

A szerkesztőség elnöke:
TOLNAI OTTÓ

Főszerkesztő:
BOZSIK PÉTER

A számot szerkesztette:
LOSONCZ MÁRK

Olvasószerkesztő:
BALOGH EMERENCIA

A szerkesztőség tagjai:
JÓZSA MÁRTA, KRUSOVSKY DÉNES,
LADÁNYI ISTVÁN, MESÉS PÉTER, PATÓ ATTILA,
RADICS VIKTÓRIA, RAJSLI EMESE,
SZERBHORVÁTH GYÖRGY, SZILÁGYI ZSÓFIA,
VIRÁG GÁBOR

Lapterv:
FENYVESI OTTÓ

Az EX Symposion Alapítvány alapítói:
BALÁZS ÁTTILA, KALAPÁTI FERENC, SEBŐK ZOLTÁN

Kiadja az EX Symposion Alapítvány
Szerkesztőség: Ányos u. 1–3., 8200 Veszprém
E-mail: bozsi@exsymposion.hu
www.exsymposion.hu

Felelős kiadó: Bozsi Péter

ISSN 1215-7546

© EX Symposion Alapítvány
Megrendelhető a szerkesztőség címén

Terjesztés: info@exsymposion.hu

Ára: 900 Ft

FOLYÓIRATUNK KAPHATÓ:

Budapesten: Írók Könyvesboltja, Andrásy út 45.
Veszprémben: Utas és Holdvilág, Szabadság tér 13.

Támogatóink:



Veszprém Megyei Jogú Város Önkormányzata
Veszprém Megyei Civil Hálózatért Közhasznú Egyesület

Nyomta:

ANZSU Kft., Sopron

Nyomdai előkészítés:

Pozitív Logika Produkciós Iroda Kft.



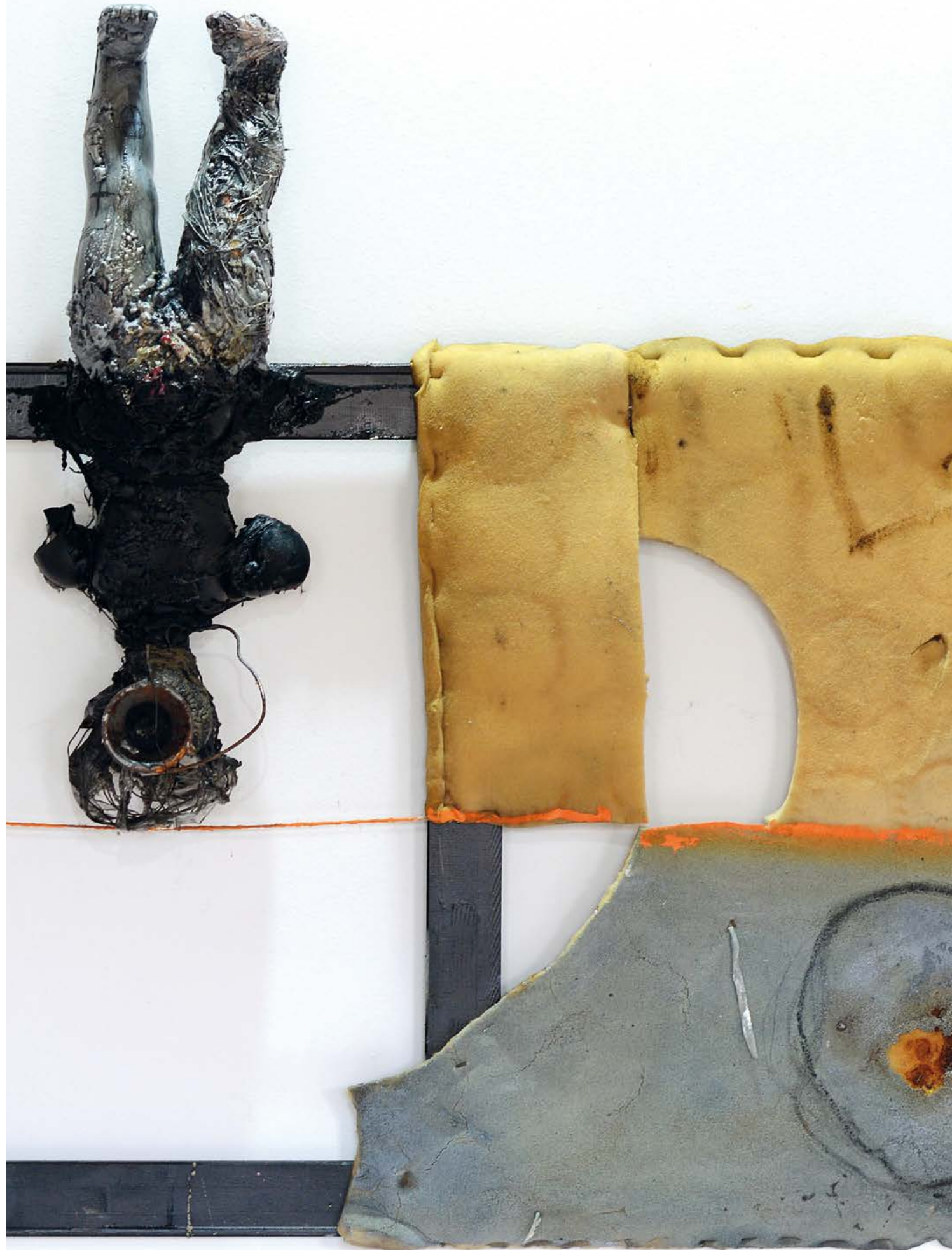
tartalom

Graham Harman: Rövid SR/OO-bevezető (Lovász Ádám fordítása)	1
Graham Harman: Hetvenhat tézis az objektumorientált filozófiáról (Lovász Ádám fordítása)	4
Graham Harman: Az OOO-val szembeni négy leggyakoribb ellenvetés (Lovász Ádám fordítása).....	10
Levi R. Bryant: Mik a szingularitások? (Kocsis Árpád fordítása).....	16
Robert Jackson: Hiperkáosz (Kocsis Árpád fordítása)	19

Boros Bianka: Tetten ért realitás – Kopernikuszi fordulatok egykor és ma	20
Kiss Lajos András: Filozófiai realizmus – ma	27
Sipos Balázs: Szempárok látványa. Quentin Meillassoux spekulatív materializmusáról	38
Smid Róbert: Sötétség – napszakra való tekintet nélkül. Az ökológiai gondolat mint az OOO paradigma egyetlen esélye Timothy Mortonnál	54
Horváth Márk és Lovász Ádám: Tengeralttjárók, csonkolt tetemek, és a dán tenger titkai. Bruno Latour és Graham Harman elméleteinek alkalmazása egy bűneset vonatkozásában	65
Losoncz Márk: Realizmusok – a viszonytól a kapcsolatig ...	75

Az első és hátsó belső borítón *Losoncz Márk*
Visszavezetés a valóságba, bevezetés az újrealizmusokba
című írása olvasható.

A számot *Varga Valentin* munkáival illusztráltuk.



EX Symposion 99. szám



...a fának a mintázata, ...valamint a csomói nem az égből pottyantak le. Nem, a fa az lett, ami felé navigált az erők mezejében, amely olyan fákat foglalt magába, amelyek megerősödtek, megnőhettek a fényforrás révén (emiat a hullámos szemcsék, amelyeket az eredményezett, hogy különböző irányokba fordulva törekedett a fény felé), s a formálódás annak az iránynak az eredménye is, amely felől a legjellemzőbben fújt a szél, a csapadék mennyiségének az eredménye, a rovarok és a környéken élő állatok következménye s i. t. Azt mondják, hogy a híres Stradivarius-hegedűk kiváló tulajdonságai nem annyira a hangszerkészítők kivételes mesterségbeli tudásának eredményei, hanem annak tudhatók be, hogy a sajátos mintázatú fák a kis jégkorszak alatt alakultak ki egy bizonyos erdőben. Ezek az erők okozták, hogy a fák sajátos irányba fejlődtek, s megfelelő minőségű hangot képesek létrehozni, és ezeknek a hangszereknek a szingularitásait számos zenész igyekszik feltárni ma is.

LEVI L. Bryant



9 771215 754002

Visszavezetés a valóságba, bevezetés az újrealizmusokba

Ha Ízisz fátyla mögé pillantasz, nem valami újat és mást fedezel fel, például a teremtő természetet, hanem csakis önnönmagadat, korlátolt alanyiságodat. Legalábbis ezt üzente megannyi filozófia az ezredvégen. A kényszeres köldöknézés azt jelentette, hogy kizárólag a valóság konstruálásának folyamatára igyekeztek összpontosítani – a valósághoz való viszonyulásunkra (a jelölőkre és a szövegekre, a maradóktalan történetiségünkre, a diskurzusokbeli reprezentációkra, a kulturális esetlegességekre stb.), és sohasem magára a valóságra. Mindez emberi volt, túlságosan is emberi. A valóság, ha éppen nem tabusították, csak származékos vagy torz alakjában lehetett az elemzés tárgya, mondjuk, mint traumatikus tapasztalat vagy mint hiperrealitás. Aki kontinentális filozófusként kerek perec realistának nevezte magát, azt kockáztatta, hogy menten közneveltség tárgya lesz. Márpedig a rendkívül sokoldalú, egymással gyakran összeegyeztethetetlen újrealizmusokban alighanem ezzel a „posztmodern egyetértéssel” való szembezállás a közös. „A világ nem létezik, ám a mesebeli unikornis igen”, „minden objektumnak tekintendő, és minden egyenrangú”, „a hiperkáoszban csakis maga az esetlegesség szükségszerű”... – ilyen és ezekhez hasonló üzenetek tűntek fel, amelyek a korábbi paradigmában nehezen lettek volna elképzelhetőek. Az újrealisták nem győzik hangsúlyozni, hogy nem a naiv, prekritikai realizmushoz való visszatérést szorgalmazzák, hanem egy kreatív, elmélyített realizmust, amely nem feltétlenül esik egybe a mindennapi berögződéseinkkel. Mi több, miközben kiállnak a tudattól független valóság mellett, az újrealisták nemegyszer valamiféle mágikus, *weird realism* hívei vagy a manifeszt világkép elutasítói. Az általuk felvázolt valóságban az emberi viszonyulás csupán egy a miriádnyi egyéb (interobjektív, virtuálisan keletkező stb.), feltérképezésre szoruló lehetőség közül.

Az újrealizmusok létrejöttéről – a sokrétűségükkel összhangban – különféle elbeszélések születtek. Van például, aki azt sugallja, hogy már az 1990-es évek elején megvoltak az első újrealista fejlemények Manuel Delanda deleuze-iánus filozófiájának köszönhetően, vagy annak, hogy Maurizio Ferraris eltávolodott a hermeneutikától és a dekonstrukciótól. Az „újrealizmus”

Folytatás a hátsó belső borítón.



Visszavezetés a valóságba, bevezetés az újrealizmusokba

kifejezés az itt használt értelmében viszonylag későn, 2011-ben tűnt fel, Ferraris és Markus Gabriel torinói beszélgetése nyomán. Az újrealizmus zászlaja alatt gyülekeztek a korábban is realista elkötelezettségű filozófusok, illetve az újsütetűek. Olyanok, mint Umberto Eco, Jocelyn Benoist, Paul Boghossian vagy John Searle. Az újrealista konferenciákon szerbiai filozófusok is feltűntek, így Petar Bojanić és Jovan Babić. Ezek a tendenciák számos tekintetben egybecsengtek bizonyos korábról eredeztethető törekvésekkel, mindenekelőtt Graham Harman objektumorientált filozófiájával és Quentin Meillassoux spekulatív materializmusával. Meillassoux alapműve, az *Après la finitude* 2006-ban jelent meg, s egy évre rá tartották meg a spekulatív realista konferenciát Londonban, Harman, Meillassoux, Iain Hamilton Grant és Ray Brassier részvételével. Sokan úgy tartják, hogy a spekulatív realizmus az újrealizmus kifejezetten metafizikai ágának tekintendő, ugyanakkor nem árt szem előtt tartani, hogy a 2007-es konferencia résztvevői közül még Harman is csak kevéssé ragaszkodik ahhoz, hogy spekulatív realistának nevezze magát (s feltűntek egyéb terminusok is: ontológia, objektumorientált ontológia – OOO stb.). Többen nagy előszereettel értelmezik újra a filozófiatörténetet. Így újrealista köntösben tűnhet fel Leibniz, Schelling, Whitehead vagy Heidegger, vagy a figyelem középpontjába kerülhet egy olyan kritikai realista, mint Roy Bhaskar. Másokról, például Husserlről vagy Derridáról kiderülhet, hogy korántsem olyan egyértelműen antirealista, mint korábban volt szokás gondolni. Érdemes megjegyezni, hogy az újrealisták általában felülemelkednek az analitikus és a kontinentális filozófia közti avított feszültségeken – leginkább „metakontinentálisak” és „posztanalitikusak”. Nem melleleg az újrealizmusok jelentős párhuzamot mutatnak az újmaterialisták (Elizabeth Bannet, Elizabeth Grosz stb.) és a poszthumanizmus teoretikusainak (N. Katherine Hayles, Cary Wolfe stb.) gondolkodásával. Am talán ennél is fontosabb a kapcsolódásuk a metafizika visszatérésének általános tendenciájához. Mindazonáltal bármely kísérlet, amely valamiféle közösen elfogadott újrealista doktrínát akarna bemutatni, szükségképpen kudarcra van ítélve. Az egyes újrealizmusok között családi hasonlóságok van-

nak csupán, közös magról – a „posztmodern konszenzus” elutasítását leszámítva – nem beszélhetünk.¹ Tudomásunk szerint az újrealizmusok magyar nyelvű recepciója gyerekcipőben jár. Érdemes kiemelni Horváth Márk és Lovász Ádám „abszontológiai” könyveit és blogját (veneratio.eu), a Fiala Képzőművészek Stúdiója Egyesület és a József Attila Kör által szervezett olvasókörcet, amelyeket többek között a spekulatív realizmusoknak és materializmusoknak, valamint az objektumorientált ontológiának szenteltek, legutóbb Karakas Alexandra, Nemes Z. Mária és Varga Tünde Mariann vezetésével. Előkészületben van Horváth Márknak, Losoncz Márknak és Lovász Ádámnak az újrealizmusokat szisztematikusan tárgyaló könyve.

LOSONCZ Márk

¹A legfontosabb áttekintések: Markus Gabriel (2014), (ed.) *Der Neue Realismus*, Berlin: Suhrkamp. Maurizio Ferraris (2015b), *Introduction to New Realism*, translated by Sarah De Sanctis, London: Bloomsbury. Maurizio Ferraris (2014a), 'From Postmodernism to Realism', in *Bridging the Analytical Continental Divide: A Companion to Contemporary Western Philosophy*, Tiziana Andina (ed.), Leiden: Brill, pp. 1–7. Maurizio Ferraris (2015d), *Positive Realism*, London: Zero. Bryant, Levi R., Nick Srnicek and Graham Harman (eds.) (2011) *The Speculative Turn. Continental Materialism and Realism*, Melbourne: re.press. Braver, Lee (2007), *A Thing of This World: A History of Continental Anti-Realism*, Evanston: Northwestern University Press. Gratten, Peter (2014), *Speculative Realism: Problems and Prospects*, New York: Bloomsbury. Galloway, Alexander (2012), *Les Nouveaux réalistes: C. Malabou, B. Stiegler, M. Belhaj Kacem, Q. Meillassoux, F. Laruelle*, Paris: Editions Leo Scheer.

RÖVID SR/OOO-BEVEZETŐ¹

A hagyományos nyomtatott médiumok mellett a blogoszféra is egyre fontosabb szerepet tölt be a spekulatív realizmus és az objektumorientált ontológia terjedésében. Ha az online filozófia egyfajta vadnyugatra hasonlít, lövöldözésekkel, seriffekkel és marhatolvajokkal, éppúgy kecsegtet – helyenként – gyors igazságszítással és aranyrögökkel. 2009 januárjában indítottam újtjára blogomat Object-Oriented Philosophy címmel, Doctor Zamalek felhasználónév alatt (az elnevezés arra a kairói lakónegyedre utal, ahol ebben az időszakban éltem). Egy rövid szünet után, 2009 márciusában a blog újraindult egy másik webcímen.² A következő posztot 2010. július 23-án tettem közzé, és az azóta íródott akadémiai kiadványokban az egyik legidézettebbé vált. Ennél fogva alkalmasnak találtam, hogy jelen kötetben helyet kaphasson. A témája azon két filozófiai mozgalomnak a megkülönböztetése, amelynek tagja vagyok: a spekulatív realizmus (SR) és az objektumorientált ontológia (OOO), amelyek ugyan részben fedik egymást, de nem esnek egybe. A két fogalom körüli zűrzavar miatt jónak láttam 2010 nyarán tisztázni ezt a különbséget. Nem vállalkoztam arra, hogy a blogoszférára jellemző improvizált és siettetett kifejtésmódot revideáljam, azonban egy-két szövegszerkesztési módosítással mégis éltem, miközben egy-két lábjegyzetet is hozzáadtam.

Az elmúlt hetek során számos e-mail-üzenet érkezett, a többségük kifejezetten üdítő. Az egyik dolog, amit észrevettem az e-mailezésemből, az az, hogy sokak szemében az SR és az OOO mintha összeolvadtak volna. Például Quentin Meillassoux-ra időnként úgy hivatkoznak, mint objektumorientált filozófusra, ami nem fedi a valóságot. Ezért azok számára, akik a blogoszféra ezen szegletében még nem jártasak, íme a két fogalom tisztázása.

Spekulatív realizmus

Ez a szóösszetétel Ray Brassier-től származik. Az ő ötlete volt, még 2006-ban, hogy mi ketten Meillassoux-val és Granttel közösen szervezzünk egy konferenciát, amelyre 2007 áprilisában került sor.³

¹ Eredetileg egy 2010. július 23-i blogposzt, itt érhető el: <http://doctorzamalek2.wordpress.com/?s=brief+sr%2Fooo+tutorial>

² <http://doctorzamalek2.wordpress.com/>

³ A spekulatív realista mozgalom rövid történetéről I. Graham Harman: *Quentin Meillassoux: Philosophy in the Making*. A 2007. áprilisi, a Goldsmiths College-ban megrendezett esemény szöveganyaga megjelent módosított formában: Ray Brassier et al.: „Speculative Realism”. *Collapse* III, 2007. 306–449. pp.

Eleinte nehezen találtunk olyan közös kifejezést, amely mind a négyünkre érvényes lett volna. Első nekifutásra hajlandó voltam Meillassoux-nak a saját filozófiájára alkalmazott „spekulatív materializmus” kifejezést használni, dacára annak, hogy én jómagam antimaterialista pozíciót vallok a magaménak. De egy későbbi ponton, pár hónappal a rendezvény előtt, Brassier a „spekulatív realizmus” szókapcsolatot javasolta, és ez kifejezetten tetszett nekem. Eltérő okok miatt ő és Meillassoux ugyan később eltávolodtak a kifejezéstől, de számomra még mindig vállalható.

A spekulatív realizmus elég tág fogalom. Ahhoz, hogy valaki spekulatív realistának legyen nevezhető, elégséges, ha ellenzi azt a filozófiai tendenciát, amelyet Meillassoux korrelativizmusnak nevez. Ez utóbbi alatt Meillassoux minden olyan elgondolást ért, amely a filozófia egészét ember és világ kölcsönös viszonyára redukálná (a korrelativizmus egyébként máig domináns irányzatnak tekinthető).

Jegyezzük itt meg, hogy a spekulatív realisták egymással *még csak abban sem értenek egyet, mi is pontosan a baj a korrelativizmussal!* Példának okáért, ami Meillassoux-nak nem tetszik a korrelativizmusban, az a „végesség” hangsúlyozása, azon elgondolás, mely szerint bármilyen abszolút tudás lehetetlen. De őt *nem zavarja* az a korrelativista nézet, amely alapján „nem gondolhatunk el egy gondolkodáson kívüli X-et anélkül, hogy gondolnánk közben rá, és emiatt nem juthatunk ki a gondolkodás köréből”. (Meillassoux csupán radikalizálni kívánja ezt a problémát, és az abszolút tudást kinyerni. Meillassoux tehát *nem* egy hagyományos realista; a német idealizmus az igazi bázisa, ugyanúgy, mint Žižek és, kisebb mértékben, Badiou számára.)⁴

Kontrasztképpen, a korrelativizmussal szembeni saját fenntartásaim pontosan ezzel ellenkezőek. Nem tartom problematikusnak a végességet, ami egyenesen elkerülhetetlen faktumnak tűnik. Sokkal inkább tartom elvetendőnek azon gondolatot, hogy a korrelatív kör („nem gondolhatok el egy gondolkodáson kívüli X-et anélkül, hogy azt az X-et elgondolt valamivé alakítanám”) bármilyen ontológiai érvénnyel bírna. Elég gyenge lábakon álló gondolatnak tartom ezt a nézetet.

Mindenesetre a spekulatív realizmus továbbra is használható ernyőfogalomnak tűnik mindazon újrealista-szerű filozófiák számára, amelyek egy kontinentális beszédmódon belül dolgoznak, még ha az eredeti négy gondolkodó nem is fog többé közös programot hirdetni. Az intellektuális eltéréseik egyszerűen túlságosan nagyok lettek.

