feltételezések egy hamis ontológiából fakadnak.

Amikor valaki teljesen őszintén arra a gondolatra jut, hogy az idő nem múlik, miközben egy ontológiát alakít ki, valami nyilvánvalóan rosszul sikerült. Biztos vagyok továbbá abban, hogy miközben ezeket a sorokat írom, számos dolog megmozdult: az ujjaim, a kurzor, a szám, a szemem, az agyam egy része, az izmaim, a szívem, vagy az a vonat, amelyen ülök. Az ontológia első lépéseinél óvatosan kell eljárunk, nem kockáztathatunk semmilyen nagyobb ugrást.

Ebből a megfontolásból kezdjük egy egyszerű megfigyeléssel! Minden tárgy, amellyel kapcsolatban állunk, különleges tulajdonságokkal bír. A kutyámnak (szerencsés esetben) négy lába van, bunda borítja, amely tarka, azaz egyszerre fehér, barna és szürke, Havannah-nak hívják, kisebb, mint én, kedveli a joghurtot, és sajátos genetikai kóddal rendelkezik. Ehhez képest Leo, az oroszlán (ha még létezik) Dél-Afrikában él, dús sörénye van, képes lenne egy falatban bekapni a kutyámat, másféle genetikai kódja van, sikeresen vadászik gazellákra, és sosem fürdött (nos, te biztosan megpróbáltad már!). Havannah és Leo mellett sok más tárgy is létezik teljesen különböző tulajdonságokkal: fekete lyukak, David Lynch filmjei, szomorú gondolatok a tél elején, valamint Püthagorasz tétele. Mindezeknek a tárgyaknak sajátos tulajdonságaik vannak, amelyek elkülönítik őket más tárgyaktól fizikai, érzelmi vagy logikai környezetükben.

Vagy fordítva: ami megkülönbözteti a tárgyakat és a tárgyi területeket egymástól, azok a tulajdonságok, amelyeket tulajdonítanak nekik. Az egész számok tárgyi területe különbözik Leótól, amennyiben nem élőlényről van szó, több számot foglal magába, mint ahány foga van Leónak, illetve igaz kijelentésekkel írható le különböző matematikai rendszerekben. Búslakodásom a tél kezdetén szintűgy kifejezetten különbözik tulajdonságai révén az egész számoktól. Mindazonáltal nem akarom kizárni annak a lehetőségét, hogy egyik-másik általános iskolás gyermek tél eleji szomorú gondolatai ne lehetnének kapcsolatban az egész számokkal.

A tulajdonságok különböztetik meg a világ tárgyait más tárgyaktól. Ez azonnal lehetőséget ad arra, hogy végre feltegyünk két filozófiai kérdést, amelyek a megfontolásaim velejét képezik:

1. Létezhet-e olyan tárgy, amely az összes tulajdonsággal bír?
2. Minden tárgy különbözik az összes többi tárgytól?

Mindkét kérdésre a válaszom: nem. Ebből arra szeretnék következtetni, hogy a világ nem létezik. Először is, a világ lenne az a tárgy, amely az összes tulajdonsággal rendelkezik, másodsor pedig, az összes tárgyat meg kellene különböztetni az összes más tárgytól. Haladjunk módszeresen lépésről lépésre, az első kérdéssel kezdve.

A szupertárgy

A tárgyak azok a dolgok, amelyekre olyan gondolatokkal reflektálhatunk, amelyek alkalmasak arra, hogy igazak legyenek. A következőt értem ez alatt: a gondolat, amely alkalmas arra, hogy igaz legyen, lehet igaz vagy hamis gondolat. Ez nem vonatkozik minden gondolatra. Vegyük példaként azt a gondolatot, hogy

„*És akkor?*”

Az „És akkor?” gondolat nem alkalmas arra, hogy igaz legyen, mert se igaz, se hamis. Különbözik a gondolattól, miszerint

„*Luxemburghban tömegpusztító fegyverek vannak*”.

Adott időben ez a gondolat nyilvánvalóan igaz vagy hamis. Kapásból úgy gondolom, hogy ez hamis, de bevallom, tévedhetek. Akárhogyan is, létezik sok olyan gondolat, amelyek alkalmasak arra, hogy igazak legyenek, mint például

vagy

„Svédország, Svédország, minden hegy”.

Sok gondolat, amely a tudatunkon átfut, meglehetősen tökéletlen formáció. Néha csak belekapunk egy gondolatba, aztán a figyelmünk hirtelen egy másikra irányul, mielőtt az első még igaznak bizonyult volna. A gondolkodásunk nem mindig teljes, jól megformált mondatokban történik, vagy oly módon, hogy hozzájárulhasson egy elmélet kialakításához. Mindazonáltal fontos észben tartani a következő megkülönböztetést. A

„Londonban most éppen esik”

gondolat képes arra, hogy igaz legyen. Mi több, könnyen ellenőrizhetem azzal, hogy kiguglizom az időjárást Londonban, vagy azzal, hogy felhívok valakit a városban, és megkérdem, vajon éppen most esik-e az eső? A gondolat miszerint

„*pontosan 3 millió évvel ezelőtt a galaxisok száma az univerzumban páratlan számmal végződött*”,

szintén alkalmas arra, hogy igaz legyen, csak éppen nagyon bonyolult, ha éppen nem lehetetlen igazolni. Az emberi lények által ellenőrizhető gondolatok hatóköre sokkal kisebb, mint maguknak a tárgyaknak és tényeknek a hatóköre. Az általunk ellenőrizhető gondolatok, úgymond, az egésznek csupán egy kis, fényes régiója, amelyet Martin Heidegger egy híres metaforával írt le: „világlás” (*Lichtung, clearing, „fénylés”, „fénylő tisztás*). Állunk a világlásban egy erdő közepén vagy inkább egy hatalmas dzsungelben, amelyet képtelenek vagyunk teljesen felfedezni.

Összehasonlítva a felmérhetetlen területekkel, amelyekben találhatjuk magunkat, jelentéktelen az, ami az emberi tudás fénypázmájában jelenik meg, még akkor is, ha annak döntő fontossága van az emberiség számára. Tehát ne vegyünk tudomást mindarról, ami a világláson túl a dzsungelben található, hagyatkozzunk arra, ami tudható. Ha tudunk valamit egy tárgyról, néhány tulajdonságát is ismerjük. Ezeknek a tulajdonságoknak a révén a tárgy kiemelkedik a többi tárgy közül. A létezés ideája a latinból származik (ókori görög előtörténettel). Az *existere* kifejezés jelentése az, hogy „származik”.²

² A német eredetiben Gabriel az *existere* kifejezést úgy fordítja, hogy *entstehen, heraustrreten*, s rámutat arra, hogy szó szerint így lehetne lefordítani: *herausstehen, hervorstecken* vagy *hervortreten*.

Szó szerint lefordítva azt jelenti: „kitűnik” („kiáll”), „kibújik”, „előlép”. Ami létezik, kibújik; a tulajdonságai által kiválik a többi tárgy közül.

Amikor megismerjük egy tárgy összes tulajdonságát, akkor megismerjük az egész tárgyat. Még egyszer leszögezhetjük, hogy egy tárgy nem a tulajdonságai mellett létező valami, mivel ez csak egy újabb tulajdonsága lenne. Én az összes tulajdonságom vagyok; te a te összes tulajdonságod vagy. Ha mindezek tetejébe a tulajdonságaim hordozója is lennék, ez csupán a tulajdonságaim készletének gyarapodását jelentené.

Az olyan tárgy, amely az összes lehetséges tulajdonsággal rendelkezik – nevezzük szupertárgynak (*Supergegenstand*) – nem létezhet, vagy nem tűnhetne ki a többi tárgy tömegéből. Könnyű ezt belátni: a szupertárgy maga lenne az összes többi tárgy; magába foglalná az összes többi tárgyat, ezáltal nem lenne képes kiemelkedni vagy kibújni közülük. Arra sem lenne képes, hogy elüssön a háttértől, hiszen minden lehetséges háttérrel tartalmazna magában. A hagyományos tárgyak a véges és korlátozott tulajdonságaik által írhatóak le. A kutyánknak négy lába van, tarka bundája, azaz egyszerre fehér, barna és szürke, és adott méretű. De nem ő *Batman*. Valami, ami az összes tárgy közül csakis önmaga révén különbözik, és csakis önmagával azonos, nem létezhet. Nem jön elő többé. Próbálj csak elképzelni mindent, de abszolút mindent egy csapásra. Hamarosan úgy találsz, hogy mindig feltételezel egy háttérrel, amelyből a szupertárgy kitűnik – mint például a saját gondolataidat vagy a saját tudodat.

Monizmus, dualizmus, pluralizmus

Annak a gondolatát, hogy a szupertárgy létezik, évezredek óta hirdetik. Még a kortárs filozófiában is sok követője akad – például az amerikai Terence E. Horgan filozófus, aki a *The Blob (A massa)* című klasszikus tudományos-fantasztikus film és az 1998-as remake-je kapcsán a szupertárgyat elnevezte *Blobject*nek.³ A blobjectivizmus tézise azt állítja, hogy csak egyetlen mindent átfogó területe van a tárgyknak, s feltételezi, hogy ez a tárgyi terület szintén tárgy. Ebben a modellben minden tulajdonság egyetlen tárgyban egyesülne, amely magában is metafizikai szemlélődésünk tárgyává válhatna. Ha most

³ Lásd HORGAN, Terence–POTRČ, Matjaž (2000): Blobjectivism and Indirect Correspondence. *Facta Philosophica*, 2 pp. 249–270.

valaki ezt a tárgyat az összes lehetséges tulajdonság, vagy legalábbis az összes valaha megvalósult tulajdonság hordozójaként fogná fel, akkor az a szupertárgyat testesítené meg.

A filozófusok hagyományosan szubsztanciának nevezik a tulajdonságok hordozóit. Nem a mindennapok valamilyen konkrét anyagi szubsztanciájára kell itt gondolnunk a „cucc” hétköznapi értelmében. A modernitás kezdete óta a nagy metafizikusok, René Descartes, Gottfried Wilhelm Leibniz és Baruch Spinoza fellépésével folyamatosan a vita arról, hogy hány szubsztancia létezik. Mindenekelőtt három tézis van forgalomban. Ezeket még mindig heves vita kíséri, és éles eszű követőik vannak.

1. Monizmus (Spinoza): csupán egyetlen szubsztancia létezik, a szupertárgy.

2. Dualizmus (Descartes): két szubsztancia létezik – a gondolkodó szubsztancia (*substantia cogitans*) és a kiterjedt, anyagi szubsztancia (*substantia extensa*). A dualisták úgy gondolják, hogy az emberi elme teljesen más természetű, mint az emberi test. Ebben az összefüggésben erősen támogatják azt az elképzelést, hogy a gondolkodó szubsztancia képes az anyagi testtől függetlenül létezni, míg néhányan azt feltételezik, hogy nincs halhatatlan gondolkodó lélek, csupán két szubsztancia, amelyek érintkezésben állnak egymással.

3. Pluralizmus (Leibniz): sok szubsztancia létezik. Szigorúan véve a pluralizmus elkötelezett híve annak a tézisnek, hogy végtelenül sok szubsztancia létezik. Leibniz monászoknak nevezte ezeket a szubsztanciákat. A monász teljesen önálló tárgy, amely teljesen független minden más tárgytól, azzal, hogy meghatározott korlátozott számú tulajdonsággal bír.

A saját álláspontom a pluralizmus egy formája, s meg vagyok győződve arról, hogy a monizmus és a dualizmus is bizonyíthatóan téves. A monizmust megcáfolja az a bizonyíték, amelyet a legkésőbb a következő fejezetben fogok világossá tenni, miszerint nincsen világ. A dualizmust könnyebb cáfolni, hiszen már futólagos pillantásra kitűnik, hogy abszurd. Ha valaki két szubsztanciát feltételez, honnan tudja, hogy nincsen több kettőnél? Miért kettő és nem huszonkettő?

A kérdés, hogy „Hány szubsztancia létezik valójában?”, sokkal izgalmasabb, mint ahogyan első pillantásra tűnik. Nézzük meg a kérdést közelebbről! Léteznek egyedi tárgyak, például kézitáskák és krokodilok. Ezeket a tárgyakat azonban más tárgyak alkotják – a kézitáskákat alkalmanként krokodilbőrökből varrják, és a krokodilok

(sokkal ritkább esetben) kézitáskából is készülhetnek (például amikor felfalnak egy kézitáskás nőt). Számos egyedi tárgy más egyedi tárgyakból áll. A részek és az egészek formális viszonyával a logika egyik különálló ága foglalkozik, amelyet mereológianak neveznek (az ógörög *to meros* = „rész” kifejezés után).

A kézitáskákat és a krokodilokat úgy különböztetik meg, hogy ritkán foglalják el ugyanazt a helyet. Így választhatók szét; mindegyik más egyedi tárggyal érintkezik. Ugyanez érvényes a bal és a jobb kezemre is. Mindazonáltal a bal és a jobb kezem összeillenek, mert ezek a testrészeim. Így az egyik esetben két térbelileg elkülönített egyedi tárggyal (kézitáskák és krokodilok) van dolgunk, a másik esetben pedig két egyedi, szintén térbelileg elkülönített tárggyal, amelyek azonban azáltal kötődnek egy egészhez, hogy annak a részei (a bal és a jobb kezem).

Végül itt van a harmadik eset. Ennek érdekében töprengjünk el a vezeték nélküli telefonokról. Amikor vezeték nélküli telefont vásárolunk, szert teszünk egy vevőkészülékre és egy olyan részre, amely különáll ettől, egy telefonkagylóra. Ebben az esetben két egyedi tárgy (a vevőkészülék és a kagyló) van a birtokunkban, amelyek egy egyedi tárgyat alkotnak (a vezeték nélküli telefont) anélkül, hogy térbelileg állandóan kapcsolatban állnának egymással. Ugyanez érvényes az Egyesült Államokra is: Alaszka és Hawaii területileg nincsen összekötve a többi állammal. Természetesen ugyanez áll Helgolandre és Bajorországra is: mindkettő Németország része, még akkor is, ha területileg nem kapcsolódnak ugyanahhoz a földterülethez, bár Bajorország térbelileg sokkal szorosabb kapcsolatban van Németország más részeivel, mint Helgoland. Hawaii és Helgoland most teljesen önmagukban álló tárgyak. Tekinthetünk rájuk – az államhoz fűződő tagságuktól függetlenül is – úgy, ahogyan ez feltételesen csak a bal kezem vonatkozásában lehetséges, hiszen a bal kezem mindenekelőtt az egészhez, a testemhez tartozik. Tehát a mereológiai kapcsolat a vevőkészülék és a kagyló között közelebbi, mint Hawaii és Helgoland között.

A vevőkészülék és a telefonkagyló a mereológiai összeg formája, amely teljesen különböző tárgyat alkot, a vezeték nélküli telefont. A következő mereológiai egyenlet tehát igaz: vevőkészülék + kagyló = vezeték nélküli telefon. Ugyanez nem vonatkozik arra az esetre, amikor a kagylót a bal kezembe veszem: a „bal kéz + kagyló” mereológiai összege nem hoz létre egy valódi egyedi tárgyat, teszem azt a „bal

oldali kagylót”. Egyszerűen nincsenek „bal oldali kagylók”, ellenben léteznek vezeték nélküli telefonok.

Így nem minden – valamilyen módon összekötött – tárgy hoz létre egy új, összetett tárgyat. Ezért felmerülhet a következő kérdés: „Milyen esetekben hozhatunk létre bizonyíthatóan és objektív alapon új tárgyat?” Elvontan gondolkodva valaki arra a véleményre juthat, hogy minden esetleges tárgy összekapcsolódhat más esetleges tárgyakkal, hogy egészket alkossanak. Vegyük az orromat és a bal fülemet. Valóban van itt egy mereológiai összeg, amely az orromból és a bal fülemből áll, mondhatni az én bal oldali „nózifülem”? Nyilvánvalóan megkülönböztetjük a valódi mereológiai összegeket és a tárgyak pusztá összeadódását vagy halmozódását. Nem mindegyik tárgyhalom tényleges egyéni tárgy. Mégis, milyen kritériumok alapján döntünk afelől, hogy milyen feltételek szerint valódi mereológiai összeg valami?

Amikor kezét fogok veled, ezáltal egy személlyé olvadunk össze? Nyilvánvalóan nem, bár térbeli egységet alkotunk. Így a személyek egysége nem alakulhat ki kizárólag a térbeli egység alapján. Más tárgyakat – például a hegyeket – tekintetbe véve úgy tűnik, hogy a térbeli közelség elég ahhoz, hogy új tárgyat hozzon létre – hegylancot. Azonban milyen kritériumokat érvényesítünk, hogy elkülönítsük az aktuális mereológiai összeget a tulajdonságok vagy a tárgyak halmaitól? Én azon a véleményen vagyok, hogy nem rendelkezünk a kritériumoknak olyan katalógusával, amely független a tapasztalattól, s amellyel a világ valós mereológiai összegekre lenne osztható. Néha tévesen osztjuk fel a világot – amikor például a bálnákat halaknak vesszük. Egyszerűen nincsen olyan algoritmus, amelynek a segítségével olyan programot írhatnánk, amellyel meghatározható a tulajdonságok minden konglomerátuma, összefüggésben az aktuális mereológiai összeggel. A kritériumok számos katalógusa létezik, és ezek közül némelyikről idővel bebizonyosodik, hogy hamis.

Ezt a háttérrel észben tartva, térjünk vissza a vezető kérdésünkhöz – hogy lehetséges-e a szupertárgy? Ha igen, az összes tulajdonság mereológiai összege lenne – különös gondolat! Valaki bármely kritérium nélkül képes lenne megállapítani az összes tulajdonság mereológiai összegét. Minden tulajdonság ehhez az összeghez tartozik, függetlenül attól, hogy mely kritériumot alkalmazzuk rá. Egy tárgy, amelyről bármit is megtanulunk anélkül, hogy valamely kritérium alá vetnénk, és amelyre minden tetszőleges tulajdonságot

egyszerűen átruházhatunk, nagyon figyelemre méltó dolog lenne, alkothatná a bal kezemet, Angela Merkel kedvenc könyve lehetne, és a legdrágább csípős kolbász Frankfurt déli részén. Felkutatni egy olyan tárgyat, amelyről igaz kijelentéssel állíthatjuk, hogy minden – a bal kezem, Angela Merkel kedvenc könyve és a legdrágább csípős kolbász Frankfurt déli részén, plusz minden más is – mindenesetre rendkívül extravagáns kutatási terv lenne.

Ennek az értelme azon a tényen nyugszik, hogy egy tárgy, amely minden tulajdonsággal rendelkezik, csak látszólag létezik, mintha ez lenne a legnagyobb tárgyalom, olyan konglomeráció, amelyet minden más különleges kritérium nélkül kiválaszthatunk. A „kritérium” kifejezés az ógörög *krinein* kifejezésből származik, amely azt jelenti, hogy „különbséget tenni” [„dönteni”, „elkülöníteni”], és a filozófiában szintúgy jelenti azt is, hogy „ítélni”⁴, olyan [igei] származék, amely a *crisis* [válság] szóban is megtalálható. A kritérium megfelel annak a különbségtételnek, hogy kielégítő módon meghatározza a tárgyat vagy a tárgyi területet. Ahol nem áll rendelkezésre kritérium, nem léteznek meghatározott vagy meghatározhatatlan tárgyak. Még a meghatározhatatlan vagy viszonylag meghatározhatatlan tárgyakat is (mint egy halom rizs például, amelyet vacsoraként szolgálhatnak fel) némileg lazább kritériumok alapján szükséges elkülöníteni más tárgyaktól.

Igy tehát hibás az az elképzelés, hogy csupán egyetlen szubsztancia létezik – a szupertárgy –, amely az összes tulajdonsággal rendelkezik. A monizmus téves; szükségszerűen hibás, mivel a szupertárgy fogalma inkohérens. Másfelől a dualizmus elvben képes lehet az igazságra, de teljesen igazolhatatlanul. Miért éppen csak ez a két szubsztancia létezne, és különösképpen pontosan ez a két szubsztancia, amelyek Descartes révén lettek híresek?

Csak egy nagyon felületes megfigyelés veheti kegyébe a karteziánus dualizmust, nevezetesen azt az ötletet, hogy különbség van a gondolatok és azok közt a tárgyak közt, amelyekkel a gondolatok kapcsolatban vannak. Amikor azt gondolom, havazik, nem a gondolataimban havazik, hiszen valaki azt mondhatná erre, hogy a gondolataimnak klímája van, télvíz ideje, vagy hogy a gondolataimon jég

⁴ A német *Urteil* szóból. Szó szerinti fordításban „az eredeti” [*Ur*] „rész” [*Teil*]. Sem az angol *judgment*, sem a magyar „ítélet” kifejezés nem adja vissza a német szóösszetétel elemei közti kapcsolat értelmét.

uralkodik. Aztán pedig képes vagyok megolvasztani a gondolataimat hűs vizet nyerve belőlük. Mindez leegyszerűsíténé a sivatagi utazást, hiszen bárki megihatná a frissítő gondolatait. A hó gondolata és önmagában a hó a tárgyak két különböző területébe tartoznak. Descartes rosszul gondolja, hogy elégséges a világot e különbségek alapján két területre osztani. A legjobb esetben is annak belátása, miszerint két szubsztancia létezik, teljesen nyitva hagyja annak lehetőségét, hogy vajon nem létezik-e sokkal több.

A monizmus téves, a dualizmus igazolhatatlan. Ennek figyelembevételével, kizárásos alapon, csak a pluralizmus marad, amelyet azonban szükséges radikálisan korszerűsíteni.

Abszolút és relatív különbségek

Térjünk vissza a fentebb említett kérdéshez. Minden tárgy különbözik a többi tárgytól? Első pillantásra úgy tűnik, ez a helyzet. Minden tárgy önmagával azonosként jelenik meg, és különbözik minden más tárgytól. Igen, a bal kezem az a bal kezem (nem különösebben informatív megállapítás, de igaz), és nem a jobb kezem (ugyancsak nem sok újdonságot hordozó közlés, mégis igaz).

Azonban ez a gondolatsor tele van hibákkal és csapdákkal, amelyek felett könnyű szemet hunyni. Képzeljük el, hogy tudjuk, miszerint G tárgy létezik. Egyelőre semmi mást nem tudunk. Most megkérdezzük valakit, aki ismeri G-t, hogy G vajon képernyő-e talán, amire nemleges választ kapunk. „G orrszarvú?” „Nem.” „G vörös doboz?” „Nem.” „G anyagi tárgy?” „Nem.” „G anyagtalan tárgy?” „Nem.” „G egy szám?” „Nem”. Ez a párbeszéd olyan lenne, mint a „Ki vagyok én?” nevű játék, amelyben közlünk valaki valamilyen híres személynek vagy tárgynak a nevét ragasztja a homlokára, s megpróbálja kitalálni, ki vagy mi is ő.

Tegyük fel, hogy sok időnk van, és G-n kívül minden más tárgyat felsorolunk G szakértőjének, és azt tapasztaljuk, hogy egyik sem azonos G-vel. Ebben az esetben G teljesen önmagával lenne azonos, már amennyiben az összes más tárgytól különbözik. Ha valóban így állnánk, G-nek többé nem lenne magja: G csupán negatívan lenne meghatározható, úgy, mint ami semmi más. Ezáltal semmi pozitívum nem tudhatnánk meg G-ről. Ha tudni akarjuk, mi G, akkor tudnunk kellene róla valami mást is, azon az állításon kívül, hogy nem azonos más tárgyakkal. Ebből következik, hogy G azonosítása nem történhet G és a más tárgyak közti különbségek által. Egyszerűbben szólva:

G-nek bírnia kell valamilyen tulajdonsággal, amely több annál, mint hogy különbözik minden egyéb tárgytól. Borzasztóan érdektelen és céltalan az a tulajdonság, hogy egy tárgy önmagával azonos.

Radikalizálhatjuk ezt az ideát: képzeljük el, hogy nem ismerünk egyetlen tárgyat sem (csakis a szakértőt), és megkérdezzük tőle minden egyes tárgy esetében, hogy miről van szó, és ezt addig folytatjuk, míg minden más tárgyról (amelyeket mi még nem ismerünk) kiderül, hogy mik nem. Ilyen módon elérhetjük, hogy legcsekélyebb pozitív információt se kapjunk, legyen szó bármilyen tárgyról is.

Mindazonáltal helyes rögzíteni egy tárgy azonosságát a többi dolog között azért, hogy jelentést kölcsönzünk a többi tárgytól elválasztó különbségeinek. Ez azonban soha nem jelent abszolút különbséget. Az abszolút különbség – a különbség egy tárgy és az összes többi tárgy között – elég szűkszavú, hiszen csak annyit tételez, hogy egy tárgy nem azonos semmi más tárggyal, csak magával, amely állítás nem tartalmaz információt. Sokkal informatívabbnak kell lennie annak a kritériumnak, hogy mi különböztet meg egy tárgyat a többitől. Annak a tudása, hogy mi különböztet meg egy tárgyat a többitől, abban áll, hogy legyen információ a tárgyról. Az információt nem tartalmazó különbség nem különbség. Ebből a megfontolásból el kell választanunk egymástól az abszolút különbséget (amely értelmetlen és nem tartalmaz információt) és a relatív különbséget. A relatív különbség egy tárgy és egyes más tárgyak közötti különbség.

A relatív különbség informatív kontraszt. Az informatív kontrasztok pedig teljesen különböző árnyalatokban fordulnak elő. A Coca-Cola szembeállítható a Pepsivel, a sörrrel, a borral, a jégkrémmel és más dolgokkal. De nem állítható szembe az orrszarvúval. Senki nem mondaná a pincérnek: „Kérlek, hozz egy Coca-Colát, de ha éppen nincs, megteszi az orrszarvú is!” Annak az oka, hogy sosem gondolkodunk el, mit szeretnénk jobban, kólát vagy orrszarvút, világos és egyszerű, hiszen a kóla nem állítható szembe az orrszarvúval.

Ezen a ponton megpróbálkozunk egy bűvészmutatvánnyal, hogy tisztázzuk az eltérést az abszolút és a relatív különbségek között. Nem az az eset áll fenn, hogy az orrszarvú szemben áll az egész világgal? Valahányszor az orrszarvúra figyelünk, nem fordulunk-e el az egész világtól? Nem az okok változatosságáról van szó: amikor a figyelmünket az orrszarvúra irányítjuk, már bele is helyeztük egy környezetbe, például az állatkertbe vagy egy televíziós műsorba. Egyszerűen lehetetlen a környezettől független figyelni az orrszar-

vúra. Jacques Derrida francia filozófus ezt a „semmi sincs a szövegen kívül” meglátással magyarázta⁵, amelyet sokan félreértettek (és szándékosan magyaráztak homályosan). Mi kevésbé posztmodern módon járunk el: az orrszarvút mindig valamilyen környezetben vagy valami ilyesmiben találjuk. Természetesen Derrida nem azt akarta mondani, hogy az orrszarvúak csakugyan szövegek lennének; hanem inkább csak azt, hogy sem az orrszarvúak, sem más egyéb nem létezik a kontextusuktól függetlenül.

De nem lehet egyszerűen csak megkülönböztetni az orrszarvúakat saját környezetükben a világ többi részétől? Ez sem vezet tovább, mert még egyszer szükség van egy környezetre a környezet számára. A környezet is környezetben található. Az abszolút szembeállítás mindig túl tág szembeállítást hordoz magával. A túl tág szembeállítással elveszítjük a képességünket, hogy bármit is megtudjunk. Ez nem csupán az emberi tudás határaitra vonatkozó tény. Sokkal inkább az összegyűjtött információkra érvényes. A világ önmagában elérhetővé teszi az információkat – például azt az információt, hogy egyetlen hold létezik. Ez az információ nem az emberi lényeken keresztül érkezik a világba, hogy megkülönböztesse az égitesteket egymástól. A különbség a nap, a föld és a hold között nem emberi csinálmány, hanem a gondolkodó lények és az értelmes élet létezésének feltétele a bolygónkon.

Nem létezik tehát abszolút különbség. Néhány dolog különbözik más dolgoktól. De nem arról van szó, hogy minden különbözik minden mástól. Egyes dolgok valóban azonosak más dolgokkal, ami a jól ismert filozófiai rejtélyhez vezet: miképpen lehetséges az, hogy két különböző tárgy vagy tény azonos? Lehetségesnek kell lennie, hogy a Rajna azonos önmagával, habár folyamatosan változik. Az anyag, amelyből ma a Rajna áll, állandóan cserélődik, és a folyó nem marad az idők során ugyanaz. Hadd ismétljem meg itt: a tárgyak mindig különböznek más tárgyaktól. Szemben álló osztályok vannak, amelyek mindig viszonylagosak, sosem abszolútak. Néha elvétjük a releváns szemben álló osztály meghatározását, amely azonban nem jelenti azt, hogy egyáltalán ne léteznének ilyen osztályok. Éppen ellenkezőleg: néha elvétjük a releváns szemben álló osztályt, mivel a szemben álló osztály, amellyel kapcsolatban tévedtünk, létezik.

⁵ DERRIDA, Jacques (2014): *Grammatológia*. Ford. Marsó Paula. Typotex, Budapest, 186.

Az értelemmező

A „Mi a létezés?” kérdésre adott válaszom arra az állításra szűkíthető le, hogy habár a világ nem létezik, végtelenül sok világ létezik, amelyek részben átfedik egymást, de másrésről teljesen függetlenek egymástól. A „világ” kifejezés azonban megtévesztő, hiszen mindig valamilyen zárt totalitást sugall. Emiatt szükséges a „végtelen számú világok” megfogalmazást egy másikkal helyettesítenünk, amely nem azon a félrevezető eszmén alapszik, hogy létezhet egy világ – habár csak többes számban. Mi már tudjuk, hogy a világ az összes területének területe, és hogy a létezés valamit tesz annak érdekében, hogy valami megtalálható legyen a világban. Ez azt jelenti, hogy valami akkor található meg a világban, ha megtalálható valamely területen. Ebből arra következtetnek, hogy valamit módosítanunk kell az egyenleten, miszerint

„létezés = megtalálható a világban”,

úgy, hogy elvezessen bennünket a helyes irányba. Íme a saját egyenletem:

„létezés = megjelenés az értelemmezőben”.

Ez az egyenlet az értelemmezők ontológiájának alapelve. Annak elfogadása, hogy a létezés azt jelenti, valami megtalálható a világban (az értelemmezőben), miközben feladja azt a félrevezető eszmét, hogy léteznie kell egy mindent átfogó értelemmezőnek (mint afféle gigászi világnak). Az értelemmezők ontológiája azt állítja, hogy valami csak akkor több a semminél, ha létezik értelemmező, amelyben megjelenhet. A megjelenés általános megnevezés arra, hogy „megtalálható” vagy „előfordul”.⁶ A megjelenés fogalma sokkal semlegesebb.

⁶ Az angol fordítás a német *Vorkommen* kifejezést a *to be found it* alakban adja meg, míg a *Vorkommenis* kifejezést *occurrence*-nek. A fordításunk az első esetben a „megtalálható” (előlép, előjön, fölbukkan) kifejezéssel él, míg a másodikban az „előfordul” (előfordulás) terminussal. Az *Erscheinung*, *appearance* szót megjelenésnek fordítottuk. Az angol fordítás megjegyzi, hogy a *Vorkommen* jelentés kifejezőbb Gabriel gondolkodására: a tárgyak „megtalálhatóak”, „helyet foglalnak” az értelemmezőben. Természetesen, ez nem azt jelenti, hogy a létezésük attól függ, hogy megtalálták-e őket. Csak annyit jelent, hogy a dolgok „előfordulnak” az értelemmezőben vagy egy környezetben. Ne gondoljuk, hogy Gabriel előjogokat tulajdonít az eseményeknek az „előfordulás” kifejezés használatával. Csak jelzi, miszerint valami helyet foglal valahol, de nem kezeli megkülönböztetetten az „esemény” kategóriáját.

Ami hamis, maga is akkor jelenik meg, amikor a nyelv hagyományos használatával megy szembe, mondván, a hamis megtalálható a világban. Ráadásul az „előfordulások” tényszerűbbek a „megjelenéseknél”, ami miatt inkább a megjelenés sokkal rugalmasabb fogalmát kedvelem. Megjegyzem: ha valami hamisan jelenik meg (és ezáltal létezik), még nem jelenti azt, hogy igaz. A megjelenés/létezés nem azonos az igazsággal. Csakugyan igaz, hogy hamis, miszerint a boszorkányok léteznek. A boszorkányok Észak-Európában egy hamis gondolatban jelennek meg. A hamis gondolatok léteznek, de a tárgyak, amelyekről szólnak, nem találhatóak meg azon a mezőn, ahol a hamis gondolatok helyet foglalnak.

Most már körülbelül tudjuk, hogy mi a megjelenés. De mi az értelemmező? Eddig tárgyairól beszéltünk: helyi politika, művészet-történet, fizika, nappali és így tovább. Amikor ezeket a tárgyakat mint tárgyakat fogjuk fel, hajlamosak vagyunk (még ha ez nem is szükségszerű) elvonatkoztatni attól, miképpen jelennek meg a tárgyak a területen. Annak, hogy a tárgyak hogyan jelennek meg, gyakran van köze a sajátos tulajdonságaikhoz. Mondjuk, olyan művészeti alkotáshoz tartoznak, amelyek különböző módon jelennek meg nekünk. De ez nem vonatkozik a nukleonokra [az atommagot alkotó részecskékre], amelyek szintúgy különböző módon jelennek meg a számunkra. Nem vagyunk képesek különböző módon magyarázni őket; csupán megérteni, mik is azok, abban az esetben, ha jártasak vagyunk azon a tárgyi területen, ahol találhatóak. Az értelemmezők homályosak lehetnek, színesek és viszonylag bizonytalanok; a tárgyi területek számos tárgyból állnak, amelyek élesen megkülönböztethetőek egymástól. Az értelemmezőkre ez nem feltétlenül érvényes. Tartalmazhatnak szívdarványszínű és ambivalens megjelenéseket.

Ezen a ponton a matematikával és logikával foglalkozó Gottlob Frege – aki néhány nagyon fontos filozófiai tanulmányt írt – további segítséget nyújthat, hiszen Frege idejében már folyt a tárgyi területekről szóló diskurzus. Frege szintúgy fontos szerepet játszott a modern logika fejlődésében, amely azonban a létezés teljesen téves elméletét alkalmazza. Azok az olvasók, akik nem foglalatoskodtak a modern logikával, talán elcsodálkoznak azon, hogy a modern logikusok szerint a létezés mindig számszerűsíthető – ez megtévesztő és eltorzult követelmény. Amikor megkérdem, léteznek-e lovak, nem arra vagyok kíváncsi, hány ló létezik, hanem hogy vajon léteznek-e lovak. Meg kell különböztetni a „hány” és a „vajon” kérdőszókat.

A modern logika teljesen összemossa a tárgyi terület fogalmát a mennyiség fogalmával. Azonban nem minden terület áll mennyiségileg megszámlálható és matematikailag leírható tárgyakkól, ilyenek például a műalkotások és az összetett érzések. Ebben az értelemben nem minden terület tárgyi terület. Az értelemmezők elmélete sokkal általánosabb elmélet. Az értelemmező csakugyan megszámlálható tárgyak vagy – sokkal precízebben – matematikailag megszámlálható mennyiségek tárgyi területeként képes megmutatkozni. Éppúgy képződhetnek azonban szivárványszínű megjelenésekből, amelyek nem vonatkoznak sem a tárgyi területekre, sem általában a mennyiségekre.