Objektumorientált filozófia

Ez a szókapcsolat saját, 1999-re datálható kreálmányom. (Ha bárki is alkalmazta a kifejezést korábban – amiről egyelőre nincsen tudomásom –, örömmel elismerném, ha valaki ezt tudomásomra hozná.)

Az eredeti négy spekulatív realista közül rajtam kívül *egyik sem* művel objektumorientált filozófiát. Sőt, mindannyian a maguk módján *objektumellenesek*. (Még Grant sem gondolja, bár álláspontja a sajátomhoz

⁴ Meillassoux-nak a német idealizmushoz fűződő kétértelmű viszonyát illetően l. a vele készült interjúmat itt: Graham Harman: *Quentin Meillassoux: Philosophy in the Making*. 159–174. pp.

jóval közelebb áll, mint Brassier-é vagy Meillassoux-é, hogy a világ egyedi létezőkből állna. Ezek számára gátként vagy egy globális elsődleges energiaáramlás visszatartásaként kerülnek számításba.)

Az objektumorientált filozófia a spekulatív realizmus alfajának tekintendő (annak ellenére, hogy hét vagy nyolc évvel idősebb, mint az utóbbi). Ahhoz, hogy spekulatív realisták legyünk, elég tagadnunk a korrelativizmust, mindegy, milyen indokkal. Ahhoz, hogy objektumorientált filozófusok legyünk, annyit kell tennünk, mint elismerni azt, hogy az univerzum különböző nagyságú egyedi entitásokból áll. Ez utóbbi olyan szerzőket is magában foglal, mint Bruno Latour vagy Alfred North Whitehead; saját objektumfogalmam lehetővé teszi, hogy Latour aktánsai és Whitehead aktuális entitásai (sőt, még a társadalmak is) „objektumokként” tételeződhessenek, a szó lehető legtágabb értelmében.

Viszont mind Whitehead, mind Latour túlzóan jár el, amikor ezen individuális létezőket relációkká redukálja.⁵ És ezt fenntartom annak ellenére, hogy egyes olvasatok szerint Whitehead vagy Latour nem is ezt teszi. Hajlandó vagyok kitartani ezen álláspont mellett, és nem látom, miképpen lehet kikerülni ezt a mozzanatot. Mindketten büszkén és vállaltan fokozzák le a létezőket azok viszonyaira. Mindketten ezt a fajta redukciót tartják gondolkodásuk legfőbb újításának.

Röviden, az objektumorientált filozófia bizonyos minimális szten-derdek mellett tág teret hagy az egyéni változatosságnak. Velem ellentétben egyetérthet valaki Whiteheaddel, és még mindig objektumorientált filozófusnak tekinthető. Saját verzióm két alapelvet tartalmaz:

1. a különböző nagyságrendű egyedi létezők (nemcsak a legapróbb kvarkok és elektronok) alkotják a kozmosz anyagát.

2. Ezen entítások nem redukálhatók a relációikra vagy akár a relációik összességére. Az objektumok visszahúzódnak a saját viszonyaikból.

Úgy gondolom, filozófiám többi része e két nagyon fontos pontból következik. Az „objektumorientált ontológia” fogalmát pedig legjobb tudomásom szerint Levi Bryant találmányának lehet tekinteni (körülbelül 2009 júliusában találta ki a szóösszetételt). Levi, Ian Bogost és jómagam, Steven Shaviróval és Barbara Stafforddal kiegészülve (utóbbiak inkább afféle baráti szellemű, „házi” kritikusokként), indítottuk útjára az OOO-mozgalmat 2010 áprilisában a Georgia Tech Egyetemen, Atlantában. Remélem, hogy ezzel a két fogalom közötti eltérést sikerült valamennyire tisztáznom. Igen, önmagamat spekulatív realista és objektumorientált filozófusnak tekintem, ugyanúgy, miként egyszerre vagyok amerikai állampolgár és iowai lakos. Az OOO a spekulatív realista unió egyik „államának” tekinthető.

LOVÁSZ Ádám fordítása

⁵ Latour filozófiáját illető kritikámat l.: Graham Harman: *Prince of Networks: Bruno Latour and Metaphysics*. Melbourne, 2009, re.press.

HETVENHAT TÉZIS AZ OBJEK- TUMORIENTÁLT FILOZÓFIÁRÓL¹

2012 nyarán rendezték meg a dOCUMENTA (13) művészeti fesztivált a megszokott helyszínen, Kasselben, Németországban. A fesztivál főszervezője, Carolyn Christov-Bakargiev kedvesen meghívott engem, kilencvenkilenc másik közreműködő társaságában, hogy írjak valamit az esemény szövegeit összegyűjtő kötetbe. Végül írtam egy esszét *The Third Table*² címmel, amelyben bíraltam A. S. Eddington híres, a két (tudományos és praktikus) asztalról szóló példáját, és egy harmadik, a művészet szempontjából érdekfeszítő asztal léte mellett érveltem.³ Mielőtt eme fogalomra bukkan-
tam volna, terveztem egy másik mű leadását, melynek előzetes munkacíme *One Hundred Theses on Object-Oriented Philosophy* volt. A hetvenhatodik tézishez érkezően eltökéltem magam az Eddington-esszé megírása mellett. Ami maradt, az egy stílusában Leibniz Monadológiájára emlékeztető csontváz maradt, amely hetvenhat tézisből áll. A kifejezés kíméletet nem ismerő ökonomi-
kussága miatt harminczszavasra korlátoztam minden egyes tézis hosszát. Ez a befejezetlen munka 2011 késő novemberében íródott.

1 Graham Harman: „Seventy-Six Theses on Object-Oriented Philosophy (2011)”. In uő: *Bells and Whistles. More Speculative Realism*. Winchester–Washington, 2013, Zero Books. 46–52. pp.

2 Graham Harman: „The Third Table”. In *The Book of Books*. Szerk. C. Christov-Bakargiev. Ostfildern, Németország, 2012, Hatje Cantz Verlag. 540–542. pp.

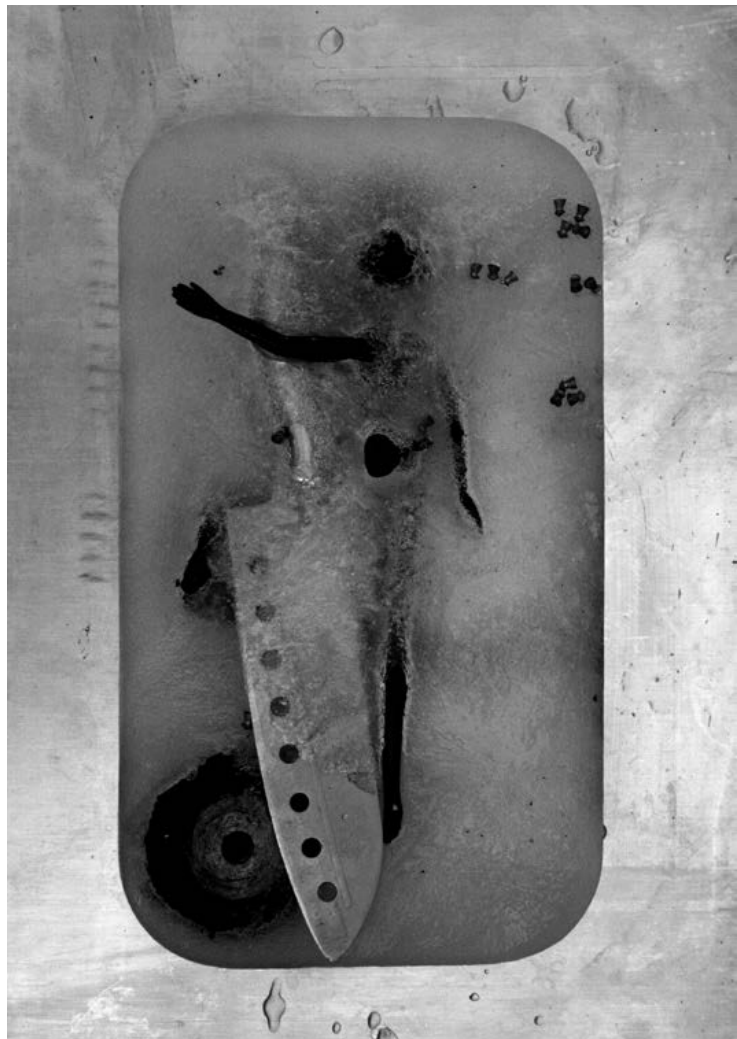
3 A. S. Eddington: *The Nature of the Physical World*. New York, 1929, MacMillan.

1. Objektumnak tekinthető minden egységes entitás, attól függetlenül, hogy a világban vagy az elmében áll fenn. A filozófiának elég tágasnak kell lennie, hogy magába foglalhassa mindkét fajta entitást.
2. Az első fajtát nevezhetjük „valóságos objektumnak” vagy „dolognak”. A valós objektumok a világban megvalósuló autonóm erők, amelyek még akkor is fennállnának, ha minden észlelő aludna vagy meghalna.
3. A második fajtát hívhatjuk „szenzuális objektumnak” vagy „képnek”. A szenzuális objektumok csak annyiban léteznek, ha egy észlelő észleleteként állnak fenn. Ezen észlelők nemcsak emberi ágenssek lehetnek.
4. Sohasem a valósággal magával szembe-
sülünk. A dolgokról való észleleteink, va-
lamint az azokhoz való praktikus viszonyulásunk nem meríti ki a dolgok való-
ságát; minden dolog felfejthetetlen több-
letet alkot.
5. Mindez nem az emberi vagy állati elme sajátossága. Az élettelen dolgok sem mé-
ritik ki egymást. A gyapotot égető tűz vagy az ablakot betörő kő is képes leegy-
szerűsíteni a maga áldozatát.
6. Heidegger fedezte fel a dolgoknak a je-
lenlétre történő redukálhatatlanságát. Hi-
bája az volt, hogy ezt egy holisztikus szer-
számhálózatra vezette vissza.
7. Minden reláció a dolgokat karikatúrává
redukálja. Az észlelés és a praxis számom-
ra való létté fokozza le azokat, a kauzális
események esetében pedig azzá, amit a
dolgok egymást számára jelentenek.
8. Ennek okán Heidegger teóriája a beren-
dezés hálózatáról nem jelenthet igazi
mentsvárat a jelenléttől. Mivel az általa
tárgyalt szerszámok képesek meghibá-
sodni, be kellett volna látnia ezt; van va-
lami a dolgokban, ami képes meglepe-
tést okozni.
9. Arisztotelész már sejtette ezt. Arról be-
szél, hogy a dolgok elsődleges szubsztan-
ciái és az egyedi dolgok meghatároz-
hatatlanok, mivel a definíciók mindig
univerzálékból alkotódnak, nem pedig
egyes dolgokból.

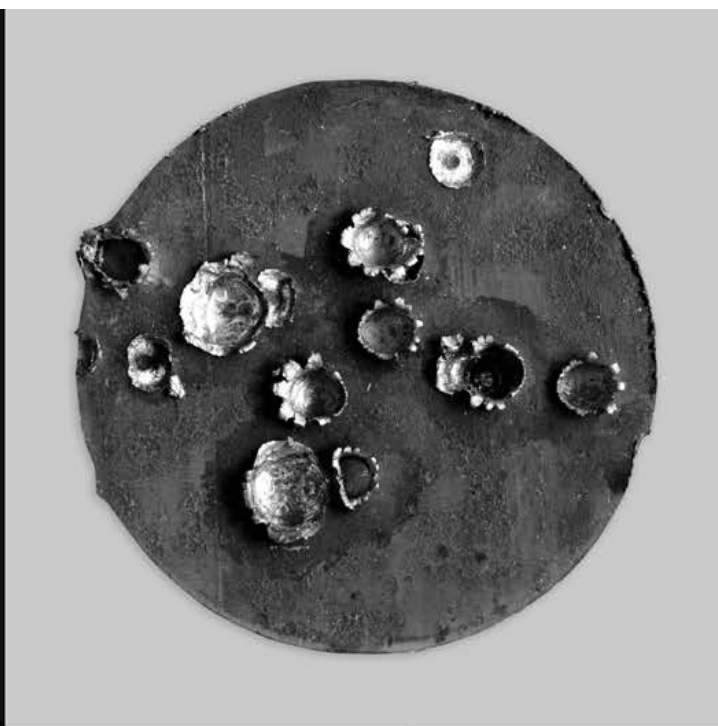
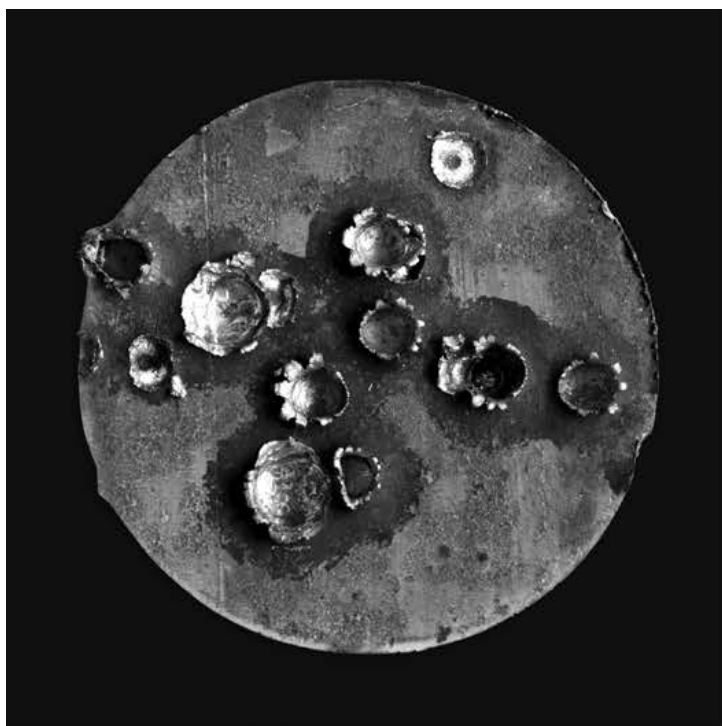
10. Leibniz is figyelmet érdemel ebben a vonatkozásban, mivel az ablakok nélküli monaszai hasonlítanak az általunk leírt kimeríthetetlen objektumokra. Arisztotelészhez hasonlóan túlságosan szkeptikus volt az olyan összetett dolgok létét illetően, mint a korporációk vagy a gépek.
11. Azon körülmény, hogy a dolgok egymástól is visszahúzódnak, felveti a kérdést: miképpen képesek akkor bárhol is interakcióba lépni egymással? Ha a tűz csupán a gyapotnak egy karikatúrájával találkozik, hogyan is tudja elégetni?
12. Az okkazonalista filozófusok ugyanezt a kérdést teszik fel. Egyes muszlim teológusok szerint Isten az egyedüli kauzális ágens, miképpen Malebranche és egyes kortársai szerint is.
13. Számunkra ezen konklúzió elfogadhatatlan – nem mert Isten gúny tárgyává vált bizonyos főáramú nyugati intellektüelek körében, hanem mert egyetlen specifikus entitásnak sem tulajdoníthatunk ilyen monopóliumot a kauzális viszonyok tekintetében.
14. Hume és Kant egyaránt bűnös a monopolizálás vonatkozásában, mert a kauzalitás egészét vagy a szokás bevett konjunkcióira (Hume), vagy az elme kategóriáira (Kant) vezetik vissza. Senki sem nevet, pedig ez bőven adna okot a mulatságra.
15. Azon objektumokat, amelyeket semmilyen kontaktus sem meríthet ki, valóságosoknak, azaz dolgoknak nevezzük. Ha minden objektum valóságos volna, aligha beszélhetnénk relációkról. Akkor még Isten sem segíthetne rajtunk.
16. A valóságos objektumok egyedek, de nem valamilyen egység üres pólusaiként. Ez utóbbi feltételezés ugyanis minden dolgot egyformává tenne (Leibniz). A dolgok továbbá rendelkeznek olyan kvalitásokkal is, amelyek hozzájuk tartoznak, miközben el is térnek tőlük.
17. A valóságos dolgok és saját kvalitásaik közötti feszültséget hívjuk *esszenciának*. A szó kifejezetten pejoratívként hat manapság, mivel egyesek arrogáns módon

úgy gondolták, hogy az esszencia megismerhető. Ám az esszencia valójában sohasem ismerhető meg közvetlenül.

18. Minden dolog rendelkezik esszenciával. Egy szék az, ami, és mélyebb minden eseménynél és felszíni hatásnál, amelyen keresztül megnyilatkozik. Ha nem tartanánk fenn ezen tézist, minden változás el lehetetlenülne.
19. Ha nem volna semmi egyéb, mint a valóságos objektumok és valóságos kvalitásaik, nem létezhetne sem tapasztalat, sem bármiféle kauzális viszony. Minden visszahúzódná egyfajta magányba, és mentes lenne bármilyen kontaktustól.
20. A tapasztalat világát a fenomenológia „intencionális” tartománynak nevezte el. De ezen fogalmat többféle, egymással ellentétes értelemben is használták már az idők folyamán, s unalmassá, meddővé vált.



21. A továbbiakban intencionalitás helyett „szenzuális objektumokról” és „szenzuális kvalitásokról” fogunk beszélni. Egy levelesláda, zebra vagy henger több szögéből és távolságból tekinthető meg, miközben ugyanazon entitás marad.
22. Szemben a valóságos dolgokkal és kvalitásokkal, a szenzuális dolgok és minőségek nem húzódnak vissza a hozzáférhetőségtől. Telítik a tapasztalatot. Őszintén belemélyedünk a gyémántokba, rádiótornyokba és spanyol gitárokba.
23. A lengyek filozófus, Kazimierz Twardowski megkülönböztette a tapasztalaton kívüli *objektumokat* és a tapasztalat *tartalmát*. Ám Husserl mind az objektumot, mind a tartalmat a tapasztalatba iktatta, ily módon teljes mértékben bevonva objektum és tartalom viszályát a tudatba.
24. A fenomenológia hátulütője annak idealizmusában található, ám a fenomenológiai mozgalom szépsége abban rejlik, hogy mégis felismerték, hogy a tapasztalat egymással konfliktusban álló szenzuális minőségekből alkotódik.
25. Az *idő* tapasztalatán ezen feszültséget értjük. A napfény áthalad a tengerparton, egy lány és egy fiú megöregszik. Hullámok erodálják a tengerpartot.
26. Az időt azért vagyunk képesek megtapasztalni, mert a szenzuális objektumok viszonylag stabilak maradnak egyik pillanatról a másikra. Különböző szenzuális kvalitások játszanak a létezők felszínein, megelőzve azokat, ahelyett hogy önmagukban – nyalábszerűen – egyesítenék a felszíneket.
27. Ám a szenzuális objektum rendelkezik olyan minőségekkel is, amelyek nem variálódnak úgy, mint a szenzuális minőségek. Az érzéki levelesláda, a zebra és a henger rendelkezik a tapasztalat számára változatlan kvalitásokkal is.
28. Az invariáns kvalitások felfedezését nevezi Husserl „eidetikus redukciónak”. Ennélfogva az *eidosz* fogalmát használhatjuk a szenzuális objektumok és valóságos, visszahúzódó minőségeik feszültségének jelölésére.
29. Ezen valóságos minőségek sohasem közvetlenül hozzáférhetőek, miképpen a valós dolgok valós minőségei („esszencia”) sem tárulkozhatnak fel. Közvetetten ismerjük meg őket, mintegy allúzió útján.



30. A fenomenológia ezen utóbbi pontot figyelmen kívül hagyta, mivel kitartott mindennemű valóság közvetlen jelenlétének dogmája mellett. Heidegger felszabadította a fenomenológiát a valóság közvetlen hozzáférhetőségének dogmájától.
31. Nem beszéltünk a negyedik és utolsó feszültségről, a valós objektumok és azok szenzuális kvalitásai közötti ellentétről. De ez a legkönnyebb feladat, mert Heidegger már kidolgozta.
32. A kalapács, a maga ténykedése közben, vagy a vasútállomási tető, amely megvéd bennünket az esőtől, mélyebb bármilyen teoretikus vagy praktikus hozzáférhetőségnél. Valóságos, és nem szenzuális.
33. Amikor a kalapács széttörik, szétesik vagy meghibásodik, érzéki minőségek kerülnek át az eddig ismert érzéki kalapácsról egy eddig ismeretlen, ám nagyon is valóságos kalapácsra.
34. Az érzéki kalapáccsal kapcsolatban voltunk, ám a valós kalapács távol volt tőlünk. Ezt a feszültséget a valós és az érzéki minőségek között hívhatjuk *térnek*.
35. Clarke és Leibniz arról folytatott vitát (1715–1716), hogy vajon a tér egy üres tartály az entitások számára, vagy, ellenke-

zőleg, a dolgok közötti relációkból származtatható-e. Mindketten tévedtek: a tér egyszerre relacionális és nem-relacionális.

36. A távoli csillagok nem közvetlenül adtak számunkra, hanem egy bizonyos fényévnnyi távolságra helyezkednek el hozzánk képest. Azonban mégiscsak közel állnak hozzánk, mivel tudunk róluk, valamint a lehetséges sorsukról is.
37. A tér a dolgok hozzáférhetősége és azok rejtettebb, feltárhatatlan mélységei közötti feszültségnek tekinthető.
38. Most összegezzük mind a négy feszültséget, hogy ismételten fejünkben tarthassuk őket. Ezek alkotják az objektumorientált filozófia kulcsait.
39. Az idő a szenzuális objektumok és azok vacilláló, kavargó érzéki kvalitásai közötti hasadás.
40. A tér ezen szenzuális jegyek és a rejtélyes, valós objektumok dinamikus feszültsége, amely legfőbbképpen akkor kerül előtérbe, amikor valamilyen meglepetés történik vagy zavar keltődik.
41. Az esszencia a rejtett, valóságos objektumok és a rejtett, valós kvalitások közötti viszály. Ez a feszültség egészen hiányzik a tapasztalatból, mivel a tapasztalat világán kívül megy végbe.
42. Az eidosz a tapasztalatban megjelenő szenzuális objektumok és a valós kvalitások közötti szakadékot jelöli, minden felszíni kvalitás bizonytalan fluxusán túlmenően.
43. Az idő és a tér folyamatos privilegizálása helyett – ami oly jellemző a modern filozófiára – kiegészítjük őket egy négyeséggé: idő, tér, esszencia és eidosz.
44. Ezen négy alapfeszültség kétfajta objektum és kétfajta kvalitás között megy végbe. De rákérdezhetünk arra is, miként találkoznak objektumok objektumokkal és kvalitások kvalitásokkal.
45. A minőségek mindig objektumokhoz rögzülnek, azokból kifelé sugároznak afféle élő szívdobogásként. Ennélfogva a „sugárzás” nevet adom minden olyan kvalitásnak, amely összetartozik, egységet alkot.



46. Amikor a szenzuális minőségek kisugároznak a szenzuális dolgokból, *emanációról* beszélhetünk. A narancs nemcsak ízek, textúrák és aromák csomója. Ezen kvalitások mintegy kisugároznak a narancs bensőségességéből.
47. A számos valóságos minőséget illetően, amelyek a narancshoz tartoznak, *összehúzódásról* is beszélhetünk. A sokszoros valóságos minőségek eredetileg egymással összenyomva állnak fenn, bármilyen megnyilvánulás híján.
48. Amennyiben a valós és szenzuális jegyek ugyanazon érzéki narancshoz tartoznak, beszélhetünk *kétarcúságról*. Az objektum a maga igaz jellegzetességeit a kavargó minőségek karneválja mögé rejti.
49. „Feszültségekről” beszélünk az objektumok és a kvalitások viszonylatában, és a „sugárzásról” mint olyan módról, amiképpen a minőségek összeillesztődnek. Az objektumok közötti viszonyok vonatkozásában „junkcióknak” hívhatjuk ezen viszonyulásmódokat.
50. A valós objektumok közötti viszonyokat a visszahúzódás és a kölcsönös zártság jellemzi. A valóságos entitások semmilyen kontaktusra nem lépnek, és csupán közvetett, bizonytalan kapcsolódást valósíthatnak meg.
51. Egy valós dolog és egy szenzuális dolog közötti kapcsolat egyfajta *belekeveredés*, mint amikor egy emberi megfigyelő beleéli magát egy érzéki módon megjelenő templom, narancs vagy madár belső életébe.
52. Az érzéki minőségek egyszerre vannak jelen a valóságos objektum számára. Nemcsak egyszerű narancsok között élek, hanem narancsfákból álló ültetvények közepette. Ezek az érzéki jegyek egymással *egybekapcsolódnak*.
53. Összegzésképpen a négy feszültség: az idő, a tér, az esszencia és az eidosz. A három kisugárzás: az emanáció, az összehúzódás és a kétarcúság. És a három junkció: a visszahúzódás, a belekeveredés és az egybekapcsolódás.
54. Ez a tíz alapvető kötés tartja össze az objektumokat és kvalitásaikat. Világunk története a képződésükön és felbomlásukon keresztül írható le. Az univerzum tele van törésvonalakkal és földrengésekkel.
55. Mind a tízfajta kötéshez hozzátartozik egy bizonyos mód, amiképpen megnyilatkoznak, és bizonyos meghatározható effektusok, amelyek ezen esetekhez tartoznak.
56. Jelen céljaink szempontjából elégséges, ha a négy *feszültségre* helyezzük a hangsúlyt, amelyben a valós vagy szenzuális objektum találkozik valóságos vagy szenzuális kvalitásokkal.
57. Egy érzéki objektum, legyen az fa, gertya vagy kutya, nem létezhet valóságos és szenzuális jegyek híján. Minden dolog külsődleges felülettel és mélyebb, valós kvalitásokkal is bír.
58. Ennélfogva a szenzuális objektum és annak valóságos vagy szenzuális kvalitásai között feszültség csak akkor állhat fenn, ha megbontunk egy előzetes kötést – ha egyfajta *hasadást* viszük végbe.
59. Amikor a szenzuális objektumok és azok szenzuális jegyei közötti különbség nyilvánvalóvá válik, *szimulációról* beszélhetünk, mivel ezáltal szimulálni tudjuk azt, amiként az érzéki dolgok különböző effektusokat generálnak.⁴
60. Amikor rés húzódik az érzéki objektumok és azok valóságos kvalitásai között, ekkor jogos *teóriáról* beszélni, mivel minden gondolkodás az érzéki dolgok valóságos jegyeire irányul.
61. Bármilyen valós objektum, visszahúzódva minden hozzáférhetőség és minden reláció előtt, kell rendelkeznie valamilyen meghatározott belső konzisztenciával, de nem szükségszerű, hogy minden jegye leválasztható legyen róla.
62. Ily módon, ahelyett hogy megtörnénk egy korábban fennálló kötődést a dolog és annak minőségei között, elég előállítanunk egy feszültséget, amely nem létezett korábban. Ezt a folyamatot nevezhetjük *fúzióknak*.

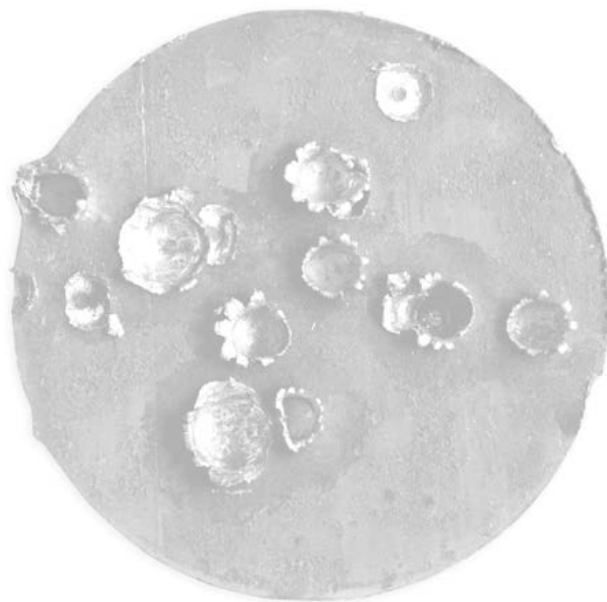
4 A „szimuláció” inentől fogva a „konfrontációt” helyettesíti, amit itt vezettem be: Graham Harman: *The Quadruple Object*. 111. p.

63. Amikor ez előfordul egy visszahúzódtó valós objektum és annak szenzuális minőségei között, *vonzerőről* (*allure*) beszélhetünk, mivel ilyenkor van valami vonzó abban, ahogyan a dolog jelez nekünk.
64. Azonban amikor a valóságos dolgok fúzióra lépnek valóságos minőségekkel, amelyek legelőször szövetkeznek velük, *kauzalitásról* beszélhetünk, mivel ezen a terepen nyilatkoznak meg bizonyos, a világra nézve fontos konzekvenciák.
65. Összegezve, a világ négy alapvető feszültségét *szimulációnak*, *teóriának*, *vonzerőnek* és *kauzalitásnak* neveztük.
66. Minden művészet lényege a vonzerő kitermelésében rejlik. Azonban más módon is előállítható. Le kell írunk, mitől különleges a műalkotás más vonzerőkhöz képest.
67. Minden olyanfajta vonzerő eszünkbe juthat itt, amely meglepetést vagy vonzalmat ébreszt; ilyen esetekben nem tudjuk egészen, mivel állunk szemben, ám megtapasztaljuk annak minőségeit.
68. Heidegger híres eltört kalapácsa esetében nem a kalapács maga válik láthatóvá. Ehelyett a kalapács minőségei egy ismeretlen, X-szel jelölhető kalapácshoz rendelődnek.
69. A szépség iránti mindennemű vonzalom egyfajta láthatóságon túlira vonatkozik. Ebből adódóan nem tudunk szabályokat alkotni a szép dolgok előállítására vonatkozóan.
70. A bátorságban azt látjuk, hogy önmagunkhoz vagyunk hűségesek, minden külső tényezőtől függetlenül. A bátor egyén a biztonságot, a népszerűséget és a karriert másodlagosnak tekinti; a gyáva ember ellenkezőképpen látja.
71. A kellemes meglepetések során váratlanul egy életteli elvvel találkozunk, mint egy könyv, egy ember vagy egy város esetében, amelytől eredetileg legfeljebb csak középserűséget vártunk el. A csalódás ennek ellenkezőjét jelenti.
72. Mindkét élmény megeshet műalkotások esetében is, azonban a magunk részéről nem redukálhatjuk a műalkotásokat a

„szépségre”. A naplemente, a madár tollazata és a vonzó hangleyítés mind szépek, anélkül hogy műalkotások lennének.

73. Továbbá lehetségesek olyan műalkotások is, amelyekből hiányzik bármilyen szépség. Ha Duchamp biciklikereke nem műalkotás, akkor nem a szépség hiánya az oka ennek.
74. Heidegger beszél a vizsályról *A műalkotás eredete* című előadásában.⁵ Ez a vizsály egyfajta különleges viszonyt jelöl a világban, egyébként minden műalkotássá válhatna.
75. A műalkotás vizsálya a föld és a világ között zajlik. Annak ellenére, hogy az ő „földje” rejtett, nem azt jelöli, amit mi valóságos objektumok alatt értünk, mert Heidegger földje egy globális, egységes massa.
76. Újra fel kell fedeznünk azt, miképpen különbözik a vizsály a normális helyzetektől, és hogy a vizsály a műalkotásban mennyiben különbözik az eltört kalapácstól, a bátorságtól és így tovább.

LOVÁSZ Ádám fordítása



5 Martin Heidegger: „A műalkotás eredete”. Ford. Bacsó Béla. In Martin Heidegger: *Rejtektak*. Budapest, 2006, Osiris. 9–65. pp.

AZ OOO-VAL SZEMBENI NÉGY LEGGYAKORIBB ELLENVETÉS

Ez egy előadás szövege, amelyet az OOOIII: The Third Object-Oriented Ontology című konferencián adtam elő, 2011. szeptember 15-én, a New York-i New Schoolban. Ebben a rövid előadásban, amelyet nagy és befogadókész közönség előtt tartottam, igyekeztem az objektumorientált megközelítéssel szembeni ellenvetésekre reagálni. Egyike volt a számos előadásnak, amelyet abban a hónapban New Yorkban tartottam, de ez volt az egyetlen, amely írott szöveg alakját öltötte. Valamilyen oknál fogva úgy emlékeztem eleinte, mintha a villanovai előadásom lett volna polemikus, és ez volt az enyhébb. De jegyzeteimet újraolvasva arra a következtetésre jutottam, hogy a helyzet pontosan fordított volt.

Hat héttel ezelőtt blogposztot írtam, melynek címe „a négy legjellemzőbb kifogás az OOO-val szemben”.¹ A poszt vége felé a következőt írtam: „Lehet, hogy egy jó, rövid, velős esszé, amely csak ezen négy kifogással foglalkozik, megírásra érdemesnek tűnik.” A ma reggeli beszédem rövid, velős előadásnak készült, és pontosan ugyanezen négy kifogással foglalkozik. Számomra a négy kifogás tünetértékű azt illetően, hogy mit vár el a kor-

szellem a filozófiától (legalábbis kontinentális körökben), és a tekintetben is, hogy mi ellen kell lázadnia az OOO-nak. A négy kívánság a kontinentális filozófia *avant-garde*-ja részéről a következő: 1. abszolút tudás, a tudományon vagy a spekulatív filozófián keresztül; 2. materializmus; 3. hiperdinamizmus; 4. holizmus. Afféle kegyetlen és kellemetlenkedő dzsinnként, aki egy régi egyiptomi lámpából szabadult ki, nemcsak tagadni kívánom ezen négy előfeltevést, hanem ebben a húsz percen leszámolni mindegyikkel.

A négy kívánságot átírhatjuk az objektumorientált ontológiával szembeni négy kifogássá, miképpen kritikusként is megtették helyettünk. Az első kívánság, az emberi tudás abszolútizálása, azt vonná maga után, hogy az embereknek képeseknek kellene lenniük a valósággal való *közvetlen* kontaktusra. Ez kitágítható olyan propozícióvá, mely szerint minden entitás képes egy másikkal közvetlenül kapcsolatba lépni. Másképpen mondva, a voltaképpeni kívánság így hangzik: „A valóságról szóló emberi tudás lehetségesnek tűnik. Ebből következően a tudásnak a valósággal való *közvetlen* kapcsolatnak kell lennie. Általánosabban, a kölcsönös kontaktus és befolyás az objektumok között igenis lehetségesnek látszik. *Ennélfogva* ennek a kauzális viszonyoknak szükségképpen *közvetlen* kontaktusként kell megvalósulnia.”

Az objektumorientált filozófia alapelve, mely a saját esetemben Heidegger szerszámelemzéséből származtatható,² a következőt mondja ki: minden objektum visszahúzódik bármely elméleti vagy gyakorlati kontaktustól. A geológia tudományterülete nem meríti ki a kövek létét, amelyek rendelkeznek a valóságnak olyan többletével, amely meghaladja a kőzetekről szóló teljes *tudásunkat*. Ám még a kövek gyakorlati *használata*, építkezéseken vagy utcai verekedésekben, sem meríti ki egészen azok létét. Ez nem az emberi vagy állati tudat korlátoltságának tudható be. A kövek maguk sohasem merülnek ki egészen valamilyen akcióban vagy relációban. Amikor a kő betör egy ablakot, két entitás találkozik, ám

¹ A blogposzt 2011. augusztus 2-i datálású, itt található: <http://doctorzamaek2.wordpress.com/2011/08/02/possibly-the-4-most-typical-objections-to-ooo/>

² L. Graham Harman: *Tool-Being: Martin Heidegger and the Metaphysics of Objects*. La Salle and Chicago, 2002, Open Court.



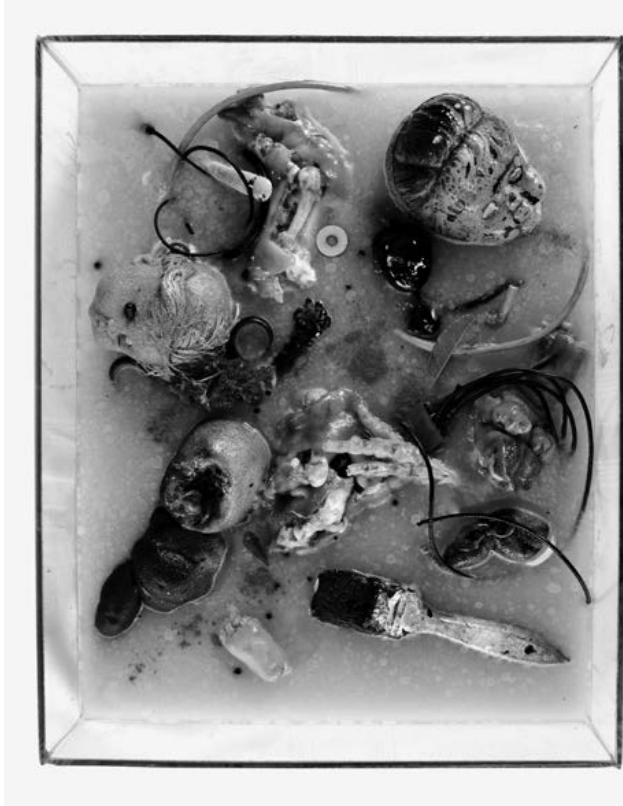
csak minimális mértékben, anélkül hogy egymás mélységeit feltárnák. A közvetlen kontaktus valójában lehetetlen. Nemcsak a tudás közvetett tehát, hanem bármely kauzális viszony. Miközben mindez kezdetben kissé furcsán hangozhat, valójában nem egyéb, mint egyfajta rekonstrukciója egy ősi vitának, amely Szókratésznek a *philosophia* (a bölcsesség szeretete) védelmében tett, Menóonnal szembeni állásfoglalásával kapcsolatos. Menón, a szofistákkal együtt, nagyon határozottan amellet érvel, hogy vagy eleve tudunk valamit, vagy sohasem ismerhetünk meg bármit – amit kiterjesztve úgy is parafrázálhatunk, hogy a kauzalitás birodalmán belül „az objektumok vagy maradéktalanul egymáshoz kapcsolódnak, vagy egyáltalán nem kapcsolódnak össze”. Ehelyett a valóság az, hogy mindig csupán részleges kapcsolódások lehetségesek, és ez igaz még az élettelen tárgyak legértelmeztlenebb hányadára is.

Ezen kauzalitásmodellel szemben mindezekelőtt két csoport emeli fel a szavát. Az egyik a viszonylag új „szcientista episztemológia”, a kontinentális filozófia egy szárnya. A hívei problematikusnak tartják az élettelen dolgokról való filozófiai diskurzust, és szüntelenül azt állítják (hangsúlyozom, állítják, és nem bizonyítják), hogy kell lennie valamilyen mély, meghatározó *minőségi* különbségnek a tudattal bíró lények és a pusztán fizikai kauzális viszonyok között. Két gondolattal válaszolnék erre a felvetésre.

Először is, mivel ezek a személyek általában megrögzött naturalisták, tisztázatlan, miért is hisznek egy olyan „ontológiai katasztrófa” valószínűségében, amely rendkívüli képességgel áldott volna meg egy természeti entitást, az embert (vagy, tágabban, az állatot), s amely lehetővé tette volna, hogy ezek a lények valamiképpen a világ fölé kerekedjenek, és úgy láthassák, amint van.

Másodsorban, közvetlen tudással semmiről sem rendelkezhetünk, mivel ahhoz, hogy közvetlennek lehessen mondható, a tudásnak egybe kellene esnie az ismeret tárgyával. Addig, amíg a fáról szóló tudásom nem alakul át tényleges fává, amely gyökeret verve gyümölcsöket terem, nem képzelhető el olyan tudás, amely energiaveszteség nélküli közvetlen fordítás lenne, azaz mindig maradni fog valamilyen különbség a fa és a róla számot adó tudás között. Aligha számít, hogy akár egy olyan kaliberű filozófus, mint Berkeley, a fákat és a rájuk vonatkozó képzeteket egy és ugyanazon entitásnak tartotta. Az a fontos itt számunkra, hogy a közvetlen tudásba vetett hit szükségképpen *maga után von* egy ilyen világképet. Márpedig ez a nézet abszurdum.

Végül, ugyanezen naturalisták szoktak élni azon kezdetleges, gyakorlatias gyanúval, mely szerint ha egyszer és mindenkorra megállapítanánk a közvetlen megismerés lehetőségét, ez elvezetne egy „mindent szabad” típusú relativista állapothoz, amelyben bár



mely kijelentés egyaránt érvényessé válik. Ezzel szemben a válaszom az, hogy az emberi felvilágosodás nem a hiszékeny emberek módszerre tanítása. Ha sikerült lerombolnunk az alkímiát és az asztrológiát mint tudományterületeket, ez nem a vegyületeket és az égíteteket illető *közvetlen* tudásunknak köszönhető; az ilyen jellegű abszolút tudás lehetetlen, mert az objektumok visszahúzódnak, vagy a tudatban megjelenő képzetekhez képest mindig bőszes excesszusokkal bírnak. Így bármely tudományterület, amely a közvetlen hozzáférhetőséggel számol, szükségképpen hibásnak tekintendő. A tudomány szeretete (ami engem is jellemez) nem szabad, hogy eltorzuljon az elme számára adott valóságmozgások szeretetévé – a tudományos gyakorlat számára ez utóbbi nem is szükséges. *Ellenben* sokkal inkább szükséges ez a fajta illuzorikus abszolút hozzáférhetőség az agresszív szcientizmus hívei számára, akik élvezetet lelnek mások lerántásában valamely önjelölt, állítólag közvetlen episztemológiai belátásból adódóan. Ez az igencsak elterjedt és sajnálatos emberi késztetés tisztán *filozófiátlan* magatartás, mivel úgy tartja önmagáról, hogy már eleve rendelkezik a bölcsességgel. Az ilyen filozófus nem szereti a bölcsességet, és nem kívánkozik utána.