A modern logika elhibázott fejlődése, jelesül az általában vett létezés és a megszámlálható létezők összetévesztése (jellemző tévedés, amelyre akkor kerül sor, amikor valaki mindent meg akar számlálni és ki akar számítani), figyelmen kívül hagyja Frege úttörő felismerését, amely a továbbiakban a segítségünkre lesz. Térjünk vissza az identitáshoz. Rövid mesterművében, a *Jelentés és jelölet* című esszéjében Frege felteszi a kérdést: hogyan lehetnek az identitásra vonatkozó kijelentések (propozíciók) konzisztensek és informatívak egyszerre?⁷ Vegyünk egy kijelentést:

„Az a színész, aki a Herkules New Yorkban című filmben játszott, azonos Kalifornia harminckilencedik szenátorával.”⁸

Általában ezt az állítást nem ilyen bonyolultan fogalmazzák meg. Arnold Schwarzenegger önéletrajzában ezt olvasható:

„New York Herkulése később Kalifornia harminckilencedik kormányzójává vált.”

Egy másik egyszerű példa az azonosság-kijelentésre:

$$„2 + 2 = 3 + 1”.$$

Nem ellentmondás, hogy Arnold Schwarzenegger volt egykoron Herkules New Yorkban, és Kalifornia kormányzója más időpontban. Mindkettő helyes. Ugyanez érvényes a 4-es számra. Felírható, mint $2 + 2$ és úgy is, mint $3 + 1$ (és még végtelen más módon is).

⁷ FREGE, Gottlob (1992): *Jelentés és Jelölet*. In Uő: *Logikai vizsgálódások*. Szerk. Máté András. Ford. Máté András–Bimbó Katalin. Osiris, Budapest, 1999, 90–112.

⁸ Gabriel téved: Schwarzenegger a harmincnyolcadik kormányzó volt. Jerry Brown a harminckilencedik, de ő nem Herkules. – K. Á.

Frege a „ $2 + 2$ ”-t és a „ $3 + 1$ ”-et a „meghatározás módjának” (*Arten des Gegebenseins, modes of presentation*) nevezi, és ezt a „jelentés” (*Sinn, sense*) szinonimájaként használja.⁹ Az azonosság-kijelentésben felismerhető kifejezés jelentése változatos, azonban az, hogy mire utal, azonos (például Arnold Schwarzenegger vagy a 4-es szám). Így az azonosságra vonatkozó igaz, informatív és ellentmondásmentes kijelentések által ismeretet szerzünk arról, hogy ugyanaz a dolog (ugyanaz a személy, ugyanaz a tény) különféle módon határozható meg. A „meghatározás” helyett a „megjelenés” fogalmát kedvelem inkább.

A jelentés az a mód, ahogyan egy tárgy megjelenik. Az értelemmező az a terület, amelyben valami – egy meghatározott tárgy – bizonyos módon megjelenik. Ha valaki a tárgyi területekre és a fortiori [pláne] mennyiségekre tekint, elvonatkoztat az értelemmezőtől. Ilyen módon két értelemmező utalhat ugyanarra a tárgyra, amely ennek ellenére különbözőképpen jelenik meg mindkét értelemmezőben. Íme egy ideillő példa.

Kérjünk iránymutatást attól, ami már ismerős a számunkra: a bal kezemtől. (A következő kísérletben használhatod a bal kezedet is. A filozófiai kísérletek rendkívül olcsók és laboratórium nélkül is elvégezhetőek.) A bal kezem – kéz. Öt ujjja van, pillanatnyilag aligha nevezhető napbarnítottnak, ujjbegyek tartoznak hozzá, és vonalak szelik át a tenyerét. Ami számomra a bal kezemként jelenik meg, mindazonáltal elemi részek konglomerátuma, mondhatni atomok szervezett zűrzavara, olyan részecskéké, amelyekben még kisebb részecskék keringenek. A bal kezem ugyanakkor műalkotásként is megjelenhet a számomra, vagy olyan eszközként, amellyel az ebédet az ajkamhoz viszem. Íme még egy példa Fregétől: létezhet egy liget az erdőben, de lehet ez egyszerűen csak az erdőhöz tartozó öt egyedi fa is. Ugyanaz a dolog lehet liget (egy értelemben) vagy öt fa (más értelemben). Az értelemmezőtől függően ugyanaz a dolog kéz, atomok zűrzavara, műalkotás vagy eszköz. És az öt fa liget vagy egyedi fák (vagy ismételten: másféle zűrzavara az atomoknak).

Gustav von Aschenbach, Thomas Mann kitalált hőse pedofil, de nem a világegyetem atomjainak zűrzavarát testesíti meg, hiszen sohasem létezett az atomok zűrzavarának univerzumában az a személy, aki a Thomas Mann által kitalált „Gustav von Aschenbach” névvel azonos. Az értelemmezőtől függően Gustav von Aschenbach vagy

⁹ FREGE 1992; 91.

volt Velencében, vagy nem. Ez attól függ, hogy valaki a regényről beszél vagy annak a városnak a történelméről, amely a planétánk egyik különleges szegletében található.

Nem léteznek tárgyak vagy tények az értelemmezőn kívül. Minden, ami létező, az értelemmezőben jelenik meg (szigorúan véve, valójában egy végtelen sokaságban jelenik meg). A „létezés” azt jelenti, hogy valami megjelenik az értelemmezőben. A dolgok végtelen sokasága jelenik meg az értelemmezőben anélkül, hogy erre bárki akár mikor felfigyelt volna. Ontológiai szemszögből nem számít, hogy az emberi lények tudomást szereztek-e erről vagy sem. A dolgok és a tárgyak nem jelennek meg csak amiatt, hogy számunkra megjelenjenek; nem csak amiatt léteznek, hogy számunkra forduljanak elő. Számos dolog anélkül jelenik meg, hogy felfigyelnénk rá. Sose felejtjük el ezt, nehogy úgy járjunk, mint Baccalaureus Goethe *Faustj*ának második részében, ahol Mefisztó, az ördög, konstruktivizmusra csábítja Goethe, akinek a konstruktivizmus, amely Kanttól ered, élethossziglani bosszúságot okozott minden lehető előfordulásában, ezt mondatja Baccalaureusszal:

*Az ifjúság szent hivatása ez!
Nélkülem a világ sötétbe vesz;
a nap nem kel föl, csak kedvem szerint;
a változó hold általam kering;
az ég az én utamra hint világot,
nekem virul a föld, amerre járok.
A csillagtábor intésemre támadt,
hogy beragyogja első éjszakámat.
A filiszter-gondolkodás nyügében
vergődőket ki oldta fel, ha én nem?
Engem pedig csak szellemem vezet,
bátran követem benső fényemet,
s haladok önmagamtól ihletetten,
a fény előttem, a homály mögöttem.¹⁰*

A földgolyónk nem a kozmológiai és ontológiai események központja, de a nap végén egy olyan végtelenül parányi sarok, amelyet

¹⁰ Johann Wolfgang von GOETHE: *Faust*. Ford. Jékely Zoltán és Kálnoky László. Európa Könyvkiadó, Budapest [é. n.] 261.

valamiképpen otthonossá tettünk, s amelyet tüstént elpusztítunk, mivel túlbecsüljük a jelentőségünket a világegyetemben. Amennyiben azt hisszük, hogy nélkülünk a világ nem létezne, akkor tévesen azt gondolhatnánk, hogy a világegyetem gondot visel arról, hogy az emberi lény fenntartsa létezését. Sajnos, ez nem ilyen egyszerű. Mind a világegyetemet, mind a téridőt hidegen hagyja az a tény, hogy léteznek olyan lények, mint mi magunk ezen a szép bolygón. Egészében tekintve nincsen különösebb jelentősége a létezésünknek, vagy annak, hogy milyen büszkén viseljük ezt a létezést. Napjainkban ez a látásmód lekicsinyelt az egyetemi közösségben, és sok filozófus, valamint fizikus úgy gondolja, hogy a világegyetem törődik velünk. A vallással kapcsolatban még vissza fogunk térni ehhez a témához, amikor eljutunk egy olyan pontra, ahonnan óvatosan megközelíthetjük az „Isten” fogalmát. Egészében véve azonban nincsen jelentősége, hogy létezik-e az emberiség – meg annak sem, hogy te vagy én létezőnk-e. A világot nem szabad összetéveszteni az emberi lények világával, és így téves szintre helyezni azt.

Minden dolog az értelemmezőben jelenik meg. A létezés az értelemmező tulajdonsága, az, hogy valami megjelenik benne. Azt ál-lítom, hogy a létezés nem a tárgyak tulajdonsága a világban vagy az értelemmezőben, hanem az értelemmező tulajdonsága, nevezetesen, hogy valami megjelenik benne. Ez nem vet fel újabb problémát? Az értelemmezők tárgyak, amelyekről igazságra alkalmas gondolataink vannak. Amikor olyan tulajdonsággal bírnak, hogy valami megjelenik bennük, a létezés nem válik a tárgyak tulajdonságává? De ha az értelemmező értelemmezőben jelenik meg (egyébként nem is létezhetne), úgy tűnik, ellentmondásba keveredtem. Ez az ellentmondás azonban nem következik be, mert a világ egyáltalán nem létezik. Ugyanis végtelen számú értelemmező létezik, amelyek részben fedésben állnak, és egy másik szinten sohasem lépnek kapcsolatba egymással. Pjotr Puszt, Viktor Pelevin regényének [*Az agyag géppuska*] hőse megjegyzi: végül minden megtörténik a seholban. De ez nem azt jelenti, hogy semmi sem történik meg, éppen ellenkezőleg, végtelen számú dolog történik – csak éppen a megjelenésük nincsen összehangolva egy mindent átfogó értelemmezőben. Készségesen tekintsünk el ettől, hiszen nem tudunk végtelen számú dologra figyelni egyszerre.

Graham Harman beszélgetése Markus Gabriellel

Kocsis Árpád fordítása

Graham Harman, az Edinburgh University Press spekulatív realista sorozatának szerkesztője Markus Gabrielt, az *Értelemmezők* (*Fields of Sense*) és a *Miért nem létezik a világ?* (*Warum es die Welt nicht gibt*) szerzőjét kérdezi. Hosszú és nagyon gazdag beszélgetésről van szó, tehát készíts magadnak egy csésze teát vagy kávé, némi szódát, és helyezkedj el kényelmesen az olvasáshoz.

– **Graham Harman:** *Kezdjük azzal a témával, amelyet gyakran kli-séként utasítanak vissza: az „analitikus” és a „kontinentális” filozófiai stí-lus közti töréssel. Úgy tűnik számomra, hogy ez a megosztottság nagyon is megmaradt, legalábbis az intézmények tekintetében. Te azonban egyike vagy azon szerzőknek, akiket nagyon is nehéz ezen séma alapján osztá-lyozni: a klasszikus német filozófia „kontinentális” hagyományában nevel-kedtél, ugyanakkor az érvelés analitikus stílusában is otthonosan mozogsz. Az Értelemmezők lényegében inkább analitikus, semmint kontinentális filozófiai könyvként olvasandó. Miként látod az analitikus/kontinentális hasadást: honnan származik, még mindig közöttünk van-e, és merre vezet?*

– **Markus Gabriel:** A legutóbbi időkig e megosztottságot úgy is jellemezhetjük, ahogyan John Searle vázlatosan megfogalmazta: ha felteszel egy kérdést egy analitikus filozófusnak, akkor érvel felel; ha kontinentális filozófust kérdezel, akkor egy névvel vagy egy könyv-címmel válaszol. Ha ez általában így történnék, alapvetően csak az analitikus filozófiából állna a filozófia, ahogyan azt gyakorolnunk kellene, míg a kontinentális filozófia a filozófia és a filozófiatörténet hibridjévé válna, a tekintélyek (a hírhedt halott fehér férfiak metafizikái és szakállas megfelelőik az ötvenes években) csodálásává. Amit én kedvelek a kontinentális körökben történt realista fordulatban, az

az, hogy a spekulatív realizmusoknak köszönhetően – a terjedős exegézisek és a végtelen litániák helyett, amelyeket a kontinentális filozófia kritikusai olykor a voltaképpeni kontinentális gyakorlatként írnak le – széleskörűen beágyazott filozófiai elképzelések állnak a rendelkezésünkre.

Ha az úgynevezett kortárs „analitikus” metafizikában és a spekulatív realizmusokban zajló vitákat olvasod, hamarosan kiderül, hogy sokféle módon összecsengenek. A nézetem szerint a spekulatív realizmus mégis sokkal fejlettebb a történelmi összefüggései miatt, amely magába foglalja a metafizika történetének és a különböző hiányosságainak a jóval eredetibb megértését. Mindkét vitát a metafizika különféle kritikái kísértik (egyfelől Carnap és Quine, Kant középütt, Heidegger és Derrida másfelől, mondjuk; és Wittgenstein is visszatér), és minden résztvevő ajánl valamilyen módszert arra, hogy szembesegülhessünk a metafizika kritikájával.

Azonban a metafizikában és a meta-metafizikában folyó vita csupán egy a fontos átfedési pontok közül, és nézetem szerint e két hagyomány között vélt különbség áthidalását szolgálja.

Mindenesetre – ahogyan az *Értelemmezők* előszavában kifejtetem – a kontinensen nevelkedett filozófusként (német filozófusi doktorátussal, heidelbergi habilitációval) úgy vélem, hogy az, amit az anglofón filozófusok „kontinentális” filozófiának neveznek, alapjában a kontinentális reggelihez hasonlatos. Kulturális konstrukcióról van szó, saját készítésű elemeket kölcsönözve a kontinentális Európából (különösen Németországból, Franciaországból és Olaszországból), hogy különböző módokon keverjék össze őket, értelmessé téve egy másfajta közönség számára.

A németországi tanulmányaim során (a Bonni és a Heidelbergi Egyetemen) a hermeneutika érényei (a jelentős könyvek szoros, óvatos és tiszteletteljes olvasása) mindig összekapcsolódtak az úgynevezett „analitikus” filozófia érényeivel, vagyis az érvelés racionális rekonstruálásával. Az alapképzésen tanuló egyetemi hallgatóként az első szemeszteremben Wolfram Högbe megtanított Schelling szabadságesszéjének [*Filozófiai vizsgálódások az emberi szabadság lényegéről és az ezzel összefüggő tárgyakról*]¹ olvasására annak fényében, hogy miként járult hozzá [Gottlob] Frege azonosság-rejtélyéhez

¹ A szögletes zárójelben található szövegrészek nem szerepelnek az eredeti interjúban, ezek a beszélgetés megértését szolgáló információk – K. Á.

(hogyan lehet valamely azonosság-kijelentés egyszerre informatív és ellentmondásmentes). Úgy érvelt, hogy Schelling hozzájárulása ehhez a vitához nem áttekinthetőségében vagy fogalmi éleslátásában különbözik Frege elemzésétől, hanem azért, hogy jobb és átfogóbb elméletet kínált. Nem hiszem, hogy az analitikus és kontinentális filozófia között lényegi különbség lett volna valaha is, érdemesebb inkább eltérő pillanatokról beszélni egy bonyolult vitában, filozófusok, hagyományok és így tovább... között.

Nézetem szerint az analitikus/kontinentális megosztottság filozófiai (nem pusztán szociológiai) szempontja a 19. századból ered. A lényegi Nagy Választóvonal a pozitivisták és azok között húzódott, akik a posztkantianus idealizmushoz kapcsolódó magasröptű filozófiát kívántak művelni. Megjegyzendő, hogy Marx határozatlan, hová is álljon (míg Engels világosan pozitivistá, ami befolyásolta azt is, ahogyan Marxot olvassuk). A lényegi Nagy Választóvonal ezáltal nem annyira a fenomenológia/hermeneutika és az analitikus filozófia (vagy az egyes nemzetek, mint a francia és a brit), hanem valójában azok között áll, akik szerint nekünk, filozófusoknak meg kell hajolnunk bizonyos sikeres kísérletek (a „tudomány”) előtt, és azok között, akik abban hisznek, hogy a filozófia önálló tudományos törekvés, hírhedten ingatag módszertannal. Mellesleg valójában egyetlen más tudomány sem áll jobban a módszertan dolgában. A filozófia csak óvatosabban vizsgálja a reflexió formája és tartalma közötti kapcsolat sajátosságait. Radikálisan őszinte azzal kapcsolatban, hogy mit érhet el, mivel nem képes ellensúlyozni fogalmi hiányosságait a világuralom erőteljes és gyakran borzalmas eszközeivel (például a vegyi fegyverekkel, a repülőgépekkel és így tovább) szemben. Ahogyan vannak pozitivisták a Nagy Választóvonal kontinentális oldalán (a kontinentális Európában) és az angolszász világban is, ugyanúgy léteznek metafizikusok, idealisták, történészek és ideológiakritikusok a földrajzi és nyelvi megosztottság mindkét oldalán, amely jelenség alkalmasint megnehezíti a nyelvi határokon keresztül nyúló párbeszédet.

Senkinek sem sikerült olyan egyértelmű kritériumot felállítani, amely valóban elkülöníti azokat, akik önmagukat analitikus filozófusként írják le, mindazoktól, akik kontinentális filozófusként mutatkoznak be. Én sem fogok ennek következtében újabb kísérlettel előállni. Ugyanakkor léteznek szociológiai különbségek a különböző csoportok tagsága (beleértve az idéző kartelleket), az általuk használt és preferált stílusok, a – tökéletesen elsajátítandó – nyelvváltozatok

és divatok között, vagy azt illetően, hogy a tekintélyesnek tartott folyóiratokban ki publikálhat és így tovább. Nézetem szerint a valódi filozófia számára elengedhetetlen, hogy a reflexió révén mindig túllépjen az említett szociológiai határok korlátosságán. A filozófia, mint bármely más szellemi vagy művészeti törekvés, eredetiségre és éleslátásra törekszik. Ez azonban maga után vonja a filozófiai tudásgyártás szociológiai dimenziójának tudomásulvételét. Az eredetiség a szabályszegés elfogadható határaihoz képest születhet meg. Úgy látom, hogy számos eredeti filozófiai mű úgy jön létre, hogy az emberek öntudatosan túllépnek a dialógust megnehezítő mesterséges határokon. Sajnos, a dogmatizmus ugyanolyan elterjedt a filozófusok között, mint a szabad gondolkodás és beszéd, valamint az eredetiség iránti tisztelet. De a dogmatizmus és a tudatlanság (bár széles körben elterjedtek) még mindig nem olyan erények, amelyeket a filozófusoknak kellene művelniük.

Tisztában vagyok vele, hogy úgy véled, lényegi különbség van az analitikus és a kontinentális filozófia között, ami abban rejlik, hogy különbözően ítélik meg, mi számít érvnek (vagy az adott érv értékének, amennyiben az érv szemben áll valamely nézettel vagy beállítódással). Azzal is egyetértek, hogy a filozófiát nem lehet leegyszerűsíteni egy csomó, összefüggés nélküli érvre. Bármely filozófia – akár analitikus, akár kontinentális –, amely valóban hatást gyakorol, egy nézet vagy egy átfogó vízió köré épül. Ez éppen úgy igaz [Gilles] Deleuze-re és [Judith] Butlerre, mint [Robert] Brandomra és [David] Chalmers-re.

– Hadd fejtsem ki, miben látom a különbséget, s hogy miért gondolom azt, hogy az mély és valós, s kíváncsi vagyok a válaszodra. Franz Brentano nagyon érdekes előadást tartott Bécsben az 1890-es években azokról az ismétlődő mintákról, amelyeket a filozófia történetében kutatva talált. Szinte csak érintőlegesen jegyezte meg, hogy a filozófiának két arca van. Bizonyos értelemben olyan, mint a pozitív tudományok, vagyis erőteljes fejlődést ért el a pontosan meghatározott „technikai” problémákkal kapcsolatban. Ezt az arcát manapság az analitikus filozófia kultúrájában látjuk viszont, a vonatkozó folyóiratok cikkei utánózzák a természettudományok által kedvelt haladó stílust. Ráadásul az analitikus filozófusok hajlamosak rá, hogy jobbra más analitikus filozófusok befolyására hagyatkozzanak, s nem gyakori, hogy interdiszciplináris munkákban vesznek részt, legalábbis nem a humán tudományokban. Brentano azt mondja,

hogy a filozófia másik arca a szépművészetekre hasonlít, amely inkább az érettség és a dekadencia ismétlődő köreiből halad, semmint egymásra épülve, halmozódva. Számomra ez inkább a dolgok kontinentális látásmódjának tűnik, a nagy gondolkodók kánonjával és a klasszikusok tisztetelével, míg az analitikus filozófus nagyobb valószínűséggel csap le Platón és Arisztotelész „rossz érveire”. Szintúgy érdekes, hogy Barry Smith és Mezei Balázs, akik angolra fordították Brentano előadását, nagyon érdeklődnek Brentano azon elképzelése iránt, hogy a filozófia „tudományos”, de nem veszik figyelembe a „szépművészetre” való utalást, mintha az nem lenne releváns. Kezdenünk kell valamit a filozófia kétféle stílusának az írásra vonatkozásával is. Megdöbbenve olvastam Jerry Fodor azon véleményét, miszerint az analitikus filozófiával foglalkozó kollégái többsége (és ő maga is) „jobb író”, mint Kierkegaard vagy Nietzsche, amit aligha fogadna el az analitikus filozófián kívül bárki. Úgy tűnik, Fodor a „jól írás” alatt a homályosság nélküli, tiszta, precíz propozicionális megállapításokat érti, amire én azt mondanám, hogy a bizonytalanság is fontos eleme lehet a jó stílusnak, mint ahogyan az árnyék is gyakran fontos a nagyszerű festményeken. Néha a valóság is inkább homályos, mint precíz, és bizonyos művészetet igényel, hogy ez a tény kifejezésre jusson. Egészen biztos vagyok abban, hogy egyetlen analitikus filozófus sem ír olyan jól, mint Nietzsche. Túl hosszúra nyúlt ez a megjegyzés, de világos lesz, mire célzok. Az analitikus filozófiai boomnak köszönhetően immár emberek tízezrei gondolnak el világosabb és észszerűbb érveket, mint bármikor a gondolkodás történetében. Mégsem egyértelmű, hogy inkább ez lenne a filozófia aranykora, semmint a fenomenológia, a német idealizmus, a 17. századi racionalizmus, az érett középkori skolasztika és így tovább... időszakai. Valóban nincs jelentős különbség azon két hagyomány között, amely a filozófiai áttöréseket elsősorban az egyre szigorúbb érvelésekben látja, illetve amely úgy gondolja, hogy az áttörések a hirtelen „paradigmaváltások” révén jönnek létre, amelyek teljesen új lehetőségekre mutatnak rá a filozófiában? Azt hiszem, [Ralph Waldo] Emerson tette fel a kérdést: „Kit érdekelnek Spinoza »érvei«?”

– Bizonyára helyesen mutattál rá az analitikus filozófia jellemzőire. Valóban elképzelhetetlen, hogy Arisztotelész, Kant vagy Spinoza elfogadta volna a szakmai folyóiratok kiadói kultúráját annak érdekében, hogy emeljenek a megbecsülésükön. Mindannyian tudjuk, hogy az úgynevezett vezető folyóiratokban publikált tanulmányok döntő többségét sohasem olvassák el egy maréknyi embernél többen – ál-

talában ők is csak amiatt, hogy hibát találjanak bennük. Abban is egyetérttek veled, hogy az úgynevezett kontinentális filozófia nagy tisztelettel van az olyan átfogó filozófiai elképzelések iránt, amelyek hiányoznak az akadémiai filozófia ma uralkodó üzleti modelljéből. S az is igaz, hogy az analitikus filozófiában számos részletesen kifejtett filozófiai munka van, amelyek segítenek megérteni azt a fogalmi teret, amelyen belül a filozófia sokkal jobban mozog.

Másféle nézőpontból közelíteném meg az általad mondottakat, miszerint Brentano különbséget tesz a filozófia gyakorlásának tudományos és művészi módja között. Úgy vélem, hogy a filozófia elsősorban arra tesz kísérletet, hogy átfogó képet adjon arról, hogyan illeszkedik emberi gondolkodásunk ehhez a furcsa helyhez, amit „világnak” nevezünk. Számomra a filozófia mindenekelőtt fogékonyság arra a tényre, miszerint végső soron fogalmunk sincs arról, mi ez a show, amelybe belevétettünk, és mi ennek az egésznek az értelme. Emiatt először kidolgozzuk a dolgok összekapcsolódásának vízióját, ami munkánk központi része. Ez az eleme kreatív és fantáziadús, és a nagyszabású filozófia jelentősen túltesz a már megalapozott gondolatokon. Az érdekes természettudománynak és a matematikának szintén megvan ez az aspektusa. Gondolj csak Gödelre az intuíció kapcsán (és Husserl értelmezésére), vagy Einstein gondolatkísérleteire. A kreatív és fantáziadús gondolkodást olyan minták kormányozzák, amelyek a művészeti alkotásokban szintúgy kifejezést nyernek – éppen ezért utalok gyakran a művészetre mint a gondolkodás sajátosságait szemléltető eszközre. A filozófiai gondolat ötletgazdag kifejtés nélkül éppolyan üres, mint a kreatív kifejtés filozófiai gondolat nélkül. Emiatt létezik a filozófia érvelő, tudományos szellemű dimenziója, amelyet túlhangsúlyozott az analitikus fősodor. Ennek a csoportnak a tagjaira jellemző, hogy gyakran nem valamilyen víziót követve írnak, hanem egy üzleti modell mozgatja az elméjüket. Platon, Arisztotelész és Kant is érvel, és persze Spinoza is, aki önnön érvelésmódját leginkább geometriainak látja. Jól sejtetted, ez esetben a német idealisták oldalán állok, akik rámutattak, hogy egy geometriai érvelési stílussal soha nem helyettesíthetnénk a víziót, annál az egyszerű oknál fogva, hogy soha nem tudunk felülkerekedni a filozófiai kifejezés bizonytalan alkotóelemein (és a nyelven mint olyanon). A korai analitikus filozófia (mint sok más korábbi mozgalom) közismerten elmulasztott egyértelmű kritériummal szolgálni ahhoz, hogy egy elgondolás esetében mi számít világos elemzésnek, vagy hogy egy

érvnek milyen a vitathatatlan bemutatása. A „világosság”, az „elemzés” és az „érv” önmagukban homályos kifejezések – kontextuális paraméterekhez kötődnek.

Amennyiben Fodor a szó szoros értelmében hisz abban, hogy jobb író, mint Kierkegaard vagy Hegel, akkor egyszerűen csak téved. Személy szerint én is kedvtelve olvasom Fodort, de leginkább amiatt, mert úgy gondolom, hogy jobbára mindenben téved, emiatt pedig meg szeretném találni, hogy pontosan miként lehetne elkerülni Fodor innátizmusát és a reprezentáció evolúciós felfogását (egyiket sem tudom elfogadni). De még ha egyet is értenék vele, akkor sem fogadnám el, hogy jobb író, mint Kierkegaard vagy Hegel. Felfigyeltem rá, hogy számos anglofón filozófus hisz abban, hogy Hegel gyenge író, anélkül, hogy törődnének az olvasásának előfeltételeivel (azaz a 19. századi német nyelv igen magas szintű tudásával). Persze az iskolázatlan emberek azt hiszik, hogy Shakespeare silány író, mivel nem értik meg az angolját, de ez aligha Shakespeare-ről mond valamit, mintsem erről a sajátos közönségéről.

Tizenöt éves koromban olvastam először *A tiszta ész kritikáját*, amelyet a *Lét és idő* követett. Tinédzserként egyáltalán nem gondoltam arra, hogy ezek rosszul íródtak volna. Világosak voltak a számomra, csak nehezen érthetőek, számos ok miatt. Soha nem szabad összekevernünk a szöveg félreértését a szöveg állítólagos tisztázatlanságával.

Természetesen több bizonytalanul fogalmazó analitikus filozófus felismerte, hogy a valóság is lehet homályos, s néhányan közülük ebből kifolyólag – ahogyan te érted a fogalmat – a „kettős aláadás” stratégiájának híveivé (*duominers*) váltak. Mégis, igazad van abban, hogy sokan nem vonják le azt a következtetést, hogy a körülményekhez kell igazítanunk a stílusunkat. A mi filozófiai korszakunk egyik jelentős hibája a stílus elfojtása lehet. Hiszek azonban abban, hogy erre nincsen szigorúan vett filozófiai ok, ez inkább újra szociológiai kérdés: annak érdekében, hogy publikálhass egy szakmai folyóiratban vagy kiadhass egy könyvet, félre kell tenned a stílusodat, hacsak nem vagy egy jelentős személy, akit mindenképpen közölnek.

Igazad van abban, hogy az anglofón analitikus filozófia, ahogyan jellemzően gyakorolják, jelenleg akadémiailag nagyon elszigetelt, hiszen sem a természettudósok, sem a humán tudományokkal foglalkozók nem olvassák. Ennek több oka van. Bármi legyen is a helyzet, jelentős hiányosságról van szó, amely gyakran a filozófusok igazolha-

tatlan arroganciájának tulajdonítható. Például a fikciókról és a képzelt tárgyakról szóló és a többi hasonló vitában általában nem is idézik az idevágó irodalomelméleteket, vagyis nyilvánvalóan nem építenek a fikciós művek és a fikcióelméletek alapos ismeretére. Ugyanez jellemző a tudományfilozófiára, legalábbis azon részeire, amelyek nincsenek összhangban a folyamatban lévő tudományos gyakorlatokkal. Hallottam panaszkodni ezekről számos természettudóst és irodalomtanárt. A filozófia megannyi területének sokkal nyitottabbnak kellene lennie, mint ahogyan azt most a kortárs akadémiai kultúra lehetővé teszi. De ez leginkább amolyan „maga által okozott kiskorúság”, ahogyan Kant híres sorai mondják. Sok filozófus megszabadul ezektől a korlátoktól, s ezáltal képes jobb művet létrehozni.

Hadd zárjam a kérdésre adott válaszomat egy nagyon derűlátó megjegyzéssel: rendkívül izgalmas filozófiai korszakban élünk, annak ellenére, hogy problematikus szociológiai mellékhatások arra vezették az embereket, hogy silányabb filozófiát írjanak, mint amilyenre képesek. Visszatekintve, a jövő filozófusai valószínűleg hősiesnek fogják tartani a korunkat, mint ahogyan mi is piedesztálra emeltük tisztelt elődeinket. A spekulatív realizmust, az újrealizmust, az újmaterializmust vagy a bizonytalanság és a létezés részletes számbavételét, a haladó metaetikát s a többi övező viták már most is számos csodálatos filozófiai munkát eredményeztek.

– *Igenszak teljes és érdekes választ adtál. De most mozduljunk el más téma felé: az „ontológia” és a „metafizika” a legkényesebb filozófiai alapfogalmak között található. A filozófusok mindegyike a saját módján határozza meg őket. Megmagyaráznád, hogy miként különböztetted meg őket újfajta módon, s elmondanád, hogy milyen szerepet játszik ez a megkülönböztetés az első filozófia hagyományos kérdésének újrendezésében?*

– Oly módon határozom meg a fogalmakat, hogy elkülönítem őket. „Ontológia” alatt a létezés rendszeres vizsgálatát értem, vagy inkább (mert ontológiai realista vagyok) a létezést magát. Az ontológia a létezéssel, a létezésre vonatkozó különböző kérdésekre adott válaszokkal foglalkozik (léteznek bozonok?, számok?, tények?, jelentés?, nem-fizikai tárgyak?, redukálhatatlan intencionalitás? és így tovább).

Ezzel ellentétben a metafizika abszolút mindennel foglalkozik, ami létezik. Ez a legteljesebb tudományág qua a valóság természetét való vizsgálódás. Azt kívánja megválaszolni, hogy miként függ össze abszolút minden. Másként fogalmazva a metafizika az, ha hiszel a

valóság vagy – ahogyan hívom – a világ egységében. A metafizika a „világ bölcsessége”, mondja Szent Pál (a filozófia qua metafizika bírálata során). A jelenkor tájképén a metafizika az újabb keletű fizikai világnézet metakommentárjának alakját ölti, szó szerinti meta-fizika (olyan fejlemény, amelyet, mint ismeretes, már Heidegger bírált).

A könyvemben [az *Értelemmezők*ben] azt javaslom, hogy az ontoteológiára az ontológia és a metafizika kombinációjaként tekintünk. A felfogásom szerint az ontoteológia azon a nézeten alapszik, hogy csak akkor alkalmazhatjuk az ontológiát, ha van metafizikánk. A legelterjedtebb ontoteológiai háttérfeltevés (a mai modern metafizika vitatható alapja) az, hogy a létezés annyit tesz, hogy valami a világnak vagy a valóságnak a része, hogy valósággal bír. Ez az ontoteológia paradigmaticus példája: a létezés a világ metafizikai szemszögén keresztül fejeződik ki. Ha lehetséges az ontológia elkülönítése a metafizikától, akkor kidolgozhatunk egy nem-metafizikai elméletet, amely lehetővé teszi számunkra a létezés megértését. Pontosan erre vállalkozom a könyvemben.

Jegyezzük meg azonban, hogy a „metafizikának” számos egyéb jelentése van – metafizikai az *Értelemmezők* ontológiája is –, és a többi jelentése Platóntól és Arisztotelésztől kezdve összekapcsolódott a metafizikával mint az abszolút minden megalapozásának legáltalánosabb vizsgálatával. Amennyiben képesek vagyunk világos különbséget tenni az ontoteológiai metafizika és a „metafizika” jelentései között, annyiban én gyakorló metafizikus vagyok, a munkám pedig a metafizikához való hozzájárulás, legalábbis a következő értelemben:

1) Amellett érvelek, hogy nem minden tárgy fizikai. Valóságosan léteznek nem-fizikai tárgyak is (mint az igazság, az intencionalitás, Faust, egy „tárgy” fogalma, a Német Szövetségi Köztársaság és az erkölcsi értékek).

2) Van (egy kissé triviális) különbség a létezés és a megjelenés között, amely az igazság (*being true, Wahrheit*) és az igaznak tartás (*taking to be true, Fürwahrhalten*) közötti különbségből ered. De ez a különbség nem igazán lényegi. Például, ha egy repülőgépet képzelek el a kék égen, miután hallucinogén szert fogyasztottam, hihetek abban, hogy repülőgép száll a kék égen. De a képzelődés lényege itt mégis az, hogy nincsen repülőgép. Ugyanakkor volt ott valami, mégpedig egy repülőgép megjelenése, amely persze nem ott volt, ahol azt hittem, a gép repült. Szintúgy az a fiktív közlés, miszerint Faust berügött az Auerbach Pincéje nevű helyen, nem vezethet bennün-

ket arra a tévhitre, miszerint Faust részegeskedett a lipcsei Auerbach Pincéjében, hacsak valaki nem tud visszautazni az időben, hogy megfigyelje az eseményt. Különbséget tudunk tenni tények és fikció között, de ez a megkülönböztetés nem a valósághoz tartozó dolgok és a kitalált dolgok között van. Faust és Macbeth szintén a valóság részei, és számos dolog igaz velük kapcsolatban. De ha eleget tudunk róluk, nem várjuk el tőlük, hogy ugyanolyan módon legyenek Lipcsében, mint ahogyan mi lehetnénk, ha vissza tudnánk utazni az időben.

3) Az *Értelemmezők* című könyv akkor is létezne, ha soha senki nem figyel fel rá. Ez a könyv – kölcsönvéve Meillassoux szavait: – úgy ancesztrális, ahogyan illik [vagyis az alanyiségünket megelőzően is fennáll]. Nem arról van szó, hogy a valós (*real*) a világ tényleges és teljes egysége volt, mielőtt a beszélők és a gondolkodók elkezdtek volna különböző nyelvjátékokat játszani. Az *Értelemmezők* ontológiája nem tulajdonítja a mezők pluralizálását a nyelvnek, a gondolkodásnak vagy a konceptualizációnak (bár mégsem vethetjük el őket, hiszen a keletkező vagy már keletkezett mezők részhalmazait képezik).

Biztos vagyok benne, hogy az *Értelemmezők* más értelemben is metafizikai. Azonban Nyugaton, az ókori görögöktől fogva és Keleten, jelesül az indiaiak óta a metafizika mint elmélet érvekkel volt alátámasztva (és nem az egészhez tartozás vallásos, óceáni érzülete által), s ez azon a feltételezésen alapult, hogy létezik egy nagy világegész (*world-whole*), amelynek a részei vagyunk. A magam részéről tagadom ezt. A metafizika maradványait könnyen azonosíthatod az *Értelemmezők*ben, de nem mint aggodalomra okot adó körülményt (mint Carnap, Quine, Heidegger vagy Derrida gondolta), hanem úgy, mint a múlt nagy regényének lesüllyedt rokonait.

– *A Bevezetés 24. oldalán Schellingnek a szabadságról szóló hírbedten spekulatív esszéjére utalsz, mint amely „az ontológia történetének legfontosabb munkája”. Ez egy olyan dolog, azt hiszem, amit Heidegger vagy Žižek is mondhatna, azok a nem-analitikus filozófusok, akiket szintén nagyra tartasz. Mi teszi Schelling értekezését fontossá, és mit veszítenek az analitikus filozófusok, amikor elutasítják, hogy komolyan vegyék ezt a misztikus és romantikus munkát?*

– Schelling volt az első, aki megpróbálta Kantnak a világegésszel kapcsolatos antinómiáinak problémáját ontológiává változtatni. Pontosan ezt a mozzanatot ünnepli Žižek, aki a hegelianus dialektikának tulajdonítja ezt a tettet, noha mindenekelőtt Schellinghez kötődik. Schelling szabadságesszéje a kérdés tárgyalásának első kiemelkedő

darabja. Kant köztudottan úgy érvel, hogy nem tudhatunk meg mindent a világegészről. A metafizikáról szóló bírálata episztemológiai, a megismerés szükségszerű végességéről (az intuíció általi korlátoltságról) szóló megállapításának a mellékzöngéje. Schelling megállapítja, hogy valami nincsen rendben a világegész fogalmával, de a hibát az ontológiai oldalon rögzíti. Számára ez lesz „az emberi szabadság lényegének” alapvonása, amely a *Filozófiai vizsgálódások az emberi szabadság lényegéről és az ezzel összefüggő tárgyokról* című értekezés hivatalos témája lesz. Ha vigyázatosan olvasod a szöveget, kitűnik, hogy az emberi szabadság lényege sem nem emberi, sem nem szabad, hanem az, amit úgy hív: alaptalan alap (*non-ground, Urgrund*). A rekonstrukcióm szerint Schelling felfedezte, hogy a tárgyak nem tartoznak egy teljesen strukturált területhez (*domain*), de különböző kontextusokban azonosíthatóak. Fontos észben tartanunk, hogy a német *Grund* szó, csakúgy, mint az angol megfelelője, a *ground*, területet is jelent (például: vadászterületet – *hunting ground*). Schelling fenntartja, hogy a létezés az alaptól való ki-állás (*ex-istere*). Számára a létezés az alap (a mező, ahogyan én hívom) és az ott elhelyezkedő tárgy közötti kapcsolat. A különböző alapok (különböző mezők) közti kapcsolatot nem kormányozza semmilyen általános törvény. Önmagában alap-nélküli. Az alaptalanság ezen fogalma lehetővé teszi számára a középutat a teljesen determinált rendszer eszméje és a szabadság jelensége között. Ezáltal, többek között, feloldja a szabadság *versus* szükségszerűség dualizmusát, és legyűri a szokásos fogalmi megkülönböztetéseket, amelyek a szabad akaratról szóló kortárs vitákat alakítják.

A vizsgálódást az azonosság-kijelentések (identity statements) elemzésével kezdi, és arra a következtetésre jut, hogy az informatív és a tautologikus (ellentmondásmentes) azonosság-kijelentések is állítások, amennyiben $A = B$, vagyis létezik olyan X , amelyre egyszerre érvényes, hogy X azonos A -val, és hogy X azonos B -vel. Az azonosság ténye sem A , sem B , hanem az a tény, hogy van valami, ami mindkettőjük, különböző vonatkozásban. Schelling ezáltal kiterjeszti Spinoza semleges monizmusát, megmutatva, hogy az azonosság nem szubsztanciális, hanem funkcionális: értelmessé teszi a jelenségek pluralitását. Nem szolgálhat a redukció vagy az elimináció műveletének alapjaként.

Schelling természetesen nem pusztán megelőlegezi Frege nagy hatású különbségtevését jelentés (*sense, Sinn*) és jelöllet (*reference,*

Bedeutung) között. Inkább a különbségtétel másfajta használatát szorgalmazza. Megfordítja ugyanis a filozófiai reflexió elméleti szintjeinek kanti magyarázati sorrendjét. A kanti modell szerint meg kell ragadnunk, hogy az ítélet (a gondolkodás) szintje miként kapcsolódhat össze a tárgyakéval. Kant transzcendentális idealizmusának „megoldása” a problémára, hogy a tárgyak konstitutív módon alapozzák meg a gondolatokat a valóságban. De a „megoldást” közelebbről szemügyre véve kiderül, hogy csalás, mert az ítélettől független tárgy (az intuíció tárgyának) ideája *ad hoc* módon a tartalom nélküli üres gondolatról szóló elképzelését hivatott korrigálni. Kant számára a tartalom nélküli üres gondolatok nem logikailag lehetetlenek, inkább széles körben elterjedtek. Amiként Kant annak érdekében idézi fel őket, hogy megmagyarázza, miért lehet a metafizika üres gyakorlat, amikor elszakad a lehetséges tapasztalattól.

Ezzel az egész szemantikai szerkezettel szemben (amely még mindig irányadó a kortárs formális szemantika nagy része számára) Schelling úgy érvel, hogy az azonosság-kijelentések által közvetített információ csakugyan abban a belátásban rejlik, hogy a dolgok ténylegesen milyenek, attól függetlenül, hogy miképpen ítélünk róluk. Úgy érvel, hogy a létezés (és nem pusztán a „létezés” szó megfelelő szövegkörnyezetben történő használatát szabályozó szemantika) olyan formával bír, hogy a dolgok csak akkor nyernek létezés, ha létezik egy alap, amelyből kitűnhetnek. Ez azt jelenti, hogy megte-remthetjük annak a dolognak a fogalmát, amely ugyanaz marad, még ha különböző területeket is jár meg. Például Napóleon ugyanaz, ha egy történelemkönyvben olvasunk róla, vagy egy fikciós műben, mint amilyen a *Háború és béke*, de a létezőmódja különbözik a két esetben.

Ez csak egy vázlat Schelling szabadságességjének legfontosabb gondolatairól. Egyébként Heidegger teljesen félreértette a szöveget, mert elhanyagolta az alaptalan alap szerepét. Heidegger úgy véli, hogy Schelling az akarat valamiféle antropomorf metafizikáját védi (à la Schopenhauer). Ez egy nevetséges mítosz, amely nem veszi figyelembe a könyv címét: amely nem az emberi szabadságról, hanem annak a lényegéről ígér egy elméletet.

– *A tudományos filozófia gyakran vádolja az ellenfeleit azzal, hogy „népi pszichológiát” művel. Az Értelemmezők 35. oldalán azonban visszafordítod a fegyvert, a tudományosságra mint „népi metafizikára” utalva. Elmagyaráznád, mi vitt erre?*

– Sajnos, számos kortárs metafizika (amelyeket még az anglofón környezetben is néha megtámadnak, „»analitikus« metafizika” cím-szó alatt olyan tudományfilozófusok, mint Bas van Fraassen vagy James Ladyman) a fizika értelmezésére épít, méghozzá pozitivista felfogásban írt népszerű fizikakönyvek közvetítésével, mint amilyenek Stephen Hawking vagy Brian Greene gyakran citált könyvei. Vegyük a félresikló vitákat a kompozícióról vagy a kolokációról (amelyeket Arisztotelész paródiájaként olvasok): ha van valahol egy agyagból gyúrt szobor, két dolog található-e ott (az agyag és a szobor), vagy valójában csak egy dolog (egy agyagból készült szobor)? Valóban asztalok állnak ott, vagy csak asztalszerűen elrendezett elemi részecskék? És így tovább. Egyrésztől egyszerűen nem arról van szó, hogy az asztalok elemi részecskékből állnak vagy azokból építettek őket. Számos fizikust kérdeztem meg az asztalokkal kapcsolatos metafizikai kompozíció kérdéséről, de egyikük sem mondta nekem, hogy lenne értelme egy ilyen felfogásra alapozni a jelenlegi fizikát. Különböző, szerteágazó érveket soroltak fel nekem a fizikából, hogy ne adjak hitelt a naiv filozófiai atomizmusnak. A népi metafizika olyan metafizika, amely a tényleges tudomány elégtelen megragadásán alapul. Egy fantazmagória, amelyet olyan filozófusok művelnek, akik szeretnék hinni, hogy valahol létezik „a tudás feltételezett alanya” (*sujet supposé savoir*), ahogyan Lacan híres kifejezése szól: valahol léteznie kell valakinek, aki megadhatja a tapasztalati választ az elméleti problémákra. De nem ez a helyes módja, hogy elgondoljunk az elméleti probléma és a tapasztalati munka közti kapcsolatról.

A népi metafizika igen kedvelt fajtája az, amit úgy hívok: „legocentrizmus”. Ez a modell azt mondja nekünk, hogy a mindennapi mezoszkopikus tárgyak metafizikai szempontból úgy épülnek fel elemi részecskékből, mint ahogyan a legóházak kisebb kockákból. De a részecskék nem kockák, és nem is építőelemek. Emiatt olyan nehéz a kortárs metafizikusoknak, hogy szó szerint vegyék a fizikát, amikor azt hallják, hogy a részecskék sokkal inkább elkent probabilitások (*smearred probabilities*), mintsem apró, oszthatatlan darabokból álló anyagok. Pusztá babona azt hinni, hogy egy bizonyos mércéhez mért nagyobb szerkezeteknek ugyanahhoz a mércéhez mért kisebb tárgyakból kell állnia.

A népi metafizika egy másik eleme az a népszerű elképzelés, hogy a természet törvényei valamiképpen szabályozzák, hogy mi történik, vagy az ugyanilyen fonák (hume-i) gondolat, hogy a természet tör-

vényei elvont szerkezetek, amelyekbe valahogy bekötöttük azokat a világbeli eseményeket, amelyeknek a belső természetét soha nem tudjuk felfogni. Mindez, véleményem szerint, az emberiség tapasztalatainak metafizikai általánosítása, olyan kategóriák extrapolációja, amelyek egyaránt vonatkoznak az asztalokra és székekre, a világűrre és a természetre, vagy valamely más világegészre.

– *Egy másik provokatív kijelentést teszel a 39. oldalon: „a téridő nem éppen az ontológia középpontja”. Miért gondolod, hogy a téridő a megszo-
kottnál kevésbé előkelő szerepet érdemel, és milyen csapdába esünk, ha azok
közé tartozunk, akik megmaradnak annál a felfogásnál, hogy a téridő a
filozófia középpontja?*

– Azt hiszem, hogy a legtöbb tárgy nem téridőbeli (*spatio-temporal*). Vegyük csak a számokat. Olyan sok van belőlük! Hozzájuk adva a köztársaságokat, a képzelt tárgyakat és az absztrakt struktúrákat, mint amilyenek az információs terek és a kikövetkeztethető kapcsolatok hálójá, hamarosan észre fogod venni, egy valósághűbb nézőpontból szemlélve a téridő kevésbé tűnik lenyűgözőnek. Egy további félreértés is lakozik itt. A téridő, amennyiben a fizika által vizsgált tárgy, nem egy nagy tároló, amely mindenféle, látszólag ismerős dolgokat tartalmaz, mint amilyenek a csillagok, a kéz és az ujjaink körme. Nem egy nagy tér (mint amilyen Kína vagy az Egyesült Államok, csak ezeknél jóval nagyobb), ahol a dolgok történnek, hanem végső soron egy modell, amely számos jelenség megmagyarázására hivatott, amely révén különböző jelentésű ismeretekhez juthatunk. Ezért nem kerül ütközésbe a nyilvánvaló (manifeszt) képpel. Az utóbbit nem ássa alá, sőt, olyan törvényszerű szabályosságok feltárására törekszik, amelyek szerepet játszanak egyes hétköznapi jelenségek, például a fény és a villamosság fizikájában. Nem arról van szó, hogy ha jártas vagy az elektromágnesesség világában, nem fogsz többé hinni az éghéborútkban vagy a mágneses iPodokban. Nincsen összeütközés a termodinamika törvényei és azon törvények között, amelyek a New York-i lakóházak hőmérsékletét szabályozzák télvíz idején. Az a gondolat, hogy a modern tudomány aláassa a *common sense*-t, előfeltételezi a tudomány babonás felfogását, a hagyományos beszéd- és gondolkodásmód végtelenül antipatikus értelmezését, amely középkori félnótást csinál mindenkiből, akinek nincsen ismerete sokadrangú tudományos tényekről (a középkor olyan értelmében, mint ahogyan azt – történelmileg pontosan – a Trónok harca sorozat mutatja be).

Ha a téridőt (vagy inkább annak a metafizikai-fantazmagórikus válfaját) helyezzük a filozófia középpontjába, az első fejlemény az lesz, hogy számos dolog, amely valóságosként jelent meg, kevésbé tűnik valóságosnak. Hirtelen a köztársaságok, a pénz, a fogfájás és még a saját gondolataink is ezekről a dolgokról egy alapvetőbb szintről kiemelkedőnek látszanak. Ez vezérli a konkrét és az absztrakt tárgyak közti népszerű megkülönböztetést is, ahol a konkrét tárgyaknak feltehetően téridő-okozatnak (bármit is jelentsen ez) szükséges lenniük. Számos filozófus úgy véli, hogy a létezés annyit tesz, hogy valami a téridő része, így ők úgy érzik, csökkenteniük kell azoknak a dolgoknak az ontológiai vegyértékét, amelyek számítanak az emberek életében (mint a fájdalom, a pénz, az adósság, az igazság, [az] isten[ek], a múlt, a jövő és így tovább). De újra: a téridő olyan tárgy, amelyet bizonyos korlátozott fizikai modellek szempontjából vizsgálnak, amely modelleket soha nem úgy tervezték, hogy metafizikai beszámolóik legyenek egy mindent tartalmazó tárolóról. És ha mégis, akkor azok a fizikusok, akik ilyen módon fogták fel őket, tévedtek.

Emlékszem, mikor hallottam először a „tér” és az „idő” kifejezéseket filozófiai kontextusban (tizenöt éves voltam, egy filozófiai előadáson vettem részt). Tekintettel arra, hogy a középiskolából tudtam már valamit fizikából, igazán meglepődtem azt hallván, hogy kell lennie három dimenzióra korlátozott térnek. Hogy lehet az, hogy az így értett dimenziókat a karteziánus koordináta-rendszerben kell modellezni, holott az „odakinn” a valóságban biztosan nem létezik? Nietzsche a jól ismert módon mutatja be az örök visszatérés gondolatát, összhangban egy másik, hasonló megérzésével, amellyel azt sugallja, hogy a természetben semmi sem igazán lineáris a kifejezés geometriai értelmében. Miért lenne az idő metafizikusan lineáris, vagy miért lenne a tér euklideszi? Én soha nem értettem az euklideszi természetfelfogást vagy a lineáris fizikai időt. Amikor először olvastam *A tiszta ész kritikáját*, nem tudtam egyetérteni Kantnak az időre és a térre vonatkozó érveivel, mert úgy tűnt számomra, hogy valami valósnak a modelljét írja le, de közben semmi sem valós. Természetesen a Google Maps transzcendentálisan ideális. És tapasztalatilag valós, ha ez azt jelenti, hogy segít eligazodni a városokban, hiszen egy térkép. Ugyanilyen értelemben, azt hiszem, az einsteini téridő transzcendentálisan ideális és tapasztalatilag valós. Inkább egy térképhez, és nem egy fényképhez hasonlatos. Ez nem azt jelenti, hogy nem létezik semmi, amit egy modell ne jósolhatna meg. Nem va-

gyok egy vad tudományos antirealista. De azt hiszem, hogy a téridő a valóságnak csak egy korlátozott része, egy értelemmező a sok másik mellett, amelyet a fizika modellez. Más jelentései is vannak a „térnek” és az „időnek” – például az, amelyet a fenomenológiai tradíció írt le és elemzett. Nincsen metafizikai konfliktus Einstein és Bergson, vagy Newton és Proust között.

– *A 44. oldalon kijelented, hogy a létezés „par excellence ontológiai tulajdonság”. Első pillantásra úgy tűnik, hogy ez a szöveg ellentéte Kant híres véleményének, miszerint „a létezés nem valós predikátum”, amely Kantnak abban az írásában található, amelyben az Isten létezésének úgynévezett ontológiai igazolását cáfolja. Itt kifejezetten nem-kantiánus irányt vettél, vagy mindennek ellenére van valami titkos egyezés a kanti elvek és a tiéd között?*

– Kant nem tagadja, hogy a létezés (a *Dasein* értelmében) tulajdonság. Ő csak amellet érvel, hogy nem reális predikátum. Számára az a valós predikátum, ami a lehetséges tapasztalat mezején (a világban) megkülönbözteti az egyik tárgyat a másiktól. A létezés azonban előfeltétele annak, hogy valami olyan tulajdonságokkal rendelkezzen, amelyek révén ugyanazon a mezőn meg lehet különböztetni más tárgyaktól. Ez a híres fregei gondolkodás vonala, amely szerint a létezés egy második szintű tulajdonság, a fogalmak jellemzője. Egyetértek ennek a gondolkodásnak bizonyos változataival, de ezektől nagyon eltérő, realista értelmezést állítok fel. Az értelemmezőket nem korlátozzák a lehetséges tapasztalat határai vagy a fogalmak létezése. Több értelemmező és dolog létezik mint fogalom, és sok tárgy, különböző okokból, túl van az emberi kíváncsiság látókörén. Az őrealista hitvallás így szól: még a létező legjobb elméletünk sem terjedhet ki mindenre, ami létezik. A létezés és a fogalom szétválak az elemzés bizonyos szintjén.

– *Valószínűleg a könyv központi gondolata a 65. oldalon olvasható: „létezés az, hogy valami megjelenik egy értelemmezőben”. Ezt az állítást több mint háromszáz oldalon keresztül bizonyítod, amit azonban nehéz lenne itt még csonkán is előadni. De talán röviden magyarázatot adhatnál arra, mit értesz ezalatt.*

– A kapott kép hozzávetőlegesen így fest: a számok például a természeti számok sorozatában jelennek meg; a köztársaságok a történelemben jelennek meg; a bozonok az univerzumban; a Föld holdja a Tejútban; a kérdéseid és a válaszaim éppen most az olvasók értő (és

még inkább: egyet nem értő) elméjében. A természetes számok sorozata, a történelem, a Tejút és az olvasóink elméje olyan mezők, amelyekben különböző tárgyak találhatók. A „megjelenés” (*appearance*) kifejezés olyan technikai fogalom, amely fenomenológiai eredetű. Ezzel azt szeretném állítani, hogy Husserl vagy Heidegger ontológiai értelemben igyekeztek feltárni ezt a gondolatot, de bizonyos szubjektivista vagy antropológiai előítéleteik miatt nem járhattak teljes sikerrel. Emiatt mindketten megszállottjai lettek a kérdésnek, hogy az emberi életvilág (a *Dasein* műhelye) miképpen illeszkedik az egyébként lelketlenül sötét, csak *vorhanden* [meglévő, kéznél levő] univerzumba, amelyet a karteziánus fizika ír le. (Itt megint láthatjuk, mi történik, ha valaki túlértékeli a téridőt!)

A létezés ezen konstrukciójának az a lényege, hogy lehetővé teszi számunkra, hogy meghaladjuk azt az elképzelést, miszerint mindenféle különböző dolognak ugyanazon általános terület részévé kell válnia. Nincsen a „létezésnek” olyan felfogása, amelyben a köztársaságok és a bozonok ugyanazon a területen találhatóak. Az az elképzelés, hogy mindent ugyanarra a birodalomra kell helyezni, csak egy hamis metafizikai ontológia mellékhatása, amint azt Quine megjegyezte az *On What There Is*² című tanulmányában, ahol rámutat arra is, hogy tévedés a létezést a téridőbeli létezéssel azonosítani.

– *A harmadik fejezet címe: Mi a baj Kanttal és Fregével? Itt is részletes érvelést találunk, de talán képes vagy összegezni az olvasók számára, mi a baj ezzel a két jelentős filozófussal?*

– Kant és Frege egy nagyon észszerű gondolatból indulnak ki, amelyet én „ontológiai motívumnak” nevezek. Azon tűnődnek, milyen predikátum a „létezés”. És arra a következtetésre jutnak, hogy ez nem egy tulajdonságból – amely minden entitásnak megvan – gondosan kiválasztott predikátum. Megállapításukból következőleg úgy gondolják, hogy a létezés nem egy átlagos predikátum, amely a világon elterjedt tulajdonságokat választja ki, hanem kifejezetten az emberi állapothoz kapcsolódik, hogy hozzáférést nyújtson ahhoz, ami létezik. Például Kant azt képviseli, hogy a létezés a lehetséges tapasztalat mezőjéhez tartozik. De ez azt jelenti, hogy a létezés predikátumát nem tudjuk értelmesen alkalmazni magára a mezőre, sem

² Magyarul: QUINE, Willard Van Orman (1985): Arról, ami van. In COPI, I. M.–GOULD, J. A. (szerk.): *Kortárs tanulmányok a logikaelmélet kérdéseiről*. Gondolat, Budapest, 1985. 273–297.

a tárgyakra, amelyek esetében a lehetséges tapasztalat ilyen területe soha nem létezett, ez pedig mindenféle paradoxont hoz létre (amelyek közül néhányat Meillassoux támad a híres-neves „korrelacionizmus” címszó alatt). Frege hasonló problémákba ütközik, mivel azt állítja, hogy a létezés egy fogalom alá esik. Ez dilemmát okoz neki. Semmi sem létezett volna, ha a fogalomhasználók soha nem fejlődnek ki (ami különös következmény, és a „létezés” szó fogalmával való visszaélésnek tűnik), vagy a fogalmak léteztek volna, ha sohasem fejlődnek ki a fogalomhasználók (ami pedig a „fogalom” szó fogalmával való visszaélést sejtet). Megpróbálom távol tartani magam az antirealista tendenciáktól, amelyeket beépítettek az ontológiájukba, miközben elfogadják, hogy a létezés valamiféle magasabb szintű tulajdonság, azaz relációs tulajdonság (vagy függvény), amely leképezi a tárgyakat egy értelemmezőre.

– *A negyedik fejezetben részletes kritikát adsz Badiou halmazelméletéről. Megmagyaráznád röviden, mi a baj Badiou megközelítésével?*

– Badiou egy extenzionalista ontológiát alakít ki. A halmazok extenzionalista konstrukciók, amelyeknek egyedi jelleget a saját elemeik adnak. Két halmaz akkor azonos, ha ugyanazok az elemeik. Badiou minden érve a nem-minden [*non-all*] általa kínált változattal kapcsolatban azon a feltételezésen alapszik, hogy a tárgyak és a létezés extenzionalista módon modellezendők. De ez teljesen elvéteti azt a tényt, hogy a tárgyak csak akkor gondolhatóak el, ha valamely leírás keretében léteznek. Badiou metafizikáját kísértette az, amit Jocelyn Benoist pontosan megjelölt: „a színevesztett tárgyak mítosza” (*myth of the colorless objects, le mythe des objets blancs*). Nem ismeri el, hogy a matematikáról mint ontológiáról alkotott nézete absztrakció eredménye (amire Cantor is rámutat, és ezért metafizikai levelében ő maga is – mintegy előrelátóan – elutasítja a Badiou változatát a nem-mindenre!). Tévedés azt feltételezni, hogy a valóság őselemekből áll, amelyek halmazokba csoportosíthatók. Ez a valóságot mint olyat elképzelhetetlenné tenné a matematikán kívüli más tudományágak számára, vagyis episztemológiai redukciót eredményezne.

– *Annak ellenére, hogy elég kritikus vagy Badiou-val szemben, a 130. oldalon megfogalmazod azt a gyötrő állítást, hogy a saját filozófiád közép-utat kínál Badiou – általad összeférhetetlennek tartott – két fő műve, a Létezés és esemény és A világok logikája között. Hogyan feledkezhetett el Badiou erről a harmadik, köztes területről?*

– Egy szóval: az értelem elutasításával! Röviden áttekinti az intenzionalista ontológiát (mint ahogyan azt részleteztem), de elutasítja amiatt, mert úgy hiszi (nem elég világos okfejtéssel), hogy az értelem a vallással van kapcsolatban. De hiszen mi a vallásos a valós (*real*) értelmességének gondolatában? Másrésztől Deleuze konstruktivista az értelemmel kapcsolatban. Számára az értelmet előállítják (*sense is made, le sens est produit*), míg én azt állítom (hasonlóképpen, mint Mark Johnston), hogy az értelmet nem általánosan előállítják, hanem jellemzően – ahogyan ő is írja – „mintákban” tűnik fel (*sampled*).

A világok logikájában Badiou közelebb kerül az *Értelemmezők* nézetéhez, mivel a létezés fogalmát a világ megjelenésének intenzitásként fogalmazza meg. De nem mondanám, hogy az értelem intenzitást jelent, inkább olyan szabály, amely kölcsönadja magát a fogalomformának. Semmi sincs inherensen átlátszatlan módon az értelemmezőkben (a dolgok nem „szeretnek rejtőzködni”), de ez nem vonja maga után azt a kvázi-vallási nézetet – Badiou hangján szólva –, hogy a valós (a tárgyak az értelemmezőben) azért kiált, hogy megjelöljék, vagy hogy elgondolkodjanak róla az emberek és más értelmes lények.

– A kortárs racionalizmusok, amelyek elterjedtek, immár a kontinentális környezetben is a matematizmus vagy a szcientizmus formáját öltik. Te mindkét megközelítést sajátos elmésséggel veted el a negyedik fejezetben. Általánosságban mi a baj a matematizmussal és a szcientizmussal?

– Mindkét világnézet megpróbálkozik azzal, hogy számot vessen abszolút mindenről, ami létezik, azokon a szabályokon keresztül kifejezve, amelyek egy különleges, intellektuálisan tiszteletre méltó tudományágat kormányoznak. Az egyik módja, hogy meglássuk, mi itt a baj, egy finom, de fontos különbségtételre támaszkodik. A matematika és a fizika különböző tárgyterületekkel rendelkezik. A fizikában nem tanulsz számokról, halmazokról vagy gráfokról, a matematikában pedig nem esik szó a bozonokról vagy kvantum-összefonódásról (annak ellenére, hogy a két tudományág számos módon kapcsolatban áll egymással). Vagy vegyünk egy még nyilvánvalóbb példát: a politikatudomány mond valamit az állampolgárság és a kormányzat közti viszonyról, de egyik tárgy sem tartozik a fizika tárgykörébe. Két módunk van eldönteni, hogy ez mit jelent. Az első (ártalmatlan) próbálkozás megállapítja, hogy a fizika nem igazolhatja a saját területén kívül eső tárgyakkal kapcsolatos állításokat (amelyek nem létez-

nek a fizikai értelemmezőkben). A második (ártalmas) próbálkozás – amely a matematicizmushoz és szcientizmushoz vezet – felismeri, hogy nem léteznek köztársaságok a fizika területén, és ezt összemosza azzal az állítással, hogy ilyen tárgyak (valójában) nem léteznek. A matematicizmus és a szcientizmus bizonyos tudományágak és egyebek ontológiailag megalapozott fogalmi struktúráinak túláltalánosítása vagy túlzott kiterjesztése. A szociologizmus („a tudás hatalom” és ilyesmik) és a politicizmus („minden politika”) hasonló hibát vét.

Az egyik vitánkban Meillassoux hangot adott az aggodalmának, hogy az én elgondolásom aláassa az ész egységét. De nem erről van szó! Az ész egysége a különböző területeken (különböző értelemmezőkön) keresztül a legtöbbször szabályosan kikövetkeztethető mintákból áll össze, amelyek megmutatják, hogy miként függnek össze különböző propozíciók. De önmagában az értelem egységéből nem lehet arra következtetni, hogy bizonyos tudományágak vagy egyebek metafizikailag kiváltságosak. Hatalmas rés tátong bármely ilyen racionalista érvben, olyan hézag, amelyet Fichte szépen megjelölt: *hiatus irrationalis*.

– *A hetedik fejezetben kifejted azt a gondolatodat, miszerint a világ nem létezik. Bizonyosan ez leghíresebb filozófiai nézeted, amióta ez lett a tárgya a Miért nem létezik a világ? (Warum es die Welt nicht gibt) című sikerkönyvednek, amely időközben Why the World Does Not Exist címmel angolul is megjelent. Elmagyaráznád, miért nem létezik a világ? Miben különbözik ez a vélekedés Badiou vagy Žižek elgondolásától, miszerint „a teljesség nem létezik”?*

– Az érvelésem röviden a következő:

- 1) Létezni annyi, mint megjelenni egy értelemmezőben.
- 2) Az értelemmező akkor létezik, ha megjelenik az értelemmezőben.
- 3) A világ nem tárgyak totalitása és nem a tényeké (mivel ez a két elképzelés nem terjed ki a létezés fogalmára).
- 4) A világ az összes értelemmező értelemmezője (vagy másként: egyáltalán nem totalitás, tehát nem egyféle nyitott totalitás vagy végtelenül kiterjeszhető egész!)
- 5) Ha a világ létezik, az összes értelemmező értelemmezője is létezik.
- 6) De nem létezik. Ha léteznék, vagy egy másik értelemmezőben kellene megjelennie (amelyet még nem tartalmaz a világ) vagy önmagában.

7) Ami megjelenik a világban, az egy értelemmező más értelemmezők mellett.

8) A világ nem lehet egy értelemmező más értelemmezők mellett.

Következtetés: Ezért a világ nem létezik, hiszen nem jelenhet meg sem egy olyan mezőn, amelyet még nem tartalmaz a világ, sem más mezők mellett.

Még ha az érvelés gondolatmenete mutat is több vagy kevesebb felületes hasonlóságot Badiou-éval vagy Žižekével, majdnem mindenben különbözik tőlük. Először is, én nem azonosítom a mezőket a halmazokkal. Emiatt az elméletem nem pusztán az egyik válfaja az ontológiára/metafizikára vonatkozó (nagyon problémás!) halmazelméleti paradoxonnak, ahogy Badiou esetében. A nem-minden (*non-all*) Žižek-féle változata a szubjektum fogalmára támaszkodik, amelyben a szubjektum üresség, amely elválasztja az Egyet önmagától, amiként ezt *A Parallax-terv* (*The Parallax View*) című könyvében leírja. Žižek a maga szubjektum- és negativitásfogalma alapján érvel a totalitás ellen, ami nem játszik szerepet a létezésről vallott elképzelésben.

– *A 231. oldalon, de a könyv második részében máshol is, a tárgyak esetében a tények „nyalábjairól” (bundles) beszélsz, amelyeket a „szervező értelem” tart össze. Mint jól tudod, az objektumorientált filozófia Husserl Logikai vizsgálódások (Logische Untersuchungen) című művét használja, hogy kritika alá vonja a tárgyak nyalábként való empiricista elgondolását (amely kapcsán én a legnagyobb különbséget látom Husserl és Brentano között). Mi a legnagyobb erénye a dolgok nyalábmodelljének? Továbbá, a kérdésről elmélkedve, milyen mértékben gondoltál Wittgenstein Tractatusának (Logikai-filozófiai értekezésének) kezdetére, miszerint a világ (az az elképzelés, amelyet te elvetsz) tények és nem dolgok összessége?*

– Az értelemnyalábok (*bundle of senses*) fogalma természetében nem empiricista, legalábbis nem a Husserlhez kapcsolódó értelmében. A husserli érvek egy olyan nyalábelmélet specifikus verzióját célozzák meg, amelyek a tárgyakat feloldják a reprezentációban. Igazad van, hogy egy Wittgenstein-vonal is húzódik a háttérben. Nagyjából ilyen utat fut be: nincs értelme azt állítani, hogy egy tárgy különbözhet attól, ami igaz róla. A Holdra igaz, hogy van egy bizonyos tömege, de az is, hogy számos módon látható a megfigyelők számára, akik lehetünk mi, bárki más és így tovább. Ha a Hold olyan szubsz-

tancia lenne, hogy ilyen és ilyen, anélkül, hogy igaz volna, hogy ilyen és ilyen, akkor fel kellene adnunk az értelmetlen elképzelést a tárgyak lényegmagjával kapcsolatban, abból az elvből kifolyólag, hogy az hozzáférhetetlen bármilyen – igazságra alkalmas – gondolat számára.

Jegyezzük meg, hogy az általam javasolt nyalábelmélet nem a „túlásás” (*overmining*) egyik formája, nem is szólva a „kettős aláásásról” (*duomining*), abban az értelemben, ahogyan te a hagyományos és kortárs redukcionista/eliminativista metafizikát meggyőzően bírálod. Elméleti erénye van annak, hogy értelmet adjunk nyilvánvalóan igaz kijelentéseknek, mint például, hogy léteznek asztalok, és hogy tudunk mindenféle dolgot róluk, mert nincs az asztalban semmi inherens, amely megismerhetlenné tenné. A könyvben azt állítom, hogy Husserl nem képes arra, hogy meggyőző beszámolót adjon az emberi tudásszerzés perspektivikus jellegéről, éppen azért, mert az empirista elképzelés örököse, miszerint közvetlenül nem érzékeljük az asztalokat, hanem csak az asztal leárnyékolódásait (*adumbration*) (gondolj az empiricistákkal folytatott beszélgetésére az 1923/24-es *Első filozófia [Erste Philosophie]* című könyvében). Véleményem szerint, ha látok egy asztalt, onnan, ahol most ülök, akkor közvetlenül felfogom az asztal érzetét (*sense*), oly módon, ahogyan az asztal kinéz. Elutasítom azt a feltevést, hogy az asztaloknak aperspektív entitásoknak kell lenniük. Így a perspektívákat hozzáférési eszközökként értelmezhetjük. Ez az értelme, amikor a könyvemben végül azzal érvelek, hogy az érzetek (*senses*) maguk a dolgok.