Létezik a kritikusoknak egy második cso-

portja, akik jóval inkább rokonszenveznek az OOO-val. Ők általában megértik a dolgok hozzáférhetetlenségének ontológiai tétjét, de úgy tartják, hogy talán egy kicsit túlságosan is messzire megyünk ezzel. Ezek a személyek azt kérdezik: „Miért egészen lehetetlen az entitásokkal való közvetlen kapcsolat? Miért is ne lehetne közvetlen, ám *részleges* kapcsolódás?” Az alapvető motívum itt az lehet, hogy a közvetett vagy bizonytalan kauzalitás túlságosan félelmetesként vagy misztikusként hat ezen kritikusok szemében. Azonban a közvetlen-ám-részleges (*indirect-but-partial*) kapcsolódás alternatív elmélete egyszerűen nem működhet. Egyrészt a szóban forgó problémát csupán elodáznánk ezáltal. Mihelyst elfogadjuk, hogy képtelen vagyunk a fával közvetlen viszonyba lépni, éppúgy nem lehetséges többé annak egyik elemével közvetlen kapcsolatot teremtenem. Szintén képtelenséghez vezet, ha azt mondjuk, hogy a fának 78 százaléka hozzáférhető az ember számára, míg a kutyák meg a szunyogok csupán a fennmaradó 22 százalékhoz képesek hozzáférni. Az objektumok egységeket alkotnak, miképpen már Arisztotelész is tudta, s ezt a belátást Leibniz vezette végig annak logikai konklúziójáig. A *közvetlen* kontaktus csak minden vagy semmi, nem lehet részleges. Helyette közvetett kontaktusról beszélhetünk mind az emberi tudás, mind az élettelen kauzális ütközés esetében.

Korunk filozófiai főáramának második kivánsága a materializmus. Miközben létezik számos olyan teoretikus, aki önmagát materialistaként aposztrofálja, sajnálatos módon közülük túl sokan redukcionista. A materializmus egész értelme az úgynevezett „takarékosság” körül forog, azon képesség körül, melynek alapján a világ rendetlenségét felszámolhatjuk vagy legalábbis számúzhetjük a gondolkodásból, pseudoobjektumokként megbélyegzett létezők sokaságának a kirekesztésével. Számos mostani publikációm-ban a materialistákkal szemben a következő érvet szegeztem: ha úgy gondoljátok, hogy az egyedi entitások vagy objektumok nem méltóak arra, hogy a filozófia alapvető témái lehessenek, akkor csak kétféleképpen tudtok

eljárni. Az egyik módszer az, ha az objektumokat túlságosan sekélyesnek tartjátok ahhoz, hogy igazak legyenek. „A lovak, virágok és depresszív hangulatok mind csupán a népi ontológia konstrukciói, és a tudomány haladása előbb vagy utóbb megmutatja számunkra, hogy ezeket a káprázatokat eliminálhatjuk, és lecserélhetjük apróbb részecskékre vagy mélyebb matematikai struktúrákra, vagy a valóságnak valamilyen kvázi egységes darabkájára, amiből valójában minden, ami van, alkotódik. A középmeretű lovak, virágok és hangulatok, amelyekről beszélsz, csupán vulgáris, hétköznapi fikciók, és nincs filozófiai hitelük.” Az ilyen jellegű elméleteket „aláásó” (*undermining*) filozófiáknak hívom, mivel a filozófia feladatát abban látják, hogy aláassa a hétköznapi dolgokba vetett naiv hitet. Az ilyen filozófusokat sokkolni szokta az OOO, mert úgy tartják, hogy mi visszacsúszunk egyfajta alantas naivításba. De miért is ne lehetnénk végre naivak, ennyi évszázadnyi kritikát követően? A *kritika* jóformán az értelmiség funkciójává vált, ennek az eszmetörténeti fejleménynek a dekadens végterméke pedig a beképzelt kontárus, valamint a tükörképeként működő anonim internettroll. Mára elmondhatjuk, hogy a kritikai gondolkodás kimerült. Ezekkel az aláásó jellegű filozófiákkal az a baj, hogy a dogmatikus reduktivizmusban vétkesek, és nem veszik észre, hogy a világ közbülső rétegei is rendelkeznek autonómiával, s részben függetlenek még a saját apróbb konstituáló elemeiktől is, illetve képesek befolyásolni alkotóelemeiket, sőt, akár egészen új elemeket is generálhatnak.

A materializmus rendelkezik egy másik oldallal is, amely inkább kulturálisnak mondható, és fordított irányban operál. Ahelyett, hogy a dolgokról azt tartaná: túlságosan sekélyesek ahhoz, hogy igazságtartalommal bír hassanak, azt állítja ez utóbbi fajta materializmus, hogy túlságosan *mélyek*. „Azon gondolat, mely szerint egy egységes objektum képes fennállni a módosulásain túlmenően is, merő fikció. Az objektumok csak valamilyen társadalmi vagy lingvisztikai kontextusban jelenhetnek meg. Tisztán relacionális

létezők. Vagy, még inkább, »események« amelyek megtörténnek, csupán egyetlen helyen és egyetlen konkrét pillanatban. Relációkból, eseményekből és hatásokból áll minden dolog, nem léteznek objektumok.” 2009-ben, a második, Bristolban tartott spekulatív realista műhelyt követően³ elkezdtem ezt az ontológiai pozíciót „felülásásnak” (*overmining*) nevezni. Elvetik az emberi világ alatt meghúzódó, rejtett mélységekről szóló beszédmód minden fajtáját vagy legalábbis a létezők közötti immanens, relációs tartomány alatti minden egyéb létmozzanat lehetőségét. A gond a felülásó teóriákkal az, hogy képtelenek megmagyarázni a változást. Ha minden létező léte kimerül a jelenlegi állapotában, s bárminemű tartalék vagy többlet híján van, ami visszahúzódhatna az adott objektum relációitól, semmi sem lenne képes kimozdulni a jelenlegi állapotából.

Azt is hozzátehetjük mindehhez, hogy az aláásás és a felülásás egymást erősítve is képesek munkálkodni, egymás excesszusait felerősítve. Ez már Parmenidésszel kezdődött, amikor felállította a Lét egységének aláásó tézisé, és dualista módjára kiegészítette azt a *doxa* vagy vélemény felülásó fluxusával, de visszaköszön az olyan kortárs elméletekben is, mint James Ladyman és Don Ross teóriái.⁴ A kortárs kontinentális szcientizmus eme két hőse minden egyedi létezőt aláás a matematikai mélystruktúrák tételezésével, *ráadásul* amellet is érvelnek, hogy a fennálló geológiai és kémiai entitások „valós mintázatokként” léteznek, ám kizárólag az emberi megfigyelők számára. Ezen elgondolást önellentmondásos módon realizmusként aposztrofálják, dacára annak, hogy az általuk tételezett valós individuumok csak az emberi megfigyelőkkel való korrelációban állnak fenn. Ladyman és Ross kiváló példáját nyújtják a párhuzamos alá- és felülásásnak.

Ennek a tendenciának egy másik formáját

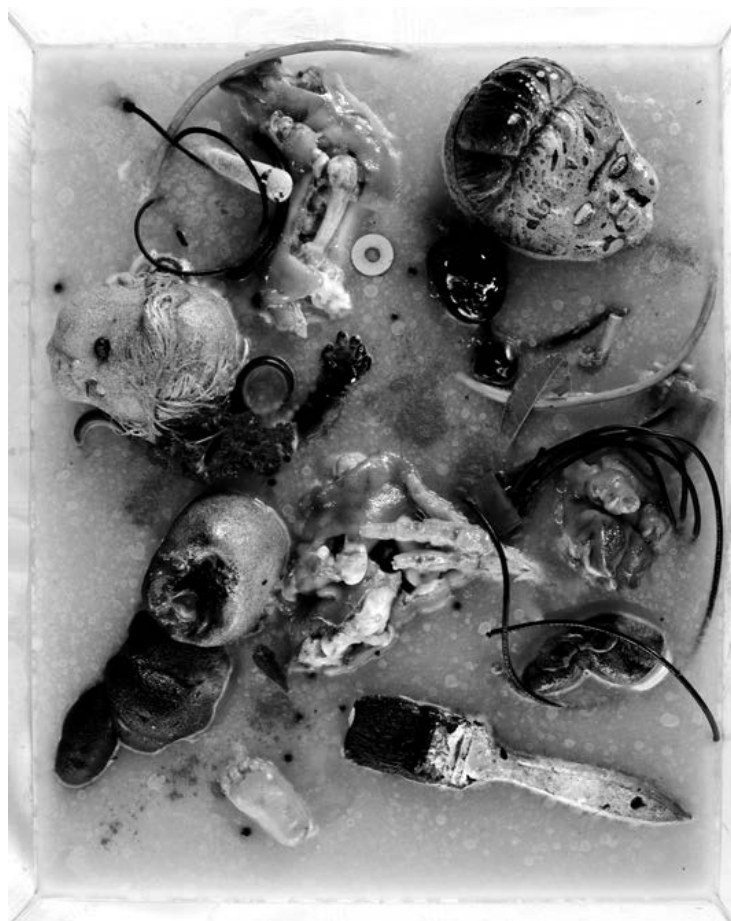
3 A „felülásás” és „aláásás” fogalom párt először a 2009 áprilisában elhangzott bristoli előadásomban használtam. L. Graham Harman: „On the Undermining of Objects: Grant, Bruno, and Radical Philosophy”. In Bryant et al. (szerk.) *The Speculative Turn*. 21–40. pp.

4 A Ladyman és Ross-szal szembeni kritikámmal kapcsolatban l. Graham Harman: „I Am Also of the Opinion That Materialism Must Be Destroyed”. *Environment and Planning D: Society and Space*. Vol. 28, No. 5 (2010). 772–790. pp.

érhetjük tetten olyan esetekben, amikor az úgynevezett „folyamatfilozófiát” (mely szerint az objektumok nem valóságosak, mert csupán egy mélyebb fluxusnak a kitüremkedéseit alkotják) elővigyázatlan módon összekeverik a reláción alapuló filozófiákkal (melyek szerint az objektumok nem valóságosak, mert csak a konkrét hatásaik vagy az általuk véghezvitt események rendelkeznek valóságérvénnyel, így a mögöttes objektumok illuzórikusak). Ez a kettős gesztus elég gyakran előfordul manapság, például amikor Bergson-t és Deleuze-t (akik az objektumok aláásóinak tekinthetők) vegyíteni próbálják Whiteheaddel és Latourral (akik felülásók). Ha egyesítjük őket, akkor mindkét fél kölcsönösen megvédi a másikat: megkapjuk a Ladyman–Ross-féle materializmust. Vagy mint Jago mondja, „a kéthátú szörnyet”.⁵ Kevésbé frivol módon azt is mondhatjuk, hogy egyfajta közös hibával rendelkeznek, nevezetesen a közepes méretű entitásokkal szembeni kétellyel. Márpedig az egységes objektumok egyaránt visszahúzódnak minden emberi hozzáférés elől és minden környezeti hatás elől. Csupán közvetetten ismerhetők meg, és a legapróbb részecskéik és a világra gyakorolt külsődleges hatásaik között helyezkednek el az objektumok.

Korunk filozófiájának harmadik kívánsága a fluxus privilegizálására vonatkozik, szemben minden rögzítettséggel. Ez vélhetően egyfajta politikai reakciónak tekinthető azon elnyomó társadalmi struktúrákkal és előítéletekkel szemben, amelyek az embereket nemkívánatos szerepekbe kényszerítik. Ezzel szemben úgy tűnhet, mintha felszabadítana bennünket a természet önkénye alól a változékonyság afirmálása. Ha már szót ejtettem a fluxust előtérbe helyező nézetek aláásó jellegéről, hadd térjek ki az OOO-val kapcsolatos politikai aggályokra: nevezetesen azon aggodalomra, mely szerint a realizmushoz való visszatérés egyben visszatérést jelent a rögzített identitásokhoz, miközben oly sok munkát fektettek a baloldaliak abba, hogy historizálják a társadalmi szerepeket, és áthe-

lyezzék őket egy performatív dimenzióba. Első reakcióm az, hogy a realizmust túlságosan gyakran össze szokták keverni azzal, amit Heidegger és Derrida „ontoteológiának” hív. Az ontoteológiai kritika azon elv bírálata, mely szerint a Lét egy bizonyosfajta léttel helyettesíthető, vagy hogy bármilyen partikuláris létező a lét kitüntetett megnyilvánulásának tekinthető, például ha azt mondja valaki: „Minden *Dasein* az *Dasein*, ám az ókori görögök és az újkori németek *kitüntetett Daseinnal* rendelkeznek.” Az OOO teljesen szembe helyezkedik az entitások bármilyen jellegű privilegizálásával. Azon tény, hogy személyiség valamilyen meghatározható karakterrel bír, amely még a társadalmi normákat, de akár saját öntudatomat is meghaladja, nem jelenti azt, hogy bárkinek is joga van nekem megmondani, miképpen kellene viselkednem a karakterjegyeim alapján. Szintén nem jelenthetjük ki, hogy ezek a jellegzetességeim ne változhatnak idővel. Az OOO pozíciója az, hogy a fennálló objektumok számos eseményen és reláción keresztül fennállhatnak. Ez nem jelenti azt, hogy *permanens* vagy akár



⁵ Shakespeare, *Othello*. 1. felvonás, 1. jelenet.

örökkévaló léttel bírnának. Ennek ellenére az is igaz, hogy különböző eszmetörténeti okoknál fogva túlságosan is paranoiás módon ódzkodunk minden, a látszatok világa mögött megbúvó esszencialitástól. Fontos kiemelni tehát, hogy az „esszencia” rehabilitására kell vállalkoznunk, értve ezalatt a jelenlegi hatásaikon túlmutató dolgok valóságát, anélkül, hogy ebből a rejtettségéből valamilyen misztifikált, permanens és örökkévaló tényezőt kreálnánk, amely alkalmas lenne a politikai kötelezettségek és szerepek rögzítésére.

A negyedik kortárs kívánság az, hogy a relációk rendelkezzenek elsőbbséggel az önmagukat tartalmazó dolgokkal szemben. Ennek metafizikai velejárójára már kitértem, amikor a felülásás veszélyeiről ejtettem szót. Túlhangsúlyozni a relációkat az őket alkotó *relaták* kárára annyi, mint ellehetetleníteni minden változást. Arisztotelész már tisztában volt ezzel, amikor a *Metafizika* Théta könyvének harmadik fejezetében bírálta a megarai iskolát.⁶ A megaraiak úgy tartották, hogy senki sem lehet házépítő, kivéve, ha ebben a pillanatban épít házat, amivel szemben azt mondhatjuk, hogy az alvó házépítő még mindig közelebb esik a házépítő fogalmához, mint egy ébren lévő balga, akinek fogalma sincs arról, miképpen is kell építkezni. Ez a példa szolgál alapul Arisztotelésznek a potencialitás elméletének kidolgozásához, amelyet ugyan elutasítok, de egy tágabb OOO-kontextusba belefér (például Levi Bryant kifejezetten rokonszenvezik a potencialitás fogalmával).⁷

De ismételten hangsúlyozandó ezen ontológiai kérdés politikai oldala. A relációkra fektetett hangsúly politikai motivációja abból ered, hogy az *emberi* egyénekre helyezett hangsúly háttérbe szoríthatja a nagyobb *emberi* kollektívumokat. Továbbá a relációk úgy festhetnek, mintha a társadalmi változás dinamikus forrásai lennének, míg az individuumok túlságosan a fagyott statikusság benyomását keltik, ami összességében a társadalmi megrekedt-

ség afirmációjaként hathat, szemben bármiféle dinamizmussal. Ezzel szemben azt kell mondanom, hogy az OOO mindennemű objektumot elismer. Amikor individuumokról beszélünk, ez nemcsak emberi szavazókat vagy fogyasztókat jelent, akik tetszés szerint, szuverén módon dönthetnek egy liberális piac keretében. Az emberek testi szervei is objektumok, és a politikai pártok, szakszervezetek, sőt a „globális elnyomottak” kollektív objektumoknak (is) tekinthetők (nem minden elképzelhető objektum tekinthető *egészen* valóságosnak, de ez egy más kérdés). Továbbá az „objektum” mint fogalom nem áll szemben a „szubjektummal”; nem kell feladni önmagunkat ahhoz, hogy objektumok lehessünk. Objektumnak lenni nem egyenértékű a méltóság nélküli, pusztá fizikai anyaggá történő degradációval, hanem sokkal inkább egy, más entitásokra, komponensekre vagy a külső környezetre redukálhatatlan, egységként való fennállással azonos.

Azon ötletet illetően pedig, mely szerint a relációk hangsúlyozása önmagában politikailag dinamikus, azt kell elismélnem, amit a relációk metafizikai státuszáról is mondtam: ha az emberek, osztályok vagy társadalmak nem egyebek, mint relációik összességei, akkor már eleve azok, amiké válhatnak, és nem lenne okuk a változásra. A dinamizmus igazi elve, az emberi társadalomban éppúgy, mint a természetben, azt mondaná ki, hogy a valóságos objektumok mindig és mindenkor meghaladják önnönmaguk kontextusait, mindig visszahúzódnak az irányíthatóság elől, és mindig tele vannak meglepetésekkel. Nem zárhatom le ezen előadást azzal a mantarával, hogy „világ dolgai, egyesüljetek!”, mert pontosan ezt nem szeretném, és nem is lehet elérni. Ehelyett inkább a következő szlogent javasolnám: „Világ dolgai, húzódjatok vissza!” De még ez is képtelenség volna, mert már eleve adott. Az objektumok mindig is ezt tették, és a mi feladatunk csupán az, hogy jobban kiaknázhassuk ezt aényt saját elméletünk és cselekvésünk közepette.

6 Arisztotelész: *Metafizika*. Ford. Halasy-Nagy József. Budapest, 2002, Lectum.

7 L. Levi R. Bryant: *The Democracy of Objects*. Ann Arbor, MI, 2011, Open Humanities Press.

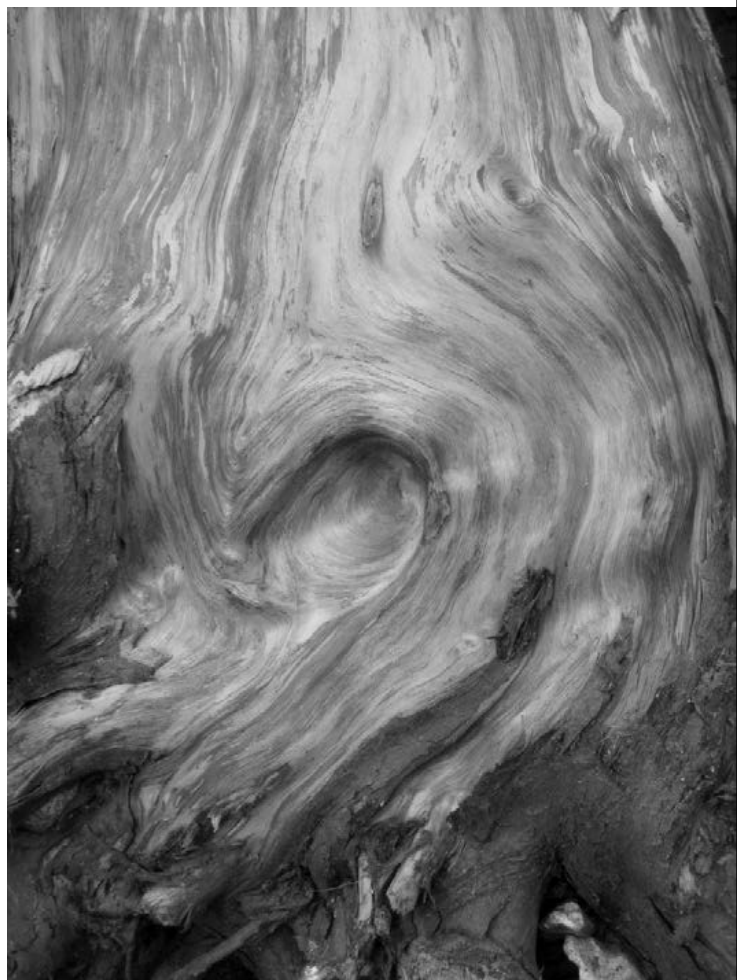
MIK A SZINGULARITÁSOK?¹

Az évek során megszállottan írtam erről a kérdésről, vissza-visszatérve rá. A fogalmat természetesen Deleuze-től vettem. Az ontológiájában ez kulcsfogalom, olyannyira fontos, mint a sokaság vagy a virtualitás fogalma. Az ontikológiában² a szingularitások a dolgok saját virtuális létezésének, egyedi létezésüknek, *haecceitas*uknak vagy *ez-ségüknek* [*thisness*] alkotórészei. A szingularitás fogalma mégis rendkívül nehezen ragadható meg. Szingularitások népesítik be a dolgokat, ám csupán utalhatunk rájuk, nem reprezentálhatjuk őket. Deleuze körültekintően különbözteti meg a szingularitásokat az individuumoktól. Ahogyan a *Különbőség és ismétlés*ben többször is leszögezi: „az individuáció nem azonos az individuummal”. Az individuáció azokra a folyamatokra utal, amelyek által az egyedi, az individuális létrejön. A szingularitások a főszereplők az individuáció folyamatában. Nem a dolgokon kívüli valamik – szigorúan a dolgokban rejlenek, immanens módon –, de nem is minőségek (mint a szín, anyag, íz s í. t.), s nem is a dolgok alakjai. A szingularitások inkább azok, amik a dolgokban lévőkként létrehozzák a minőségeket és az alakot, amikor a dolgok bizonyos erőmezőbe kerülnek. Más erőmezők másféle minőségek és alakok létrejöttéhez vezetnének.

1 Elektronikus forrás: <https://larvalsubjects.wordpress.com/2012/06/14/what-are-singularities/>. Ezúton köszönetet mondunk a szerzőnek, amiért engedélyezte irásának lefordítását.

2 Levi R. Bryant ontikológiának nevezi az objektumorientált ontológia általa kidolgozott változatát (L. M.).

Deleuze *Az értelem logikájában* néhány provokatív példával szolgál. Azt írja, hogy „a szingularitások forduló- és inflexiók pontok; útszűkületek, csomópontok, előcsarnokok és központok; az egyesülés és a sűrűsödés pontjai, forráspontok; a könnyek és az öröm, a betegség és az egészség, a remény és az aggodalom pontjai, »érzékeny« pontok” [Gilles Deleuze: *The Logic of Sense*. Columbia University Press, New York, 63.]. Ezekből a példából arra juthatunk, hogy a szingularitások azok a feszültségek és lehetőségek az anyagon vagy egy dologon belül, amelyek teljesen egyediek a dolog számára. Mint ahogyan a képen szereplő fa esetében: a szingularitások példái a csomó, a fa mintázata, nedvessége, sűrűsége s í. t.



Wood Grain, x-EmMaLyN-x fotója
(Forrás: <https://x-emmalyn-x.deviantart.com/art/Wood-Grain-162847436>)

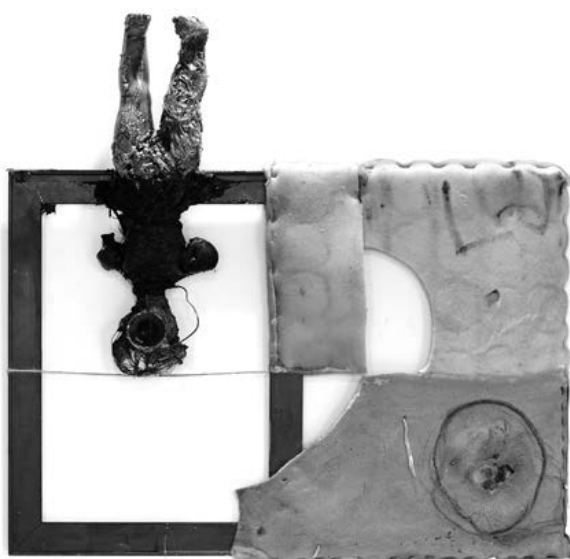
De ez a példa és a fénykép azt kockáztatja, hogy felad minden fontosat a szingularitás fogalmával kapcsolatban. Azt mondhatná valaki: „Ó, igen, a szingularitás a csomó!, a szingularitás a fa mintázata, a szingularitás mindenekelőtt minőség!” Pedig egyáltalán nem így van. Valójában a szingularitás fogalmát csak a dolgok között játszó erők és találkozások terminusai révén érthetjük meg. A szingularitások sohasem mutatkoznak meg a minőségben. Inkább csak a különböző anyagokkal való összekapcsolódásuk révén lehet következtetni rájuk. Nem veheted észre a szingularitásokat csak úgy, hogy nézed a dolgokat. Nem, érintkezésbe kell kerülnöd a dolgokkal ahhoz, hogy megsejthesd, mik a szingularitások. Az *Ezer fennsíkban* Deleuze és Guattari megvilágító erejű példát hoz fel:

„Egyfelől a megformált vagy formálható anyaghoz hozzá kell adnunk egy teljesen energikus, mozgásban lévő anyagot, amely szingularitásokat vagy haecceitasokat hordoz, s amelyek implicit formájukban inkább topológiai jellegűek, mintsem geometrikusak, és a deformáció folyamatai is társulnak hozzájuk: ilyen például a rostok változó hullámossága és megcsavaródása a fa hasogatása során. Másfelől az anyag formális lényegéből eredő alapvető tulajdonságokhoz hozzá kell adnunk a változékony és intenzív affektusokat, amelyek az adott műveletből következnek, s amelyek most lehetővé teszik, hogy például a fa többé vagy kevésbé porózus legyen, többé vagy kevésbé rugalmas és ellenálló. Mindenesetre ez a fára való ráhagyatkozás kérdése, majd annak a követése, merre vezet a műveletek összekapcsolása az anyaggal; semmint a formának az anyagra való rákényszerítése.” [Gilles Deleuze – Félix Guattari: *A Thousand Plateaus*. Bloomsbury Academic, London, 408.]

Kicsivel később Deleuze és Guattari megjegyzi: „...az anyag-áramlást csakis követni lehet” [uo. 409.]. Ez azt akarja jelenteni, hogy a nem-emberek is cselekvők, hogy ők is szereplők a maguk jogán. A fönti szakaszban Deleuze és Guattari – Simondont követve – bírálja a dolgok hülomorfikus elméletét, miszerint a dolog forma és anyag egysége, ahol

a formát mintegy kívülről a formátlan és egyenmű anyagra alkalmazzák. A hülomorfikus modell szerint a forma – amelyet férfias, intelligibilis elvnek tekintettek – mindig is valamely mintaképnek megfelelően származik Isten vagy az ember elméjéből, s ráarakódik a passzív és homogén anyagra. Deleuze és Guattari szerint a dolgokat már eleve benépesítették a szingularitások, s az anyagnak ez az „energetikus” dimenziója szabja meg, hogy az erők játékában mi lesz a dolog. Amikor a fejsze lecsap a fára, az nem egyszerűen csak a fát vágó nőnek az akarata, aki formát ad a tűzifának. Inkább a szingularitások, amelyek benépesítik a fát, járulnak hozzá a tűzifa alakjához, csakúgy, mint a fejsze és a nő cselekvése. Amit itt találunk, az az erők játéka a nő, a fejsze és a fa között, ami így előidézi a tűzifát. Nincs egy csiszolt szabványformánk a fa passzív és formátlan anyagára. A szingularitások, amelyek benépesítik a fát, hozzájárulnak valamivel, de mi ezt a hozzájárulást csak a történetek nyomán tudjuk megkülönböztetni. Természetesen a nő és a fejsze együttesének, asszemblázsának is megvannak a maga szingularitásai. Gyanítható, ha az irodalomkritikusok a tűzifa felé fordítják a figyelmüket, felfedezik, hogy a tűzifa minden test-fejsze együttes esetében más és más, azon szingularitások eredményeképpen is, amik a fát vágót jellemzik.

Emiatt van, hogy inkább topológiai, semmint geometriai jellegűek a szingularitások. A geometriában az egyenlő oldalú háromszög egyszerűen egyenlő oldalú háromszög, a derékszögű háromszög derékszögű háromszög, a négyszög az négyszög, és a téglalap az téglalap. A topológiában a szingularitások sorozata képes különböző átalakításokon keresztül menni, amely átalakítások lehetővé teszik, hogy a háromszög négyzetté váljon és így tovább. A topológiai alakzatoknak nincsen rögzített formájuk, de formálhatóak. Most pedig képzeljünk el különböző embereket, akik olyan fadarabot faragnak, mint amilyen a képen látható. Minden személynek követnie kell a fa szingularitásait, ám ezek a szingularitások nagyon is különböző módokon valósulnak meg. Az egyikük biztosan fejet farigcsál



a fából, a másikat egy másik fejet, megint másikat egy sas fejét vagy egy gazelláét, más pedig csapkodó hullámokat vagy erdőt. A szingularitások képesek arra, hogy különböző aktualizált formákat hozzanak létre, de egyetlen ilyen forma sem létezik *a priori*. Itt a művészet éppen úgy az anyag hozadéka, mint a művész által használt eszközöké.

Ezek a példák azt sugallják, hogy van valami különleges az ember-dolog kapcsolatban. De valójában egyáltalán nem erről van szó. Fontos megérteni, hogy így van ez a dolgok közötti összes kapcsolatokkal. Minden dolgot szingularitások népesítenek be, és az összes szingularitás másként valósul meg (amit én „helyi megnyilvánulásoknak” nevezek), attól függően, hogy az erők milyen mezejébe lépnek be (amit én a vonzás rezsimjeinek nevezek). Csakugyan, annak a fának a mintázata, amely a képen látható, valamint a csomói, nem az égből pottyantak le. Nem, a fa az lett, ami felé navigált az erők mezejében, amely olyan fák foglalt magába, amelyek megerősödtek, megnőhettek a fényforrás révén (emiatt a hullámos szemcsék, amelyeket az eredményezett, hogy különböző irányokba fordulva törekedett a fény felé), s a formálódás annak az iránynak az eredménye is, amely felől a legjellemzőbben fúj a szél, a csapadék mennyiségének az eredménye, a rovarok és a környéken élő állatok következménye s í. t. Azt mondják, hogy a híres Stradivarius-hegedűk kiváló tulajdonságai nem annyira a hangszerkészítők kivételes mesterségbeli tudásának eredményei, hanem annak tudhatók be, hogy a sajátságos mintázatú fák a kis jégkorszak alatt alakultak ki egy bizo-

nyos erdőben. Ezek az erők okozták, hogy a fák sajátos irányba fejlődtek, s megfelelő minőségű hangot képesek létrehozni, és ezeknek a hangszereknek a szingularitásait számos zenesz igyekszik feltárni ma is.

Azt sem feltételezhetjük, hogy a dolgok szingularitásai rögzítettek. A szingularitások megváltozhatnak, mint például annak a földnek az esetében, amelyen túltermelt valamelyik terményfajta, s így terméketlenné vált a számára, esetleg a képességeit más termények támogatására fordítja. A szingularitások mutálódnak és változnak, az eseményeknek megfelelően. Szingularitások tűnnek fel, mások megszűnnek, és gyakran a dolgok egésze elpusztul, mert túl sok műveletet szenvedtek el. Ez az alapvető elképzelés áll a helyi megnyilvánulásoknak, a saját virtuális létezésnek és a vonzás rezsimjeinek fogalma mögött. A saját virtuális létezés a dolgokat benépesítő szingularitások terepe. A helyi megnyilvánulások a dolgok aktualizált tulajdonságai, mint például egy fának a különös tulajdonságai. A vonzás rezsimjei azok az erőterek, amelyeken belül valamely dolog egyedülálló és különleges minőségekkel ruházza fel magát.

Ebből a nézőpontból a „dolog” kategóriája kevésbé az uralom vagy az identitás alakja, mint inkább az ajándéké és a meglepetésé, olyan értelemben, ahogyan Derrida beszélt az ajándékról kései munkáiban. Spinoza pedig elárulta nekünk, hogy sohasem tudhatjuk, mire képes a test. Ontikológiailag ezt úgy fordíthatjuk le, hogy „sohasem tudtuk, mire képes és mire lesz képes a dolog”. A dolgok mindig meglepetést fognak okozni – a természetük tehát „tisztá ajándék”, gazdaságosság és csere nélküli ajándék –, mert a dolgok mindig is a topológiai szingularitások menedékei maradnak, amelyeknek a hatásai kiszámíthatatlanokká válnak az erőmezőbe jutva. És emiatt szükséges bizonyos etikai óvatosság és alázatosság a dolgokkal kapcsolatban. Sohasem tudhatjuk ugyanis teljes mértékben, mit tesznek, amikor az erők egyedi összefüggéseibe lépnek.

KOCSIS Árpád fordítása

HIPERKÁOSZ

A hiperkáosz egy azon nevek közül, amelyeket Meillassoux az elsődleges abszolútumra alkalmaz, amikor annak erejét és hatalmát kívánja kiemelni. Voltaképpen „minden törvény örök – és törvénymentes – lehetőségessé válását” jelöli (AF, 64¹). Ahogyan Meillassoux megjegyzi, az abszolútumnak ez a koncepciója nem túl barátságos. Hozzáteszi, hogy a megragadásával pirruszi győzelmet aratunk (AF, 64). Az abszolútum hagyományos tulajdonságaival ellentétben a hiperkáosz nem nyújt számunkra szabályos alapot vagy etikai standardot. Mivel önálló és közömbös, bármi megeshet ok, törvény vagy szándék nélkül. Nem létezik magasabb törvény, amely irányítaná, korlátozná. Ezenfelül képtelenség folyékonyként, áramlásként vagy létrejövésésként leírni, ez ugyanis félrevezető lenne az erejének hatókörét illetően: minden esetlegessé válik, még maga a létrejövés is, amikor a hiperkáoszba lép. Az a lehetőség, hogy a világ a teljes mozdulatlan állapotba kerüljön, nagyon is elképzelhető, amiként a legőrületesebb aktivitás is.

Ez paradoxnak tűnhet. Hiszen ha a valóság hiperkaotikus, miért nem jelenik meg úgy? A gondolkodás magaslatáról az okozatiság elég stabilnak tűnik, vagy legalábbis elég stabilnak ahhoz, hogy megtartsa a tapasztalat konzisztenciáját. Az ujjaim nem lesznek hirtelen fából, a fizika standard modellje sem változik, szüntelenül, lerombolva a mindenség kvantumszerkezetét. Határozottan úgy

tűnik, hogy a törvények nem változnak, mi pedig ezen az alapon képesek vagyunk időről időre pontos előrejelzéseket adni, vagyis addig, amíg esendő igényeink nem követelnek új törvényt, amely alapján meg tudunk magyarázni bizonyos lehetőségeket.

Meillassoux válasza a tényszerűség (*factiality*) elvének a következményeire mutat rá. A tényszerűség alternatívát nyújt a szkeptikus (David Hume) és a transzcendentális (Immanuel Kant) felfogásokhoz képest azt illetően, hogy a gondolkodásnak miért nincsen tudása semmilyen szükségszerű kapcsolatról egyes bekövetkező események között. Amit Hume és Kant elmulasztottak, az volt, hogy nem kérdőjelezték meg az okozatiság mögött feltételezett kifürkészhetetlen okot, és elmulasztották egyesíteni az esetleges eseményeket a stabilakkal, illetve elgondolni azt, hogy a stabil események (mint amilyen a gondolkodás vagy az anyag) miként emelkednek ki a vélt hiperkáoszból. Ha tudjuk, hogy nincsen olyan szükségszerű ok, amely támogatná a stabilitást, a gondolkodásnak nem kell szüntelenül az ok megragadására tölnie. Helyesebb, ha beletörődik az ok nélküli abszolútumról való tudásába.

Meillassoux amellet érvel, hogy az általunk tapasztalt stabil univerzum a hiperkáosz eredménye, és hogy a törvények csakis az esetlegesség révén lehetnek stabilak. Ha a hiperkáosz továbbra is gyakorta stabil törvényekkel gazdagodna, lenne értelme, ha egy szükségszerű ok létezésére következtetnénk. Ám ami a világ önmagában való létét illeti, a törvények attól még határozatlan természetűek, így hiba lenne azt sugallni, hogy szükségszerűek. Ez nem azt jelenti, hogy a szükségszerű törvényeket más szükségszerű törvények váltják fel. Ehelyett a hiperkáoszt úgy definiálhatjuk, mint a szükségszerűség bármilyen nagy totalizáló törvényének hiányát (az esetlegességét kivéve), amelyre ontológiát lehetne alapozni. Meillassoux elismeri, hogy előfordulnak természettörvények a hiperkáoszon belül, de ezek nem állnak össze a hiperkáosz törvényévé – a hiperkáosz ugyanis törvénymentes.

¹ Meillassoux, Quentin: *After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency*. Angolra fordította Ray Brassie. Continuum, London, 2008.

TETTEN ÉRT REALITÁS – KOPERNIKUSZI FORDULATOK EGYKOR ÉS MA¹

„Reality is that which, when you
stop believing in it, doesn't go away.”
(Philip K. Dick)

„A jelenkori filozófia ontológiai és realista fordulata”² az újrealizmus előretörése óta egy kortárs konferencia címeként is megállná a helyét, eredetileg azonban a Kant Társaság 1931-es ülésének témája volt. Az utóbbi vita-indító előadását tartó Nicolai Hartmann és az újrealista Maurizio Ferraris alaptézisének értelmében kizárólag az ontológiai szemlélet nyújtja a megismerési viszony helyes felfogását. A *kopernikuszi ellenfordulat* Hartmann-nál a logikai idealizmus egyoldalú ismeretelméleti érdeklődésének reformját és az ontológia rehabilitációját jelenti, s mindez a megismerési viszony helyes értelmezésének igényéből táplálkozik. Ily módon ebben a viszonyban két – realitását tekintve egyenrangú – létező (szubjektum és tárgy) közötti létviszonyt ismerhetünk el. Ugyanezen az úton járunk az újrealizmus programját követve is, a szubjek-

tum megszűnik a megismerési reláció centrális vonatkoztatási pontja lenni, helyette az ontológiai szemlélet lesz hangsúlyos. Míg Ferrarisnál az episztemológiai és az ontológiai szemlélet szétválasztásával ezek legitim használatának feltételeire megy ki a játék, Graham Harman objektumorientált ontológiájában elsősorban a létezők egyenrangúságának tétele kerül fókuszba.

Harman egy anti-kopernikuszi beállítottságot³ céloz meg, melyben az ember-világ reláció elveszíti prioritását, és minden entitások közötti reláció egyenjogú lesz. Meglátása szerint a valódi realizmus nem csupán abban különbözik az idealista teóriáktól, hogy a tapasztalat mögött meghúzódó artikulálatlan realitást rögzíti. Harman bevezeti a realizmusok *lakmusztesztjét*, miszerint egy valódi realizmus minden létezők közötti relációt egyenjogúnak – s egyfajta *fordításnak* vagy *elferdítésnek* – tekint. Mielőtt azonban kitérnék a tesztre, az előbbit, azaz a tapasztalat mögött meghúzódó realitás rögzítésének mikéntjét, más szóval a realitás adottságának problémáját fogom megvizsgálni. Írásomban hangsúlyos szerepet kapnak a hartmanni *izmus nélküli realizmus* és a ferrarisi *újrealizmus* alapgondolatainak párhuzamai, különös tekintettel az *ellenállás(élmény)* fogalmára. A vizsgált szerzők Hartmann és Ferraris mellett Wilhelm Dilthey, Max Scheler és Martin Heidegger.

1. Idealizmuson és realizmuson innen és túl

Realizmus és idealizmus klasszikus ellentétét Scheler és Hartmann is meghaladni igyekszik, de nincs ezzel másként Heidegger sem. Hartmann a maga álláspontját *izmus nélküli realizmusként* érti. E meghatározás háttérében a rendszer- és problémagondolkodás (rendszerkonstituáló és problémacentrikus módszer), valamint a filozófiai kutatás három fokozatának megkülönböztetése áll. Sem a fenomenológia (a jelenségek hű le-

1 A szerző az MTA-PTE Kritikai Tanulmányok Kutatócsoport tagja.

2 Hartmann, Nicolai: *Zum Problem der Realitätsgegebenheit*. Pan-Verlag, Berlin, 1931. 3. A szövegben szereplő idézetek a saját fordításaim.

3 Vö. Harman, Graham: *The Quadruple Object*. Zero Books, Alresford, 2011. 46., illetve Harman, Graham: *Guerilla Metaphysics*. Open Court, Chicago, 2005. 15.



írása), sem az aporetika (a jelenségekben rejlő valódi talányok feltárása, megfogalmazása) szintjén nem történik még elméletalkotás, de a teória szintjén is csupán a rendszeralkotás tendenciájáról, nem pedig a rendszer előrevetítéséről van szó. Koncepciójának része a naiv realizmus első alaptézise, miszerint a tárgyak attól függetlenül léteznek, hogy megismerjük-e őket (realitástézis), a naiv realizmus *adekvációs tézise* helyett azonban tárgy és ismeret között pusztán részleges fedési viszonyt feltételez.⁴

Míg Scheler egy fogalmi megkülönböztetéssel próbálkozik,⁵ Heidegger úgy igyekszik túllépni a realizmus/idealizmus alternatíván, hogy egzisztenciálonológiájába beépíti mindkét koncepció egy-egy alapmomentumát.⁶ A vita valódi meghaladását azonban a világ realitásának bizonyíthatóságára vonatkozó megjegyzései jelentik. Úgy véli, a külvilág kéznél-létére és bizonyíthatóságára vonatkozó kérdés csak egy izolált – világ nélküli – szubjektum téves, elhibázott perspektívájából tehető fel.

A realitás bizonyíthatóságának kérdésére Hartmann is nemmel válaszol. A *Metaphysik der Erkenntnis*ben⁷ a *realitás látszatának* bizonyítási terhét még egyszerűen a szkeptikusokra hárítja, később viszont már pozitív érveket is felsorakoztat.⁸ Az elsődleges transzcendentális aktusok elemzésén keresztül fel tárul szubjektum és világ eredendő összeköt-

tettségé, kapcsolatuk szerkezete és az aktu-sokban rejlő realitásadottság. Moritz Geiger úgy gondolja, a realitásprobléma esetében bármiféle bizonyítási módszer szükségszerűen zátonyra fut, s ennek értelmében Hartmann korábbi megoldását támogatja.⁹ Hartmann azonban e pozitív érvekre nem bizonyításként tekint. „Saját pozíciónk okait is fel kell tárunk, mégpedig a pozitívokat, melyek a felmutatható fenoménekben rejlenek. A pusztán cáfoló módszer, legyen az bármilyen pontos, senkit sem képes meggyőzni.”¹⁰

2. Ontológia mindenekelőtt – a megismerési viszony mint létviszony

Egy bizonyos realista álláspont önmeghatározása szempontjából annak mindenkori ellenpárja lesz a mérvadó. Hartmann saját pozíciójának kialakulását korai írásaiban a logikai idealizmus ismeretfogalmának és ontológiaellenességének kritikája mentén követhetjük nyomon.¹¹ Ferraris a konstruktivizmust¹² azonosítja az antirealista irányzatok magvaként. Ennek a Descartes-ra és Kantra visszamenő nézetnek¹³ két alapelemét emeli ki, melyeket annak idején, bár más irányzatok kapcsán, Hartmann is megemlíttet. Az első tétel Ferraris megfogalmazásában: „*cogitónkkal* közvetlen, míg a világgal közvetett viszonyban állunk.”¹⁴ Az állítást, mely sze-

4 Vö. Hartmann, Nicolai: *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*. De Gruyter, Berlin, 1965. 188.

5 Eszerint a tudati idealizmussal és a kritikai realizmussal szembeni harmadikutas megoldást a tárgy létmomentumainak (létének és igylétének) tudati immanenciára vonatkozó szétválasztása nyújtja. Vö. Scheler, Max: *Idealismus-Realismus*. *Philosophischer Anzeiger*, Volume 2 (3). 201–202.