– *Maradjunk egy pillanattig ennél a kérdésnél, mivel itt megállapíthatunk bizonyos különbségeket. Úgy hangzik, mintha az asztal „érzetével” újraírnád Husserl fogalmát az asztal „leárnyékolódásáról”. Ennek az az előnye, hogy nem szükséges megfogalmaznod semmilyen szigorú megkülönböztetést az intencionális tárgy és a leárnyékolódása között, s így elkerülheted a kettő közti kapcsolat problémáját. De akkor mi teszi lehetővé számodra, hogy azt mondd, az asztal összes „érzete”, ahogyan lassan körbejárjuk és különböző szögekből látjuk, ugyanannak az asztalnak az összes érzete? Vagy elutasítod ezt a fogalmat? Ha így van, az ontológiád radikálisan összekapcsolódik Alfred North Whitehead vagy Bruno Latour módszerével. Van még egy kérdésem. Az egyik érdekes dolog Husserlrel kapcsolatban, hogy valójában éket ver az intencionális tárgyak és kétféle tulajdonság közé. Egyfelől az asztalt nem azonosíthatjuk a leárnyékolódásaival, mert ezek olyasmik, amiktől meg kell szabadulnunk, hogy elérjük az asztal lényegét. De másfelől Husserl úgy gondolja, hogy az asztalnak*

nincsenek lényegi tulajdonságai, amelyeket ösztönösen megérezhetnénk, amennyiben a fenomenológiánk helytálló. Számára a különbség természetesen az, hogy az asztal lényegi tulajdonságait nem lehet az érzékekkel felfogni, csakis az értelemmel. Valójában nem látom, hogy a lényeg felfogására az érzékek helyett miért alkalmasabb az értelem, vagy hogy miért lenne bármi alkalmasabb, mint a gyakorlat (valószínűleg itt Heidegger szól belőlem). Úgy gondolod, hogy a tulajdonságoknak kétféle fajtájuk van az asztal vagy bármi más esetében? Ha nem, akkor elvetsz minden gondolatot a lényeggel kapcsolatban, ami rendben van, ám ez mégis azzal a veszéllyel jár, hogy azt mondjuk, az asztal bármilyen érzete ugyanolyan helyes, mint az összes többi érzete.

– Az asztal érzetét (objektíven tekintve) az asztal tulajdonságai alkotják. Az asztalnak olyan tulajdonsága van, hogy számos módon tekinthető. Ha egy másik szögből ugyanazt az asztalt látom, arra a belátásra juthatok, hogy a két tulajdonság (a kétféle kinézete vagy a tulajdonságai) ugyanahhoz a tárgyhoz tartozik. Számos olyan megszokott és sikeres gyakorlatunk van, amelyek lehetővé teszik számunkra, hogy az érzékek pluralitásán keresztül azonosítsuk az asztalokat és hasonló dolgokat. Csábító ezen a ponton azt mondani (Descartes-tal és Husserlrel szólva), hogy magát az asztalt az értelem ragadja meg, és nem az érzékek. De ezt a lépést megakadályozom azáltal, hogy újragondolom az érzékek szerepét. Az *Értelemmezők* utolsó fejezetében azt állítom, hogy az érzékek lehetőségek a tárgyak számára, hogy önmaguk lehessenek, és az, amit mi az „érzékeinknek” nevezünk, nem azért érdemlik meg ezt a nevet, mert megszűrnék bizonyos információkat, amelyek külsőleg népesítik be az aperspektivikus lényegeket, hanem azért, mert „kívül” vannak. Hilary Putnam híres mondásával visszaélve: „az érzékek nincsenek a fejünkben”. A könyvemben egy gyenge esszencializmust képviselek, amellyel utalni akarok az érzékek pluralitásának funkcionális szerveződésére, amely által azonosítani tudjuk azt a középpontot, amely körül az érzékek gravitálnak. Vegyük az asztalt: azt mondhatjuk, hogy az asztal érzetnyaláb. Ha ez igaz, az asztal lesz a dolgok látásmódjának vezérlő érzete. Drága művészeti alkotások vagy szubatomai elrendeződések esetében mégis kiválaszthatjuk az érzetek látásmódját. Másként megfogalmazva, számos érzék közül választhatunk, amelyek adva vannak számunkra az érzetek szerveződése révén. Ez azonban nem jelenti azt, hogy tárgyakat konstruálhatunk az adott érzéki anyagon túl. Nem vagyunk elvágva a tárgyaktól, hanem korlátlanul nagyszámú tárgyhoz van hoz-

záférésünk minden olyan helyzetben, amelyet kognitívan megélünk. Túlságosan is sok lényeg létezik minden helyzetben, amit mi összetévesztünk azzal, hogy nincs is lényeg. A probléma tehát a lényegekkkel kapcsolatos implicit monizmus: az ősrégi platonikus/arisztotelianus fogalomról van szó azzal kapcsolatban, hogy melyik az egyetlen lényeg. Ennek a nézőpontnak a vulgáris példája a szobor problémája: hogyan lehet ugyanazon a helyen egy szobor és egy halom agyag, ha különböző azonosságfeltételekkel rendelkeznek? Erre a kérdésre azt válaszolom, hogy az egyik értelemmezővel áll kapcsolatban a szobor (és ennek megfelelően az irányító érzék itt a „szobor”), míg egy másik értelemmezővel az agyaghalom (itt pedig az irányító érzék az „agyaghalom”), és így a végtelenségig. Tagadom, hogy létezne más alap a metafizikai egység vagy lényeg számára.

Akkor ez ontológiailag relációs lenne? Ez attól függ, hogy pontosan hogyan alakítod ki a relációs ontológia gondolatát. Ezzel nem azt akarom mondani, hogy csakis *relata* nélküli kapcsolatok léteznek. Ha már vannak kapcsolataink, *relatára* van szükségünk, és az egyik dolog, amit a *relatáról* akarunk mondani, az az, hogy sok olyan kapcsolat van, amelyek úgy, mint a *relatáik*, más kapcsolatokba léphetnek. Mégis, egy *relatum*nak az a képessége, hogy kapcsolatba lépjen más *relatákkal*, nem jelenti azt, hogy a tárgyak abszolútak. Minden abszolút voltaképpen abszolút relatív bizonyos fajta kapcsolatok révén, amelyekbe beléphet, vagy sem.

– *Az Értelemmezők tizedik fejezete az egyik legérdekesebb gondolatot taglalja: azt az elképzelést, miszerint a tárgy aktualitás, míg a mező potencialitás. El tudnád ezt röviden magyarázni? Továbbá, hogyan válaszolnál annak a deleuze-iánusnak, aki azt mondja, hogy megfélekedtél a „virtuálisról”, amely különbözik mind az aktuálistól, mind pedig a potenciálistól. (A deleuze-iánusok szeretik azzal vádolni az embereket, hogy „összetévesztik a potenciálist a virtuálissal”. Majdhogynem olyan törzsi rituálé ez náluk, akárcsak teával kínálni, vagy átnyújtani a vendégnek a békepipát.)*

– Tekintettel arra, hogy a létezés fogalmát úgy használom, mint az értelemmezőben való megjelenést, s a világ nem-létezésének tézisést összekapcsolom a tényleges világ létének tagadásával (nem is beszélve más lehetséges világokról), átalakítottam a modális fogalmainkat. Azt javaslom, hogy azonosítsuk a létezést az aktualitással. Ami létezik, az egy tárgy, és a tárgyak létezése qua megjelenés az értelemmezőben. A tárgyak aktuálisan viszonylagosak az adott mezőben. Ha

elvonatkoztatunk attól a ténytől, hogy bizonyos tárgyak, a t1, a t2 és a többi... megjelennek az adott értelemmezőben, annak érdekében, hogy megtudjuk, mi azonosítja a mezőt mint „inkább-ez-a-mező-mint-amaz”, egyúttal megragadjuk a lehetőség fogalmát is. Például lehetséges az, hogy spanyol állampolgár legyek. Képes vagyok megjelenni a spanyol állampolgárság értelemmezőjében, mivel az érzékek, amelyek valaminek (vagy valakinek) a spanyol állampolgárként való azonosítását követelik, összeegyeztethetők a spanyol állampolgárrá válással. Ez nem azt jelenti, hogy egy lehetséges világról van szó, amelyben (ha ebben élek) spanyol állampolgár vagyok. Hanem azt jelenti, hogy összeegyeztethető az irányító érzék – amelyet figyelembe veszel, amikor kíváncsi vagy arra, hogy M. G. spanyol állampolgárrá válhat-e – és a spanyol állampolgárság megalkotásában játszó érzék. Emiatt nem beszélsz az aktuális eseményekről, arról, hogy mi történik a spanyol állampolgárokkal, mi történt és mi fog történni velük, mivel soha nem lehetek spanyol állampolgár.

Ha jól értem, Deleuze „virtualitás”-fogalma az esemény/tárgy modális helyzetére utal, amelyek nem is aktuálisak (a szó eredeti értelmében nem tartoznak az ok-okozati rendhez) és nem is absztrakta. Az absztrakt és a konkrét tárgyak szokványos dichotómiájára utal. Ebben az esetben teljesen egyetértek Deleuze-zel: az ő felfogása szerint valóban sok tárgy virtuális (a gondolataim tartalma, az asztal kinézete onnan, ahonnan nézem és így tovább). Az egyik pont, amelyben egyetértek az újrealizmussal, az az, hogy az okságra való utalással nem meríthetjük ki a valóságot. Úgyszintén nem meríti ki a konkrét és absztrakt tárgyak összekapcsolása sem.

– *Merrefelé vezet majd az utad az Értelemmezőkben bemutatott elmélet után? A könyv egyik részét fejleszted tovább, vagy a következő témád teljesen más irányokba halad?*

– Az *Értelemmezők* alapot ad számos központi filozófiai kérdés újragondolásához. Tagadom, hogy az alapvető feltételezés, amely a metafizikát a kezdetektől fogva kísértette, jelesül az a kérdés, hogy hogyan lehet minden egy egyedüli, átfogó, egységes teljesség. Ha igazam van, lemondhatunk erről a feltételezésről. Nagyon is jó okunk van rá, hogy újból megvizsgáljuk a régi paradoxonokat és a látszólagos rejtélyeket. Pillanatnyilag az *Értelemmezők* ontológiájával kapcsolatban álló néhány elgondolásom megvédésén dolgozom. Különösen azt vizsgálom, hogy melyik metafizikai/metaontológiai nézet kom-

patibilis a meglátásaimmal, s hogy melyik lehet az a szemlélet, amely megmagyarázza, hogy egészen pontosan mit csinálunk, amikor ontológiai elméletet állítunk fel. Ebben az összefüggésben azoknak a nemrég lezajlott vitáknak az ontológiára vonatkozó következményeit vizsgálom, amelyek a deflációs ontológiákról és az ezeknek megfelelő metaontológiákról szóltak.

Egy másik munka, amelyen ez idáig dolgoztam, a fikció fogalmára irányult. Egyes filozófusok azon az alapon kifogásolták az ontológiámat, hogy ellentmondásba keveredik a fikcióval kapcsolatban, így nem teszi világossá, hogy metafizikai ellentét feszül a fikció és a valóság között, vagy inkább a fikció és a létezés között. Ezzel a háttérrel szemben azt kívánom kidolgozni, hogyan lehet realistának maradni a gondolkodás területén és abban a diskurzusban, amelybe a fikcionalizmus pártolói igyekeztek becsábítani (beleértve természetesen a fikció fogalmába a művészi előadásmódot is, de a társadalmi és az elmefilozófiai fikciókat is). Elutasítom a Nietzsche-féle késztetést a fikcionalizmus fajtái iránt, amelyek a filozófiai gondolkodás különböző biotópjaiiban ma is meghatározóak. Éppen ezért abban vagyok érdekelt, hogy újragondoljuk a fikció és a képzelőerő közötti fogalmi kapcsolatot, valamint ezeknek az emberi elméhez való kötődését, amennyiben ezek társadalmi környezetbe ágyazódnak.

Egyszóval, az ontológia/metaontológia megalapozása után a következő logikus lépés a szubjektivitás újragondolása, olyasvalaki által, aki nem bízik abban, hogy a szubjektum kivétel vagy valami olyan, ami megdönti az egyébként szubjektum-nélküli általános rendet és így tovább, hiszen ezek a metafizikai motivációk egy világegészre támaszkodnak, amelyeket az *Értelemmezők*ben elutasítottam. Ez magába foglalja számos meghiúsult szubjektivitás fogalmának az újragondolását, amelyek olyan elképzelésekhez kötődnek, mint az ideológia, a képzelgés, a fikció, az örület, az illúzió és így tovább. A kortárs episztemológia túlhangsúlyozza a sikeres fogalmak (tudás, igazolás, intuíció és így tovább) szerepét annak a szubjektív álláspontnak a megértésében, amely tiszteletben tartja a jelenvalót. Mindezek ellenére fennáll az ősi gyanú (amelyet világosan megfogalmazott Platon, az episztemológia alapítója), hogy sokkal nehezebb megragadni az episztemikus szubjektivitás bizonytalan kudarcait, mint számot adni a fogalmi struktúrájának sikereiről.

Markus Gabriel ontológiai pluralizmusa¹

„Szigorúan véve, a világegyetem meglehetősen provinciális.”²

„Mondhatni, az értelem a mi sorsunk, ám ez a sors nemcsak ránk, emberekre érvényes, hanem mindenre, ami létezik.”³

„Azt gondolom, hogy léteznek objektív optikai tények azt illetően, hogy a tárgyak miként néznek ki. Például a perspektívák per se objektívek – leírhatjuk a törvényeket. Ezért hordunk szemüveget!”⁴

Markus Gabriel nem csupán az újrealizmus kitüntetett képviselője, hanem az „újrealizmus” elnevezés kiötlője is – beszámolója szerint egy 2011-es nyári napon, egy Maurizio Ferrarisszal eltöltött nápolyi ebéd során javasolta e terminus használatát. Ám miközben kétségtelen, hogy Gabriel fenntartások nélkül újrealistának tekinthető, a „józan észnek” és a hagyományos realizmusoknak is gyakran grimaszt vágó meghökkenítő állításai ismeretében érdemes hozzátenni, hogy némiképp szokatlan realizmusról van szó. A gabrieli filozófia, mint oly sok másik újrealizmus, szemben áll az általa régi típusúakként számon tartott realizmusokkal, amelyek szerint a realizmusoknak az elmefüggetlen valóság léte mellett kell letenniük voksukat. Ezzel Gabriel azt a felfogást szegezi szembe, miszerint az elme teljesítményei a valóság teljes jogú részét képezik, s a kiiktatásukra való törekvés elfogadhatatlan. Más szóval, az elmefüggetlen és a mentális

¹ A szerző e mű megírásának idején a Belgrádi Egyetem Filozófiai és Társadalomelméleti Intézete 43007-es számú, Szerbia Köztársaság Oktatásügyi, Tudományos és a Technológiai Fejlődésért Felelős Minisztériuma által támogatott projektjének munkatársa volt.

² GABRIEL 2015b; 8, illetve GABRIEL 2013; 10.

³ GABRIEL 2015; 220, illetve GABRIEL 2013; 119–120.

⁴ STEINBAUER 2016.

létezők is reálisak, így például az asztalon heverő kék kockára irányuló perspektivikus figyelmemet nincs miért a kockánál valótlanabbnak vagy alacsonyabb rendűnek tekinteni. Mindebből pedig magától értetődően következik, hogy Gabriel szembehelyezkedik azzal a konstruktivistának vagy idealistának tekinthető állásponttal is, amely szerint kizárólag az elmétől függő valóság létezik, vagy csupán róla lehet értelmes kijelentéseket megfogalmazni. „[A] metafizikai (rég) realizmus kizárólag a szemlélők nélküli világban érdekelt, a konstruktivizmus pedig kizárólag a szemlélők világában. [...] Az új ontológiai realizmus ennek megfelelően középen helyezkedik el, hiszen elismeri a perspektíváknak és a konstrukcióknak a világot magukkal vonó létét” (GABRIEL 2015; 11). Jegyezzük meg, hogy ennek az álláspontnak fontos következményei vannak a megismerés fogalmára nézve is. Gabriel, aki egyébként az episztemológiába való bevezetéssel, illetve a szkepticizmusról szóló könyvekkel is előrukkolt⁵, úgy véli, hogy nincs okunk az állítólagos végességünkre, korlátoltságunkra hivatkozva tagadni, hogy számos dolgot igenis helytállóan, a maga valóságában ismerhetünk meg.

A perspektívák is objektívek tehát – a szemüvegem, az általa biztosított szemszög is valós, a helyes elkészítése pedig könnyen vita tárgyát képezheti. „Hogy valami miképpen néz ki, az objektív; »odakinn« van” (GABRIEL 2015; 350). Ám mivel úgy véli, hogy a perspektívákra (vagy a horizontokra) való utalás elhibázott képzettársításokat kelthet, Gabriel az értelemmező (*Sinnfeld, field of sense*) fogalmát részesíti előnyben, mi több, mindenekelőtt rá építi a filozófiáját, s főművének angol nyelvű címében is ez áll: *Értelemmezők (Fields of Sense)*. Kétségtelen, hogy ez a kifejezés is megtévesztő lehet, hiszen – köznapi konnotációin túl – az értelemfogalom olyan filozófiai (mindenekelőtt fenomenológiai-hermeneutikai⁶) hagyományaira utalhat, amelyektől Gabriel éppenséggel eltávolodni igyekszik. Elgondolása szerint az értelemmezők nem feltétlenül kötődnek az emberi tapasztalathoz (s egyáltalán, kívánatos, hogy megszabaduljunk „zoológiai”, emberközpontú előítéleteinktől), sőt, nincsen olyan létező, amely létét nem valamely értelemmezőben nyeri el. Ha például azt firtatjuk, hogy melyik számok találhatóak

⁵ GABRIEL 2008; GABRIEL 2008a; GABRIEL 2009; GABRIEL 2012.

⁶ A gabrieli filozófia és a fenomenológiai hagyományok ütköztetéséhez lásd ARNOLD–KEILING 2016.

a 3 és a 10 között, amire utalunk, az a mennyiségek matematikai értelemezésébe tartozik. Amennyiben az foglalkoztat bennünket, hogy az *Oktopusz* című regényben Astrid találkozik-e japán turistákkal, annyiban a fikció értelemezésére irányul a figyelmünk. Vagy ha azt igyekszünk eldönteni, hogy a lengyelországi politikai rendszer mennyiben tekinthető liberálisnak, olyan értelemezőre összpontosítunk, amely a matematikai számok és a regénybeli fikciók értelemezésétől függetlenül is tárgyalható. Az egyes értelemezők szükségképpen egymásba ágyazódnak, s keveredhetnek is, átfedés alakulhat ki – de a gabrieli, a létezők radikális sokrétűsége mellett elköteleződő filozófia szerint nincs olyan monolitikus, átfogó alapot biztosító Nagy Értelemező, avagy Szuperobjektum, s pláne nem létezik az általános szabályok egységesített halmaza, amely átfoghatná őket. A létezés valamely értelemező tulajdonsága, legnagyobb/legkisebb, legalapvetőbb vagy privilegizált létező pedig nincs. Ezt jelenti voltaképpen Gabriel hírhedtté lett következtetése, miszerint „a világ nem létezik”. „Tartalmazhatja-e a világ magát a világot?” – firtatta már a naivnak mondott, a filozófiai önreflexiótól mentes halmazelmélet is, de Gabriel ennél tovább megy. A világfogalommal szembeni támadása jegyében leszögezi: a világról tett kijelentéseink egészen egyszerűen üresek, tárgyaltalanok. S hiába is csűrjük-csavarjuk, a világfogalmat akkor sem menthetjük meg, ha a világ átfogó voltát megkíséreljük viszonylagosítani, mondjuk azzal, hogy „nyitott egésznek” vagy „meghatározatlan módon kiterjeszthető totalitásnak” tekintjük. E filozófia szerint a létezés, az *ex-istere* etimológiai jelentésének megfelelően is, ki-állítás, valamely – korántsem feltétlenül az anyagi téridőben! – lokalizált értelemezőben, bizonyos feltételek mellett történő kiemelkedés, „a színen való megjelenés”. A különböző értelemezőknek a bennük levő tárgyakkal szorosan összefüggő konstituálódása tehát a nyelvi, diskurzív és egyéb, azaz emberi, túlságosan is emberi teljesítményeinktől függetlenül is lehetséges, s ezt az álláspontot minden további nélkül leírhatjuk egyfajta objektív kontextualizmusként. Az egyes értelemezőket nem feltétlenül mi, emberek konstruáljuk. Éppen úgy léteznek olyan értelemezők és tárgyak, amelyeket mi alkotunk, mint olyanok, amelyeket nem. A „kacsa vagy nyúl?” híres dilemmájában (amely sok filozófust foglalkoztatott már), a kacsa és a nyúl különböző egyenrangú, objektív értelemezőkbe tartoznak, ahogyan a rájuk irányuló, ilyen vagy olyan szemszögünk is. S nem

létezett homogén értelemmentes világ azelőtt sem, hogy az emberi megismerésmódok és diskurzusok feltűntek volna. Ezzel összhangban Gabriel igyekszik kiszabadítani például az intencionalitás fogalmát is az emberközpontú felfogásának terhe alól: „a holdon levő lábnyomok [...] is intencionálisak, amennyiben valamely eseményre vonatkoznak. [...] Nem állíthatjuk, hogy az intencionalitás általában véve a tudattól referenciálisan függő lenne.”⁷

Ahogy a világra vonatkozó állításaink üresek, úgy Gabriel szerint a világ egységes voltából kiinduló metafizika meglátásai sem lehetnek értelmesek (a kortárs analitikus metafizika pedig naivabb, mint bármelyik korábbi) – s Gabriel nem habozik a napnyugati filozófusok jelentős részének fogalmi metakereteit elvetni ezért, az első preszókratikus motívumoktól (s egyáltalán, a „tengely korszakától”) kezdve egészen azokig, akik igyekeztek a világot legalább regulatív eszmeként megőrizni, mint Kant vagy Habermas. Terminológiailag-fogalmilag nézve ez azt is jelenti, hogy a metafizika helyett az ontológiát részesíti előnyben, azt az ontológiát, amelynek feladata a létezésnek a monizmus maradványaitól is megszabadult, az értelemmezők sokaságát szem előtt tartó elgondolása. Ugyanakkor Gabriel metafizika-ellenessége nem jelenti, hogy filozófiatörténeti magányra lenne kárhozthatva, éppen ellenkezőleg, nagy előszeretettel hivatkozik világ-nélküli ontológiai pluralizmusának megelőlegezőire. Így például a létezők sokrétűségének tanával kapcsolatban utal Arisztotelészre, a pluralizmus általános álláspontja tekintetében pedig Leibnizre, de talán ennél is fontosabb annak sugallata, hogy a kiemelkedő elődök között van Schelling az emberi szabadság lényegéről szóló műve (SCHELLING 1992) révén. Eszerint Schellingnél a meghatározatlan alapnélküliség (*Ungrund*) fogalmából a semminemű egység(es)re nem visszavezethető pluralitás gondolata fakad, a sokrétű értelmi kontextusok elmélete (s ebből kiindulva igyekszik Schelling túllépni az akarattal kapcsolatos hagyományos dilemmákon, így a szabadság és a szükségszerűség kettősségén). Emellett Gabriel néhány huszadik századi elődjét is megemlíti. Például Carnapot, aki a tárgyak területeiről (*Gebiet*), a tárgyregiók sokféle felfogásáról beszélt (bár Gabriel felrója neki, hogy továbbra is hitt az egyetlen átfogó régió meglétében, illetve

⁷ GABRIEL 2015; 215. Ezzel Gabriel sok tekintetben visszatér az intencionalitás középkori felfogásához. Lásd KLIMA 2013.

hogy a filozófiát továbbra is általánosan megalapozó tevékenységként képzelte el), azt a Husserlt, aki még a „mező” terminusát is használta (*Gegenstandsfeld*, *Sinnesfeld*) és regionális ontológiákat emlegetett (ugyanakkor – Gabriel szerint – rabja maradt bizonyos idealista és antropocentrikus előfeltevéseknek), vagy Heideggert, aki például korai Scotus-dolgozatában felvetette a különböző tárgyi területek ontológiájának lehetőségét, később pedig éles bírálatban részesítette az egységesítő ontoteológiai stratégiákat, illetve a „világkép” és a „világnézetek” diskurzusát (ugyanakkor, ezt sem hagyjuk figyelmen kívül, a világfogalomról korántsem mondott le, ellenkezőleg). A filozófiatörténeti hivatkozások között kiemelkedő szerepet tölt be az értelem és a jelölet klasszikus fregei kettősére való utalás is. Megannyi eddigi olvasattal vitatkozva Gabriel úgy véli, hogy Frege szerint a létezés nem merül ki a referencialitásban (s annak halmazelméleti leírásában), hanem az értelmi dimenziók jelentőségét is szem előtt kell tartani, mi több, a fregei elképzelés felől tekintve lehetséges referencia nélküli értelem, lehetségesek „a legendák és a költészet”. Gabriel ugyan elutasítja a fregei gondolkodás mathematicizmusát és azt a gondolatot, amely szerint a létezés tekintetében a kvantifikálhatóságnak valamiképpen kitüntetett szerepe van, ahogyan azt a tézist is, miszerint a lét annyi, mint bizonyos fogalom alá esni, mégis, nagyban épít Frege meglátásaira a maga értelemfogalmát illetően. „Az értelmek következnek először, és részlegesen egységesítjük őket fogalmakká. E ponton egyetértek Frege-vel, amennyiben az, ami egy fogalmat megkülönbözteti egy másiktól, s ezzé, nem pedig valamelyik másik fogalommá teszi, az az értelme, és nem az, ami eleget tesz neki (*what satisfies it*)” – írja (GABRIEL 2015; 229). Azzal, hogy Gabriel számára az értelem itt is a megjelenítés objektív módjaival azonos, valós tárgyi tulajdonságokkal.

A kortársaival folytatott dialógusai közül kettőt mindenképpen érdemes megemlíteni. Az egyik Badiou-val zajlik, akinek filozófiája maga is a valóság konzisztenciahiányos voltát hangsúlyozza, azt, hogy „az Egy nem létezik”, csupán az egyként-való-számolás (*compter-pour-un*), illetve a sokaságok sokasága. Badiou filozófiája annyiban is rokonítható Gabrielével, hogy kiemeli az egyes – ahogyan ő nevezi: – igazságregiszterek (tudomány, művészet, szerelem, politika) egymásra visszavezethetetlen és a felforgató eseményekre nyitott jellegét. Mégis, Gabriel filozófiájának alapvető beállított-

sága merőben különbözik Badiou-étól, hiszen míg az utóbbi halmazelméleti okok miatt látja lehetetlennek a totalitást („mindig lesz egy további halmaz...”), addig az előbbi szerint ez a formalista-matematizált valóságfelfogás még mindig túlon túl redukzív, s nem kérdez rá a lényegi – extenzionális – halmazelméleti premisszákra, amelyek látóköréből megannyi, elmosódott körvonalú létező kiesik. Badiou eszerint még kötődik a régi, szinte soha meg nem kérdőjelezett előítélethez, miszerint lenni annyi, mint egységes, diszkrét individuumként lenni. Ahelyett, hogy Badiou-hoz hasonlóan az állítólag értelem nélküli referenciák hidegségét, „embertelenségét” nyomatékosítaná, s az értelmet pusztán „vallási” kategóriának, afféle babonának minősítené, Gabriel az értelem fogalmának újragondolása, szerepének felerősítése mellett teszi le a voksát. Ugyanakkor Gabriel azt is elismeri, hogy a *Lét és esemény* óta jelentős változások történtek a badiou-i filozófiában, s álláspontjaik ma már könnyebben összeegyeztethetőek: „a *Világok logikájában* Badiou közel kerül az értelemmezők nézőpontjához, ugyanis az egzisztencia olyan fogalmat vezet be, amely a világban való megjelenés intenzitására vonatkozik” (GABRIEL 2015; 117., vö. GABRIEL 2011). Végül ne feledkezzünk meg azzal a *Žižekkel* folytatott párbeszédéről (s arról, hogy közös könyvük is született: GABRIEL–ŽIŽEK 2009), aki első sorban lacaniánus ösvényeket követve a teljes konzisztenciára szert tenni nem tudó nem-Mindenről (*non-All*) beszél, amely ki van szolgáltatva a mindenkor üres, „negatív” szubjektivitás szertelenségének. Mint láttuk, Gabriel eszmefuttatásában a szubjektivitás nem játszik döntő szerepet.

Miután felvázoltuk Gabriel filozófiatörténeti „kommunikációs terét”, könnyebben beláthatjuk, milyen motivációk mozgatják a világ nemlétével kapcsolatos következtetését. Ebben a tekintetben rendkívül fontos, hogy felfogása szerint a lét és a nemlét hagyományosan túlon túl elnagyolt kategóriáit is újra kell gondolnunk – kontextuálisan kell értelmeznünk őket. Így például lehetséges, hogy egyetlen unikornis sem tűnhet fel a fizikai tárgyak mezejében, viszont *Az utolsó egyszarvú* című könyvben igen. A lét és a nemlét tehát sokrétűen, egységesíthetetlenül konstituálódik, s fogalmaik nem működtethetőek mindent átfogóan. Ha Istent arra kérnénk, hogy készítse el az összes meglévő dolgok listáját, vagy gigantomán módon mi magunk próbálkoznánk meg ezzel, mindig lenne legalább egy elem, ami hiá-

nyozna a listáról. Ha más nem hiányozna, akkor hát maga az a tény feltétlenül, hogy a lista elkészült – s ha kiegészítenénk vele a listát, az újra kiegészítésre szorulna az újabb ténnyel, s így tovább, a végtelenségig.⁸ A nem-teljesség kiküszöbölhetetlen, nincs módunk rá, hogy egyetlen gesztussal az összes létezőre utaljunk. A metafizikai finitizmus, amely szerint a lezárható összlista lehetséges, téved. És *pace* Hegel, nem áll, hogy „az igaz az egész”; valamely igazság megálapításához fölösleges a totalításra való utalás. Hasonlóan ambiciózus állításokkal hozakodik elő Gabriel a modalitásokat, azaz a lehetőséget, a szükségszerűséget és az esetlegességet illetően. Amiképpen kerülnünk kellene azt, hogy abszolút igényű állításokat fogalmazzunk meg valaminek a (nem)létével kapcsolatban, úgy óvakodunk kellene attól is, hogy, mondjuk, valamit abszolút módon lehetetlennek nyilvánítsunk. Előfordulhat olyan értelemmező, amelyben a körkörösített négyzet és a „fából vaskarika” jól elvan. S a gabrieli filozófia szempontjából végképp elhibázott, rossz metafizikai maradványnak tekintendő a lehetséges világok analitikus felfogása: a lehetőségek sokrétű elágazásai nem állhatnak össze világegésszé. Amellett, hogy terméketlen (és körkörös) a lehetőségeket a lehetséges világokra hivatkozva meghatározni, a lehetséges világok analitikus elképzelése figyelmen kívül hagyja az előrejelezhetetlen, irruptív események kategóriáját is (e ponton Gabriel szívesen utal az *Ereignis* heideggeri koncepciójára). A gabrieli következtetések szerint minden aktuális, legalább valamelyik értelemmezőben. Így a megszűnés sem lehet abszolút. Másrészt pedig mindig van valami, ami egy adott értelemmezőben valamiért *nem* jelenhet meg (például Sherlock Holmes az imaginárius számok matematikai mezejében), valami, ami meghaladja, túlnyúlik rajta, idegen tőle, vagy egyszerűen a számára nem létező. Nincs (nem)lét értelem nélkül, nincs értelem (nem)lét nélkül. „Nincs pusztá lét, csakis ekként vagy akként való egzisztálás. Az egzisztencia nem az individuumok tiszta deskripciómentes megléte [...], csupán különböző területek léteznek. [...] Az egzisztencia radikálisan diszjunktív” (GABRIEL 2015; 61). Nincs értelme abszolút igénnyel

⁸ Ez érdekes párhuzamot mutat Graham Harmannal, aki szintén afirmatíván beszél a regresszusról, sőt, a végtelen regresszusról is. Harman szerint nincs végső megalapozó rétege a valóságnak, hanem „olyan univerzumban vagyunk, amely tárgyakba csomagolt objektumok tárgyakba csomagolt objektumainak tárgyakba csomagolt objektumaiból áll” (HARMAN 2005; 83).

kijelenteni, hogy unikornisok nem léteznek, valamiképpen ugyanis minden létezik, a világot kivéve. És semmi sem abszolút, a priori módon rögzíthetően lehetetlen, kivéve a világ fennállta. Így $2 + 2 = 1$, amikor négy esőcsepp egyesül.

Gabrielnél a valóság anarchikus, fundamentum nélküli voltának hangsúlyozásával mindig együtt jár az emberi megismerés egy kalap alá nem vehető sokrétűségének kiemelése. Ahogyan nem létezik egységes, perspektíva mentes valóság, ugyanúgy nem létezik egységes emberi tudás sem. Olyan episztemológiai pluralizmust dolgoz ki, amely nem a valóság és a látszat rögzített, szubsztantív ellentétével operál, hanem elismeri a „látszat” jelentőségét a különböző – akár emberi – értelemmezőkben, ahogyan az igaz gondolatok önmaguknál fogva tényszerű valóságát is. Gabriel úgy véli, a kortárs ismeretelméletek túlértékelik a helyes fogalmakat, holott például „ugyanannyi valóságról számolhatunk be a hallucináció, mint az igaz tapasztalat esetében” (GABRIEL 2015; 14). Szerinte nincsen olyan privilegizált tudásforma, amelynek alapzatáról át lehetne fogni a különböző értelemmezőket, s a tudás nekik megfelelő alakzatait. „Tudod-e, hogy Sherlock Holmes és Watson doktor miként oldották meg a Boscombe-völgyi rejtélyt?”; „Tudod-e, hogy a nátriumnak hány stabil izotópja van?”; „Tudod-e, hogy miként érvényesül a javak eloszlásában a Pareto-elv?” Az ilyen kérdések különböző értelemmezőket céloznak meg, s nincs okunk előnyben részesíteni egyiket sem. Ennyiben Gabriel élesen elítéli a redukcionizmus különböző megnyilvánulási formáit, köztük a naturalizmus és a materializmus válfajait (leszögezve, hogy maga a naturalizmus sem „naturális”, amiként a materializmus sem „materiális” – bizonyos tények akkor is fennállnának, ha egyetlen materiális tárgy sem létezne), s idegenkedik attól a fogalmi stratégiától, amely az emberi perspektíva szűkösségét hangoztatva a világ közömbös, glaciális ridegségére hegyezi ki a dolgokat. „Miért lenne jobb módja a világ önlétének (annak, hogy a tények totalitása), ha inkább egy episztemikusan és szemantikailag hideg világegyetem lenne, mintsem az a világ, amelyet valamely lakója ír le?” – kérdezi (GABRIEL 2015; 18). S Gabriel szerint „még az univerzum sem annyira alethikusan hideg, hogy ne léteznének a rá vonatkozó tények. [...] Annak ténye, hogy a víz H_2O , maga nem H_2O ” (GABRIEL 2015; 266). A pusztán kifordított antihumanizmus is humanizmus. Márpedig e puszta kifordításnál jobb lenne elfogadnunk, hogy a kozmosz csupán egy a valóság provinciái közül, s ennek

megfelelően a túlértékelése merő „provincializmus”. Lenni nem feltétlenül annyi, mint a világegyetemhez s annak téridejéhez tartozni. Az utóbbi időben Gabriel egyenesen a szabadság fogalma mellett kiálló neoegzisztencializmus szükségességéről beszél, amelynek egyik első számú feladata a korunk leegyszerűsítő, erőszakosan egységesítő, nihilista törekvéseivel való szembenállás lenne. Így például azzal a – Gabriel kifejezésével – neurofetisiszta, a kor divatjának megfelelő elképzeléssel szemben, amely szerint a tudat minden további nélkül azonosítható az agyi teljesítményekkel.⁹ Holott, véli Gabriel, „az emberi lény és az, ahogyan az értelmet felfogjuk, nem az univerzumban található” (GABRIEL 2015b; 143, GABRIEL 2013; 83). Ugyan a tudomány nevében megannyi vallásellenes kijelentést fogalmaztak már meg, a tudományos és a vallásos regiszterben született üzenetek szerkezetileg olykor meglepő mértékben tudnak hasonlítani egymásra a valóság uniformizálására való törekvésükben. Korunk harcias ateistái közelebb állnak a vallási fanatikusokhoz, mint sejténék. Gabriel az értelemmezők közti óvatos munkamegosztás és az egyes értelemnyalábok funkcionális rugalmassága mellett kardoskova a legkülönbözőbb -izmusokkal veszi fel a harcot (a szociologizmusoktól a fizikalizmusokig, a logicizmusoktól a fikcionalizmusokig), s arra kér bennünket, szakítsunk azon – évezredekkel korábbról megörökölt – hajlamunkkal, hogy a valóságról alkotott meglátásainkat egységes világnézeté erőltessük. Amellett, hogy „a világ nem létezik”, elkerülhetetlen, hogy a világnézetekből valamiféle kár ne fakadjon. Nincs okunk rá, hogy a világ átfogó varázstalanításába vagy netalán visszavarázsolásába fogjunk, hiszen ezzel csak szem elől tévesztenénk a különböző értelemmezők gazdagságát. Esetről esetre, mezőről mezőre kell haladnunk, elismerve, hogy némely vakfoltjainkat sosem tudjuk kiküszöbölni. Kétségtelen, ebben az igényben van valami a megbékélés, a kiengesztelés (*Versöhnung*) német hagyományaiból is, ám úgy, hogy közben szakít a metaszintézis vágyával. A körök köreinek átfogó köre nem létezik.¹⁰ Nem lehetséges abszolút tudás, amiként olyan átfogó pozíció sem, amelyből – afféle ellentmondásos, nagyratörő szkepticizmus gyanánt – általában véve megkérdőjelezhetnénk az igaz tudás lehetőségét. Törekenységre, esetlegességre va-

⁹ GABRIEL 2015b. A gabrieli tudatfilozófiához lásd KISS 2016.