6 Vö. Heidegger, Martin: *Lét és idő*. Osiris, Budapest, 2007. 242–243.

7 Hartmann: *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, első kiadás: 1921.

8 Vö. Hartmann: *Zum Problem der Realitätsgegebenheit*.

9 Vö. i. m. 35–38.

10 I. m. 85.

11 Ehhez bővebben I. Boros, Bianka: *Időbeliség és realitás*. Nicolai Hartmann „izmus” nélküli realizmusa. In: Laczkó Sándor (szerk.): *Az emlékezet*. Státus, Szeged, 2017. 205–218.

12 Miszerint az objektum valamiképp a szubjektum konstrukciójának eredménye.

13 Ferraris „Deskant”-nak nevezi. Vö. Ferraris, Maurizio: *Was ist der Neue Realismus?* In: Markus Gabriel (szerk.): *Der neue Realismus*. Shurkamp, Berlin, 2014. 55.

14 I. m. 56.



rint számunkra csak képzeink adottak közvetlenül, Hartmann a *tudat tételének* nevezi. Mivel a tudat csak a maga képzeit ismeri, ezek alapján nem képes belátni, megfelel-e nekik valami reális, vagy sem.

A Ferraris által említett második alaptétel értelmében „a gondolati és érzékek általi közvetítettség révén az egész valóság valamiképpen az elme függvényének bizonyul.”¹⁵ Ezt a tézist nevezi Hartmann *korrelacionista előítéletnek*, mely szerint a létező nem volna több, mint a szubjektum objektuma. A gondolatot, hogy a szubjektum a megismerési reláció centrális vonatkoztatási pontja, Hartmann idealista előítéletnek tartja, melyből egy paradox, a valódi ismeretproblémát elhibázó ismeretelmélet következik. A felfogás, miszerint nincs tárgy megismerő szubjektum nélkül, épp a megismerési viszony értelmét szünteti meg.

Hartmann meglátása szerint mindkét tézis a megismerési reláció hibás analizisén alapul. A helyes analizis ezzel szemben reflektált és természetes, az ontológiai beállítottság (*intentio obliqua* és *intentio recta*) megkülön-

böztetése révén végezhető el.¹⁶ A reflektált beállítódásból kiindulva pusztán a tárgyhoz juthatunk el, a létezőhöz nem. A megismerési viszony helyes – két létező közötti viszonyként való – felfogása kizárólag ontológiai alapokon, a természetes beállítódásból kiindulva lehetséges. Ferraris – szintén az ontológia és episztemológia különbségének fogalmi tisztánlátása érdekében – bevezeti a valóság két szintje közötti megkülönböztetést: episztemológiai valóság (realitás) és ontológiai valóság (valóság, külvilág). Utóbbi arra vonatkozik, ami van, függetlenül attól, hogy ismerjük-e. Az előbbi a valóságot azzal együtt érti, amit tudni vélünk arról, ami van.¹⁷

A megismerést Hartmann – a *létrehozással* ellentétben – valaminek a felfogásaként, megragadásaként definiálja, ezáltal a megismerés *realitásigényét* hangsúlyozva. Azt állítja, gondolkodásban és létezésben valaminek azonosnak kell lennie, hogy egyáltalán ismeret jöhessen létre; gondolkodásnak és létnek azonban egyúttal különbözniük is kell, mivel a megismerés valamit a tudat számára transz-

15 Uo.

16 Vö. Boros Bianka: *Selbstständigkeit in der Abhängigkeit*. Nicolai Hartmanns *Freiheitslehre*. Ergon, Würzburg, 2015. 26–29.

17 Vö. Ferraris, i. m. 60.

cendens dologként fog fel. Amennyiben biztosak lennének abban, hogy az, ami *megmutatkozik*, azonos azzal, ami *van*, az ontológia szükségtelen lenne. A *Ding an sich* realista értelmezésének megfelelően¹⁸ a transzcendens aktusok – amilyen a megismerés is – lényege abban rejlik, hogy valami magánvalóra irányulnak, azaz tárgyukat mint valami tőlük függetlent tételezik. Az ismeretfenomén analízise során – különösen a megismerés határán¹⁹ – mutatkozik meg az ismerettárgy realitása. A kutatás olyan fenomenjei, mint a problématudat (tudás a transzobjektívről) és az ismeret előrehaladása (a tárgyobjekció határának kitolása) csak azáltal lehetséges, hogy a tárgy az ismeretet *megelőzően* és *tőle függetlenül* fennáll.²⁰

A valóság megismeréstől való függetlenségét Ferraris is kiemeli. Az ő definíciója így hangzik: „A realizmus az a nézet, mely szerint a természetes tárgyak a megismerésükhöz rendelkezésünkre álló eszközöktől függetlenül léteznek: létezők vagy nem létezők egy olyan valóság által, amely tőlünk függetlenül létezik.”²¹ A *preexistencia*, az *ellenállás* és az *interakció* empirikus körülményeiből levezethető érvek, mind az ontológiának az episztemológiával szembeni elsőbbsége és egyúttal a világnak a fogalmi sémákkal szembeni ontológiai függetlensége mellett szólnak. A *preexistencia* a világ bármiféle tudat előtti fennállására, az *ellenállás* a tényre, hogy a valóság ellenállhat a fogalmi sémáinknak, az *interakció* pedig a különböző fogalmi sémákkal rendelkező lények közti interakció lehetőségére utal.²² Az *ellenállás* fogalmában a létezőnek a megismeréstől való függetlensége, a vele szembeni közömbössége fejeződik ki. Ferraris az *ellenállást* egyenesen a létező *alapvető jellegzetességének* nevezi. Fejtegetéseik végén mindkét szerző a realitás ugyanazon alapvonalaihoz érkezik el. Ferraris a tárgyakat erő-

teljesnek, függetlennek, makacsnak²³ írja le, Hartmann pedig a *reális ridegségét*, kérlelhetetlenségét emeli ki mint annak fő vonását.²⁴

Míg Hartmann-nak szembe kell néznie a *passzivizmus* vádjával, Ferraris elébe megy a problémának. Azáltal, hogy bevezeti a világ *felhívása* kifejezést, az *ellenállás* mellett az érem másik oldalára, a *legfőbb ontológiai pozitivitásra* is felhívja a figyelmet.²⁵

Ellenállásában a valós a tudás negatív véglete, megmagyarázhatatlanként és korrigálhatatlanként, de egyúttal a lét pozitív véglete is, mivel ez az, ami van, ami fennáll, ami az interpretációnak ellenáll, és egyben igazgató teszi azt, annak révén, hogy különbözik a képzelettől vagy az ábrándtól.²⁶

Steffen Kluck²⁷ egyetért Max Dessoir²⁸ passzivizmus-vádjával, és Hartmann koncepcióját párhuzamba állítja a heideggeri *belevettség* fogalmával, melyben bár az *elszenvedés* momentuma éppolyan hangsúlyos, azonban kompenzálja az *aktív viszonyulás kényszere*. Dessoirnak válaszolva Hartmann a passzivitás másik oldalára, a *tettrehívásra*²⁹ utal, melyet a realitással szembesülve minden szituációban átélünk. Klucks érvelése annyiban erősebb, hogy ő az embernek a *kopernikuszi ellenfordulatból* eredő *peri-fériára szorultságát* is hozzáfűzi Dessoir érvéhez.

3. A közvetlen realitásadottság nyomában

A hartmanni értelmezésnek megfelelően a megismerési aktus transzcendens jellegű, s egy reális ellentaghoz kötődik. A megismerési aktus ugyanakkor az életösszefüggésben pusztán másodlagos, alárendelt szerepet játszik. „A tárgy elsősorban nem az, amit megismerünk, hanem valami, ami gyakorlati értelemben »érint« minket[.]”³⁰ A megismerés

18 Vö. Boros, Bianka: *Weltentwurf und Unendlichkeit bei Nicolai Hartmann*. In: Gabriel; Ostritsch; Olay (szerk.): *Welt und Unendlichkeit. Ein deutsch-ungarischer Dialog in memoriam László Tengelyi*. Karl Alber, Freiburg/München, 2017.

19 Vö. Hartmann: *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, 70–74 és 444–471.

20 Vö. I. m. 457.

21 Ferraris, i. m. 61.

22 Vö. i. m. 61–64.

23 Vö. i. m. 65.

24 Vö. Hartmann: *Zum Problem der Realitätsgegebenheit*, 23.

25 Vö. Ferraris, i. m. 64–65.

26 I. m. 62.

27 Vö. Kluck, Steffen: *Entwertung der Realität*. In: Hartung; Wunsch; Strube (szerk.): *Von der Systemphilosophie zur systematischen Philosophie – Nicolai Hartmann*. De Gruyter, Berlin, 2012. 206f.

28 Vö. Hartmann: *Zum Problem der Realitätsgegebenheit*, 35–38.

29 Vö. Hartmann, Nicolai: *Das Problem des geistigen Seins*. De Gruyter, Berlin, 1962. 138.

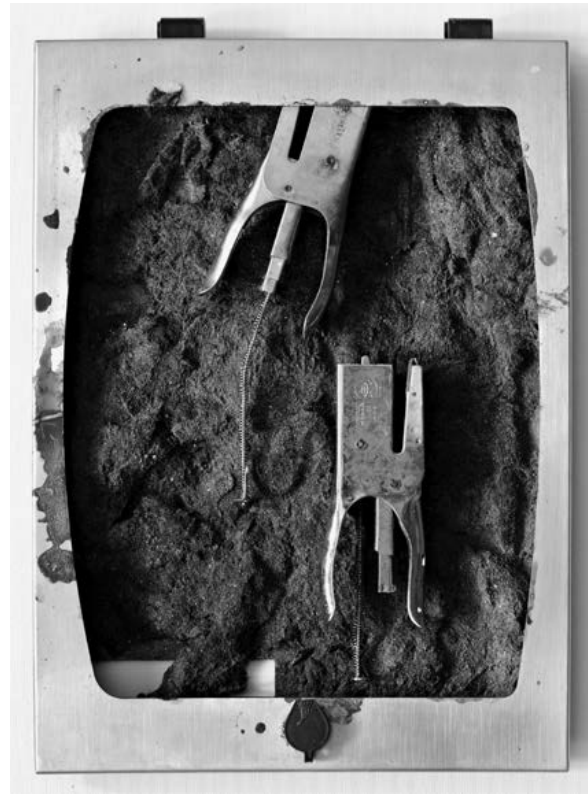
30 Hartmann, Nicolai: *Zur Grundlegung der Ontologie*. De Gruyter, Berlin, 1965. 172.

tehát pusztán közvetve, az elsődleges viszonyok sokféleségébe ágyazva, az emocionális-transzcendens aktusokra épülve utal a realitásra. A közvetlen realitásadottság – a reális ridegségével való konfrontáció által – az elsődleges aktusokban található, melyeket Hartmann gondos analízisnek vet alá.

A realitás adottságára vonatkozóan Schelernél a következőt olvashatjuk: „A realitás [számunkra] egyáltalán nem a perceptív aktusokban adott, hanem a világhoz való ösztönvezérelt akarati viszonyulásban, tágabb értelemben egy dinamikus-gyakorlati viszonyulásban[...]”.³¹ A realitást mint a központi ösztönkésztetéssel szembeni ellenállást éljük meg. Ebben az értelemben a realitástudat minden tudatot, képzetet, gondolkodást, észlelést megelőz; ez az eksztatikus módon megélt ellenállás vezet aztán a reflexióhoz.

Hartmann elvégzi a *közvetlen* realitásadottságot tartalmazó aktusok fenomenanalízisét. Az „aktuscsoportok, melyek érzelmi tónusában közvetlenül a reális viszonyok súlya fejeződik ki”³², az úgynevezett emocionális-transzcendens aktusok. Emocionálisak, amennyiben „a bennük rejlő érzelmi tónus a realitásbizonyíték lényegi és tulajdonképpen hordozója”³³, és transzcendensek, amennyiben egy „ontikusan önálló ellentagtól függenek”.³⁴ Az aktusok első csoportját a receptív aktusok alkotják, mint pl. a tapasztalás, az átélés, az elszenvetés, az elviselés. Ezen aktusok jellemzője, hogy valami történik a szubjektummal, a szubjektum *érintett*. Az objektum megmutatózó *ellenállása* ezen aktusok lényegi momentuma éppúgy, ahogy a szubjektum az ellenállással szemben megélt *kiszolgáltatottsága*. A második aktuscsoportba az emocionális-anticipáló aktusok tartoznak, mint pl. az elvárás, az előérzet, a készenlét, a kíváncsiság, a remény, a félelem. Ezekben a prospektív aktusokban a szubjektum *előzetesen érintett*, azáltal, hogy számol az eljövendő feltartóztatatlanságával. A harmadik aktustípust aktív, spontán módon előrenyúló aktu-

sok alkotják, mint pl. a vágyakozás, az akarás, a tett, a cselekvés. Ezek az aktusok is prospektívek, a jövőre irányulnak, de nem receptívek, a szubjektum közvetlenül nem *érintett*.



A realitás ezen aktív aktusok esetében három momentumban adott. A *dolog* momentuma által a *realitás ridegsége* válik hangsúlyossá, a realitásadottság minden cselekvést kísérő alapformája: a dolog ellenállása. A cselekvés, az akarás, az érzület második reálobjektuma a *másik*, aki, mint *érintett*, receptíven viszonyul az aktív szubjektumhoz. Az aktív szubjektum számára pedig tetteinek megmáshíthatatlansága, felelősségének tudata s egyben az, hogy cselekvése érint másokat, hozza létre a szubjektum *visszamenőleges érintettségét*. A harmadik momentum átfogó jellegű: maga a szubjektumot hívatlanul, akaratlanul meglepő *situáció*, mely állandóan szabadságra, aktivitásra, döntésre, állásfoglalásra kényszeríti. Minden aktivitás – a dologi és szellemi világ ellenállása közepette – a cselekvő *visszamenőleges érintettségét* vonja magával, és szembesíti a szubjektumot a realitás kérlelhetetlenségével. A személy itt egységet

31 Scheler, i. m. 209.

32 Hartmann: *Zum Problem der Realitätsgegebenheit*, 16.

33 I. m. 15.

34 Hartmann: *Das Problem des geistigen Seins*, 132.

és egyúttal állandó változásban lévő identitást jelent; maga az időben szétterülő szintézis, „[a]z állandó, soha le-nem-záruló, spontán önkonstitúció vagy önmegvalósítás”.³⁵ Az egyén számára nem a megismerési viszony az elsődleges; játéktere elsősorban nem az objektumok, hanem az akciók és a reakciók terepe. Élete szituációk folytonos láncolatából áll, melyből nem léphet ki, de kiszolgáltatottsága egyben *tettrehívás*³⁶ is. Így alakítja az egyén a világot és egyúttal önmagát is – folyamatos *öntranszcendenciában*³⁷ él.

Az ellenállás fogalma Schelernél is központi szerepet kap. Saját álláspontjának kifejtésekor Dilthey koncepciójának kritikájából indul ki, aki éppen azt a mozzanatot utasítja el, amelynek Scheler elméletében központi szerepe lesz: az ellenállás tapasztalását a maga közvetlenségében.³⁸ Míg Scheler fogalmai szerint a realitásnak *eksztatikus* módon vagyunk birtokában, Dilthey-nél az ösztön-tudat vezet a megélt ellenálláshoz. Utóbbi azzal is összefügg, hogy Dilthey az ellenállást az akarat tudatos tapasztalataként érti.³⁹ Scheler viszont így ír: „A tudatosodás (és a hozzá kapcsolódó én-vonatkozás), minden előforduló szintjén és fokozatában, mindig csak *következménye* a világ általunk elszenvedett ellenállásának.”⁴⁰

Scheler fejtegetéseinek másik fontos része a Heidegger-kritika, melyben azt kifogásolja, hogy Heidegger az *ellenállást* pusztán a reális lét *egyik* jellemzőjeként érti, és nem ismeri fel annak egyetlen konstitutív tulajdonságaként. Scheler elhibázottnak tekint a jelenvalólét alapszerkezetének kiindulópontul választását, szerinte a világ az ellenállásban tárul fel, és a jelenvalólét utólag, a reflexiók aktusok révén képződik.⁴¹ Heideggerrel ellentétben Scheler a *félelmet* és a *gondot* vitális fogalmaként értelmezi, melyeknek az ember mint ér-

telmes lény felette áll.⁴² A félelem „ősalapotként áll a gond háttérében”,⁴³ de maga is „csak a világ ellenállásából mint a lehetséges ellenállás szférájából ered [...] A félelem a lehetséges ellenállástól való félelem.”⁴⁴ Bár, mint láthattuk, az ellenállásélmény fogalma Hartmann-nál is központi szerepet kap, vitatja Scheler tézisének, miszerint mindenféle realitástudat az ellenállásélményből eredne.⁴⁵

Összességében elmondható, hogy az emocionális tapasztalás és az objektív megismerés minden különbsége ellenére az emocionálisan tapasztalt és megismert világ végső soron *egyetlen* reális világ, mely kétféle módon tapasztalható. A kétféle tapasztalási mód ugyanabba az életösszefüggésbe illeszkedik. Erre utalva írja Hartmann: „így nyilvánvalóan áttérjed az emocionális realitásadottság súlya a megismerési tárgyaira. [...] a[z emocionális] tapasztalás tárgyai [...] egyúttal a lehetséges megismerés tárgyai.”⁴⁶ Ennek értelmében a megismerés magasabb szintjei is (mint pl. a tudományos) a közvetlen világtapasztalatban gyökereznek. Mindez egyben azt is jelenti, hogy bár a megismerésben lévő ellenállásélmény különbözik az elementáris ellenállásélménytől, valójában azon alapszik. A megismerés előnyben van a dolgok ígylétének (*Sosein*), azaz objektivitásának, tartalmi gazdagságának, áttekinthetőségének szempontjából, míg a lét (*Dasein*), azaz a realitásbizonyosság tekintetében az emocionális adottságra van utalva; a két tapasztalati mód kiegészíti egymást.⁴⁷

4. Nincs létezőbb a létezőnél

A természetes és a reflektált beállítottság közti hartmanni, illetve a realista és a konstruktivista szemlélet közti ferrarisi megkülönböztetés ugyanarra utal. Míg a kiindulópont mindkét szerzőnél az ontológiai beállítottság (a természetes, illetve a realista szemlélet), a fogalompárok második tagjainak megvan a saját alkalmazási területük. Ahol

35 Uo.

36 Vö. Hartmann: *Zum Problem der Realitätsgegebenheit*, 138.

37 Vö. i. m. 143.

38 Vö. Dilthey, Wilhelm: Adalékok ama kérdés megoldásához, hogy honnan ered és mennyiben jogos a külvilág realitásába vetett hitünk. In: Uő: *A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban*. Gondolat, Budapest, 1974. 270.

39 Vö. Scheler, i. m. 214.

40 Uo.

41 Vö. i. m. 264.

42 Vö. i. m. 284.

43 I. m. 270.

44 Uo.

45 Vö. Hartmann: *Zur Grundlegung der Ontologie*, 169.

46 I. m. 205.

47 Vö. i. m. 207.

egy bizonyos belső perspektíva is rendelkezésre áll (mint az organikus, a lelki és a szellemi területén), Hartmann (aki rétegelméletben gondolkodik) központi szerepet tulajdonít a reflektált beállítottságnak. Ferraris koncepciójában a konstruktivista szemlélet azon a területen használható, ahol a tárgyak fogalmi sémáinktól való függésben léteznek, tehát a szociális tárgyak területén.⁴⁸

Hartmann-nál a megismerési viszony realista felfogása az ontológiai beállítottságból fakad. Fontos érv ezen elmélet mellett, hogy a megismerés olyan határfogalmainak értelmezését is lehetővé teszi, mint a *problématudat* és a *megismerés előrehaladása*. Mikor a *Zum Problem der Realitätsgegebenheit*-ben megígéri, hogy kifejti pozícióválasztásának okait, mégsem erre gondol, hanem az emocionális-transzcendens aktusok fenoménanalízisére. Az ezekben feltáruló közvetlen realitásadottság meggyőzőereje terjeszthető ki aztán a megismerési aktusra, amennyiben a megismerési viszony ugyanabba az életösszefüggésbe ágyazott, mint a nem-perceptív aktusok. Tehát míg az ismeretelméletnek ontológiai megalapozásra van szüksége, magát az ismeretproblémát antropológiai probléma-összefüggésbe kell beillesztenünk.

Visszatérve Harman *lakmusztesztjére*, az eddigiekből kitűnik, hogy azon sem Heidegger, sem Scheler nem megy át, Hartmann esetét azonban érdemes alaposabban megvizsgálni. Meghirdetve az ún. *kopernikuszi ellenfordulatot*, az ebből fakadó beállítottságból – a természetes realizusból – kiindulva a megismerési viszonyt *létvizonyként*, magát a megismerést pedig *transzcendens* aktusként értelmezi.

A lét idealista gondolati immanenciájának ontológiai átalakítása a gondolat létimmanenciájává Kant „kopernikuszi tettének” megfordítását jelenti. [...] Az ontológiai megfordítás helyreállítja a kopernikuszi analógiát; az észet egy nagyobb létrendszerbe illeszti be, mely nem az észhez igazodik, és nem neki megfelelően mozog, melyben az ész maga inkább függő és másodlagos. [...] Ezen új forradalom általános sémája, mely [...] a ter-

mészetes beállítódáshoz való visszatérést jelent, a gondolkodás létbeni immanenciájának formulája [...].⁴⁹

Hartmann egy kiterjesztett, a természetes realitásfogalomhoz közel álló realitásfogalommal operál, mely szerint nem csak a térbelileg tapasztalható dolgok reálisak. „Ez egyben a természetes realitásfogalom is, mely a »reális világot« kizárólag a maga egységességében ismeri, mint ami egyesíti és összefűzi a heterogén dolgokat: az élő és az élettelen erőket, a szellemi és a dologi történeteket.”⁵⁰ A természeti történések és a történelem egyazon realitásban zajlanak. Az anyag és a személyes szellem létmódja azonos, mindkettőt időbeliség, változékonyság és individualitás jellemzi. A materialista felfogásokkal ellentétben nem mennyiség és mérhetőség, hanem folyamat, tartam és egyidejűség jellemzik a realist. E realitásfogalom ellentétpárja tehát az ideális lét lenne, melyet időfelettség, időtlenség, változatlanosság és általánosság jellemez. Az egyén egyazon realitással bír, mint a materiális tárgyak. Bár általánosságban elmondható, hogy az emberekhez mint szellemi létezőkhöz való viszonyaink fontosabbak számunkra, és emellett messze-messzeően komplikáltabbak is, mint a dolgokhoz fűződő viszonyaink, ez a különbség nem a létmódok különbözőségén alapul.

Minden létező egyenrangúsága Hartmannnál a *kopernikuszi ellenfordulatra* és az ontológiai beállítottság belőle következő elsőbbségére vezethető vissza. Ebből az álláspontból következik, hogy a megismerési viszonyt egyfajta létvizonyként fogja fel. A cél – éppen ahogyan Harmannál is – a tárgy megragadása létének valódi természetében. Mindkét szerző hangsúlyozza, hogy sem a tudományosan lefelé (Hartmann-nál a lefelé irányuló metafizika), sem a humanisztikus módon felfelé redukáló elméletek (Hartmannnál a felfelé irányuló metafizika) nem felelhetnek meg a reális objektumoknak. A fentiek fényében úgy látszik, Hartmann realizmusa átmegegy Harman *lakmusztesztjén*.

49 Hartmann: *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, 286–287.

50 Hartmann: *Zum Problem der Realitätsgegebenheit*: 8. Vö. még Hartmann: *Zur Grundlegung der Ontologie*, 171.

48 Vö. Ferraris, i. m. 73f.

FILOZÓFIAI REALIZMUS – MA

Bevezetés

Nem is olyan régen még szinte elképzelhetetlennek tűnt, hogy belátható időn belül lesznek olyan filozófusok, akik ellentmondani merészelnek a múlt század nyolcvanas éveire hegemon pozícióba került posztmodern „antirealista világnézetnek”, amely szerint – mintegy Nietzsche ismert megjegyzését komolyan véve – immár végképp „nincsenek tények, csak interpretációk”. Pedig az utóbbi évtizedben alapvetően megváltozott a helyzet: mondhatni, szinte minden a visszájára fordult. Miként Mario De Caro, az újrealizmus egyik ismert protagonistája mondja: a filozófiai realizmus újjászületése globális intellektuális jelenség, amely ugyanúgy tetten érhető az analitikus filozófia uralta angolszász bölcséletben, mint az európai kontinentális filozófiában. Azonban hiba lenne az újrealizmust valamiféle nosztalgikus „retrofenoménnak” tekinteni, mivel ez a felfogás, a posztmodern relativizmussal együtt, jórészt elutasítja a hagyományos vagy „naiv realizmusokat” is.¹

Persze a kérdés rögvest adja magát: mitől „új” az újrealizmus? Mert, miként azt Felix Heidenreich szellemesen megfogalmazza: a filozófia történetére tekinthetünk úgy is, mint egy két és fél ezer éve tartó sakkjátszmára, ahol a táblán mindig ugyanazok a bábuk vannak, a *szellem* (király), *anyag* (vezér), *tapasztalat* (bástya), *tudat* (futó) stb., legfeljebb a bábuk kombinációja az, ami folyton változik. Éppen azért joggal állíthatjuk: az újrealizmusban „csak” annyi az új, hogy ere-

dendően „realista” választ kíván adni az olyan népszerű antirealista tézisekre, mint hogy a Galilei-féle heliocentrikus rendszer nem „jobb”, mint a Bellarmin és Ptolemaiosz által képviselt geocentrikus világszisztem. Mint meglehetősen köztudott, a relativista eszme olyan ismert képviselői, mint Feyera-bend és Kuhn a különböző „tudományos paradigmák” párhuzamos létezése mellett érvelnek, és egyúttal azt is állítják, hogy a „különböző értelemvilágokban élő tudósoknak – kiváltképpen a természettudósoknak – csak a „saját világuk” nevében van joguk beszélni, de nem a tőlük eltérő világok nevében.² Vagy megemlíthetnénk az úgyszintén relativista Richard Rorty nevét is, aki szerint az igazság mindig politikai érdekek konstrukciójaként áll elő.³ Csakhogy az efféle nézetek sokak nemtetszését váltották ki az utóbbi évtizedben. Ezek közé tartozik Maurizio Ferraris is, az újrealisták talán legismertebb képviselője, aki a posztmodern relativizmus veszélyei kapcsán gyakran megemlíti az úgynevezett „gátszakadás érvet”.⁴ Eszerint, ha a társadalmi normák és értékek kulturálisan kontextusfüggő mivoltát (ami természetesen nehezen vitatható tény) abszolutizáljuk, akkor ezzel a lépéssel hosszabb távon a teljes viszonylagosság előtt nyitunk kaput, amivel – többek között – az erkölcsi nihilizmus veszélyének tesszük ki magunkat. Ez pedig akár a kollektív cselekvés és általában véve mindenféle emberi kooperáció összeomlásához is elvezethet.

A jobb híján újrealizmusnak keresztelt – amúgy korántsem egységes – irányzatcsalád elutasítja az imént említett relativista vagy posztmodern ismeretelméletet és/vagy metafizikát, és megkísérli újra jogaiba helyezni az olyan – sokak által feledésre ítélt – fogalmakat, mint amilyen a *valóság*, az *igazság*, az *objektivitás* stb. Természetesen ezek a fogalmak a filozófiai kutatások úgyszólván min-

² I. m. 18.

³ Lásd Heidenreich, Felix: Politik der Wahrheit, Wahrheit der Politik – Was ist neu am „Neue Realismus”? *Philosophische Rundschau*, 2005/3. 226.

⁴ Tudomásom szerint az angol filozófiai nyelvben a „csúszós lejtő” (*Slippery Slope Argument*) fogalmával adják vissza a német gátszakadás-érvt (*Dambruch-Argument*) fogalmát.

¹ De Caro, Mario: Realismus heute. *cog/fo*, 2016/01. 17.

den területén megjelennek. Ugyanakkor nehezen tagadható az a „tény”, hogy a „valóság” objektíve adott vagy éppen konstruált létével kapcsolatos vitáknak van egy kitüntetett területük, mégpedig az, amely a szellem- és társadalomtudományok kategória- és fogalomképzésének lehetőségeit vizsgálja. A fő kérdés itt a következő: léteznek-e olyan kollektív entitások, mint például *társadalmi osztály, népszellem, multinacionális vállalat* stb.⁵ „Némely társadalomtudós (a realisták) azon az állásponton van, hogy a kollektív entitások *valóságosan* léteznek, míg mások (az anti-realisták) vitatják ezt a feltevést, mert ők csak az individuumok létezésében hisznek. Ebből az elméleti alternatívából aztán különböző beállítódások vezethetők le az olyan konkrét és releváns problémákkal kapcsolatban is, mint amilyen a *'corporate responsibility'*: a kollektív entitások felelőssége a gazdasági és pénzügyi élet területein (...).”⁶

De ezzel együtt Mario De Caro azt is állítja, hogy a filozófiatörténetben nagyon nehéz olyan gondolkodót találni, akit egyértelműen be lehetne sorolni az egyik vagy éppen másik táborba. Vegyük a hagyományosan „kőkemény realisták” közé sorolt Arisztotelészt, Marxot vagy Meinongot. Arisztotelész realista volt a platóni ideatannal kapcsolatban, Marx Isten létével kapcsolatban, Alexius Meinong pedig az olyan kontradiktórikus entitásokkal kapcsolatban, mint amilyen a kerek négyzet. Vagy megemlíthető Berkeley püspök, aki antirealista volt az anyagi világgal kapcsolatban, de meggyőződéses realista volt a szellemi világ létezését illetően.

Újabb kihívást jelent a realisták számára annak a kérdésnek a megválaszolása, hogy lehetséges-e realista érveket felsorakoztatni a manapság divatos multikulturalista, poszt-kolonialista és újfeminista diskurzusok igaz-



ságot relativizáló álláspontjaival szemben. Az itt felmerülő dilemma lényege a következőképpen foglalható össze: ha minden kultúrát a saját belső értékrendje szerint kell megítélnünk, miként ezt a multikulturalizmus elkötelezettjei gyakran állítják, vagyis nem létezik egy tisztán értékmentes és előfeltevések nélküli, úgynevezett *objektív nézőpont*, akkor bármikor bárkinek bármiben igaza lehet. Többek között azoknak is, akik éppen a saját kulturális hagyományaikra hivatkozva utasítják el a más kultúrákkal szemben érvényesítendő korlátlan toleranciát.⁷

A valóban létező realizmus–antirealizmus oppozíciót nem tagadva – és Antonio De Caro felfogásához csatlakozva –, annyit mindenképpen el kell ismernünk, hogy a filozófusok többsége mindig is ingadozott a hipo-

5 A kollektív entitások természetesen léteznek, mondja Jocelyn Benoist is. Ugyanis „a társadalmi valóság *nem kevésbé* valóságos, mint a természeti realitás. Legfeljebb *másképpen reális*. Mindazonáltal a köztük lévő *műfaji különbséget* nem kell *kategoriális különbségnek* tekinteni. A természet és a kultúra a valóság két fajtája, de ezzel együtt is ugyanahhoz a kategóriához tartoznak: a realitáshoz.” Benoist, Jocelyn: *L'adresse du réel*. Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2017. 76.

6 De Caro, i. m. 19. Továbbá uő: *Zwei Spielarten des Realismus*. In: Gabriel, Markus (Hg.): *Der Neue Realismus*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2014. 19–32.

7 „Az én kultúráim lényege az intolerancia, tehát akkor vagyok hűséges a saját tradícióm által megkövetelt értékrendhez, ha minden más kultúrával szemben intoleráns vagyok, te viszont akkor vagy hűséges a saját tradícióddhoz, ha minden esetben toleránsan viszonyulsz hozzám” – mondja némely radikális iszlamista.

tetikusan „tiszta realizmus” és a hipotetikusan „tiszta antirealizmus” között. Az újrealizmus „legitimitását” voltaképpen az adja meg, hogy – miként fentebb már említettem – az utóbbi évtizedekben „mértéktelenül” megerősödő posztmodern irányzatok talán „végeképp elveszítették a mértéket”, és a „szemétdombra” kívánták dobni a tradicionális metafizikákat. Csakhogy a „relativisták” radikális metafizikaellenes beállítottságukból fakadóan túl messzire mentek, és letiltottak minden, a realitás létezésére vonatkozó elméleti diszkussziót, s ezzel a tettükkel a fogalmi bázisa lényeges részétől fosztották meg a filozófiát. A relativisták célja ahhoz hasonlatos, mint ha valaki – a fenti (sakkra vonatkozó) példához visszatérve – úgy szeretne játszani, hogy az ő kedvéért a saktábláról egyszer s mindenkorra tüntessék el a bástyát és a futót, illetve önmaga számára biztosítani szeretné annak lehetőségét is, hogy a táblán megmaradt bábukkal bármilyen irányba léphessen.

Természetesen jelen írásban nincs lehetőségem arra, hogy részleteiben is bemutassam az újrealizmus által vizsgált problémakörök mindegyikét, ezért elsősorban az irányzat két ismert képviselőjét, a francia Jocelyn Benoist-t, illetve a német Markus Gabrielt szeretném bemutatni az olvasónak, hogy ezt követően megfogalmazzak néhány gondolatot a tengerentúli újrealizmushoz kapcsolódóan is.

Jocelyn Benoist: védőbeszéd a realizmus mellett

Jocelyn Benoist a 2011-ben megjelent *A realista filozófia elemei* című könyvének bevezetőjében határozottan kijelenti, hogy az általa képviselt realizmust nem lehet „metafizikai” vagy „akontextuális” realizmusnak tekinteni, amely a jelek kontextuális használatától függetlenül szeretne „fogalmi igazságokat” kimondani.⁸ Ilyenformán nem arról van szó, mondja Benoist, hogy az újrealizmus a realitás pontos definíciójával szolgálna, s főképpen nem áll szándékában egy általános valóság-

vagy realitáselméletet kidolgozni, hanem elsősorban az olyan kérdések izgatják, mint hogy milyen esetekben beszélünk „realitásról” (*réalité*) egyáltalán, illetve: milyen szerepet játszanak életünkben a realitáshoz kapcsolódó eszmék. „Az, amit »realitásnak« nevezünk, az pusztán csak szellemünk meghatározott jellemvonásaként tárul fel. Eme önmagához viszonyuló jellemvonáson keresztül, azaz csak bizonyos attitűdök és tartalmak révén képes a szellem értelemmel rendelkezni. Ez egyszerűen azt jelenti: a szellem csak ebből a jellemvonásból kiindulva képes értelmet kölcsönözni meghatározásainak. Ezzel persze azt is mondjuk, hogy vizsgálódásaink nem lépnek ki teljesen a szellemfilozófia regiszteréből.”⁹ Könyve egyik kulcsfejezetében (*La perception*) azt mondja Benoist, hogy az újrealizmus azzal az állásponttal is konfrontálódik, amely szerint maga a szellem úgymond valamiféle prioritással rendelkezne azzal szemben, ami számára mint „elgondolni való” jelenik meg. Csakhogy a szellem előfeltételezi magát az „elgondolat” (*pensée*). Ebben az értelemben a szellem filozófiáját sohasem tekinthetjük csak a „szellem filozófiájának”, mert egy ponton szükségszerűen megjelenik a *realitás* fogalma is, amely rákényszerít bennünket a fenti értelmezés felülvizsgálatára. Általában véve hajlamosak vagyunk annak az előfeltevésnek az elfogadására (s nem melleleg a husserli fenomenológia álláspontja is ezt sugallja), hogy a realitás (más néven *valóság*) valamiféle *adottként* jelenik meg számunkra, amellyel állandóan kontaktusban vagyunk, illetve amelyre intencionális aktusaink irányulnak. „De – teszi fel a kérdést Benoist – voltaképpen mi a természete ennek a »reálissal való kontaktusnak»? Hogyan jelenik meg számunkra a realitás *adottként*, kérdezhetnénk joggal, ha – miként azt sugallni próbáltuk – annak már eleve »adottnak« kell lennie ahhoz, hogy reprezentálni, megtapasztalni, »elgondolni« tudjuk?”¹⁰ A helyzet úgy néz ki, hogy léteznie kell a dolgokhoz való pre-reprezentációs kapcsolatnak is, amely aztán a percepcióban

8 Benoist, Jocelyn: *Éléments de philosophie réaliste*. Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2011. 8.

9 I. m. 9.
10 I. m. 90.

nyilvánul meg, mintegy közvetlenül „elénk tárva a dolgokat”, mégpedig anélkül, hogy szükségünk lenne a hozzáférés mikéntjére való rákérdezésre.

A probléma magva abban rejlik, hogy már maga a *valósággal való kontaktus* szintagma is félrevezető, hiszen nagyon gyakran egyáltalán nem vagyunk kontaktusban a *valósággal*, hanem egyszerűen csak benne vagyunk a valóságban, illetve mi magunk is *valóságból vagyunk*. A reális (*le réel*) tehát az, amivel az „előzetesen adott” értelmében rendelkezünk, éppen ezért nincs sok értelme annak, hogy értelmezni próbáljuk azt, hogy „miként lehet ez adva”. Vagyis nem vezet megoldásra, ha „úgy teszünk, mintha a reálisnak először számunkra »adottnak« kellene lennie ahhoz, hogy rendelkezünk vele (...)”¹¹ Nem jó ötlet az a feltételezés, hogy az „adottra” úgy tekintünk, mintha ennek révén tudnánk kezelni a reálissal való kontaktusunkat, mintha éppen ez tenné lehetővé azt, hogy aztán újjólag distanciával viszonyuljunk a reálishoz. Tudniillik a reálishoz való viszonyunkban nem úgy keletkezik rend vagy értelmezési keret, hogy először distanciáljuk magunkat attól a reálistól, amit reprezentációink és konstrukcióink segítségével magunkban már megteremtettünk. Nem, hanem annak révén, hogy a reálist úgy kezeljük, mintha ez már magában véve is – azaz a reálisban belsőleg, benne foglalt módon – „distanciálva” lenne tőlünk, és mintha előzetesen létezne számunkra valamilyen kerülő út ahhoz is, hogy ez az adottá-levés (*être-donné*) manifesztálódjon, azaz reálisnak bizonyuljon. De mekkora distanciára van szükségünk ahhoz, hogy a valóságnak megfelelő állításokat tegyünk a „reálisról”? „Milyen más alapon lenne képes az a fogalom értelemmel bírni – amely szerint valamit úgy értelmezünk, hogy az képes »adott« vagy nem adott lenni –, ha nem újfent csak a reális alapján, egy olyan reális alapján, ami itt van előttünk, ahol egyébiránt mi magunk is vagyunk, természetesen anélkül, hogy ehhez még külön hozzá kellene fűznünk, hogy a re-

ális mint realitás valamiképpen még »adottként« is jelen van.”¹² Benoist a 2010-ben megjelent *Concepts (Fogalmak)* című könyvében erősen bírálja a fenomenológia egyik kulcsfogalmát, az *intencionalitást* is.¹³ A gondolkodás legfontosabb ismertetőjegyét az intencionalitásban látni mesterként és félrevezető álláspont, mert azt a látszatot kelti, hogy a gondolkodásnak azért van hozzáférése a reálishoz, mert az intencionalis jellegű, holott a helyzet ennek éppen az ellenkezője: egyáltalán nem létezne intencionalitás, ha nem rendelkeznék már eleve a valósággal, azaz már eleve léteznie kell a valósággal való eredeti kapcsolatnak ahhoz, hogy beindulhasson az intencionalis tevékenység.

A reális tehát *itt van előttünk*, mint fundamentálisan adott, s voltaképpen mi magunk is „hozzátartozunk a percepcióhoz”. Ezen túlmenően nincs is lehetőségünk vagy eszközünk arra, hogy „megszabaduljunk a percepciótól”, amelyről Benoist a következőt mondja: a tapasztalást „(...) olyannyira nem lehet semmi másra visszavezetni, hogy a percepcióhoz való masszív hozzátartozás tényétől függetlenül szinte még értelmet sem tudunk kölcsönözni neki”.¹⁴ Azaz nem úgy kell felfogni az itt megjelenő problémát, hogy a „tapasztalat nélkül nincs reális”. Sokkal inkább arról van szó, már előzetesen rendelkezünk kell a reálissal ahhoz, hogy azt „adottként” értelmezhesük, s hogy aztán távolságot teremthessünk a reálissal szemben (azaz reflektáljunk a reálisra). Úgy is fogalmazhatunk, hogy számunkra a realitás nem olyan valami, ami fennáll, hanem olyan, ami masszív módon megjelenik a percepcióban. Az észlelés vagy percepció bizonyos értelemben az olyan dolgok közé tartozik, amelyek esetében nincs értelme annak, hogy vizsgáljuk *eléjük*. Persze a gondolkodás és a fogalomalkotás segítségével, mintegy „művileg”, eltávolodhatunk a percepcióban megjelenő reálistól, de valamiképpen még a fogalomban is megjelenik az „észlelés grammati-

11 I. m. 91.

12 I. m. 91.

13 Benoist, Jocelyn: *Concepts. Une introduction à la philosophie.* Les Éditions du Cerf, Paris, 2010.

14 Benoist, *Les Éléments*. 99.

kai prioritása”, s ez az, amit „realitásnak” nevezhetünk.¹⁵ Vagyis a helyzet úgy néz ki, hogy a realitás se nem jelentéstelített, se nem jelentésnélküli, hanem sokkal inkább olyan valami, ami alapjául szolgál annak, hogy a szavaknak jelentésük legyen.