¹⁰ A megbékélés német, elsősorban hegeli(ánus) hagyományaihoz való kapcsolódásra Jocelyn Benoist is felfigyelt, viszont a lét és az értelem viszonyára vonatkoztatva (BENOIST 2017; 100).

gyunk ítélve, és ez biztató. A gabrieli filozófia a tudás valóságának és „a tudós tudatlanságának” a védelmébe áll, mondhatni, részlegesen állítja helyre a szellem méltóságát. E megközelítésből fakadóan Gabriel nagy jelentőséget tulajdonít azoknak az értelemmezőknek, amelyek arra sarkallhatnak bennünket, hogy megkérdőjelezzük – nem egyszerűen világnézeti dogmatizmusainkat, hanem – maguknak a világnézeteknek a szükséges voltát. Így művészetfilozófiájának éppen ez a lényege: a jó művészet, például Vermeernek a keretekkel eljátszó képei, segít bennünket elszakadni a totális igazság kényszerképzetétől, szembesít az értelem eredendő ambivalenciájával. S a maga értelemmezejében egy költeménynek éppen annyira lehet igazságértéke, mint a maga értelemmezejében egy matematikai teorémának. „Nincs *metafizikai* konfliktus Einstein és Bergson, vagy Newton és Proust között” (HARMAN 2016).

Azzal kezdtük írásunkat, hogy Gabriel nem csupán művelője az újrealizmusnak, hanem a keresztapja is. Ám ismeretes, hogy az újrealisták táborá igen heterogén, s az alapvető kérdéseket illetően is ritka az egyetértés. Úgy tűnik, a gabrieli filozófia azokhoz áll a legközelebb, akik az újrealizmust nem egy általános igényekkel fellépő metafizika irányába terelnék, hanem episztemológiai, társadalomontológiai vagy legalábbis radikálisan kontextualista módon határoznák meg, mint Paul Boghossian, Maurizio Ferraris vagy Jocelyn Benoist. Ezzel szemben Gabriel azt sugallja, hogy a spekulatív realisták még túlságosan – és nem eléggé reflektáltan – kötődnek a hagyományos metafizikai attitűdhez, amely mögött az a meggyőződés munkál, hogy lehetséges átfogó kijelentéseket megfogalmazni a világegészről. Így Gabriel úgy véli, hogy Meillassoux dogmatikus, önnön előfeltévéseire rákérdezni képtelen totalitás-metafizikát művel (és továbbra is működteti a „külső”/objektív és a „belső”/szubjektív avított aszimmetriáját), annak ellenére, hogy egyébként, az esetlegesség szükségszerűségének és a hiperkáosz filozófiájának kidolgozása révén, eltávolodott számos metafizikai berögződéstől. S van egy stílus- és hivatkozásbeli különbség is: Gabriel jóval nagyobb előszeretettel alkalmazza az analitikus filozófiai belátásokat és érvelési stratégiákat, illetve vitatkozik velük, mint a spekulatív realisták, s az is fontos számára, hogy túllépjünk az analitikus–kontinentális megosztottságon (ennyiben amit csinál, az, mondhatni, „posztanalitikus” és „metakontinentális”¹¹).

¹¹ E két kifejezést innen kölcsönözzük: REYNOLDS 2010.

Ugyanakkor az is kétségtelen, hogy a gabrieli filozófia jelentős párhuzamokat mutat a spekulatív realistákéval. Ontológiai pluralizmusa, amely a világot kivéve semmit sem nyilvánít nemlétezőnek, szoros rokonságot mutat azokkal a spekulatív realista „litániákkal”¹², amelyek az imaginárius számoktól a bolygókig, a mikrochipektől Hamletig a legkülönbözőbb dolgokat ölelik fel. Persze nem árt hozzátenni, hogy Gabrielnél a sokrétűséghez való ragaszkodásból sosem lesz lapos (*flat*) ontológia¹³, amely a hamis egyenlőségpártiság nevében hozna közös nevezőre minden létezőt. „Bizonyos mezők laposak, bizonyos mezők pedig görbültek” – írja (GABRIEL 2015; 253). A spekulatív realistákhoz hasonlóan Gabriel is elutasítja a korrelacionizmust, tehát azt az álláspontot, miszerint a valóság csakis az alanyiségünk függvényében létezik, vagy legalábbis a róla tett kijelentéseinkből sosem küszöbölhető ki az egyedi nézőpontunk hozzájárulása és a belőle fakadó önkényesség. „Nevezzük *anti-realizmusnak* általánosságban véve bármely látásmódot, amely szerint valamely struktúra teljessé lett individuációja a kijelentéssel kapcsolatos tényeket von magával” (GABRIEL 2015; 289–290). Ezzel a felfogással szemben Gabriel azt állítja, hogy az értelemmezők, a valóság tényei akkor is fennállhatnak, ha az emberi lény nem értesül róluk, s ennyiben csupán származékos módon „a tudás tárgyai”. (Szó sincs róla tehát, hogy a világ nemléteének gabrieli tana a „külvilág” létének antirealista tagadását jelentené.) Megannyi tényről mit sem számít, hogy megismerte-e bárki. Nem ugyanaz igaznak lenni (*Wahrheit*) és igaznak tartani (*Fürwahrhalten*) (HARMAN 2012). S ez újra egy párhuzam a spekulatív realistákkal, hiszen ők is megszabadítanának bennünket emberközpontú és transzcendentális¹⁴ elfogultságainktól.

Természetesen nem csupán Gabrielnél bukkanhatunk a kortársakra vonatkozó bírálatokra, hanem fordítva is, beleértve az újrealistákat.

¹² A „litániára” való utalás Bruno Latourtól ered.

¹³ Tudomásunk szerint e kifejezést először Roy Bhaskar használta, ám negatív értelemben, az antirealista filozófiákra vonatkoztatva. A sok tekintetben Bhaskar befolyása alatt lévő Manuel DeLanda pozitív elvet csinált belőle, illetve a lapos ontológiára való hivatkozás fontos szerepet tölt be több újrealistánál (például Graham Harmannál, Tristan Garcíanál és Levi Bryantnél), illetve a vele rokon fogalmakat is érdemes megemlíteni, mint például a latouri irredukciót. Minderről lásd HARMAN 2012.

¹⁴ Jegyezzük meg, hogy Gabrielnek az Értelemmezőknél korábbi, mindenekelőtt a német idealizmussal dialogizáló műveiben még központi szerepet játszott a „transzcendentális ontológia”. Lásd GABRIEL 2011.

Így Jocelyn Benoist, aki maga is elutasítja a kontextualizálatlan metafizikai kijelentéseket, Gabrieltől eltérően ragaszkodik a valóságbeli referenciák (a lét) és az értelem szintjének különbségéhez, ha nem is állítja őket szembe egymással. Benoist szerint azzal, hogy az értelemmezők gabrieli filozófiája ontologizálja az értelmet (avagy „belső szemantikai gazdagságot” [BENOIST 2017; 100] tulajdonít a valóságnak), figyelmen kívül hagyja, hogy a póre valóság anélkül is fennállhat, hogy különböző értelmeket tulajdonítunk neki. Végső soron a valóság (vagy legalábbis egy jelentős szelete), mondja Benoist, közbös az értelem iránt, a deskripció nem válik a tárgyak részévé. Az értelem a maguknak a dolgoknak a meghatározását lehetővé tevő különleges normatív eszköz, s Gabriel azt kockáztatja, hogy a léttel való összemosisásával elveszti a belőle fakadó normativitást, s végső soron relativista lesz. Pedig attól még, hogy a valóságot nem tartjuk eredendően értelemmel felruházottnak, nincs okunk rá, hogy valamiféle formálatlan, szerkezetmentes egységnek tekintsük – igenis joggal beszélhetünk a valóság önmagukban is tagolt dimenzióiról, s a magunk szempontjából, az igaz és a hamis funkcióit figyelembe véve, meghatározhatjuk e dimenziók betöltődési feltételeit. Benoist bírálata szerint a gabrieli filozófia voltaképpen nem más, mint általánosított intencionalizmus, amely átfogó valóságelvvé dagasztja a voltaképpen korlátolt szereppel bíró értelmet. E tekintetben az is tünetértékű, hogy Gabriel a létet úgy határozza meg, mint megjelenést, holott ahhoz, hogy „valami valós legyen, nyilvánvalóan egyáltalán nincs rá szüksége, hogy megjelenjen” (BENOIST 2017; 109) (s így ez az álláspont nem más, mint egyfajta *phenomenological fallacy*). Benoist meglátása szerint „inkább az számít [...], hogy megleljük az értelmet, amely lehetővé teszi, hogy az adott létezőt úgy fogjuk fel, amilyen, azaz úgy, ahogyan bizonyos kontextusban fennáll, ami szükségképpen magával von bizonyos normákat” (BENOIST 2017; 123). Érdekes módon nem Benoist az egyetlen az újrealista táborból, aki a megismerés szempontjára különleges hangsúlyt fektetve fogalmazta meg kételyeit a gabrieli filozófiával szemben. Így tett Meillassoux is, aki aggodalmát fejezte ki, hogy a gabrieli látásmód aláássa a racionalitás tekintélyét és egységét. Mi maradhat az észből, ha felaprózódik a különböző kontextusok, értelemmezők közepette? E bírálatra reagálva Gabriel ekképpen nyilatkozott: „az ész egysége a különböző területeken (értelemmezőkön) nagymértékben formális következtetési mintákból áll, amelyeknek az a szerepük, hogy belátható legyen, a

különböző kijelentések miként függnek össze. Ám az ész egységéből még nem vonhatjuk le azt a következtetést, hogy egyik vagy másik diszciplína metafizikailag kitüntetett lenne. Jókora rés van minden efféle racionalista érvelésben, olyan rés, amit Fichte szerencsésen *hiatus irrationalis*-nak nevez (HARMAN 2016). Másutt Gabriel így fogalmazott a francia, „posztmoderneknek” mondott filozófusokkal kapcsolatban: „[n]em gondolom, hogy az ész akképpen lenne töredezett, mint gyanították. Én úgy vélem, hogy az ész éppenséggel homogén. Ez nagy különbség. [...] Az ész nem olyan központi jelentőségű a lét szempontjából. Ám az észnek csupán egyetlen formája létezik. Ez még nem teszi az észet inkább vagy kevésbé központivá” (STEINBAUER 2016).

Mások Gabriel-bírálatában is fontos szerepet tölt be a felaprózódás kérdése. Ne feledjük, hogy a kortárs metafizikában csaknem teljes egyetértés uralkodik azt illetően, hogy azt a valóságértelmezést kell előnyben részesíteni, amely – minimalista szellemben, Ockham borotváját használva – a lehető legkisebb számú alapvető létezőre utal. Márpedig e kívánalomnak hátat fordítva a gabrieli filozófia gyanúba keveri az átfogó alap(ok) fogalmát, s a megalapozás gyakorlatát csakis annyiban fogadhatja el, amennyiben az az értelemmezők redukálhatatlan és alighanem megállíthatatlanul szaporodó sokaságára való tekintettel történik, tehát kontextuálisan (például a gyökvonás a számok értelemmezőjéhez mint speciális alaphoz képest értelmes tevékenység). Nem véletlen hát, hogy kritikusai szerint a gabrieli „ontológiai liberalizmus” egykettőre a (nem)létező fogalmának inflálódásához vezet, s „a fogalmi koherenciát és az explanatorikus használhatóságot feláldozza a határozatlan inklúzió nevében”.¹⁵ Maga Gabriel ezt a felfokozott inkluzivitást nem látja problémaként, és, mint utaltunk rá, kiemeli, hogy minden létezik (a világot kivéve). Filozófiatörténeti tekintetben pedig azt sem tagadja, hogy e felfogásmódjával kötődik a – sokáig népszerűtlennek számító, manapság azonban reneszánszát élő¹⁶ – meinongianizmushoz: „a formális meinongianizmus az a nézet, miszerint nem állíthatjuk, hogy valami nem létezik, anélkül, hogy ne köteleződnénk el a léte mellett. E formális változattól eltérően a szubsztantív meinongianizmus az a nézet, hogy nem állíthatjuk

¹⁵ MORELLE 2016. Vö. WOLFENDALE 2014; 105, 122, 126, 136, 141 és 143.

¹⁶ Lásd például JACQUETTE 2015.

valaminek a nemlétét anélkül, hogy ne köteleződnénk el a fennállása (*subsistence*) mellett, amely utóbbi az intencionális inegzisztencia formájára utal, avagy a gondolataink birodalmában való létére. Az én nézetem a formális meinongianizmus sajátos változata, amennyiben szerintem valami nemlétének állítása annak állítása is egyúttal, hogy az a valami létezik valamely másik értelemmezőben. [...] Az az állítás, miszerint boszorkányok nem léteznek, nem azonos annak állításával, hogy csakis a képzeletünkben fordulnak elő, hiszen például vannak boszorkányok (emberek, akik boszorkánynak öltöznek) a karneválokon” (GABRIEL 2015; 180–181). Felvethető persze, hogy a gabrieli filozófia nem tudja elkerülni, hogy súlyos önellentmondásokba keveredjen. Vajon az a megállapítás, miszerint a világ mint totalitás nem létezik, nem maga is totális igényű? Vajon, ha a „világ” kijelentés voltaképpen üres, mi a világ nemlétét állító kijelentés voltaképpen filozófiai státusza? Vajon a világ nemlétére való utalásból nem következik a világ léte, legalábbis az utalásunk értelemmezőjének kontextusában? Beszélhetünk-e egyáltalán átfogó módon arról, hogy minden valamely értelemmezőhöz tartozik, anélkül, hogy ezzel ne utalnánk az Értelemmezők Egészére, ha nem is metafizikai, de legalábbis regulatív eszme gyanánt? Az értelemmezők sokasága végső soron miért ne fakadhatna egyetlen – isteni, virtuális vagy egyéb – kvázitotalitásból? Ha lenni annyira, mint valamely értelemmezőben megjelenni, akkor maguk az értelemmezők nem implikálnak-e mindenkor további értelemmezőket, s nem keveredünk-e így egy végtelen örvénybe? A legtöbb kritikus úgy véli, hogy a gabrieli filozófia az értelemmezők sokaságára való elnagyolt hivatkozással túl könnyedén spórolja meg magának a fontos filozófiai kérdésekre való válaszkérését, illetve elhanyagolja a jelentős részletkérdéseket. Vajon egy fizikai tárgy megszűnése csakugyan nem több egy másik értelemmezőbe való átsorolódásánál? Mi tartja össze, mi működteti folytonossággal bíró értelemnyalábokként az egyes értelemmezőkön túlnyúló létezőket? Csakugyan bizonyos lenne, hogy szellemi képességeink nem írhatóak le az anyagi adottságainkból eredő komplex fejleményekként? Megannyi hasonló kérdést lehetne megfogalmazni. S ugyancsak fel szokás róni Gabrielnek, hogy nem sokat bíbelődik ontológiai pluralizmusának pontosításával, így például nem derül ki, hogy az egyes értelemmezők miként kapcsolódhatnak össze, hogy mire képesek, és mi szolgál az önállóságuk garanciájaként, vagy hogy miként ragadható meg a nyilvánvaló fikció és a realitásra (vagy a létre) való uta-

lás közti különbség. Eszerint túlságosan szegényes az az álláspont, miszerint „a tárgyiség formális vagy deskriptivista elmélete elegendő lenne az ontológia számára” (ARNOLD–KIELING 2016).

Filozófiaeszményének megfelelően, amelynek fontos vetülete az érvelés szigora melletti kitartás, Gabriel folyamatos párbeszédet folytat a bírálóival, s a nekik adott válaszáinak egy része a könyveiben is megtalálható. Mindenekelőtt leszögezi, hogy a nem-teljesség ismérve magára az ontológiára is érvényes. „A területek ontológiája maga is csupán egy esetleges értelemmező a többi között” (GABRIEL 2011). Az értelemmezők ontológiája tehát önmagára is alkalmazza belátásait, s ennyiben téves lenne elvárni tőle olyasmit, ami nem tartozik a kompetenciájába – igenis formálisnak kell maradnia, nem veheti át, s ne is vegye át az egyes értelemmezőkre specializált diszciplínák szerepét. A létezés univocitásának nincsenek tartalmi támasztékai. Gabriel úgy véli, semmi elutasítandó nincs abban a gondolatban, hogy az értelemmezők egymásba ágyazódnak, s nincs okunk rá, hogy úgy véljük, pusztán ezért totalitássá (afféle additív teljességgé) kellene összeállniuk, vagy hogy az egymásba ágyazódásuk csakis rossz, végtelen örvényként lehetséges. Amikor például politikai választásokat tartanak, a képviseleti kormányzás mechanizmusai metszik a szavazatszámok merő mennyiségi aspektusait – de miért lenne ez egy kiküszöbölendő *regressus ad infinitum*? S ebből az átfedésből miért kellene arra következtetnünk, hogy a politikai értelemmező és a kvantitatív viszonyok egyetlen egészbe olvadnak vagy közös alappal rendelkeznek? S minden további nélkül lehet elemezni e két értelemmezőt anélkül, hogy a világra kellene hivatkozni. Az ontológiai pluralizmus álláspontjából nem következik szükségszerűen, hogy vég nélkül szaporítaná a létezők számát, elértéktelenítve őket ezáltal, sem az, hogy végső soron csakis egy monisztikus elmélet segítségével lehetne működtetni. Az értelemmezők fogalmával egyébként is ellenkezik, hogy előzetesen, egyszer s mindenkorra meghatározzuk, hogy mennyi van belőlük, s nincs okunk rá, hogy a számukat – valamiféle ockhamista berögződés jegyében – nagynak vagy kicsinek, maximálisnak vagy minimálisnak nyilvánítsuk, hiszen ezek egyébként is kontextusfüggő kategóriák. Valami hasonló érvényes a fikció és a valóság (lét) különbségére is – ez funkcionális különbségtétel, azaz más és más szerepet tölt be a különböző értelemmezőkben. A világ nemlétére utaló gondolatból pedig azért nem fakad a világ – legalábbis diskurzív – léte, mert „ebben az esetben a világra nem mint világra

utalunk. A (pszeudo)világ pusztá gondolata még nem azonos a tárgyak totalitásával, és nem mindent átfogó terület vagy egyesítőelv. Így az a lehetséges ellenvetés, miszerint amit világgként gondolunk el, csakugyan létezik, *in intellectu* helyettesítésen alapszik. [...] Nem »gondolhatod létezővé a világot« (LUGER 2017).

Végül felvethető a kérdés: vajon vannak-e a világ nemléte vagy – pozitív oldalát tekintve – az értelemmezők sokasága filozófiájának gyakorlati vonatkozásai? Láthattuk, hogy Gabriel szívesen vitatkozik például tudományos vagy vallási elképzelésekkel, ha azok erőszakos világnézetekké merevednek. Azt sugallja, hogy a modern szabadság elsősorban az erőltetett egységesítéssel való szembenállásban gyökerezik, az értelemmezők pluralitása melletti kiállásban. Talán mondanunk sem kell, olyan gondolat ez, amelynek jeles, Kanttól Luhmannig és tovább tartó német hagyományai vannak. A különböző mezők meglétének belátása már önmagában is az akarat szabadságáról tanúskodik, véli Gabriel. S ehhez politikai üzenet is társul: „nincs végső, mindent átfogó igazság, amely megmondaná, hogy pontosan miként éljünk, csupán a különböző perspektíváknak a törvény uralma révén történő igazgatása létezik. Az emberi lények egyenlőségének alapvető demokratikus eszméje azt is jelenti többek között, hogy egyenlőek vagyunk, amennyiben a dolgokat különböző módokon látjuk. Ezért van a véleményszabadság. Természetesen ez nem jelenti, hogy ténylegesen minden perspektíva egyformán igaz vagy jó lenne” (GABRIEL 2015b; 205, illetve GABRIEL 2013; 111).

Irodalom

- ARNOLD, Thomas–KEILING, Tobias (2016): *The Ways of the World*.
http://reviews.ophen.org/2016/07/03/the-ways-of-the-world/#_edn2.
(2018. 08. 07.)
- BENOIST, Jocelyn (2017): *L'adresse du réel*. Librairie philosophique J. Vrin, Paris
- GABRIEL, Markus (2008): *An den Grenzen der Erkenntnistheorie. Die notwendige Endlichkeit des objektiven Wissens als Lektion des Skeptizismus*. Karl Alber, Freiburg i. Br.–München
- GABRIEL, Markus (2008a): *Antike und moderne Skepsis zur Einführung*. Junius, Hamburg
- GABRIEL, Markus (2009): *Skeptizismus und Idealismus in der Antike*. Suhrkamp, Frankfurt a. M.

- GABRIEL, Markus (2011): *Transcendental Ontology. Essays in German Idealism*. Continuum, London–New York
- GABRIEL, Markus (2012): *Die Erkenntnis der Welt. Eine Einführung in die Erkenntnistheorie*. Karl Alber, Freiburg i. Br.–München
- GABRIEL, Markus (2013): *Warum es die Welt nicht gibt* (ebook). Ullstein, Berlin
- GABRIEL, Markus (2015): *Fields of Sense. A New Realist Ontology*. Edinburgh University Press, Edinburgh
- GABRIEL, Markus (2015a): *Ich ist nicht Gehirn: Philosophie des Geistes für das 21. Jahrhundert*. Ullstein, Berlin
- GABRIEL, Markus (2015b): *Why The World Does Not Exist*. Polity Press, Cambridge–Malden
- GABRIEL, Markus–ŽIŽEK, Slavoj (2009): *Mythology, Madness, and Laughter: Subjectivity in German Idealism*. Continuum, London–New York
- HARMAN, Graham (2005): *Guerilla Metaphysics*. Open Court, Chicago
- HARMAN, Graham (2012): *Object-Oriented France: The Philosophy of Tris-tan Garcia*. <http://continentcontinent.cc/index.php/continent/article/view/74>. (2018. 08. 07.)
- HARMAN, Graham (2016): *Graham Harman Interviews Markus Gabriel*. <https://eupublishingblog.com/2016/09/23/graham-harman-interviews-markus-gabriel> (2018. 08. 07.)
- JACQUETTE, Dale (2015): *Alexius Meinong, The Shepherd of Non-Being*. Springer, Heidelberg–New York–Dordrecht–London
- KISS Lajos András (2016): Markus Gabriel és az új realizmus tudatfilozófiája. *Korunk*, 27 (10): 80–90.
- KLIMA Gyula (2013): Three myths of Intentionality Versus Some Medieval Philosophers. *International Journal of Philosophical Studies*, 21 (3): 359–376.
- LUGER, Michael (2017): *INTRODUCTION–NEWREALISM: „Why The World Does Not Exist”*. <https://www.facebook.com/notes/philosophy-students-metontep/introduction-new-realism-why-the-world-does-not-exist/1072240426242986>. (2018. 08. 07.)
- MORELLE, Louis (2016): The Trouble With Ontological Liberalism. *Common Knowledge*, 22 (3): 453–465.
- REYNOLDS, Jack et alii (szerk.) (2010): *Postanalytic and Metacontinental: Crossing Philosophical Divides*. Continuum, London–New York
- SCHELLING, F. W. J. (1992): *Az emberi szabadság lényegéről – Filozófiai vizsgálódások az emberi szabadság lényegéről és az ezzel összefüggő tárgyakról*. T-Twins, Budapest
- STEINBAUER, Anja (2016): *New Realism – Markus Gabriel*. https://philosophynow.org/issues/113/Markus_Gabriel. (2018. 08. 07.)
- WOLFENDALE, Peter (2014): *Object-Oriented Philosophy. The Noumenon's New Clothes* (ebook). Urbanomic, Falmouth

Filozófiai fantasztikum: Az utópikus terekről való gondolkodás és tér az utópikus gondolkodásra

Felvetjük a kérdést: miért képzelünk el másik világokat? Miért hajszolunk valamilyen világot, melyet úgy képzelünk el, mint új, ismeretlen, nem létező, és olyat, amelyik eltávolodik vagy elkülönül a mi (régi) világunktól? A kérdés semmiképpen sem számít újnak, és a válasz is mondhatni magától értetődik: ezt tesszük, mert nem elégszünk meg a fennálló világgal, ugyanakkor rendelkezünk a képzelőerő kiváltságával.

A „másik világok”, amelyek bennünket különösen foglalkoztatnak, úgy mutatkoznak meg, mint bizonyos közösségi formák megvalósulásai – melyeknek a létezése (mostanáig) csak a képzetben bizonyult lehetségesnek. Ennek nyomán kijelenthetnénk, hogy ez a tanulmány ismételten felveti az utópia kérdését. Nem szándékunk azt állítani, hogy az idő, melyben élünk, a legalkalmasabb az utópikus gondolkodásra; ellenkezőleg, olyan neutrális (transz)historikus feltevésből indulunk ki, amely alapján az utópia minden időben elképzelhetővé válik. A célunk nem az lenne, hogy meghatározzuk a *homo outopicust*, más szóval azt, hogy miként lehetséges stabil állandósággal hozzárendelni az „emberi természethez” valamilyen utópikus ösztönt, hajtóerőt vagy szellemet. „Naiv” lenne emiatt a kiinduló kérdés, és így lehetne feltenni: az utópia, még mielőtt elnevezték volna, milyen módon és miért foglalta el a maga helyét a gondolkodás eszközei között?¹

Ternovác Dániel fordítása

¹ Az utópiát nem szűkítjük le a fantasztikus műfajra, arra sem törekszünk, hogy a fantasztikus elemet időbelileg meghatározzuk. A problematikus fogalom nagy kiterjedésének tudatában ugyanúgy megelhetjük azt vallási víziókban, mint a filozófiai utópiákban, a 19. századi fantasztikus irodalomban vagy a

Az sem lényeges számunkra, hogy az utópia, a másik világ, mint *ou-topia* – vagy, ahogy Morus Tamás írja Erasmusnak, a tudományos latin nyelv használatával, *Nusquama* – annyit jelent-e, hogy nem-hely, vagy mint *eu-topia*, a legjobb helyként értelmeződik. Miközben mind a két jelentést észben tartjuk, arra az elképzelésre helyezzük a hangsúlyt, amely alapján a másik világ a téren és/vagy az időn *kívül* helyezkedik el, valamely „másik” helyhez tartozik és/vagy „másik” időben zajlik, még abban az esetben is, amikor azt a miénkkel párhuzamos világgént képzeljük el. Az említett „másik” olvasatában Raymond Geuss elgondolására támaszkodunk, aki kijelenti, hogy: „Az »utópia« nemcsak valamilyen földet jelent, ami nincs rajta a térképen, nincs sehol, nem is olyan földről van szó, amelyet könnyedén felismerünk, annak ellenére, hogy az nem rendelkezik rögzített társadalmi struktúrával; olyan helyről van szó, ahol a mi mindennapi tudásunk és feltételezéseink nem érvényesülnek” (GEUSS 2016).

Ennek alapján közelítjük meg a másik, nem létező világ elképzelését, hogy miként tapasztalható meg az a dolog, mely kívül esik a tapasztalaton és a mindennapi tudásunkon, amelyet ily módon talán el sem lehet képzelni. Hogyan képzeljük el és ismerjük fel az elképzelhetlent, annak ellenére, hogy azt nem lehet elgondolni? Ebben Kantra támaszkodunk, és az ő kritikai elképzelését vesszük alapul, mely azoknak a struktúráknak a meghatározására irányul, melyeket a gondolkodás, saját magának köszönhetően, nem kerülhet meg. Kant 1798-ban azt sugallta, hogy létezik egy valós esemény, amely lehetővé teszi, hogy bizonyossággal előre láthassuk a teleológiai formájú haladást a történelemben. A franciaországi forradalomban, pontosabban annak német recepciójában, olyan „jelet” vél felfedezni, mely bizonyosságot nyújt arról, hogy amit ő előre látott, az szükségszerű. Miután meglépte ezt a problematikus lépést, különbséget tett az előrelátás (*Wahrsagung*), a jóslás (*weissagen*) és még a jövődőlés (*wahrsagen*)

ponyvairodalmi, a *New Wave*, a feminista, a *militáns* vagy a *Cyberpunk* tudományos-fantasztikus művekben. Ezért habozás nélkül beleértjük a diszciplinárisan felismert „fantasztikus irodalomba” mint „irodalmi műfajba vagy az irodalom részébe, melynek specifikus ismertetőjele a fiktív világ, amely bizonyos mértékben különbözik attól a világtól, melyben valóban élünk” (ROBERTS 2006; 4), a 16. és a 17. századi utópikus románcok mellett a gótikus novellákat, 19. századi tudományos regényeket és a *voyages extraordinaires* műfajú műveket, beleértjük a mítoszokat, a meséket, a szürrealisztikus fantáziákat vagy a mágikus realizmus irodalmát.

között is. Velünk ellentétben, akik csak nehézségek árán képzelhetnénk el Kant 18. századi „jelének” a kortárs megfelelőjét, a filozófus a franciaországi forradalom lecsengésében éppen arra az eseményre talált rá, mely bizonyosságot ad a jelről: „Azt állítom, hogy próféta adottság nélkül [*Ohne Sehergeist vorhersagen*] is meg tudom jósolni az emberi faj számára, napjaink kilátásai és változásai alapján, hogy el fogja érni ezt a célt, ezzel egyidejűleg a jobb felé vezető úton sem lesz többé hanyatlás. Egy ilyen jelenséget az emberiség történelmében többé nem lehet elfelejteni, mert az felfedte az emberi természet jóra törekvő adottságát és képességét. [...] Ugyanakkor, ami az időt illeti, az teljesen határozatlan, és csak úgy lehetséges előre látni, mint véletlen eseményt” (KANT 1968; 88).

Egy olyan megoldás, mely spekulatív, megbízható és átfogó lenne, Kant filozófiája alapján nehezen képzelhető el. Úgy tűnik, hogy az elmélet sem az emberiség jövőjébe való előrelátás talaján, sem más, a spekulatív elme számára meghatározhatatlan esetekben, nem kerülheti meg, hogy betekintsen az egymással szemben álló nézetek valószínűségének egyidejű hitelességébe, a *tiszta ész kritikájának* „transzcendentális dialektika” antinómiáiba (KANT 1962; 349 és tovább). Így szükségessé válik az elmélet számára, hogy A gyakorlati ész követelményei nyújtsanak segítséget, mely ily módon döntő fontosságú lesz, nemcsak a magatartásunkat illetően, hanem a mi elméleti beállítottságunk esetében is.

Ebben a tekintetben, a gondolkodás korlátozottságából kiindulva, az *új* foglalkoztat minket, melyre mindenekelőtt úgy tekintünk, mint új világra, a mi közösségünk terén és idején kívüli és feletti, ily módon a meglévő tudásunkkal megismerhetetlen új közösségre. Ebből kifolyólag először az úttal foglalkozunk, mely elvezet az újhoz: milyen módon juthatunk el hozzá, létezik-e minta az utópia terébe való fantasztikus utazásról, milyen a fantáziának a fantasztikus felé vezető útja? Azután rákérdezzünk arra, hogy a fantáziakép mi által válik *újszerűséggé* (*novummá*). Mik a fantázia eszközei, és hogyan számolja fel (ha felszámolja) az antinómiák mechanizmusára alapuló gondolkodást? Persze nem kerülhetjük meg a kérdést, hogy rákérdezzünk ennek a kalandozásnak az árára, az áttelepítésnek a költségvetésére, amely alatt nemcsak a szállítás szolgáltatását értjük, hanem rendszerint, sajnos, további nyereséggel és veszteséggel való elszámolást jelent a régi lakhelynek az elhagyása az új érdekében. Az

utolsó fejezetben rámutatunk arra, hogy a közösségekről való képzelgésből eredő kellemetlenségek valószínűleg sok szempontból hasonlóan azokhoz a kellemetlenségekhez, melyek a képzelgés minden formájában megtalálhatók, ahogy a nem fantasztikus közösségek elképzelésében is, amelyet a társadalmi elméletben már napirendre tűztek. Nem szeretnénk leszögezni, hogy az aktuális feltételezések és előítéletek csak a (még) nem létező világok területére vezetnek – ez bizonyosan igaz, ugyanakkor triviális. Ehhez hozzáadjuk, hogy miközben rámutatunk a forrásra, a korszerűség problémáinak öntudatosan térbeli vagy futurisztikus módon történő megformálása kiélezettebbé és inspiratívabbá válhat, így értékesnek bizonyulhatnak a közösségekről való gondolkodásról alkotott koncepciók számára is, melyeknek az elgondolása és az operacionalizálása is más módokon történik.

Szabad hajózás? Rabság és a fantázia rabul ejtése

A fantázia nem a szabadság tere. Erre a kijelentésre tekinthetnénk akár a jelen dolgozat munkahipotéziseként. Még mielőtt belépünk a vágyott „másik világba”, olyan példákat szemléltetünk, melyek, szigorúan szólva, nem tartoznak bele a fantasztikus műfaj tartományába, viszont érintik a fantasztikum eljárásának „emancipatorikus” alakját. De Sade márkinak magyarázatot kellett találnia arra a jelenségre, hogy miután beképzelte magának, hogy minden (társadalmi) konvenció alól felszabadul és behódol a gonoszságnak, éppen a legalapvetőbb kényszerűség alá került, amelyek ellen a szabadság és a gondolkodás mindig is küzdött, rabul ejtették a testi vágyak, a késztetések és az ösztönök. A szürrealista automatikus írás, a tudat terrora elleni meneküléshez hasonlóan, a felszabadulás tettét próbálta ábrázolni, míg nem rótták fel számára, hogy Frued téves olvasatán alapszik, annak az illúzióján, hogy az öntudatlanság a korlátlan szabadság örököse, miközben éppen ennek ellenkezője, az elvakult pszichofiziológiai erőknél való végső alárendeltség. Nevezetes továbbá Kant figyelmeztetése, mely a tévelygő gondolatok fékezhetetlenségére, a saját erejének bizonyítékaitól fűtött elme korlátokon túllépő kitégítésére vágyó ösztönre hívja fel a figyelmet. Erre a spekulatív „galamb” példáját hozza fel: repülés közben a madár nem érzi a levegő ellenállását, így beképzeli magának, hogy még jobban menne a repülés légüres térben (KANT 1962; 4–5).

Ha elfogadnánk a hipotézist, miszerint a szabadság éppen akkor nem marad szabad, amikor a felszabadulásának folyamata elvakítja, kijelenthető, hogy ez a jelenség hasonló módon vonatkoztatható a fantáziára is, amennyiben az azt gondolja, hogy megszabadulhat az elme szorításától, és minden ellenállás nélkül a valóságon kívüli tájakra juthat. Ha figyelembe vesszük a tüneteket, érthetőbbé válik, hogy a mi fantasztikus képünk – és a képzelet, ami azt formálja – kifejezi a valós szorongásainkat. A másik világot, melyet a fantázia táplál, mindenféleképpen befolyásolják ezek a szorongások, lehet akár a közvetlen kivetülésük, vagy épülhet a hiányukra, hogy azoknak a konstitutív kizárását ábrázolja. Ebben az esetben a fantázia nem a végtelen szabadságot jelenti: megvannak a maga mozgatórugói, melyeknek a jelenléte befolyásolni fogja a fantázia lezajlásának kereteit. Ugyanakkor, ha ki is jelenthetjük, hogy a másik világok elgondolásában részt vevő, maguktól érthető mozgatórugók a mi karnyújtásnyira levő világunk elégtelenségét vagy a vele való elégedetlenséget jelzik, csak előáll az igény, hogy meghatározzuk a kivetülés irányát; talán még fontosabb szerepet tölt be a kiválasztott forma: miért pont egy bizonyos motívum kerül kiválasztásra a létező valóságból, és nem egy másik után nyúlunk, és mindenekelőtt egyáltalán milyen eszközök révén valósulhat meg (válhat lehetségessé) a kivetülés, milyen módon léphetünk be, utazhatunk el, kóstolhatunk bele az új világba?

Induljunk ki az útból. Habár az újabb fantasztikumot elbűvölik a gépi-technológiai utazás csodái, melyeket a mindenható tervező talált fel, visszanyúlhatunk különböző tradicionális eszközökhöz, melyek szinte mindig kéznél vannak, amikor az út kifejezését akarjuk meghatározni. Például ilyen az álom Mercier *L'an: 2440* című utópikus regényében, amikor az álmodó a 18. század után hét évszázaddal később ébred fel (MERCIER 1999; lásd HANGERMAN 1973). Bellamy (BELLAMY 1996) esetében is azt látjuk, hogy az álom 1888-ból a távoli 2000-be vezet, a hipnózisnak köszönhetően, amely az elviselhetetlen álmatlanságot volt hivatott orvosolni. Egyéb eszköz a varázsital, mint például az *Asterix*-ben, a *Voyagers!* című filmsorozatban és még néhány ősidőkből származó mesében. Persze a leggyakrabban előforduló formája a különböző Utópiákba, Új Atlantiszba, Spensoniába, Ikariába, Freilandba, Krisztiánopoliszba való elérésnél azzal a bizonyos hajóval történik. A gépi eszközökkel történő utazás az időben vagy horizontálisan, egy képzeletbeli területen, relatív késő találmány, melynek nyomán párhuzamosan megjelenik az

űrhajó is. Más szemszögből nézve, ahogy másik kitalációra sem, erre sem tekinthetünk teljes mértékben újdonságként. Hajózás az időben és hajózás az űrben, röviden szólva, továbbra is hajózás.

Az idők kezdetétől fogva hajók sokasága kísérelte meg az ismeretlen és másik világok felfedezését. Ilyen Odüsszeusz mítosza is, ő a paradigmaticus tengerész, Utisz, hős és senki, aki a hajójáról minden területet elnevezett, így kifejeződött általa a „tér racionális áttekinthetősége” (HORKHEIMER–ADORNO 2011; 68). Az utópikus hajózásairól, céltudatos bolyongásairól szóló beszámolók bővelkednek a kitalált népekben és a nehezen megnevezhető lényekben, azoknak a rapszodikus, mágikus, naiv, ellenállhatatlan és természetesen kizárólag kitalált magatartásukban, mindenféle keverékükben. A különbség tapasztalatát akkoriban még alapjában hátrózta meg az imént említett elbűvölő és fenyegető világokban való ideiglenes tartózkodás, illetve a visszatérés a saját, megbízható világba. Ez azonban, a szerző szándéka helyett, saját lehetősége szerint – tehát, többé nem a bolyongás végzeteként vagy az otthontalanság tragikus sorsaként, ami az antik korban Oidipusztól kezdve Apuleius *Aranyszamaráig* terjed – a továbbiakban nemcsak modellként szolgál, hanem példaképpé válik. Idővel simán eltűnik Ithaka ideálja vagy illúziója. Amennyiben a főhős hazájában rosszul érzi magát, másik otthon kell neki, vagy annak keresésére indul, újból letelepedik, vagy le kell mondania az otthon után érzett vágyról, mely feltételezné a tényleges beteljesülést. Az otthon a képzelet érintetlen területére tevődik át.

Ezt a jelenséget érthetjük tetten Morus Tamás *Utópiájában* is. A történetben, mely a nevezetes sehol sincs szigetről szól, melyre mégis rátalálnak egy hajózás alkalmával, a portugál filozófus „Vespucius Americushoz csatlakozott, hogy a földkerekséget megismerje”, de nem egy egyszerű tengerészként, mint Vergilius Palinurusa, hanem „mint Ulixes, sőt úgy, mint Plátó” (MORUS 2002; 27). A szóban forgó Csapatúz Hythlodaeus még az égi dicsőséggel, mint az elérhetetlen ígérettel is elégedetlen, ehhez hasonlóan azzal sincs kibékülve, amilyenek a környező világot találja. És pont ő, akinek a neve „lángoló fecsegő”, az, aki előadja a Seholsincs sziget történetét, mi tudjuk, hogy egy olyan új otthonról van szó, melyben talán szívesen letelepedhetnénk, nem több annál, mint a képzelet által belakott terület. Erre utal Morus összes története, még azok a közbeesők is, melyekben a tréfándiak, a talán Perzsiából származó nagy néppel

való találkozás során, akiknek a neve tulajdonképpen az ő utópikus státuszába való belépés feltételét jelenti – szedett-vedett mesebeli nép –, nép melynek az emberisége szoros összeköttetésben áll a közjóra irányuló aggodalommal (MORUS 2002; 45). Csakhogy a lázadó világok, melyeket Hythlodaeus a hajózásai során bejár, nem esnek távol az akkoriban valódi, térképeken jelölt helyektől: amikor maga a föld is *terra incognitának* számított, nem nehéz elképzelni, hogy a térképen maga a valóság is csak úgy tükröződik vissza, mint *Nusquama*.

Régi térképeken a még feltérképezetlen, ismeretlen földrész nevét és megjelölését az „Itt Sárkányok élnek” frázis jelzi. A sárkányok mellett, amik sokáig fennmaradtak a tengerészek legendáiban, megjelennek még a küklopszok, szirének és bizonyos törzsek, melyek furcsa módon hasonlítanak a tréfándiákra. A kései középkor és a korai újkor komoly kartográfusai számára a tenger ismeretlen területei úgy mutatkoztak meg, mint a szörnyűségek és a lehetőségek megrázó és elbűvölő látképe. Ilyen jellegű tengerészeti térképeket, melyek sokban hasonlítottak az eget ábrázoló díszes asztrológiai térképekhez, valóban felhasználtak a tengerészek hajózásuk útjának irányításában. Csak a 20. században szűnnek meg létezni a sárkányok a világtérképeken. Amennyiben még engedélyezettek a képzelet tartományai a Földön, ezeket kizárólag nők fogják lakni, tehát az „ismert ismeretlen”, mint Charlotte Perkins Gilman (GILMAN 1998) korai feminista utópiájában.

Amennyiben a világból *terra cognita* lesz, egy egységes és térképészetileg mindörökre meghatározott tér és tartalom, behálózva körvonalakkal és csikokkal, akkor többé nem marad hely rajta az utópiának, amelyet egy eddig feltáratlan e világi zugban képzelni el, akkor is, ha ez néhány évtizeddel ezelőtt még elképzelhetőnek számított. Louis Mumford első könyvében, az 1922-ben megjelent *The Story of Utopia* című művében arról ír, hogy a világ javíthatatlanul beszűkültté, keskeny és nyilvánvalóvá vált – fizikailag többé nem lehetséges felfedezni valamilyen új szigetet, bizonyos Utópiát vagy Új Atlantiszt. Az irodalmi és a filmes imaginációban elővillan még ugyan egy-két *The Lost World*, viszont ebben többé nincs bérelt helyük a tréfándiaknak, sem a derék, bátor és önálló nőknek, hanem a természet teljes mértékben rendszerezett oázisai és olyan történelem előtti rémek lépnek színre, melyeknek sikerült elmenekülniük a mi

páncivilizációinkból. Ezért a képzelet új határait ennek a bolygónak a korlátozottsága, annak eleve adott jellege, illetve az utópikus elemektől való megfosztottsága, melyek örökre megszűntek létezni a Föld feltérképezett képében, határozzák meg. Kezdhetnénk az új világok feltárásának szüntelen küldetéseitől, az új civilizációk megismerésétől és a végtelen világegyetemben felfedezhető életformák tanulmányozásától. Már adott a lehetőség a hajók számára, hogy elszakadjanak a földtől, mert az véges és olyan tilalmakkal telített, melyeket a tér új kiterjedéséből adódóan lehetséges meghaladni, és meg is kell haladnia. Már kiderült, hogy az anyabolygó túlzottan keskeny területén nincsenek sárkányok, így a *terra incognita* számára szükségessé válik, hogy túllépjen a föld peremén.

A fantázia motívuma, mely a fizikai világ szétszedésével olyan világ felé fordul, melyre nem érvényes az előbbi topográfija, nem különbözik sokkal attól, amivel Morus Tamás Hythlodaeusának esetében találkozunk. A fiatal Mumford fontos időszakban írja meg a maga szemlélő utópiagyűjteményét – mely Platón *Államától* kezdve kitér Dickens *Coketownjára* és Wells *A modern Utópiájára* – olyan korban, amikor hazájában bevezetik a hírhedt alkoholtilalmat. Olyan visszatekintésről beszélünk a kötet kapcsán, mely a senkiföldjéről származó ideák világához nyúl vissza. Az alternatívák iránya felé mozdul el, hogy azzal helyettesítse az aktuális világot. Talán csak egy múltbeli világ bizonyulhat megbízható menekülési lehetőségnek, meggyőző vigasznak vagy megfelelő törlesztésnek számunkra itt és most, illetve az ezen a világon ránk váró jövőtől való megszabadulás beharangozását vagy annak ígértét szolgáltatja (MUMFORD 1962; 15 és tovább). Persze ezt a vágyott menekülést még ugyanúgy előmozdíthatják az ember belső világában végbemenő, egyidejűleg fantasztikus, izgalmas, nyomasztó és elretentő átalakulások. A témával kapcsolatosan az előző század végén több mű is született – Dr. Jekyll történetétől kezdve, aki egyedül viszi véghez önmaga transzformációját, és a visszataszító Mr. Hyde alakjává lesz, majd pedig elveszti a saját kísérlete feletti, szabad akaratból történő irányítást; Wells Griffinje egy más jellegű, relatív sikeresnek számító kísérlettel láthatatlan emberré válik, ezután arra használja láthatatlanságát, hogy terroruralmat vigyen véghez; Mina Murray a vámpírtörténetekből ismert belső átváltozáson megy keresztül Stoker *Drakulájában*; Marsh *A bogár* című regényében egy

távol-keleti bogárlényről ír, akinek társadalmi szerepe, neme és osztálya ambivalens és polimorf.²

Úgy tűnik tehát, hogy az imént ismertetett három út, melyek az utópiához vezetnek, együttesen lépnek fel. Az útból adódóan a jelenvalóhoz fűződő elégedetlenséget gyakran olyan meggyőződés követi, miszerint a külső feltételek rekonstruálása lehetővé teszi a rémisztő belső tartalmaktól való menekülést. Továbbá az út hosszú – mert a cél időben, illetve gyakran térben is távolinak tűnik –, és nem fér hozzá kétség, hogy nehézségekkel jár, mert olyan akadályok adódnak, mint a tengeri sárkányok, mély szakadékok vagy ismeretlen csillagrendszerek. A harmadik, hogy ismertetőjegyei tartósan a felfedezés, a kolonizáció és a túlélés nehezen meghatározható határán mozognak.

Maradjunk a legutóbbinál. Grewell szerint (GREWELL 2001) minden (tudományos) fantasztikus alkotás a Föld történelméből meríti motívumait, módosítja és olyan defamiliarizált, de a megismerést illetően plauzibilis és kontextuálisan felismerhető „jövőbe” helyezi ezeket, mely lehet gyarmatosított vagy gyarmatosító (ezt annak a tudományos-fantasztikus filmeknek az alapvető dichotomikus struktúrája támasztja alá, melyek az űrlényekkel való kapcsolatteremtéssel foglalkoznak). Ez a kolonizációs narratíva azonban nem posztkoloniális jelenség – a régi utópiák szónokai egyértelműen rámutatnak a maguk „koloniális impulzusára”: a kolonizáció diskurzusa már szamoszatai Lukianosz *Igaz történetek* című művében (LUCIAN 1958) is fellelhető. A szóban forgó narratíva legpompásabb, máig felismerhető formáját John Mandeville amerikai bennszülöttest ismertető leírásában érhetjük tetten (MANDEVILLE 1997), mely a 14. században született, vagy Morus Tamás munkásságában, aki a 16. században alkotott, John Smith kapitánynak az „új világ” gyarmatosításában vállalt nyílt közbenjárásában a 17. század elején (SMITH 1969), végül meg kell említeni a felvilágosodás enciklopé-

² Annak ellenére, hogy az említett *fin de siècle* történetek saját földrajzzal rendelkeznek, és éreztetik, személyes idővel bírnak, a belső átalakulásokban nem éppen a sajátágos térbeli-időbeli bonyodalom játszik döntő szerepet. Amikor fantasztikus művekről beszélünk, ahelyett, hogy valamilyen személyes (lírikus) műfajokat említenénk, annak a meghatározó jelentőségét hangsúlyozzuk, hogy a külső iszonyatot nem ellensúlyozza a belső gyönyör, hanem belül még nagyobb rémület leselkedik ránk. Jobban tesszük, ha nem lépünk be ilyen jellegű fantasztikus világokba, viszont ha már úgyis adott a belépés lehetősége, hogyan tudnánk ellenállni a belső sárkányoknak, miért is ne tennénk próbára őket?

diáit, melyek a 18. században íródtak, és bennük olyan jelenségekről olvashatunk, mint az indiánok vagy a feketék „tudományos” kodifikációja és faji alapú diszkvalifikációja (EZE 1997; 94). A kolonizáció diskurzusának kontinuitásáról szóló elmélet alapján, a kortárs tudományos-fantasztikus víziók, melyek az embereknek földönkívüliekkel való kapcsolatát láttatják, teljes egészében „kölcönveszik” a „másik” konstrukciójának azt a mintáját, mely a korai kolonistáknak a narratíváiból származik (GREWELL 2001; 26; HANSON 1998). A „valós” történelem mellett a gyarmatosítást feldolgozó irodalmi narratívák is arra utalnak, hogy ami a Földön van (volt), az az űrben is érvényes (lesz): az általunk (még) nem uralt területek lakói többé-kevésbé nyíltan nem-emberként vagy félembeként, civilizálatlan és kulturálatlan vademberekként kerülnek bemutatásra, amivel az állítólagos felsőbbrendű hódítók (ismételten) igazolják az „idegen” népek és földek gyarmatosítását. Az űrutazások célja megegyezik a korábbi tengeri és szárazföldi utazásokkal, melyekkel kapcsolatosan a szemtanúként jelen lévő útleírók, akik a felfedező-gyarmatosítót követik: nemcsak „felfedezik” az úgynevezett új világokat, hanem közben feltérképezik, katalogizálják és leírják az eszközeiket, valamint a másik földeken lakó élőlények sajátosságait, hogyan lehetne megvalósítani a kereskedelmet, a kényszeruralmat vagy az okkupációt (GREWELL 2001; 35).

Mi több, a kortárs tudományos fantasztikum, ahogy egykoron a western, „a múltba tekint, nehogy újraírja azt” (JOHNSON-SMITH 2004; 10). Újra elképzeli a hozzáférhetetlen teret és időt, és a nemzettudat felfedezésében és felélesztésében közrejátszó mítoszokhoz fohászkodik. Ezek a műfajok egyedül az eltérő vizuális imaginációjukban különböznek: az amerikai tudományos fantasztikumban a „természetet” az univerzum váltja fel, de a kapcsolat egyéb jellemzői megegyeznek (JOHNSON-SMITH 2004; 48). A jövőbeli kolonizáció, noha egyéb eszközökkel, de ugyanezt a kolonizációs impulzust valósítja meg: amennyiben áthelyeződik a másság a defamiliarizált univerzumba, az jóváhagyja és igazolja az említett „másik” felett gyakorolt erőszakot, tekintet nélkül annak a (planetáris) eredetére. Pillanatnyilag ezt az impulzust egy olyan narratív folyamat fedi, amelyik „felkutat és idomít”, de Grewell megállapítja, hogy a tudomány és a technika fejlődésével, az univerzumról való ismereteink számának megnövekedésével a harcok narratívája is egyre nagyobb mértékben és közvetlenebb módon kifejezésre kerül.

„A földlakók viselkedése továbbra is nagymértékben összeegyeztethető a koloniális impulzusokkal, mintaképekkel és fantáziákkal [...]. Nevezhetjük ezt neoszájber kolonializációnak, a lokális galaxis gyarmatosításának, univerzális kolonizációnak vagy ahogy akarjátok. [...] A galaktikus gyarmatosítók továbbra is köztünk vannak” (GREWELL 2001; 39–40).

Ennek okát ugyanabban a pszichikai jelenségben találjuk, mely kezdetektől fogva lehetővé teszi a gyarmatosítást: az emberek teljes mértékben „hajlamosak arra, hogy a különbségre félelemmel és/vagy erőszakkal reagáljanak” (GREWELL 2001; 37–38). Ugyanakkor ez az ok nem tekinthető elegendő magyarázatnak: nem világos, hogy az említett „hajlamot” miért tartanánk megváltoztathatatlan adottságnak. Kizárólag addig érvényes, hogy az űrhajósoknak megváltoztathatatlan a többiekkel ápolt viszonya, amíg érvényesülnek a magasabb társadalmi és/vagy kulturális feltételek, amelyek létrehozták a létező viszonyokat, azokkal a mentális korlátokkal együtt, amelyeket a földlakók sorsának tudnak be. Kijelenthetnénk, hogy éppen a gyarmatosító magatartás történetében, amely arra kényszerít, hogy teljes mértékben minden különböző kiegyenlítődjön valami fenyegető idegennel, így automatikus módon derogálást, üldözést, likvidációt vagy asszimilációt von maga után, találhatjuk meg a bizonyítékot az említett álláspont *létrejöttére*, ugyanígy a megszűnésének lehetőségére is. Elképzelhető ennek a „fatális” határnak a próbára tévése, így a lehetőség annak meghaladására is, a határoknak olyan elmozdítására, amely nemcsak a gyarmatosítás kényszerének mond ellent, hanem a domináció és a konfrontáció logikáját is negálja, amely arra törekszik, hogy minden különbözőt azonossá tegyen, és taxonómiai hierarchizált rendszerbe szervezze.³ Ugyanakkor az is igaz, hogy a

³ Ezenkívül Grewellnek az univerzális gyarmatosításról spontán módon meghatározó jelentőségűvé vált tézise, amely mindenekelőtt, ha nem kizárólag a tudományos fantasztikum populáris „iparára” vonatkozott, és azon belül különösen a televíziós „űroperákat” és filmslágereket vette célba, amelyeket úgy határozhatunk meg, mint a „katonai tudományos fantasztikum” hajtásai. Minden bizonnyal egy alaposabb betekintés során nemcsak a koloniális jegyeiktől való számos eltérést fedeznénk fel, hanem egy teljes, igaz, kevésbé profitábilis irányt a műfajon belül, amelynek sikerül narratívát teremteni a „kolonizáció logikájának” a másik oldaláról, valamilyen sötétebb, sőt, disztópikus tónus révén, elhagyván azt a sorsot, mely a gyarmatosítottságot vagy a gyarmatosítás elszenvadását hordozza magában. Még Stanisław Lem vagy Jevgenij Zamjatin „társadalmi tudományos-fantasztikus” művei, Willi-

Mappa Mundi ősidők óta lehetővé teszi az ismeretlen világ megértését, rögzítését és a mélységeibe való betekintést, és kicsi a valószínűsége, hogy ez a tevékenysége megszűnik.

Egyszerűbben szólva, figyelembe vesszük az útnak még egy formáját, ami talán döntő jelentőséggel bír. Az új közösségek keresését, a másik világ felé való utazást, annak feltárását (és meghódítását) illetően magától értetődik, hogy mi vagyunk azok, akik elindulnak a szóban forgó úton. Az utópiák ábrázolásában mindig ránk helyeződik a hangsúly, akik ábrázolják őket. Wells mindenki előtt és mindenkinél jobban felismerte ezt. *A modern utópia* című művében, mely 1905-ben jelent meg, a Hang tulajdonosa (*The Owner of the Voice*) és a Botanikus (*The Botanist*) a legmesebelibb népről írnak: megkettőződött földlakókról egy megkettőződött bolygón, melynek azonos a földrajza és a biológiája a Földdel, illetve azonos emberi másolatok lakják, akik ellenben „más szokásokkal, más tradíciókkal, más tudással, más képzetekkel, más öltözékekkel és más eszközökkel rendelkeznek” (WELLS 1967; 23). A mi utópikus imaginációnk nem autochton, nem is autotelikus: az lenne a célja, hogy mindaz, ami a jelenben létezik és amik a jelenben vagyunk, maradjon meg ugyanolyannak, csak mintha mi valahogy teljesen kicserélődtünk volna, mintha a társadalmi környezetünk, a történelmünk, a szokásaink és az erkölcsünk döntő módon különbözne a korábitól.

Ilyen szellemben azt is feltételezhetjük (igaz, nem mindig igazságosan), hogy valamilyen gonosz végzet rejlik a fantasztikumban: csak annyit érhetünk el vele, hogy változatlan jövőképet jelenítünk meg, éppen amikor azt gondolnánk, hogy az utópia úgy mutatkozik meg, mint egy megváltozott jövőkép. Fredric Jameson azt állítja, hogy a fantasztikum, miközben azért létezik, hogy „tudatosítsa a jövőről való képzelgéseket”, egyedül annyit tesz, hogy „mindig megújult erővel demonstrálja és dramatizálja azon képességünk hiányát, hogy a jövőt elképzeljük”. Ráadásul túlnyomórészt „nem kísérli meg, hogy komolyan elgondolja a társadalmi rendszerünkre váró »valódi« jövőt”, ha-

am Gibson vagy Bruce Sterling *cyberpunk* irodalmi alkotásai, George Stewart vagy Cormac McCarthy (poszt)apokaliptikus fikciói és Robert Sawyer vagy John Darnton „antropológiai tudományos-fantasztikus” művei, illetve ezeknek a *noir* filmes megfelelői, mint a *Blade Runner* vagy a *Gattaca* az újabb tudományos fantasztikumban, a „koloniális” és alapvetően az „uralkodói” sémákat illetően, inkább kritikus, mint afirmatív magatartásról tanúskodnak (vö. JAMESON 2007; DISCH 1998; KANDEL 1998).

nem a maga „többszörösen hazug jövőjét” egy olyan, teljesen eltérő funkciót betöltő transzformációba helyezi, mely a „mi saját jelenünket egy valamilyen eljövendő időnek a determinált múltjába” helyezi (JAMESON 1982; 152).⁴ Ilyen megközelítésben a fantasztikum nem azt teszi, amit ígér. Csak kivetíti a jövőre a jelen dilemmáit, hiába törekszünk olyan kategóriára és dimenzióra rákérdezni, amelyben a jelen létezik, és elképzeléseink szerint, folyamatban van. A fantasztikum jövőképe bukásra van ítélve, míg az ábrázolás „újdonságát” előre behatárolja az emberi imagináció kiterjedése és ereje (JAMESON 1982; 153). Feltűnhet, hogy a jövőbe való betekintés lehetetlensége talán nem is annyira káros, amennyire annak véljük, továbbá különböző kollektív stratégiákkal valóban felruházhatjuk ezt a jövőt. Amennyiben ilyen keretek között képzeljük el a jövőt, annak valamilyen képzelt és nem vágyott képe jelenhet meg, egy ténylegesen „olyan” világ, mely ebben az esetben semennyire sem hasonlít a franciaországi forradalom német recepciójából ismert eszménykép megvalósítására. Nem véletlen, hogy az emberi jövő képzetének víziója a 20. században többnyire a *future noir* műfajában jelent meg, baljós és sötét politikai fantasztikumban. Ezek a jóslatok elkerülhetetlenül és többnyire nyíltan a jelenhez kötődnek, nemcsak a kiinduló nézőpont természetéből adódó korlátozottság fényében, hanem az üzenet értelme is kidomborodik, azok szerepe, akik továbbítják, és a címzettek, akiknek szánják. Ezek alapvetően nem a jelen figyelmeztetései, hanem az eljövendő idő hiteles konstrukciói, a másik világ idejében és terében. Az előrelátás, a jóslás és a jövendölés között húzódó határvonalon mozognak, és éppen azt tudatják velünk, hogy a „jövő már elkezdődött” vagy már régóta jelen van, esetleg mindig is itt volt. Amikor nem a rezignáció örömét szolgálják, akkor figyelmeztetésként funkcionálnak, arra sürgetnek, hogy nézzünk szembe az aktuális problémákkal, számoljunk a bekövetkezésükkel, mert napjainkban különböző okokból nem kerülnek (elégg) a figyelem középpontjába.

Úgy tűnik, hogy mindkét feltételezésnél a politikai kiindulópont lesz döntő jelentőségű. De a legtágabb elméleti keret alapján, ezek

⁴ Ugyanezen a nyomon jár, csak másra helyezi a hangsúlyt Constance Penly. Ő azt sugallja, hogy az „utópikus imagináció valóságos atrófiájában”, amilyennel a *Terminátor*ban és hasonló filmekben találkozhatunk, talán még „alkothatunk jövőképet, de már nem képezhetünk le valamilyen kollektív politikai stratégiákat, melyekkel ezt a jövőt megváltoztathatnánk vagy megbiztosíthatnánk” (PENLEY 1990; 12).

kettős értelemben is vonatkozhatnak az utópia státuszára. Elítélhetik a kacérkodó játékot a lehetetlenséggel, derridai kifejezéssel, a „lehetetlen lehetőségek”-kel, a jövő változatlanságával, az előreláthatóval, ami be fog következni és a Másikhoz kötődő *l’avenir* képzetével, ami teljesen váratlanul jön el, és érkezésével semmilyen módon sem lehet számolni. Valamivel, ami ilyen mértékben apokaliptikus és apofatikus, ami meghaladja a képzelet és a gondolkodás lehetőségeit, de mégis talán az egyetlen igaz jövő, azzal még a fantasztikum sem képes foglalkozni. Ugyanakkor az arra való jogosultságának, hogy az elgondolhatatlant éppenséggel muszáj vagy szükséges elgondolnia, sajátos védelemként említhetjük, most adornói kifejezéssel élve, a gondolkodás kötelékébe állítsuk a fantasztikumot, ily módon, miközben éppenséggel magával is szembesül, egyszerre a jövő felé fordul. Annak ellenére, hogy a szabadság szuverén terének paradox módon nem képezi a részét, a gondolkodásnak elég erősnek kell lennie ahhoz, hogy utat törjön magának abban az ismeretlen és megismerhetetlen másságban, hogy a létező ne váljon mindenségé.

A fantázia „új” tárgya

Napjainkban is, amikor a másik világhoz vezető út technológiai része tökéletesített, a rengeteg utópikus narratíva mégis az útról szól, az utópia felé vezető útról. Az utazás motívumai továbbra is a kaland, a hittérítés és a hódítás, a régi hazától való elfordulás és valamilyen új Ithaka keresése. A Föld területének szűkössége következtében az útnak sokáig kell tartania, és egy valamilyen távoli helyen és időben kell végződnie. Mivel „mi” indulunk meg az úton, különösképpen mi, akik a történelem terhét és a 20. század fantasztikus képzeit cipeljük a hátunkon, felvetődik előttünk a gondolkodás korlátozottságának kérdése annak terében és idejében, ami bennünket valamilyen formában „ott” érint.

Az ott fogalmát – és ezt megkülönböztetjük azoktól a műfajoktól, melyek olyan eltérő helyeknek a leírását foglalják magukba, ahol még nem jártunk és amelyet még nem derítettünk fel, illetve nem hódítottunk meg – el kell határolnunk a nem-helytől, és olyan helyként határozzuk meg azt, melyről nem tudjuk, hogy miként gondolkodjunk róla. Amennyiben az „ott” egy olyan hely, amelyre a mindennapi tudásunkat és feltételezéseinket nem alkalmazhatjuk, akkor a fantáziának olyan feladatot kell betöltenie, amelynek révén serkentené a

lokális korlátok meghaladását, és általa teljes vagy legalább jelentős mértékben túlléphetnénk a világot behatároló kereteken. Nem ez lenne tulajdonképpen a fantázia célja? Hogy a másik világok elképzelésével meghaladja a létező asszociatív szerkezeteket, kijátssza a logika vasszabályait, megsemmisítse a fennálló viszonyok normativitását? Nem arra vágyik a fantázia, hogy ott valami újat, a miénktől különbözőt találjon?

Annak a kérdésnek a megválaszolásában, hogy miért képzelünk el másik világokat, a képzelőerőnk kiváltságára támaszkodunk. Ez az erő alakítja ki a fantasztikus teret, melyben, feltételezésünk szerint, elgondolhatók a legkülönfélébb lények. A színtérnek, melyre képzeletünk helyezi őket, sokkal kívánatosabbnak kell lennie a „rég” világnál, ahol minden, valamelyest szokatlan teremtmény már régóta közeli, régóta ismerős. Feltételezzük, hogy az elefántember, a fakír, a Hottentotta Vénusz, a törpe és más cirkuszi szereplők, vagy az emberi kiállítások, melyek a 19. század végén Európa fővárosaiban tűntek fel, nem elégitik ki a képzeletet, ami a fantasztikus világban egymástól teljes mértékben eltérő fajok teljesen új közösségét kutatja. A fantáziakép valamilyen alapjaiban új, ténylegesen „másik világ” után vágyakozik: valami gondolati, fantasztikus és fantazmatikus újraszerveződésre, mely a felismerhetetlenségig átformálja a *mi* rendünket.

Az ismertetett feltételezéseink és a képzelet lehetséges erejének ellenére, a fantáziakép ehhez a világhoz tartozik. Még akkor is, amikor a fantázia szárnyain rövid időre kilép belőle, ennek a kilépésnek során csak az e világi katasztrófákkal és a világunkat alkotó, történetileg eltérő feltételekhez kötött építőelemekkel rendelkezik.⁵ Ez az alapfeltétele a másság elképzelésének, a kitétele, egyúttal a korlátozó jellegzetessége a fantasztikus közösségek elgondolásának. Aki innen képzelet el a másik világokat, számára egyedül az innenső képek és az innenső szerkezetek állnak rendelkezésre – két fej, emberi fej ormánnyal, eltúlzott végtagok, púpok, és persze a képzeletből származó, mégis korlátolt faji ismertetőjegyek – mint az itteni normák szerinti szétszedésük, összerakásuk és sokszorosításuk. A fantázia terében –

⁵ Darko Suvin rámutat arra, hogy a tudományos fantasztikum termékei értelmetlenek volnának az „adott szociotörténeti kontextus” nélkül, és alapvető megértésükhöz szükséges, hogy a „diskurzus univerzumára” támaszkodjanak: „Egy szöveg sem olvasható kontextus nélkül, az adja meg számára az értelmet. Csak miután kontextusba helyeztük a szöveget, azután válik a tartalma érthetővé” (SUVIN 1982; 1–2).

amely sosem szabadul fel, még akkor sem, ha a másik világok elképzelésének közvetlen célja ennek a világnak az elhagyása – az utóbbi könyörtelenül beépül az „új” képbe. A rendelkezésünkre álló anyag csupán reaszociálódik, miközben nem sikerül teljes mértékben bevonni a szabály kérdését, csak az asszociációs logikáét, ugyanolyan mértékben, ahogy a fantasztikus lények és közösségek előállítása előterjeszti a fennálló asszociatív kapcsolatok reprodukcióját valamilyen új és újabb módon. Felkínálunk néhány példát, melyek felvetik annak az elgondolásnak a kérdését, miszerint a „másik” világban lakó teremtmények lényegileg különböznek az elefántembertől, a hidrától és a hobbittól.

Fel tudnánk-e idézni valamilyen fantasztikus közösséget, amelyről felelősségteljesen állíthatnánk, hogy olyan lények lakják, melyeknek a neme következetesen elképzelt? Ha visszatekintünk a múltba, úgy tűnik, hogy a fantazmatikus gondolkodás mindig is bővelkedett bizonyos újdonságokban, viszont a nemiség területe, Ursula Le Guin *A sötétség balkeze* című művének jelentős kivételét leszámítva, vagy érinthetetlen, vagy elhallgatott maradt, mintha csak a nem kérdése rekedt volna kívül a fantazmatikus közösségek elképzelésének szféráján.⁶ Ha a fantáziakép egyáltalán felidézi a nemet, akkor ez az excentrikus elgondolás nem haladja meg Arisztophanész szónoklatát, amely a híres lakomán a szellemes hangulatot volt hivatott biztosítani. A nem vagy olyan marad, amilyen valójában, *megkettőződött*, vagy esetlegesen az arisztophanészi androgén alakot veszi fel, egyévé vált. Hogy nézne ki, ha nem tudnánk a különbséget az *andros* és a *gyne* között? Lehetővé válik valaha, hogy a fantáziakép eltávolítsa a nem kérdését a valóságtól, a gondolkodás kereteiből kiszoruljon vagy átalakuljon? Vagy még mindig a pusztá előre látásról van szó, a dramaturgiai gesztusról, amely egy-egy sajátosságot marginálissá vagy megoldottá tesz? A lehetséges „megoldás”, melyet a posztörténelmi vagy posztapokaliptikus művekben találunk, mégis mindig árnyaltabb szintekre tagolóódik: egyes alkalmakkor az elkülönített vagy a kifejezett nemek (amennyire csak a képzelet lehetővé teszi számukra) eltörlődnek; máskor a különbözőségük olyannyira pluralizálódik,

⁶ Erre alapvető példa a politikai-filozófiai fantázia, a természetes állapot, melyben a nem, ha feltűnik egyáltalán, ismert szerepet tölt be, úgymond véletlenül visszahelyeződik a társadalmi környezetből a természet állapotába (PATEMAN 2001).

hogy az átláthatatlan különlegességeik közé való szinoptikus betekintés alkalmával végül jelentéktelenné válnak. Lehetséges-e, hogy a nem a fantázia terében alárendelődik a felejtésnek, az alapvető felejtésnek, amely nem éppen pusztán előrelátást jelent, hanem az emlékezet megszűnését – valaminek a nemlétét, ami sehol sem létezett, így el sem lehet felejteni?

Vegyünk egy másik példát: a bőrszín egy testi sajátosság, amely különböző folyamatok révén faji jellemvonássá és a társadalmi manipuláció eszközévé vált. Megszabadulhat-e a bőrszín a fantázia terében a maga történeti és politikai üledékétől? Megszűnik-e ez a sajátosság jelentőségteljes minőségnek lenni egy képzeletbeli helyen, ahol elképzelhető akár a zöld, a piros, az okker- vagy a rezedasárga bőrszín is? És a bőrszínnek az ilyen szokatlanul széles spektruma hozzásegít-e további testi különbségtételhez azokon a jellegzetességeken felül, melyeket az embereket vizsgáló gyarmatosító tudomány fedezett fel és alapozott meg (RUSSETT 1991)? Vagy épp ellenkezőleg, a színeknek ezen átláthatatlan sokasága megsemmisíti a szín mint olyan jelentőségét? A faj, ez a mai ismeretek alapján pontatlan és ideológiai jellegzetesség, mely a tudományban jelentős hivatkozási alapként szolgál, a fantázia terében, a nemhez hasonlóan, szintekre tagolódással közelíthető meg. Vagy minden földi és földalatti sokféleség az egy fajhoz való tartozásról tanúskodik – minden nemzet testvéri viszonyban van az eredetük és a végzetük alapján –, ami automatikus módon megsemmisíti a különbözőséget, amit a faj mint a határjelölő teremt, vagy olyan helyzet alakul ki, melyben minden faj egyszerre hibrid és ezért egyformán „normális”, mindegyik egy-egy fiktív forrás, Bhabha gondolatát idézve, „disszeminációi”, ily módon elgyengítve a „tisztaság” fantazmatikus elragadtatását és a megfelelő tisztogatási projektumokat. Sem a fajilag szinguláris monopolisztikus felfogás, sem a többnemzetiségű kozmopolitizmus, úgy tűnik, nem támogatja a különbözőséget és a lokális koloritot, még akkor sem, mikor azokat programszerű nyilatkozatok pártolják. A felvilágosodásnak az egységről alkotott víziójában – az egységre ráerőltetvén az azonosulást, a végtelen kereszteződések legitimizálásával vagy egyszerűen annak kihirdetésével, hogy az egy tér mindenkié – a fantázia helyét is a kivételesség és a különlegesség romantikus apológiájával való vívódás foglalja el.

A nem és a bőrszín, az univerzális testbeszéd világunkban hosszú történeti átalakulással bír, míg olyan minőséggé formálódott, mely

meghaladja a testiséget, a csontot és a húst, beszédessé téve a testet, akkor is, ha senkitől sem kap szót (FANON 2015). Elképzeltet-e olyan világ, melyben a testek nem mondanak semmit, vagy teljesen eltérő módon beszélnek, mondjuk úgy, hogy szembekerülnek azzal a logikával, mely az egyformaságnak, a különbözőségnek és a harmadik kizárásának az elvéből indul ki? Vagy az ilyen jellegű fantázia kapcsán elkerülhetetlen következetesen átgondolni és megfontolni azt a térbeli és időbeli környezetet, melyben a szóban forgó testek beszédé válnak? Ezen a nyomon kérdések kimeríthetetlen sorával állhatnánk elő, történelemtől, istenekről, mítoszokról, szocializálódásról, megszervezett közösségekről. Hogyan jelenik meg a történelem gondolata a fantáziaképben? Bekerülnek-e annak történetébe képzeletbeli elemek, vagy minden változtatás nélkül helyeződik át, csempészetéről van-e szó, vagy így kerülnek napvilágra dolgok; az elképzelt közösségek ismert elemekből állnak-e össze, melyeket a fantázia elferdít vagy „kijavít”; az említett történelem későbbi pillanatban kezdődik-e, mint a „mi” időnk, és ennek fényében a korábbi üledékek átalakulnak-e vagy csak kivetítődnek; az ottani történelem a továbbiakban is a progresszív haladásunkhoz kapcsolódik-e, szörnyű végzet vár-e ránk, maradt-e hely a megváltás képzeletbeli lényei számára, vagy megfosztanak minket isteneinktől és az olyan isteni úzusoktól, melyek a kezdetet és a véget tolmácsolják? Hagy-e helyet Istennek a fantáziakép? Vagy az isteneknek? Vagy sokkal inkább a véges halandóság és a minden istenitől megfosztott hiány megüresedett helyéről van szó, ily módon azt a maga lehetőségeihez mérten a legegyszerűbb elképzelni, a következményeit pedig a legnehezebb hozzágondolni?

Isten is megéli az egyéb fantáziaképek sorsát, mert Isten is lehetséges eszköz a másik világok, az utópikus közösségek kiépítésében. Hasonló módon az is előfordulhat, hogy számára (aki egy az istenek közül, nálunk öt egyedülállónak képzelik el) nem marad hely, így megnyílik a tér a bálványok, a khtonikus istenségek és az olyan istenek előtt, akiket nem az ő nevén fogunk szólítani. Valamilyen szerfelett toleráns és jóakarátú fantázia is képbe kerülhet, melyet az istenek képzeletbeli keveredése és keresztezése által alkotott elviselhetetlen sokaság tölt be, ami nemcsak az egyedüli isteniség képzetét dönti meg, hanem az isteni imádat és az istenben való hit kapcsolatának egyediségét. Miközben vágyakozunk vagy elmélkedünk másik világokról, melyek még nincsenek, vagy egyáltalán nem léteznek, és

változatlan módon minden az általunk ismert régi világ képeibe és szerkezetébe szövődik bele, olyan innenső motiváció révén, mely a fantáziaképet keresésre ösztönzi, így az a képeket félbevágja.

Hasonló az eset a normákkal is, melyek a képek asszociációját irányítják. A mítoszok, a rituálék és a teljes „folklorisztika” nagyjából vagy egészen távol marad, vagy pedig, ahogy az epikus fantasztikus művekben, az újrafelhasználásunk révén szövődik össze a fantasztikus (elképzelt) gondolatok látképeinek egésze. Annak köszönhetően, hogy a fantáziakép eszközei e világról származnak, vagy az következik, hogy a másik világot valamilyen mitikus lények és azoknak a származékai lakják, várhatóan saját rituálékkal rendelkezvén, ráadásul az ő világuk egésze alapvetően kimerül a szertartásaik megszámlálhatatlan, minuciózus szemléltetésével, vagy a másik lehetőség, hogy a másik világ kulturális-nihilisztikus módon valamilyen erőteljes, még megvalósulatlan technikai víziókból tevődik össze, amik mondhatni a rituálék felett állnak, haszontalannak és nevetségesnek ábrázolva azokat. Az első esetet a folklór alkotja oly módon, hogy az ismert vallások gazdag hagyatékát kombinálja, miközben a jó és a rossz örök kérdését beleszövi mesés tájakba, illetve néha a felismerhetetlenségig ötvözi a történelmi eseményeket, a legendákat és a kortárs képzeletbeli termékeket. A másik esetben a folklór szerepét, ha szerepel benne ilyen, azok a csoportok vagy egyének töltik be, amelyek technológiai értelemben vagy más módon még nem számítanak megfelelő mértékben előrehaladottnak. Ilyen jellegű képzeletbeli kiindulópontból, mely a felsőbbrendűség kilátótornyának a velejárója, a rituálék ritka, „barbár” szokásoknak tűnnek, nem jelentenek veszélyt a techno-tudományos és/vagy mintaszerűen megszervezett közösségekre: esetleg még egy dologra méltóak, hogy ártalmas, paternalisztikus módon értelmezzék a civilizációt, melynek a kikezdehetetlenségéhez és minden mértékadó előrehaladottságához még nem nőttek fel.

Világunkban a mítoszok és a rituálék a származásunk és a hovatartozásunk megerősítését szolgálják, ily módon magyarázatot és igazolást kapunk a társadalmi lét meghatározott típusára. Ennek kapcsán és a továbbiakban is az eddigi nyomon haladva vagy a vizsgálati keretet követve, feltehetjük a kérdést, hogy miként léphet ki a fantáziakép a genealógia és a hétköznapiság területéről. Lehetséges-e, hogy az elképzelt lények bármilyen jellegű eredet nélkül maradjanak? És nemcsak a kiemelkedő, alfalényekre gondolunk, hanem

talán a továbbiakra is vonatkoztathatunk, melyek a mi világunk számára értelmezhetetlen, egyszeri teremtés során jöttek létre. Persze a származás kérdése nem csak az apaság, az atyai örökség és a szülőföld esetére vezethető vissza, és nem kizárólag a név birtoklásának megszakítatlan fonálára terjed ki. Magába foglalja az önfenntartás egyes vonatkozásait, annak bizonytalanságát, mostoha sorsát és a képtelenséget rá, ami az emberi természet alaptulajdonságaiból adódik. Világunkban a származás mindig bizonytalan, mert patrilineáris, a hierarchizálás következtében szüntelenül természetellenes, illetve örökösen szennyezett, mert az érzékiség szankcionalizált bűnéből fakad. Elszakadhat-e a fantáziakép a szóban forgó tértől, melyet eredetünk határoz meg? Amennyiben ezt megtenné, hogyan oldhatnánk meg az olyan összetett jelenségeket, mint a vér, a nyelv és a nemzet problémáját, illetve miként válaszolhatnánk meg a haza, a család és a társadalom kérdését? A kiborg és az onkoegér ünneplésével, mint Donne Haraway esetében?

A leírtakból következik a kérdés, amelyre talán a legnehezebb választ adni, hogy egyáltalán elképzelhető-e olyan emberi közösség, mely minden mítikus vagy rituális örökségtől mentes, vagy beletörődünk abba, hogy minden közösségiség belőlük táplálkozik, így csak meghonosodásuk és nemesítésük marad kérdéses? Az elképzelt jelenlétüktől vagy hiányuktól függően, miként gondolhatjuk el az elsődleges, illetve minden más szerződést, egyáltalán létezik-e „ott” szerződés és szerződők? Végül az erőszak, mely meghatározza a közösség felépítését, fenntartását, gyakran központi szereppel bír a fantazmatikus képzelgés során, amikor elképzeljük a teljesen új világot. Amennyiben a fantáziakép egy jobb világ kivetítését, békés utópia létrehozását célozza meg, akkor mindent, ami rosszabbá teszi a világot, minden különbséget, mely megalapozza vagy igazolja a tényleges vagy lappangó konfliktusokat, végső soron talán mindent, ami lehetővé teszi az „ők” és a „mi” fatális elkülönülését, úgy kell ábrázolni, mint valami félbeszakadtat, megsemmisítettet, vagy ha maradna neki hely, atavizmust. Természetesen másképp áll a helyzet, amennyiben a fantázia a harcoktól mentes társadalmak tragédiáját (jóslatát) is számításba veszi, vagy akkor, ha egyáltalán nem békés a társadalom, ha a disztópikus jövőképe valamilyen szabályszerűen végzetes szembenállásokból tevődik össze. Számos példát sorolhatnánk: Condorcet vagy Huntington; 2440 vagy 1984, *A jövő hírnöke* vagy a *Mad Max*. Nem egy kizáró „vagy”-ról van szó: minden különbsége ellenére, mely az

intencióban és az ábrázolásban is megtalálható, a félelmek és a remények megegyeznek, egyedül a kulissza koloritja más. A különbségek eltörlődnek – noha akad egy kivétel, amely középpontba kerül és elnyeli az összes többit. E redukció ára kifejeződik a vértelen egyedek sorozatos előállításának valutájában, amikor az egyéni élet teljessége és integritása egy áthatolhatatlan, kompakt totalitásba ágyazódik. Az így gyártott pusztá egyedek egy sápadt világ monoton techno-pasztorális látképében élnek, egy felzaklatott, lövészárkokkal és bombákkal teli világ emlékeiben, vagy még inkább egy olyan világban, mely tele van fárasztó, techno-militáris uniformizációval, az összetett barátságok vagy ellenségeskedések által meghatározott világ emlékezetében.

Az egyediség eltörlése

A fantázia mindig gyarló, mert szeretne előre látni (néha még jósolni és jövendölni is), és megalapozatlan következtetéseket levonni az út végén elszórt „jelekből”; mert valami újat szeretne nyújtani, mintha az nem a régre épülne; végül, annak következményeként, hogy valami „teljesen más” szeretne elgondolni, eltiporja vagy megbocsáthatatlanul lealacsonyítja azt az összetettséget, amely már erre a világra is jellemző. Ily módon minden esetben elakad az út felénél, ami ténylegesen is a fantázia természetes médiuma. Az ismert utópiák ráépítenek az adottra, néha megerősítik azt, néha eltörlik: a magántulajdont, a házastársi viszonyokat, az államot, a nagyvárosokat, a pénzt, a háborút stb. Ezek közül néhány esetben döntő jelentőségű az új értékrendszer, másoknál az eszközök és a mechanizmus a lényeges; néhány régi utópia középpontjában fellelhetők katonai, paraszti vagy iparos közösségek, míg később megjelennek a burzsoá és a munkásosztály imaginárius közösségei (MUMFORD 1962; 124–125). Bármennyire is idegennek, távolinak és valótlannak tűnik az utópia létrejöttének helyet adó tér és idő, mégis számunkra a tartalma igazán ismert, pontosabban az a mód, ahogy még nincs, és sehol sincs. A fantasztikus művek erre támaszkodnak, így eleget tesznek az eléjük támasztott univerzális igénynek. Mivel nem egy multiverzumot szeretnének körülírni, hanem egy még inkább más(milyen) univerzumot hoznának létre, ezért eltörlik a különbségeket, a logosz és az ethosz alapján egyetlen rendelkezésre álló henológiára vonatkoztatják őket. Ebből kifolyólag, ha képzelgésről van szó, már régóta létezik egy közös nevezőt képező megközelítés, mely tulajdonképpen sohasem viszonyul barátságosan az összetettség elmélyítésére.

Az ősi kérdés, melyet a dolgozat elején felvetettünk – miért képzelünk el másik világokat? – gyorsan elvezetett bennünket egy lát-szatra magától értetődő és relatív egyszerű válaszhoz: a fantáziakép valami új, más, különböző után vágyakozik. Miután meghatároztuk ezen kívánczóság mechanizmusát, mint a fennállóhoz, a régihez, az egyformához fűződő elégedetlen viszonyulást, a másik világok helyének elképzelését formáló erőt és folyamatot helyeztük előtérbe. Munkánk hipotézise, miszerint a fantázia nem teremti meg a szabadság terét, pillanatnyilag elfogadott: a fantáziaképet nemcsak a saját tere és ideje korlátozza, hanem az e világi dolgok asszociációja, mely megalapozza a „másik világok” formálódását, és feltételeket szab a képzelet irányainak. Az ebből következő kérdés, pontos és teljesen hétköznapi megfogalmazásban: ha feltételezzük, hogy az eltérő közösség valamit kompenzál, valamit jelez vagy egészen konkrét formával lát el bizonyos szorongásokat és vágyakat, akkor ez a szűkösség milyen mértékben határozza meg azt a személyt, akinek a szükségletei általa kielégülnek? Ily módon elérkeztünk a kérdéshez, amely talán a legnyomasztóbb: az említett feltételekből eredő korlátozottság következtében milyen nyereségről és veszteségről beszélhetünk? Valamilyen új világ ábrázolásába való beavatkozás során mi az, amit lealacsonyítunk, devalválunk, szőnyeg alá söprünk és elfelejtünk; hasonlóan az is kérdéses, hogy ez milyen mértékben elkerülhetetlen és milyen mértékben veszélyes; röviden, megtérül-e a költség, vajon nem túl nagy az ár, amit fizetünk? És mekkora nyereségre számíthatunk?

Még ha el is fogadnánk, hogy miközben azon határon túlra tekintünk, mely feltételezi a gondolkodás lehetőségeit, nem vétkezünk-e megbocsáthatatlanul, illetve azt, hogy az új nem teljesen más, és mégiscsak alkalmazható rá a mindennapi tudásunk, akkor is fennmaradna a redukció súlyos kérdése. A problémát a következőképpen fogalmazhatjuk meg: miért magától értetődő, hogy a másik világok elgondolásakor leegyszerűsítünk, megszüntetünk, akár erőszakkal megsemmisítünk valamilyen, talán kulcsfontosságú dimenziókat, melyek ehhez vagy az elképzelt világokhoz tartoznak? Továbbmegyünk: mi van akkor, ha az a másik világ a megvalósítandó utópia, ha „ott” olyan vágyott utópiára lelünk, mely túl szeretne lépni a fantázia határvonalán, és belépne a valóságba?

A fantázia helyéről származó lényeket elvben bizonyos hiány jellemzi. Ez nem csak abban az esetben érvényes, amikor az ismert

normák átrendezésével kigondoljuk az új világ színterén mozgó alakokat, akik „személytelenek”, a „személyiségüktől” megfosztottak, inkább a természet vad erői, megtestesítik a démoni gonoszt, azokat az ősi istenségeket, akik Kronoszra vagy Enkiduura hasonlítanak, névtelen druidák és az élet tektonikus változatlanságának más hordozói, közvetítői. Ugyanez történik, amikor dekonkretizáljuk az embereket, akár faji értelemben, ha elveszük tőlük a beléjük vésődött történelmük általi megjelöltségüket és a történelem üledékeiben való elmerülésüket. A lények egyszerűen betódultak a környezetbe, vagy a környezet szimplán lényeket generált. Diakronikus módon jelennek meg, olyan vetületben, amely az észlelt állapotba nyújt betekintést, így adott az a feladat, ami minden fantasztikus művet alkotó számára elsődleges kötelességet jelent, hogy a lények a maguk újszerűségében páratlanul és további adalék nélkül mutakozzanak meg, ahogy azt szinte minden film kezdőképeiben láthatjuk. Annak következtében, hogy a megmutatózó fajok mássága kifejezésre kerül, a képviselőikre jellemző „textúra” csak esetlegesen és sok idő elmúltával válik specifikussá, amely egyébként ritkán ér el a személyes sorsok létrehozásának képességéig. A másik világról való képzelgésben – ahogy a gondolkodásban is – elsőbbséggel bírt, és talán mindig is elsőbbséget kell élveznie az általánosságnak, a struktúrának, a keretnek, a rendszernek vagy a teljességnek és az olyan operációs programnak, ami csak utólagosan telik meg, ha egyáltalán megtelik adatokkal, tartalommal, hússal, vérrel. Ez utóbbi nem szükségszerű, „akcidentális” rész, és amikor fantasztikus világok artistikus és diskurzív előadásáról, bemutatásáról, víziójáról van szó: régebben inkább a fűszerezést, dekorációt jelentette, de mostanában a tömegmédiának a divatos hajlamává vált, hogy kiemelje az „emberi, túlságosan is emberi” dimenziót.

A fantázia szinteket különít el, amit a gondolkodásnak a fordulata, az ismerttől az ismeretlen felé követ – a gondolkodást azonban mindig a saját struktúrára való törekvés és a rendelkezésre álló eszközei hátráltatják. Ez a gesztus meghatározza az elkerülhetetlenül megfizetendő árat, amit meg is fizetünk Platóntól és Morus Tamástól kezdve Huxley-ig és a *Star Trek*ig: a játékban néha kisebb, néha nagyobb a tét, viszont a dinamika megszüntetése elkerülhetetlen; a különbségek közül egyik vagy másik eltiprásra kerül, illetve a különlegességek korrelatív módon elvesznek. Nos, nem mindegy, hogy ezt a számlát készségesen vagy kedvetlenül és akaratunk ellenére fizetjük

ki, vagy éppen megtagadjuk a törlesztését. Nem mindegy, hogy felismeri-e a fantáziakép a saját fantáziájának a célját és a határát, és ezek egyeznek-e a desztináció leírásával, ami az új világban végül megvalósult, vagy (beképzeli, hogy) szabadon gondolkodik és kötetlenül hajózik, amerre a képzelet elviszi, egyedül a forma játékaikhoz lojális, mely céltalan utazást idéz elő és nem zarándoklást, a kutatói vagy az alkotói elme bolyongását szorgalmazza.

A gondolkodás és a képzelgés: az utópia joga

Röviden összefoglalva: a másik világ legfőbb jellemvonása, vágyott újszerűsége valójában sosem jelent teljes újdonságot. A gondolkodás törekvése, melynek célja, hogy olyan tereket nyisson meg, melyekre a mindennapi tudásunk, a régi világunkból öröklött ismereteink nem alkalmazhatók, sosem valósítható meg teljes mértékben, az sem világos, hogy miként kerülheti el az ellentmondásosságot. Bizonyítható, hogy a szorongás és az elégedetlenség, a fantáziakép alapvető motivációja, hogy átalakítsa a fantáziát szabad térére, egyidejűleg az is, amiket a szóban forgó vállalkozás feltételez: határok közé szorít és visszafordíthatatlanul redukál. Az egész vállalkozás nyeresége végül megkérdőjeleződik, amikor számításba vesszük a veszteséget, amit az általa tanúsított *wishful thinking* (re)konstrukciója termel. Levonhatjuk-e következtetésként, hogy az utópiák egyszerűen episztemológiai zsákutcák, melyek azon tévhiten alapulnak, miszerint lehetséges elgondolni az elgondolhatatlant, míg gyakorlati értelemben haszontalan mesék, az általuk kifejtett hatás pedig itt és most elcsendesedik?

Amennyiben a jelenvalóság a fantasztikus képződmények számára is rendelkezésre áll, akkor valóban két olyan utópia létezik, melyet Louis Mumford különböztet meg: tehát vagy menekülésre használt utópiákról beszélhetünk, melyek a külvilágot meghagyják olyannak, amilyen, vagy rekonstruktív utópiák jöhetnek szóba, melyek az említett világ megtisztítását, átrendezését és megváltoztatását célozzák meg, miközben hiányzó elemekkel egészítik ki azt. Ráadásul, ha számításba vennénk az ismertetett problémákat, talán egy lépéssel tovább mehetnénk, felvethetjük a kérdést, lehetséges-e, hogy minden utópia a menekülésre használt utópia definíciójának felel meg, annak csupán a „még nem és mostanáig sehol” változatát új és másik világként tálalták?

Az utópia liberális kritikája semmiképpen sem egyeztethető össze az utóbbi felvetéssel. A második világháború tragikus tapasztala-

ta után számos jelentős gondolkodó – Arendt, Skhlar, Dahrendorf, Talmon, Berlin és Aron (INGRAM 2017) – kifejezte aggályát a rekonstruktív utópiákat illetően, azonosítva azokat a messiás ideológiákkal. Popper *Utópia és erőszak* című esszéjében kifejezetten pszeudoracionális formaként határozza meg az utópizmust, és határozottan elítéli azt a, noha teoretikus értelemben vonzó, ideális egységekre épülő utópikus mintát, mely a mindenki boldogságának megvalósítására determinált történelmi út során, végül szükségképpen erőszakot eredményez (POPPER 2002).

A baloldali elmélet sem marad adós a másik világ utópisztikus elgondolását illetően, bár egészen eltérő módon. Az ilyen jellegű vélekedések a kortárs utópia végkifejlete kapcsán arról szólnak, hogy azok szégyenteljesen megtagadják a valósággal való szembenézést, és pacifikálják a másik és a jobb világ felépítésében tapasztalható felforgató szerepet. Jameson azt állítja, hogy a populáris kultúrában az esztétikailag feldolgozott utópikus dimenzió elveszíti a szubverzív jellegét, és miközben lemásolják a kapitalista élet fragmentációját és specifikumait, az utópiák nem tesznek egyebet, minthogy kétségbeesetten kompenzálják ezt a megosztottságot (JAMESON 1984; 81). Jacoby ugyanígy vélekedik az apátia korában tapasztalható lényegi utópikus víziók hiányáról, amikor az elkötelezettségnek az aktuális technokrata mércéje értelmes intézkedések révén helyettesíti az elkötelezettséget ezzel az értelmetlennel – amely inkább szubverzív és vizionárius (JACOBY 2002). Végezetül Eagleton (EAGLETON 2000) a kortárs utópizmus éretlenségét kritizálja, mely a haszontalan vágyakat megtestesítő jövő utáni következetlen kíváncsisággal érvényesül ahelyett, hogy a kielégíthető szükségeket célozná meg – ezért Morus Tamás és Marx a továbbiakban is példaértékű szerepet tölt be.

Annak törekvésében, hogy elkülönítsék a produktív utópiát a nem produktív utópizmustól, a kortárs társadalmi valóság alkalmazható kritikáját az attól való illuzórikus és megnyugtató elmeneküléstől, tehát a „kritikai” utópiát a kritikátlantól, ez az értelmezési típusa krónikusan ambivalens állásfoglalásban marad. Ily módon, Negri vélekedése alapján, az új világ felépítésére irányuló szükség nem szűnt meg létezni a 21. században sem, amikor a poszt-posztmodern apátia szelleme teljes mértékben eluralkodott, és az utópia formájában (NEGRI 2014; 67) továbbra is az olyan művész alkotásaként nyilvánul meg, aki szakít a „felsőbbrendűvel”, valamint felszabadítja az új megismerési

és etikai tapasztalatokat, melyek olyan tartalmat közvetítenének, ami összhangban van az új világból adódó szabadsággal. Csupán abból adódik némi kellemetlenség, hogy a felvázolt szakítás nem azt jelenti, hogy felépül egy új világ, hanem a természetbe való visszatérés vágyát fejezi ki. A hiú utópisták gyávaságból tanúsított félelméről van szó, az ő „szingularitásuk” nem néz szembe az új közösségek megvalósításának absztrakt kollektivitásával – félnek az erőfeszítéstől, és még inkább rettegnek attól, hogy elfogadják az új közös nyelveket. Ebből kifolyólag az ilyen jellegű utópia „reakcionárius”, platonikus illúzió, hogy felszabadulunk, és egyszerűen rábukkanunk valamilyen, már készen álló, mintaszerűen berendezett világra. Negri úgy véli, hogy csak a poétikus aktivitás ábrázolhat „konkrét utópiát”, az a konstruktív hatalom, mely absztrakt módon dekonstruál, megragadja azt, lebontja elementáris szingularitására, végül pozitív tettként felépít egy új világot. Itt a tevékenység ontológiává lesz, a múlt megsemmisítése pedig megállíthatatlanul felszabadulássá válik (NEGRI 2014; 146).

A piac spektákuluma és posztmodern transzfigurációja mellett, tudniillik, az abszolút határ érzése szükségképpen megköveteli azt az imaginációt, ami a világ felépítését illetően elsődlegesen ontológiai funkcióval bír, megszabadít a közvetlen természeti kényszerektől és megteremti a szabadság előfeltételeit, mint Vico, Scheller műveiben és a gondolkodás egyik ősi hagyományának esetében (GRASSI 1981). Kizárólag a konkrét és érzékeny művészeti imagináció révén haladhatjuk meg ezt a határt, nem pedig az értelmünkkel, így győzedelmeskedhetünk az ürességen és a félelmen, az elégedetlenségen és a piac végtelen számításain, nem a hatás mezején idézné elő a szakítást. Csak a szenvedélyes imagináció jelent alkalmas formát a társadalmi álmódozáshoz (*social dreaming* [SARGENT 1994]), hogy elgondolhassuk, amit nem lehet előre látni. Csak ilyen jellegű, a fantasztikus utazásokat felidéző, az álmot a valóságban értelmező utópikus szellem ontológiája szerint érdemes zűrzavaros időkben is élni és szerveződni, ahogy azt Bloch állította (BLOCH 2000). Ilyen utópia a gondolkodásra és a tett iránti vágyakozásra tanít bennünket. Arra buzdít minket, hogy elhagyjuk a rekonstruktív előírásokat, és elálljunk a gondtalanság tétlenségébe való meneküléstől.

Ezért úgy tűnik, hogy amiről itt szó van, Mumford dichotómiájának tekintetében, az utópiának valamilyen harmadik fajtája. Ebből kifolyólag visszatérünk végül ahhoz a kérdéshez, hogy az utópia milyen jelentőséggel bír a gondolkodásban, illetve milyen funkciókat

tölt be a társadalomelméleti elaborációban és kötelezettségében. Az eddigi elemzések jelentős részével ellentétben, ebben a kérdésben a tartalom helyett a formára helyeződik a hangsúly, más szóval olyan lehetőségek területére jutunk el, melyet az utópia nyit meg a reflexivitás és a kritika szférájában (LEVITAS 2000). Úgy tűnik számunkra, hogy a felvetés különös fontossággal bír manapság, amikor az utópiát többé nem tekintjük egy célnak, amit érdemes lenne megvalósítani, nem úgy tartjuk számon, mint valamilyen veszélyes fegyvert, mert többnyire úgy kezeljük, mint a múlthoz tartozó dolgot, „mint elvesztett lehetőséget és a nosztalgia tárgyát” (INGRAM 2017; xvi).

Ahhoz, hogy ebből a perspektívából válaszoljunk meg a kérdést, miért *képzeli* el a másik világot, ismét Raymond Geuss felé fordulunk, aki megtagadja, hogy a tökéletes társadalom ábrázolásával azonosítsa az utópiát, az utópikus gondolkodást pedig nem a közvetlen tett használati utasításának a halmazaként értelmezi. „Az utópizmus számos egyéb funkciót tölthet be; olyan kapcsolatokat világíthat meg, melyeket egyébként elkerülne a figyelem, ideális típusokat biztosíthat, melyek további átgondolásra stimulálhatnának, illetve használható hipotézisek forrásaként is szolgálhat. A termékenység, a szuggesztivitás és a stimuláció viszont nem tartozik a közvetlen tett kategóriájába” (GEUSS 2016). Ebből kifolyólag az utópia nem úgy értelmeződik, mint a gondolkodást magyarázó kerek válasz, mint új és szilárd alapokon nyugvó kapcsolatok halmaza, mely potenciálisan megállítaná a reflexiót, vagy mint olyan rendelkezések összessége, amelyek meghatároznák az adekvát magatartást. Az utópia a nyitott kérdés lehetőségét nyújtja, mint a gondolkodás provokációját, mint olyan mozgatórugót, melynek ösztönzésére felülvizsgálhatjuk a lehetségest, a kívántat és azt, ami napjaink kontingens körülményei között meghatározza szükségleteinket.

A *másik világról* való gondolkodást feszültség jellemzi – egységesen hordozza magában a mély felszabadító és mély megőrző jellegzetességet. Miközben arra törekszünk, hogy gondolatban másik világot hozzunk létre, aktív módon megalkotunk egy területet, ahol nemcsak a másik hosszértékének a jelenléte kérdőjeleződik meg, hanem míg megcélozzuk a megtartását és a megóvását annak a kiépítetlenségnek, amely itt és most hozzánk kötődik, a kiépítettségét is vizsgáljuk. Ezen bizonytalanság nem arról tanúskodik, hogy a gondolkodás hátrányos vagy komolytalan lenne; ellenkezőleg, olyasmire utal, hogy maga a „fenomén” rendült meg, mert felelősen vonakodik attól, hogy a való-

ságot mint mértéket felhasználja a fantasztikus módon következetes gondolkodással való szuverén kapcsolat létrehozásában. Az utópiák vagy a másik világok „valóságos hely nélküli szerkezeti helyek [...], amely[ek] alapvetően és lényegileg irreális[ak]”, ily módon arra kényszerítenek minket, hogy felelősségteljesebben átgondoljuk azokat a valós heterotópiákat, melyeket Foucault „ellenszerkezeti” vagy olyan helyekként határoz meg, „amelyek külsőek minden helyhez képest, mégis tökéletesen lokalizálhatók” (FOUCAULT 1999; 149).

Végül, miután jelen dolgozatban különösen a szabad fantáziához kötődő hipotézist igazoltuk a másik *világok* említésével, térjünk ki azok dimenziójára is. A 21. századi utópia bizonyára olyan célt szolgálna, mellyel megpróbálná megérteni a saját korát, melyet a kollektivitás hibrid terei határoznak meg, és már átszervezték az ugyanaz és a különböző, a nyitott és a zárt, az egy és a sokaság rendszerét. A kortársiasságon túlnövő és általában véve emberfeletti katonatechnológiai szisztémák ez esetben tesztelnék, lehetséges-e, hogy a világegyetem mint új otthon idejében és terében lakjunk. Olyan kozmikus otthonban tartózkodnánk, melyet egy kitágított világ határoz meg, aminek csupán rendbe kéne rakni (vagy érintetlenül hagyni) az átláthatatlanságát, tekintettel a pluralitásának, különbözőségének és kaotikusságának a megtartására (vö. LYOTARD 1991; 68–77, 191–199). Mondjuk, ebben a térben lehetővé válna, hogy a napjainkban már ultraelidegenedett egyén akár áthelyezhesse a magányra irányuló vágyát az eltérő időbe és a mindinkább elfogadó nyilvános világba való vetettségbe, miközben vágyának új, kimértebb és mintaszerűbb formája után kutat vagy elveti még a rá irányuló nosztalgiát is. Ennek a létformának szintén uralkodnia kell az akaratán, hogy úgyahogy koherens módon keretbe foglalja a darabjaira hullott világot, viszont miközben ezt a modern szándékot (át)alakítanánk, mely az elvesztett egységet állítaná fel, ami egykor biztosította a vallást, a hatalmat, a származást és az értelmet, akkor is képes lenne a „kritikai” reflektálásra.

Ehhez arra van szükség, hogy az utópiát úgy értelmezzük, mint „gondolati kísérletet” vagy valami hasonlót. Az utópia így válik kiélezetté, nemritkán szórakoztatóvá, ezzel együtt instruktív provokációként is funkcionál, vagy éppen magából a gondolkodásból adódó kortárs vagy mindenkori problémáknak állít modellt, melyek az imaginárius tér fénye nélkül talán észrevétlenek vagy kevésbé megvilágítottak maradnának. Csak az ilyen fantasztikum esetében tűnik úgy,

hogyan az alkalmas lenne felvetni a fantasztikus gondolkodásnak, olyan mintáknak a feltételezett társadalmi környezetére irányuló kérdést is, melyekkel a fantasztikum nem kísérletezik, hanem kritika nélkül befogadja, megismétli és másik világba helyezi át őket.

*

Végül annyi feladat maradt számunkra, hogy felvessük a kérdést, létrejött volna-e egyáltalán az utópia, és utána a heterotópia, mely a peremről rendszerezi a (mi, egy és örök) időnkét és terünket, amennyiben Odüsszeusz nem rohant volna Ithakába, és az útja során mondjuk elmaradt volna Lotofaga földjén. Tudjuk, hogy erről a földről – mely nagyon emlékeztet az utópikus remények kézzelfogható megvalósítására – Odüsszeusz sírás és jajveszékelés közepette muszáj elkergetnie a barátait. Ithaka még távol van, az utazásnak tovább kell tartania, annak csak történelmi folyamat révén szabad befejeződnie és megvalósulnia. Még nem jött el az Utópia ideje. Reménykedésre, bolyongásra és olyan cél hajszolására vagyunk ítélve, mely rendületlenül kitér előlünk, olyan megígért szárazföld után kutatunk, melyen soha nem fogunk partra szállni. Odüsszeusz minden bátor tengerésze meghalt, ahelyett, hogy ott maradtak volna, ahol akartak: azon a földön, melyen végre otthon érezhették magukat, tekintet nélkül arra, hogy ott az emberek alattó lótoszleveleket fogyasztanak (lásd HORKHEIMER–ADORNO 2011; 85–89). A történet, mely olyan házról mesél nekünk, mely évszázadok óta semmilyen formában nem tűnik fel a látóhatáron, az értelem tragikus paradoxonáról nyújt tanulságot: az értelemnek vagy teljes körű boldogságot kell rávetítenie a beláthatatlan jövőre, és a télosz képeiből titokzatos teleológiát létrehoznia, vagy a boldogság realizációját feltétlenné és kritériumtól mentessé kell tennie – és készen és felkészülten azonnal elmerülnie a történelem előtti, vagy mindenestre megemlégtük, a nem történelmi világ tisztaságában. Ha Odüsszeusz, a paradigmaticus és tragikus utazó lemondott volna az otthon utáni vágyakozásról, ha a boldog/bénító apátia földjén maradt volna, amely elpusztítja a fantáziát, a mélabút, a vágyat, bizonyára nem beszélhetnénk Utópiáról. Ehelyett az említett, első felvilágosító nemcsak az utópiát hagyja meg nekünk biztosítékként, hanem a tragikus paradoxont is, miszerint számunkra, annyi évszázad után, ma sem jó otthon lenni, és hogy jobb otthon csak a képzeletünk előjoga jelent számunkra.

Irodalom

- BELLAMY, Edward (1996): *Looking Backwards*. Dover Thrift Editions, New York
- BLOCH, Ernst (2000): *The Spirit of Utopia*. Stanford University Press, Stanford
- DISCH, Thomas M. (1998): *The Dreams our Stuff is Made of: How Science Fiction Conquered the World*. Simon & Shuster, New York
- EAGLETON, Terry (2000): Utopia and Its Opposites = *Socialist Register*, 36., 31–40.
- EZE, Emmanuel Chukwudi (szerk.) (1997): *Race and the Enlightenment: A Reader*. Blackwell, Cambridge
- FANON, Frantz (2015): *Crna koža, bele maske*. Mediterran, Novi Sad
- FOUCAULT, Michel (1999). Eltérő terek = Uő: *Nyelv a végtelenhez. Tanulmányok, előadások, beszélgetések*. Ford. Sutyák Tibor. Latin Betűk, Debrecen, 147–156.
- GEUSS, Raymond (2016): „Some varieties of utopia”. Az előadás publikálatlan szövege, Institute for philosophy and social theory, February, Belgrade
- GILMAN, Charlotte Perkins (1998) [1915]: *Herland*. Dover Thrift Editions, New York
- GRASSI, Ernesto (1981): *Moć Mašte: uz povijest zapadnog mišljenja*. Školska knjiga, Zagreb
- GREWELL, Greg (2001): Colonizing the Universe: Science Fictions Then, Now, and int he (Imagined) Future = *Rocky Mountain Review of Language and Literature*, 55., 2., 25–47.
- HANGERMAN, Sharon Elizabeth (1973): *Some Aspects of a Utopian Society as Portrayed in Merciers's Lan 2440*. Vanderbilt University, Nashville
- HANSON, Robin (1998): *Burning the Cosmic Commons: Evolutionary Strategies of Interstellar Colonization*. <http://hanson.gmu.edu/filluniv.pdf>.
- HORKHEIMER, Max–ADORNO, Theodor W. (2011): *A felvilágosodás dialektikája. Filozófiai töredékek*. Ford. Bayer József, Geréby György, Glavina Zsuzsa, Mesterházi Miklós, Vörös T. Károly. Atlantisz, Budapest
- INGRAM, James (2017): Introduction: Utopia and Politics = *Political Uses of Utopia: New Marxist, Anarchist, and Radical Democratic Perspectives*. Szerk. S. D. Chrostowska–James D. Ingram. Columbia University Press, New York, i–xxvi.
- JACOBY, Russel (2002): *Kraj utopije. Politika i kultura u doba apatije*. Beogradski krug, Beograd
- JAMESON, Fredric (1982): Progress Versus Utopia; or, Can We Imagine the Future? = *Science Fiction Studies*, 9., 147–158.

- JAMESON, Fredric (1984): Postmodernism or Cultural Logic of Capitalism = *New Left Review*, 146., 53–92.
- JAMESON, Fredric (2007): *Archaeologies of the Future: This Desire Called Utopia and Other Science Fictions*. Verso, London
- JOHNSON-SMITH, Jan (2004): *American Science Fiction TV: Star Trek, Stargate and Beyond*. I. B. Tauris, London
- KANDEL, Michael (1998): Is Something New Happening in Science Fiction? = *Science Fiction Studies*, 25., 1–6.
- KANT, Immanuel (1962) [1871]: *Kritik der reinen Vernunft* = Kants gesammelten Schriften, Bd. 3., Walter de Gruyter, Berlin
- KANT, Immanuel (1968) [1798]: *Der Streit der Facultäten* = Kants gesammelten Schriften, Bd. 7. Walter de Gruyter, Berlin
- LEVITAS, Ruth (2000): For Utopia: The (Limits of the) Utopian Function in Late Capitalist Society = *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 3., 2., 25–43.
- LYOTARD, Jean-Francois (1991): *The Inhuman: Reflections on Time*. Polity Press, Cambridge
- LUCIAN (1958): *True History, and Lucius or the Ass*. Indiana University Press, Bloomington
- MANDEVILLE, Sir John (1997) [1356]: „Travel of Sir John Mandeville” = *The English Literatures of America, 1500–1800*. Ed. Myra Jehlen–Michael Warner. Routledge, New York, 8–9.
- MERCIER, Louis Sébastien (1999) [1771]: *L'An 2440: Rêve s'il en fut jamais*. La Découverte, Paris
- MORUS Tamás (2002) [1516]: *Utópia*. Ford. Kardos Tibor. Szent István Társulat, Budapest
- MUMFORD, Louis (1962) [1922]: *The Story of Utopias*. The Viking Press, New York
- NEGRI, Toni (2014): *Arte e multitudo*. Derive Approdi, Roma
- PATEMAN, Carole (2001): *Polni Ugovor*. Feministička 94, Beograd
- PENLEY, Constance (1990): „Time Travel, Primal Scene and the Critical Dystopia” = *Alien Zone: Cultural Theory and Contemporary Science Fiction Cinema*. Ed. Annette Kuhn. Verso, London, 116–127.
- POPPER, Karl (2002) [1963]: *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*. Routledge, New York
- ROBERTS, Adam (2006): *Science Fiction*. Routledge, London
- RUSSETT, Cynthia Eagle (1991): *Sexual Science. The Victorian Construction of Womanhood*. Harvard University Press, Cambridge
- SARGENT, L. T. (1994): The Three Faces of Utopianism Revisited = *Utopian Studies*, 5., 1., 1–37.
- SMITH, David R. (2006): *Blueprint for Invisibility: The Science Fact and Fiction of Invisibility*. www.ee.duke.edu/_drsmith/cloaking.html

- SMITH, John (1969) [1616]: „Description of New-England, by Captaine John Smith” = *American Literature: Tradition and Innovation*. Szerk. Harrison T. Meserole–Walter Sutton–Brom Weber. Heath, Lexington, 3–26.
- SUVIN, Darko (1982): Narrative Logic, Ideological Domination, and Range of Science Fiction: A Hypothesis with a Historical Text = *Science Fiction Studies*, 9., 1–25.
- WELLS, H. G. (1967): *A Modern Utopia*. University of Nebraska Press, Lincoln

Bekezdések Losonczi Alpár *A hatalom(nélküliség) horizontja* című könyvének értelmezéséhez

A modern történeti kritika Mihail Bahtyin *Dosztojevszkij po-étikájának problémái* című művéből kölcsönzi a (szerzői) horizont problémájának kérdését. Másik sarkalati pontja ennek a kritikának Nietzsche *A történelem hasznáról és káráról* című műve, amelynek középpontjában annak a magaslati pontnak a felkutatása áll, ahonnan az egész múltat és jövőt radikálisan megváltoztató történetiség lesz megpillantható. A Nietzschét magyarázó Tatár György¹ alapvető szempontokat nyújt Losonczi Alpár új könyvének értelmezéséhez. Losonczi számára az *Új Szimposion* jelenti azt a magaslati pontot, amelyről szétnéz (16), egyben pedig azt a horizontot, amelyről az olvasó a filozófus reflexióit a harmadik generáció szempontjából értelmezheti (olvasói horizont). A komplex művet e két horizont egyesítése jellemzi. *A hatalom(nélküliség) horizontjában* a szerző a történeti kritika eszközeivel él. A Szimposion-mozgalmat történeti beágyazottságában vizsgálja, és a második világháború utáni Jugoszlávia történetéhez köti. Ez korántsem jelent valami apológiát. Gyakori kifejezései a „jugoszláv történet”, a „jugoszláv eset”, a „jugoszláv elbeszélés” etc. sokszor vezethetnek félreértelmezésekhez, ezért egyes (baloldali) radikális megállapításait nem célszerű szövegkörnyezetükből kiragadni, én sem teszem.

Az *Új Szimposion* 1981-es 200. jubileumi számában a fiatal Losonczi Alpár a Szimposion-mozgalom addigi történetéről gondolkodik el. Számára a vajdasági kultúra „egyik elsőrendű fontosságú feladata a Szimposion-örökség értelmezése, annak politikai, művészeti, irodal-

¹ Tatár György: Történetírás és történetiség. In Friedrich Nietzsche: *A történelem hasznáról és káráról*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1989

mi következményeivel együtt” (423). *A hatalom(nélküliség) horizontjának* elméleti gyökerei találhatóak meg e korai reflexióban. Benne a szerző elvégzi a generáció Bretter György-i kérdésének továbbgondolását, a 60-as évek baloldali radikalizmusának, majd 1968-nak az értelmezését. Felhívja a figyelmet az *Új Symposion* feladatvállalásainak adósságaira, mint például a nemzetiségi lét értelmezésének hiányára vagy az értelmiségi önreflexió fontosságára. Az esszé történeti helyzetképet nyújt a korabeli Jugoszlávia társadalmi mozgásairól a magyar kisebbséggel a középpontban.

Bekezdéseim legfrissebb forrása az *Ex Symposion* 2017-es 98. száma, amelyet teljes egészében az *Új Symposion*nak szenteltek a szerkesztők. Tizenkét interjút tartalmaz, melyek közül Virág Zoltán az egyik legfelkészültebb kérdező. A *Feszítők a mélyben* című interjújában Losonc Alpárt kérdezi, akinek központi témaköre a hatalom problémája. Az *Új Symposion* harmadik generációjának képviselőjétől elsősorban a vajdasági hatalomtól ért akkori repressziókról kaphatnak választ, ám Losonc ennél mélyebbre ás. Az interjúban az egész szocialista Jugoszlávia válságmozgásaihoz jut el. „A nyolcvanas évek symposionistái – mondja – az eszkálalódó jugoszláv válság feltételei között működtek, ezen körülmények között próbálták bizonyítani, hogy a társadalomkritikai parázs nem húnyt ki” (94–95). Az ezt követő hatalmi represszió az *Új Symposion* számára az autonómia ára volt, a miloševići koncepciót Sziveriék ugyanúgy elvetették. Érdekes lenne utánajárni Losonc cikkének az akkori *Borbában*, melyben azt fejtette ki, „hogyan illeszkedett bele a Symposion-ügy a felparcellázott jugoszláv dekadenciába” (105).

A hatalom(nélküliség) horizontjának bevezető írása, a *Hommage à Új Symposion* mind a nyugati, mind a jugoszláv modernitás előtt való tiszteletadás, amely nem képzelhető el folyóiratok nélkül. Reflexió, lázadás, szabadelvűség: ezek egy modern folyóirat kulcsszavai, melyeket Losonc a későkapitalista és a szocialista társadalomtörténet kontextusába helyez. A szerző Gramsci elhíresült „passzív forradalom” fogalmával a kapitalizmus változások nélkül való forradalmát elemzi. Idézi Deleuze-t, aki szerint nem a kommunizmus, hanem a kapitalizmus radikális. Leszögezi: „a modern folyóiratok története nem írható le a polgárság és a kapitalizmus ellentéte nélkül” (14). A modern *Új Symposion* a jugoszláv praxisfilozófiából merített utópikus impulzusokat, melyek a politikai reflexió és a kisebbségben latensen benne rejlő „univerzális kapacitások” felé tendáltak. Az *Új Symposion*

első nemzedékének utópiája az öngazgatás praxisa volt, melynek formái szerintük „talpra állíthatják a kisebbséget” (28). Akik meg akarnak győződni arról, hogy az *Új Symposion* mennyire areális folyóirat volt, hogy Losonczi szerint mennyire egy jugoszláviai magyar történetnek bizonyult, azoknak el kell mélyednie a hatvanas, nyolcvanas évek Jugoszláviájának társadalmi, politikai történetében. Különösen érvényes ez az autonómia kérdésére, amelynek ellentmondásaival a harmadik nemzedéknek kellett megbirkóznia. A hetvenes évek *Új Symposion*jának esztétizmusa után Losonczi Alpár generációja a szintézis reményében akkor fordult az első nemzedék társadalomkritikai irányultsága felé, amikor „a vajdasági autonómia csillaga a *legmagasabban áll*” (41).² A symposionisták a radikális hagyomány talaján érezték magukat. Az ezt követő hatalmi represszió elkerülhetetlennek bizonyult.

A *Hogyan/miért lesz kisebbségből forradalmár?* alkalmi szöveg, hiányzik belőle Losonczi Alpár eddigi entuziazmusa. Meggondolandó, hogy a két világháború közötti *Híd* hogyan kapcsolódik a könyv gondolatmenetéhez. Losonczi már a *Hommage à Új Symposion* című írásában előrevetíti a Hegeltől vett filozófiai fordulatot, miszerint *nem lehet értelmezni a jelent a múlt transzformációja nélkül*. Mint mondja: „Ezt a symposionisták sem értették mindig” (23). Tény, hogy a két háború közötti *Híd*, mint az *Új Symposion* is, „ifjúsági lapként határozta meg magát, megvetve ezzel a későbbi szubverzív ifjúsági gondolkodás alapjait” (58). Szerinte a *Híd* a modern kritikai gondolkodás, a lázadás korai orgánuma a Vajdaságban: „nem elvont lázadás és tovatűnő lelkesedés, hanem kísérlet arra, hogy egy szubverzív folyóirat gyökeret verjen a saját közegében” (59). Az írásban ennek a közegnek, a két világháború közötti vajdasági magyar kisebbségnek az alapos szociológiai elemzését adja a szerző a korabeli Jugoszlávia történelmi hátterében. „Csak az a folyamat mozdíthatja el a kisebbséget megrögzöttségéből, amely forradalmat indít el a történelemben – ez a *Híd* meggyőződése” (74).

Az *autonómia/heteronómia horizontja* című írás a vajdasági magyar identitáskeresés filozófiai megközelítését nyújtja az egykori *Új Symposion* által felvetett „vajdasági többlet” (a kisebbség mindig több, mint kisebbség) kérdésének levezetésével. Losonczi Alpár mélységesen elítéli az 1944-es vérengzéseket és a Goli otok-szindrómát a szo-

² Kiemelés a szerzőtől a továbbiakban is.

cialista Jugoszláviában, tisztázásukat azonban már a posztjugoszláv keretek között végzi el. E példátlan hatalmi leszámolások elemzése után a „többlet-kérdést” a szerző identitáskeresésként tartja számon. Leszögezi: „amennyiben Jugoszlávia csupán a heteronómia különféle variációit kínálta volna, ahogy azt az értelmiségi doxa jelentékeny része ezt ma explicit vagy implicit módon állítja, akkor teljesen értelmetlen volna itt jugoszláviai/vajdasági *többlet*ről beszélni” (85). Az önazonosság megtalálása az autonómia viszonylatában Losoncztörténelmi kritikájának eredménye, amely átfogó rendszerbírálattal Nietzschéhez vezet vissza a szerzőt. Megállapítja: „A múlt nem az elmúlt, hanem az eltékozolt lehetőségek, az elmulasztott esélyek terepe: Jugoszlávia pontosan ebben a kontextusban merül fel elemzendő tárgyként. Ez adja különleges helyi értékét az emancipációs kísérletek történetében. A vajdasági magyarok a maguk kisebbségi létével szerves részei e kísérletnek” (96–97).

A félrevezető „totalitarizmus” című értekezés Losoncztörténelmi kritikájának egyik legtekélyesebb írása, amely a totalitarizmus-értelmezések tisztázását adja a félremagyarázások elkerülése érdekében. Az értekezés azt kívánja bebizonyítani, hogy a jugoszláv szocializmus „*már előre dekonstruálta a »totalitarizmust«*”, megelőzve a revizionistákat (142). A totalitarizmusnak mint egy nagy elbeszélésnek a dekonstrukciója már eleve bele volt kódolva az *Új Szimpozion* létrejöttébe. Így lehetett a második világháború utáni Jugoszlávia az *Új Szimpozion* horizontjává. Losoncztörténelmi kritikájának mikropolitikai aspektusokból indul mind a baloldali, mind a jobboldali szocializmus-kritikákkal. Világos okfejtése öt pontból áll, melyet előre felvázol: 1. a totalitarizmust ideológiai ambícióként szituálja; 2. vázolja a jugoszláv eset körvonalait; 3. kritikája során szűkíti az elemzés kereteit és a baloldali problematizációt veszi figyelembe; 4. megmutatja az öngazgatás történelmi relevanciáját, és felteszi a kérdést: vajon a jugoszláv szocializmus a totalitarizmussal való konfrontáció folytán alakult-e ki; 5. számba veszi a szokványos aspektusokat: a bürokráciát, a proletariátus diktatúráját, az államkapitalizmust etc. (105). Mielőtt rátérne téziseinek értelmezésére, leszögezi: „A »totalitariánus«” rendszerek kerekai átgázolnak az egyedeken, fenyegetik az ember biológiai létét, megzabolázzák szabadságigényét, kíméletlenül instrumentalizálják az egyént mint használható nyersanyagot, és a »terror«, azaz az eszkalálódó, valójában a végtelenségig tágított, egyszersmind ideológiailag szított erőszakot gyakorolják az eszmék nevében” (106).

Az *1968: három szinten* című tanulmányában Losonczi Alpár 1968 diákmozgalmairól ír, mégpedig a Nyugat, Jugoszlávia és a Symposium-mozgalom szempontjából. Felvázolja azokat a világtörténelmi válságfolyamatokat, amelyek kiváltották a robbanást. 1968 Franciaországát, Németországát és Mexikóját hasonlítja össze. A gondolkodók közül Adorno, Habermas és Krleža nézeteit idézi, akik egyfelé szemben álltak 1968-cal. A diákmozgalom szellemi atyja Marcuse volt. Losonczi így összegez: „68 reprezentánsai átszakították a háború utáni világ kontinuumát, megkérdőjelezték a fennálló rend örökkévaló mivoltát, vád alá helyezték az uralkodó rendet, még hozzá nem hatáskörében csupán, hanem *szubsztanciájában*” (150). Nem szabad megfélemlíteni róla, hogy a fiatalok a munkásokkal karöltve léptek fel a jóléti kapitalista társadalom ellen. 1968 világhorradalom volt, a jugoszláv esetet azonban másnak tartja Losonczi, habár az itteni egyetemisták a média által követhették az események alakulását, és az újbóloldali hatása sem volt mellőzhető. A szerző kiemeli, hogy a fennálló rendre irányuló bírálat még az európai forradalmároknál is többet akart: „*a piacgazdaság kapitalizmusba hajló mechanizmusainak és a bolsevizmus hatalmi formáinak (technokrácia+bürokrácia) együttes bírálatához nem lehetett mintát keresni*. Ehhez kellett a jugoszláv különút, kellett az önigazgatás felé való elrugaszkodás, kellett ugyanakkor az elvetélt piaci reform 1965-ben” (170–171). A harmadik szintet tárgyalva Losonczi az akkori *Új Symposium* számait lapozgatja. A symposionisták közlik Marcusét, Blochot. Magukévá teszik a jugoszláv praxisfilozófia marxi tézisét „a minden létező kíméletlen bírálatát” (179), amelynek kisebbségi variánsát honosítják meg a Vajdaságban. A mozgalom teremtő ereje a glosszairásban mutatkozik meg. A *Centrifugális sarok* glosszái nélkül Losonczi Alpár szerint nincs *Új Symposium*. Nem tartja véletlennek, hogy az *Új Symposium* „irodalmi-kulturális” címkéjét „társadalmi-kulturálisra” változtatják épp 1968-ban.

Lesznek olyanok, akik *A hatalom(nélküliség) horizontjának* második részét olvassák csak el. Őket főleg az *Új Symposium* reprezentáns szerzőinek pályautjait érdeklik. Vannak aztán olyanok, akik Losonczi Alpár művét a maga komplexitásában olvassák, ők a második részt az említett szerzők horizontjaként értelmezhetik. Mondanom sem kell, hogy bekezdéseimet az első típusú olvasóknak szántam. A második rész az *Új Symposium* három generációját képviselő írókról/költőkről szóló hermeneutikai értelmezésekből áll. Losoncziot mint

az *Új Symposion* harmadik nemzedéke képviselőjét nem vádolhatjuk szubjektív hozzáállással, különösen akkor, amikor az első generációt a hatalom horizontja felől értelmezi. Akkor sem, amikor a hatvanas évek symposionistáit ért vádak (kozmpolitizmus, nemzetidegenség, a politikai rendszer iránt tanúsított lojalitás etc.) sorolja föl. Nem ír bírálatot, megmarad a hermeneutikánál. Teszi ezt akkor is, amikor Sziveri János költészetéről ír, mondván: „ha leszállítjuk a jugoszláv/vajdasági szocializmus (vagy a vajdasági magyar *establishment*) áldozatának a szintjére, abban az esetben nem marad belőle semmi, csak egy szárnalmas, konjunkturális eset, amely *instrumentális* módon megint csak a posztszocialista utókor hatalmi igényeit szolgálja. [...] Általa elenyészik az, ami múlhatatlan, azaz ma is felforgató jellegű Sziveri János művében” (358–359). Végül is számon kérhetnénk Losoncztól baloldali radikalizmusát, amikor Fehér Kálmánról, Bányai Jánosról vagy akár Gerold Lászlóról ír, hasonló okokból mégsem teszem. Galériája (Sinkó Ervin, Bányai János, Tolnai Ottó, Végel László, Gerold László, Fehér Kálmán, Böndör Pál, Maurits Ferenc, Sziveri János) egy olyan modern folyóirat szerzői gárdájához tartozik, amely nem vált folytathatóvá. Az *Új Symposion* történeti kritikája csak ebből a hatalom nélküli horizontból lesz értelmezhető.

Ők nem egy olyan család

Vida Gábor *Egy dadogás története* című regényéről

De tudniillik, kedves Olvasó, köztöszóval nem kezdünk mondatot, legalábbis így gondolja elbeszélőnk – a cselekménybeli Vida Gábor – *súlyosan magyar* apja, és pontosan így is veszi kezdetét a szóban forgó (regény): „DE-vel nem kezdünk mondatot, nyilatkozta ki apám” (5). Ekkor kétezeralahányat ír az *Egy dadogás története*, melynek narrátora megrögzött szakállnövesztéssel áll bosszút a Nicolae Ceaușescu nevéhez köthető korszakon, hiszen 1984-ben, a romániai diktatúra idején – függetlenül az alkotmányosságtól, a személyiségi jogoktól – a bárminemű individuális döntés állami tiltásnak van alávetve (például a szakállnövesztés, mely ellentmond a külsőleg tisztán tartott *homo rümaniensis* archetípusának). Van, mert néhány *Dadogás*-passzussal később már biztos lehet benne a (regény) befogadója, hogy a tárgyalt totalitárius rendszer téridejébe süllyedt, és mintha a könyvsorokból kibeszélő Vida szakállá – annak minden szimbolikusságával egyetemben – a megszokottól ellentétes irányba nőne: az „a prózai művek elismert szerzője voltam, erdélyi magyar író” (6) egyébként műfaj-tipológiai szempontból jelentős kérdésköröket maga után vonó bevezető részlet az „1990. január 15-én immár nappali tagozatos egyetemistaként” (373) záró bekezdéssel ér véget.

Mindazonáltal fontos, hogy a *Dadogás*-beli 1990-es év és a kétezeralahány közötti időszak jórészt – néhány egészen tekintélyes példa kivételével – valamiféle üres, de főként néma tartomány marad mind az olvasó, mind a narrátor számára, az emlékezés, de többségében a cselekmény aspektusát tekintve is. Pontosítást igényel: a cselekmény leszögezett végpontjával ellentétben a kezdőpont meghatározhatatlan, a (regény)beli történetek narrációjának jelen ideje az elbeszélői emlékezet szisztematikusan visszatérő, de visszatérésében

rendszeretlen alkotórészeivel van teletűzdelve, és bár az *Egy dadogás történetében* nem közvetlenül, de feltűnik *Az eltűnt idő nyomában* által klasszikussá írt sütemény motívuma: „amikor Prousthoz érünk, igazi madeleine-t süt” (320), a két prózabeli emlékezéstípus mégsem rokonítható.

Vida műve tulajdonképpen semmivel sem több, de nem is kevesebb, mint egy összetartozó tömbbé rendezett 1990-es éveket megelőző romániai magyar család- és népváltság: részint egy közszemlére bocsátott igénytelen, de kellőképpen illuzórikus rendben-lét precíz színpadra állítása, részint egy magára maradt anyanyelv kényszeres ismétlése, a szocialista és családi ideológia által kényszerített ki- és elhallgat(tat)ása. A forma és tartalom között lévő ilyenképpen diszszonancia több lényeges szinten is kimutatható, de legfőképpen akkor és ott érhető tetten, ha a Vida-(regény) narratív struktúráját az orális élettörténeti interjúval (*oral history*) hozzuk összefüggésbe. Ez legbiztosabban a szövegtörzset azon pontján nyeri el relevanciáját, ahol maga a narrátor mint „önkéntes interjúalany” módosítja a regényműfaj keretei közé szorított nyersanyag mindenkori befogadóját: „a figyelmes hallgató elkezd okoskodni” (143). A családi, társadalmi-politikai miliő által létesített cenzúra okozta nyugtalanság, az ebből következő öncenzúra („meg fog verni téged az Isten, ha ilyeneket írsz, mondta anyám”, 73; „nevet itt nem írok”, 313), az egymásnak ellentmondó emlékszilánkok („Apám szenvedélyes borász [...], apám olvasni szeret, nem kertészkedni, borászkodni”, 11), az elbeszélői emlékezet ide-oda csapongása („de itt még nem tartunk”, 245; „Nincs folytatása ennek a jelenetnek”, 289) a befogadói szerep műfajhoz való rögzítettségének feloldásához hasonlóan az elbeszélő történelem általános kontextusára és sajátosságaira utal.

Az (ön)mesélés folyamatára vonatkozó fentebb vázolt tartalmi inkoherenca és formabeli szakaszosság további kérdésfelvetéseket is implicál, és nem hagyhatjuk figyelmen kívül a címválasztást sem, mely álláspontom szerint ugyanezen szempontokat hivatott nyomatékosítani. Fontos, hogy nem kizárólag a szóbeliségről, elbeszélhetőségről való gondolkodást szilárdítja meg, a *Dadogás* egész szövegtestét tekintve annál messzebbre is mutat: egyfajta önfejű szembeállítás alkalmazva felszínre hozza az írói hivatás zsákutcáit, de leginkább az íróvá válás problematikusságát, illetve az egymást követő életszakaszok (gyermekkor, férfitáv érés) szabályos, gondtalan kontinuitását vonja kétségbe, és mindinkább az abba beágyazódó ismétlések, aka-

dályok kiküszöbölhetetlenségének kínos valóságát igyekszik láttatni. A gyermek- és ifjúkor szakaszába visszaforduló emlékezés epizódjainak egy jelentős része az olvasmányokkal kapcsolatos tudásvilág hajdani elsajátítására koncentrál, és ezen esetekben több alkalommal esik szó az autodidakta módon történő ismeretszerzésről, ami a későbbiekben a folyamatosan visszatérő és életérzéssé növekedő „önbizonytalanság” termőtalajává válik.

Ezen premisszából kiindulva az *író vagyok* már-már állandó szókapcsolattá vált formula nem az elbeszélő Vida Gábor írói életútjának kétségbevonhatatlan, happy end-szerű bizonylata, mert bár az adott környezetben némelykor feszélyezően hathat az olvasó számára az önreflexió ilyen magas szintű művelése, fontos, hogy a *Dadogásban akkor és ott* játszódik le az írói önmeghatározás művelete. De nem zárólag. A regényírás éppen történik, amikor az önmagát interpretáló Vida ezen kérdéseivel kerülünk szembe: „És vajon kinek gondolom én magamat? Az elbeszélőt kellene megalapozni, meg azt, hogy honnan is beszélek” (47); „Hol vagyok én mindeközben?” (223). Mindez a következő elgondoláshoz vezet: Vida Gábor (anya)nyelve olyannyira töredékes, hogy helyenként elmosódik benne az irányhármasság (a létezés helyét megjelölő előzmény- és tartamhatározó), csak fogcsikorgatva, dadogva beszélhető el az eredet, a hovatarozás abszolút jelene, megválaszolhatatlan marad a *honnant?*, a *hol?*. A műben szereplő elbeszélő-író a *barkácsolás, újrafogalmazás, elakadás* kifejezésekkel látja el a regényírás aktusát, de olvasókként alighanem az „írásban is dadogok” (37) rövid, de annál erőteljesebb szövegtöredék hatását tapasztalhatjuk, hiszen ezen a ponton bizonyosodhatunk meg a magára hagyott identitásépítés („rám vagyok bízva”, 159) folyamatába betüremkedő írói önkeresés nehézségeiről. Vagy éppen fordítva? A „románul nem dadogok” szövegsor ugyanakkor egyértelmű irányvonalat mutat számunkra.

Az egymásba ékelődő otthontalanságtapasztalatok (a romániai szocializmus *en bloc*, az apával való *szinte* beszélgetések kudarca, az anya karakteréhez rögzülő alapélmények, a román éjféli és magyar éjféli, a bukaresti rádió és a Szabad Európa Rádió kettősségén nyugvó határmezsgye elmozdíthatatlansága) alig-alig elbeszélhető viszonyhálózatával párhuzamosan egy más alapokon nyugvó – a szó szoros értelmében vett – életigenlést követhet nyomon a türelmes olvasó. A később „írót játszó” Vida korai azonosságtudata reflektáltan is a dragománi, ottliki gyermekszereplők bezártság- és szabadságérzet-

vel egészül ki, Szilágyi Domokos *Emeletek: avagy A láz enciklopédiája* című verseskötete az idegen valóság és a teremtett világ közötti átjárhatóságot segíti („egyszer csak ott ültem Szilágyi Domokossal négy szemközt”, 298). Számomra kérdéses, hogy milyen megfontolásból nem kerül említésre a szerző, de a román hadseregben való szolgálat során Liviu Rebreanu *Akaszottak erdeje (Pădurea spânzuraților)* című lélektani regényén keresztül válik elmondhatóvá a magyar–román etnikai konfliktus.

Végezetül, a *Dadogás*ban központi helyet foglaló identitásstruktúra egymásba rétegződő, de kompetitív viszonyban álló mikrovilágai javarészt a szülő-gyermek kapcsolatban, vagy annak felnőttkori eltorzulásaiban fedezhetők fel: otthon-erdő, Erdély-Románia, Erdély-odaát (Magyarország), a szülők parancsolta valóságkódex-irodalmi szövegdimenziók stb. Az ezekre kényszeryszerűen támaszkodó regénytervek (lásd: Nagy-Erdély-regény, családregegy) megvalósulása pedig egész idő alatt meghiúsulni látszik, hiszen az írásfolyam szüntelen elakadása is ehhez a ciklikus folyamathoz csatlakozik, a dadogás különálló, nélkülözhetetlen egységként szolgál az idén megjelent mű retorikájában. Ennek tükrében visszatérhetünk a regénycím mellett megjelenő (regény) műfajmegjelölő paratextusra, mely tovább fokozza azt a benyomást, hogy Vida írásműve tulajdonképpen generációkon átívelő szorongások tárházaként épül fel, melynek átfogó keretét, zárójelét minden bizonnyal az apával való kapcsolat adja: „A fél életművem már a polcon. És ha valaki megkérdezné, hogy ennyi az egész, akkor azt is mondhatnám, igen. De” (373). Tanuljunk meg szótagolni!

Az elmúlás láttamozója

Meditáció Acsaji Györgyi képei előtt

Végsőkig kidolgozott, szigorúan figuratív rajzok, festmények ezek. A színek is valahogy hidegnek tűnnek, még akkor is, ha a művész lilát vagy netán pirosat használ.

Maguk az alakok pedig... a kombinált technikájú rajzok robusztus teste, arcai, vagy a festmények deformált arcú, gyakran kesztyűbe bújtatott kézfejú, részben ujjatlan emberei... mintegy látomásként, hagymázás rémálomként lépnek elő, helyet követelve maguknak a tudatunkban.

Vagy az *Álom* című, esetleg a kombinált technikájú *Kőember alszik* 2. és 3. című művekben, nos... nehéz, álmatlan álmok ezek, amelyekről vallanak. Még akkor is, ha le van csukódva a szemhéj, nem békés, elernyedtt pihenést rejt. Ha pedig nem, gyanakvón(?), rettegőn(?), fenyegetőn(?), csak résnyire felpattant sötét, árkos szemű, súlyosan gondterhelt arcok merednek ránk.

A *Lamentáció a már elveszetről* című munkában mintha egy kiöregedett, proli (homeless?)-Hamlettel találkoznánk, akinek Yorick koponyáján kívül, melyet a kezében szorongat, egyedül csak a tulajdon, öregedéstől roncsolt teste és a rajta lévő ruhája maradt. És a (ritkán kellemes) emlékei. Az *Álom arról, ami jön* című rajzon pedig a nőnemű, szintén öregség által agyonbarázdált, keserű arc biztosít bennünket afelől, hogy ez a perszóna már semmi jót nem vár(hat) az élettől.

Acsaji Györgyi festményei is bizonyos meghatározott asszociációkat keltenek: a *Konzertina 2*, vagy a lefordíthatatlan című, nagy fülű, engem valamiféle bizarr bokszolóra emlékeztető személy, szintúgy a kesztyűből hiányzó ujj(akk)al, vagy a *Fragile* című, lanton, illetve (a fenn említett *Konzertina 2*) harmonikán játszó fiúkkal már találkoztam, sokszor, ezek – úgy tűnik – archetípusok, de deformált arcúak-

kal még sosem. És, mint a *Fragilé*ben ki is fejezi, ahogy a korosabb, lilás arcú, sárga-fekete cuccokban „pompázó”, valójában figyelmesen szemlélődő, hullakomoly arckifejezésű öregúr festményének a címe is mutatja: *Törékeny*.

Valóban, ezek a festett vagy rajzolt alakok, személyek, perszónák tulajdonképpen, még ha robusztusabbaknak is lettek megálmodva... végtelenül, végtelenül törékenyek.

A képek összessége számomra mindössze egyetlen konklúzióval zárulhat: vigyázzunk egymásra. Akkor is, ha az illető talán már segítséget sem mer kérni.

Acsaji Györgyi beszédes arcai, ezek a tudatba égő arcok túlmutatnak önmagukon: szenvednek. Ki nem mondva, esetleg csak jelezve, vagy inkább sugallva, mint akik túl vannak a segélykérés eszköztárán, belesüppedve a lassú, fájdalmas enyészet birodalmába.

Mert nem, itt az elmúlás, vagy akár a még-meghatározatlan-ideig-létben-levés nem valami romantikus, netán heroikus, vagy (az utóbbi esetben) jóleső tett: itt ezeket a máshol gyakori alapállásokat felváltja a hipertörékeny, hiperérzékeny, álmatlanul álmodó, lassan önmagát felmorzsoló reménytelenség.

Számunk szerzői

BÖNDÖR Pál (1947) költő, író, műfordító
DEMÉNY Péter (1972) költő, író, szerkesztő
GABRIEL, Markus (1980) filozófus
JÓDAL Kálmán (1967) prózaíró
JÓDAL Rózsa (1939) író, szerkesztő
KRSTIĆ, Predrag (1964) filozófus
LOSONCZ Márk (1987) filozófus
NESZLÁR Sándor (1980) író
PISZÁR Ágnes (1972) kritikus
SINKOVITS Péter (1946) író, költő
ZAHARIJEVIĆ Adriana (1978) filozófus