Egy másik írásában Jocelyn Benoist a teológiai irodalomban megszokott úgynevezett *apofatikus bizonyítás* segítségével mutatja be az *újrealizmus* álláspontjának legfontosabb téziseit. Konkrétabban fogalmazva: miként Istenről, hasonlóan az *újrealizmus*ról is leginkább azt lehet és érdemes tudni, hogy *milyen nem*, és nem pedig azt, hogy *milyen valójában*. Valamivel részletesebben: az *újrealizmus* a maga pozitív programját általában a konkurens elméletek folyamatos kritikáján keresztül fogalmazza meg. Az *újrealizmus*, mondja Benoist, elsősorban az *objektivitás* jogát szeretné helyreállítani a *szubjektivizmus* és a *relativizmus* legkülönbözőbb változataival folytatott kitartó küzdelme során. Az igazság eszméjével *per definitionem* összeegyeztethetetlen, hogy azt relatívnak tekintjük.¹⁶ De az igazság nemcsak az individuális, önkényes és szeszélyes szubjektumhoz képest nem lehet relatív, hanem általában véve sem az. „Ha valamiről azt mondjuk, hogy ez igaz, akkor ezzel nem azt vélelmezzük, hogy »számunkra igaz«, hanem szükségszerűen úgy értjük, hogy »magában-valóan igaz«, azaz potenciálisan mindenki számára igaz, noha a »mindenkire való vonatkozás« aktuálisan sohasem jelenik meg.”¹⁷ Ha azt feltételezzük, hogy II. Ramszesz fáraó tuberkulózisban halt meg – ami minden valószínűség szerint nem igaz –, akkor úgy gondoljuk, hogy ennek a „kijelentésnek” már rögtön a Ramszesz halálát követő pillanatban is igaznak kellett lennie. Az a tény, hogy az ókori egyiptomiaknak nyilván sejtelmük sem volt a tuberkulózis mibenlétéről, egy picit sem csökkenti ezt az igazságot – érvel Benoist. Persze, az egyiptomiak egy sor „igaz dolgot” tudhattak II. Ramszesz haláláról, köztük olyanokat is,

amelyeket mi már sohasem fogunk megérteni, mert számunkra nem létezik az a kontextus, amely az ókori egyiptomiak természetes „életvilágát” jelentette. De ez nem változtat semmit azon, hogy csak egyfajta igazság létezik abban a tekintetben, hogy II. Ramszesz tüdőbajban halt-e meg, avagy nem. „Az igazság független az igazságot megragadó kognitív aktorok képességétől.”¹⁸ Ugyanakkor Benoist azt is mondja, hogy az *újrealizmus* szerint az „igazságokra” nem úgy kell tekintenünk, hogy azok valamilyen transzcendens szféra lakóiként léteznek, minként a platóni ideák, amelyek csak arra várnak, hogy valaki megragadja őket. Az episztemikus „realizmus” csak az igazság objektivitásának téziséét védelmezi, azaz az igazságot nem hajlandó kitenni az „öt tételző entitás” önkényének.

Noha az *újrealizmus*nak az objektivitás iránti elkötelezettsége határozottan szemben áll a *relativizmussal* és a *kontextualizmussal*, ugyanakkor nem azonosítja magát az *abszolutizmussal* sem. Több lehetséges *igazságforma* (Markus Gabrielnél: *jelentésmező*) létezhet egymás mellett, amit *perspektíva-szemléletnek* is nevezhetünk. Vagyis: az igazság ugyan nem függ tőlünk, de függ azoktól a körülményektől, amelyek közepette megragadjuk. Ezen túlmenően a *relativizmust* a *kontextualizmustól* is érdemes elkülöníteni. „Logikailag tekintve a relativizmus azt mondja, hogy ugyanaz a propozicionális tartalom a szóban forgó tartalmat elgondoló személy episztemikus előítéletétől, az éppen aktuális preferenciáitól, illetve az ítélet mögött található – s meglehetősen variábilis – meggyőződéshalapoktól függően lehet igaz vagy hamis.”¹⁹ Ehhez képest a kontextualizmus eltérő álláspontot képvisel. Egy felszínes objektivizmus alapján a kontextualizmust is relativizmusnak tarthatnánk, valójában mégis tévedés lenne egymással azonosnak tekinteni a kétfajta megközelítést. A kontextualizmus kételkedik egy olyan invariáns „propozicionális tartalom” létezésében, amelyről az abszolutizmus beszél. Viszont ugyanezen az

15 I. m. 106.

16 Benoist, Jocelyn: *Realismus ohne Metaphysik*. In: Gabriel, Markus (Hrsg.): *Der neue Realismus*. I. k. 133–153.

17 I. m. 133.

18 I. m. 134.

19 I. m. 135.



alapon utasítja el a relativizmust is, amely a maga módján ugyancsak „abszolutista”, mivel az meg a propozicionális tartalom *állandó változását állandósítja*, azaz számára az örök változás az, ami abszolút jellegű.

Az is biztos, hogy a radikális kontextualizmus egészen mást mond, mint a perspektivizmus, mivel az előbbi nem hajlandó a különböző perspektívák mögött meghúzódó közös alapot előfeltételezni. De a relativizmussal sem azonosítható, mivel figyelmének központjában nem az értékek variabilitása áll (mint a relativizmus esetében), hanem a tartalom maga „(...) amelyet csak akkor érthetünk meg, ha interakciónk adott fajtáját egy olyan kontextussal együtt vesszük tekintetbe, amelyet egy igaz gondolat előfeltételez. Messze eltávolodva attól, hogy az igazságértéket variabilisként mutassa be, a radikális kontextualizmus arra irányítja a figyelmünket, hogy a dolgokra irányuló normatív meg-

ragadásainkban (*Zugriffen*) miként konstituálódik az igazságérték.”²⁰ Ilyenformán a kontextualizmus elvben nem áll távol a realizmustól, azaz semmi esetre sem lehet oly módon antirealistának tekinteni, mint a relativizmust. Viszont a valódi vagy episztemikus realizmus mindenképpen kiáll az igazság objektivitásának elve mellett, s ezért számára fontos, hogy minden esetben megállapítsa: az adott gondolati tartalmat igaznak vagy hamisnak kell-e tekintenünk. Ugyanakkor Benoist azt is mondja, hogy a posztmodern szkepticizmussal és relativizmussal folytatott küzdelem során a fürdővízzel együtt nem érdemes a gyereket is kiönteni. Mint láttuk, az igazság ugyan nem függhet azoktól az életformáktól, amelyek keretében azt „elgondolják” – hiszen ez már relativizmus lenne –, de az nagyon is lehetséges, hogy egy sor olyan életforma létezik, amelyben bizonyos igazságok meg sem jelenhetnek. „Nem arról van szó, hogy meghatározott feltételek mellett élő emberek számára egy tény ismeretlen lenne, hanem egyszerűen arról, hogy a szóban forgó tény *hors sujet*, vagyis az emberek számára releváns összefüggések körén kívül található.”²¹

Markus Gabriel és a jelentésmező problémája²²

Markus Gabriel a 2013-ban megjelent *Warum es die Welt nicht gibt* (*Miért nem létezik a világ*) című könyve bevezető fejezetében a fentiekhez hasonlóan definiálja az *újrealizmust*. A meghatározás lényegét a következő kettős tézisben fogalmazza meg: először is képesek vagyunk a dolgokat és a tényeket – úgy, ahogyan azok vannak – megismerni, másodsor a dolgok és a tények nem egyetlen tárgyterülethez tartoznak. Gabriel a metafizikával és a konstruktivizmussal való szembeállításon keresztül teszi egyértelművé az *újrealizmus* pozícióját. Szemléletes példája a következőképpen hangzik: tegyük

²⁰ l. m. 135.

²¹ l. m. 136.

²² Markus Gabriel realizmusfelfogását részletesebben is bemutatom a „Markus Gabriel és az új realizmus tudatfilozófiája” című írásomban. *Korunk*, 2016/10. 80–90.

fel, hogy Arisztid éppen Sorrentóban tartózkodik, és ugyanúgy a Vezúvot veszi szemügyre, mint mi (vagyis Markus Gabriel és a mindenkori olvasó), akik történetesen szintén Nápolyban vagyunk, és ugyancsak a Vezúvra pillantunk. A történetben tehát ott van a Vezúv, aztán az Arisztid által (Sorrentóból) látott Vezúv, illetve az általunk (Nápolyból) szemügyre vett Vezúv. „A metafizika azt állítja, hogy ebben a történetben egyetlen valószínű tárgy létezik, nevezetesen a Vezúv. Teljesen véletlenszerű, hogy éppen Sorrentóból vagy Nápolyból veszik szemügyre, mert ezek a körülmények valószínűleg hidegen hagyják a Vezúvot. Ez a metafizika.”²³ A konstruktivizmus ellenben úgy fogja fel, hogy ebben a történetben három tárgy van. A Vezúv, ahogyan azt Arisztid látja, aztán a Markus Gabriel által látott Vezúv, illetve az olvasó által megfigyelt Vezúv. Ezzel szemben az újrealizmus szcenáriójában négy tárgy van: 1. A Vezúv. 2. A Sorrentóból látott Vezúv (Arisztid perspektívája). 3. Nápolyból látott Vezúv (az olvasó perspektívája). 4. A Nápolyból látott Vezúv (Markus Gabriel perspektívája). Könnyedén belátható, hogy az újrealizmus opciója a legjobb. Mégpedig azért, mert ez nemcsak azt a tényt ismeri el, hogy a Vezúv egy vulkán, amely a földfelszín egy meghatározott pontján, közelebről egy Olaszország nevű állam felségterületén található, hanem ugyancsak ténynek tekinti azt is, hogy a Vezúv Sorrentóból nézve így, Nápolyból nézve meg amúgy látszik. Vagyis az újrealizmus nem úgy egyszerűsíti le a valóságot, mint ahogyan azt a régi metafizika teszi (amely szerint csak egy – minden tapasztalattól független – objektív Vezúv létezik), de úgy sem, mint ahogyan a kontextualizmus eljár (amely szerint a Vezúv a percepcióival azonos). Továbbá az újrealizmus álláspontjából következő új ontológia nem az egzisztenciákat, hanem inkább a tényeket tekinti alapvető műveleti egységeknek. Ez a megkülönböztetés azért fontos, mert a naturalizmussal szemben, amely azt állítja, hogy csak egy egységes és természettudományos esz-

közökkel vizsgálható *univerzum* létezik, az újrealizmus – miként arra föntebb röviden utaltam – elfogadja, hogy különböző tárgyterületekhez tartozó tények vannak, s a tárgyterületek többségére nem alkalmazható a természettudományos vizsgálódás eszköztára. Léteznek manók és szellemek (akár hiszünk bennük, akár nem), műalkotások (Mona Lisa mosolya), etikai normák (Angela Merkel politikai népszerűsége), megalapozott vagy éppen megalapozatlan vélemények (valóban vannak Luxemburnak tömegpusztító fegyverei?) és más ehhez hasonló. Markus Gabriel álláspontja a következő: „Minden létezik, az is, ami nem létezik, csak ez a minden nem ugyanazon a tárgyterületen létezik. Tündérek léteznek a mesékben, de nem Hamburgban; az USA-ban vannak tömegpusztító fegyverek, de – legalábbis tudomásom szerint – nincsenek Luxemburgban. Tehát egyszerűen nem az a kérdés, hogy vajon valami létezik-e, hanem mindig inkább az, hogy *hol* van az, ami van. Mert minden, ami létezik, valahol létezik – ha másutt nem, akkor a képzeletünkben. Az egyedüli kivétel: a világ. A világot ugyanis nem tudjuk elképzelni. Amit el tudunk képzelni, amikor a világban hiszünk, az »kevesebb, mint semmi«, hogy korunk rebellis sztárfilozófusa, Slavoj Žižek egyik legutóbb megjelent könyvcímére utaljunk.”²⁴ Miképpen a szóban forgó könyv címe mondja: a világ nem létezik. Legalábbis úgy nem létezik, mint egy mindent átfogó tárgyterület vagy jelentésmező (*Sinnfeld*). Ugyanis, ha a világ létezne, akkor annak egy értelem- vagy jelentésmezőben kellene megjelennie (vagy másképpen megfogalmazva: egy tárgyterülethez kellene tartoznia). Viszont annak a jelentésmezőnek, amelyen a világ megjelenik, ugyancsak a világhoz kellene tartoznia, hiszen lehetetlen, hogy valami kívül legyen a világon. Vagyis a világ nem képes önmagát világgént megjeleníteni. Az újrealizmus számára mindebből néhány fontos tétel következik. Azt, hogy a világ nem létezik, a *negatív ontológia fő tételének* kell tekintenünk. Ezzel áll szemben a *pozitív ontológia*

23 Gabriel, Markus: *Warum es die Welt nicht gibt*. Ullstein Buchverlage, Berlin, 2013. 14. Az én kiemelésem.

24 l. m. 22–23.

első fő tétele, miszerint szükségszerűen végtelen számú értelem- vagy jelentésmező létezik. A pozitív ontológia első fő tételéből egy *második fő tétel* is következik: „Minden jelentésmező egy tárgy. Ebből direkt módon következik, hogy minden jelentésmező számára adva van egy jelentésmező, amelyiken megjelenik. Az egyetlen korlátozás a világ: mert a világ nem lehet jelentésmező, mivel a világ már nem tud megjelenni, következésképpen tárgy sem lehet.”²⁵ Ez persze nem zárja ki, hogy a világot mint egészet gondoljuk el. Ez esetben viszont gondolatunk tartalma a gondolatunkban létezik, azaz egy értelemmezőben. Ugyanis, ha a világ a gondolatainkban létezne, akkor a gondolataink nem létezhetnének a világban.

Jocelyn Benoist kritikája a Markus Gabriel-féle jelentésmező (*Sinnfeld*) fogalmáról

Miként a bevezetőben már említettem, az *újrealizmust* nem lehet egységes irányzatnak tekinteni. Kétségtelen, a relativizmussal és az „önkényes konstruktivizmussal” való szembenállás egységesen jellemzi az irányzatot, de ha túllépünk az általánosan osztott alapelveken, akkor már lényeges eltéréseket is találunk a különböző szerzők álláspontjában. Most csak egyetlen vitaponttal szeretnék foglalkozni, nevezetesen a realizmus Benoist-féle „erős” és a Markus Gabriel-féle „gyenge” programja közötti különbséggel. Benoist a 2017-ben megjelent *A valóság fortélyossága* (*L'adresse du réel*) című könyvében egy egész fejezetet szentel a saját és Markus Gabriel álláspontja közötti eltérés bemutatásának. Benoist abban látja a kettőjük álláspontjában lévő alapvető különbséget, hogy míg Markus Gabriel szeretné szorososan összekötni egymással a *reálist* és a *reálist* ilyen vagy olyan aspektusban megjelenítő szemantikai szintet, azaz a *jelentést* (*Sinn*), addig ő továbbra is ragaszkodik a reális ontológiai prioritásához. Mindez első pillanatra meglehetősen elvontnak tűnik, de rögvest érhető

lesz, ha néhány példával illusztrálom ezt a különbséget. Közismert a Vénusz különböző megnevezéseire kapcsolódó fregei példa: a Vénuszt nevezhetjük Alkonycsillagnak, csakúgy, mint Hajnalcsillagnak. A Hajnalcsillag és az Alkonycsillag az égitest *jelentésére* (*Sinn*) utal, míg maga a Vénusz bolygó – a maga „tárgyi valóság” mivoltában – a *referenciával* (*Jelöllet/Bedeutung*) azonosítható. Benoist szerint ezt a két szintet nem szabad egybeecsúsztatni. Ahhoz, hogy a Vénuszt így vagy úgy meg lehessen nevezni, azaz jelentést lehessen hozzárendelni, igenis előzetesen léteznie kell egy olyan reálistan létező objektumnak, amelyet történetesen Vénusznak neveznek. Ugyanakkor a Markus Gabriel-féle *jelentésmező* fogalma viszonylagossá teszi ezt a különbséget azáltal, hogy ontologizálja a jelentést is. Például Markus Gabriel szerint Hófehérke vagy az unikornis ugyanúgy létezik, mint a milánói dóm vagy az Északi-tenger, csak Hófehérke a mesék világában (azaz a mesék jelentésmezejében), míg az unikornis a mitológiák világában. Csakhogy, mondja Benoist, ugyan a jelentés – korrekt használatot feltételezve – rendelkezik bizonyos ontológiai jelentőséggel, „(...) önmagában véve nem lehet ontológiai dimenzióknak tekinteni. Ezzel szemben a reális *per se*, azaz kategorikusan jelentésnélküli. A reális egyszerűen van, és teljesen közömbös a számára, hogy adekvátan lett-e (vagy nem) megnevezve.”²⁶ Benoist tehát azt állítja, hogy a *jelentés* (*Sinn*) és a *jelöllet* (referencia, egzisztencia) közötti különbséget mindenképpen fenn kell tartani. „A reális nem igaz, de nem is hamis: egyszerűen van.”²⁷ Frege felfogását követve elmondhatjuk: a jelentés alapvetően normatív instancia. Azaz: a jelentés nem a dolgok tulajdonsága, hanem a dolgok *meghatározására* szolgáló *forma*, amely lehet adekvát és inadekvát. Markus Gabriel viszont nem ragaszkodik ehhez az éles különbségtételhez, mondja Benoist, valószínűleg azért, mert a német filozófust megigézta a nyelv „valóságteremtő ereje”.²⁸ Ez az erő természetesen jó

26 Benoist, *L'adresse...*, 101.

27 I. m. 98.

28 Másutt Benoist azt is mondja, hogy Markus Gabriel láthatóan nem

25 I. m. 103.

szolgáltatot tesz a művészetben és az imagináció világában, de ez még nem lehet ok arra, hogy eltekintsünk a valóság és a fikció közötti különbségtől. Markus Gabriel viszont szeretné eltörölni a *jelentés* és a *jelöllet* Frege-féle megkülönböztetését, mivel önálló ontológiai státuszt kíván biztosítani a tisztán szemantikai szférának is, ami viszont – állítja Benoist – a pszichologizmusba és a relativizmusba való visszazuhanás veszélyét rejtí magában. Jocelyn Benoist az egyik nemrégiben megjelent tanulmányában éppen a fentebb idézett Alkonycsillag/Hajnalcsillag jelentésbeli oppozícióhoz kapcsolódva bírálja Gabriel álláspontját. Vagyis, mondja Benoist, amíg az ortodox fregeianusok (akik közé valószínűleg magát is sorolja) azt állítják, hogy a *jelöllet* (a dolog maga) közömbös a reá vonatkozó leírásokkal, azaz a *jelentésekkel* szemben, addig Markus Gabriel nem osztja ezt a felfogást. „Az ő eszméje úgy szól, hogy a tárgy természetesen az marad, ami, akár le van írva a tárgy, akár nem, de ha van *jelentés*, amely a leíráson keresztül artikulálódik, akkor ez már a szóban forgó tárgy belső alkotórészét képezi.”²⁹ A fentebb említett példához visszatérve azt láthatjuk – legalábbis Markus Gabriel szerint –, hogy a magában valóan létező, azaz mindenféle leírástól mentes Vénusz mellett (tehát a „jelentésnélküli” Vénusz mellett), az este látható Alkonycsillag (a hozzákapcsolódó leírással) és a hajnalban látható Hajnalcsillag (az ehhez kapcsolódó leírással) úgyszintén a reálisan létező „dolgok” közé tartoznak. A német és a francia filozófus vitája természetesen még nem ért véget, a soron következő évek valószínűleg újabb érdekes fejleményekkel gazdagítják az *újrealizmus*-hoz kötődő gondolkodók álláspontjait.

tud megszabadulni a német filozófia egyik meghatározó tradíciójától, nevezetesen a „megbékülés” hegeli fogalmából fakadó imperatívusztól. Hegel szerint az észszerű valóságos, illetve a valóságos észszerű. Vagyis a gondolkodás és ehhez kapcsolódóan a fogalomalkotás „nem tarthatja magát kevesebbre” az anyagi valóság még nem tudatos (és néma) „ön-manifestációjánál”. Valamiképpen ki kell békíteni egymással a szellemtelen anyagi világot és az anyagtalan szellemi világot. Voltaképpen ezt a megbékítési szándékot fejezi ki Markus Gabriel a szemantikai szféra ontologizálásával.

29 Benoist, Jocelyn: Sinn und Wirklichkeit. In: Gaitsch, Peter/Lehmann, Sandra/Schmidt, Philipp (Hg.): *Eine Diskussion mit Markus Gabriel. Phänomenologische Position zum Neuen Realismus*. Verlag Turia + Kant, Wien – Berlin. 155–156.

Paul Boghossian a tények nem-konstruált természetéről

Amíg a kontinentális realizmus elkötelezettjei jórészt a fenomenológia ilyen vagy olyan változatából indulnak ki, illetve a fogalom- és kategóriaahasználatuk is a fenti tradícióhoz kapcsolódik, addig a New Yorkban élő és oktató filozófus, Paul Boghossian az angolszász analitikus filozófia „gondolat-javaira” építi fel a maga realista érvrendszerét. A szerző a 2006-ban megjelent *Fear of Knowledge (A tudástól való félelem)* című vitairatában, az Amerikában is hegemón szerepre szert tett *relativizmus* és *konstruktivizmus* különféle változataival vitázik, mindenekelőtt Richard Rorty *relativista konstruktivizmusa* áll bírálata célkeresztjében.³⁰

Munkája első és második fejezetében az amerikai filozófus szembeállítja az igazságra vonatkozó *klasszikus* és *relativista* felfogásokat. Az igazságra vonatkozó klasszikus elképzelés első tézise azonos a *tényobjektivizmus* deklarálásával. „A világ, melyet szeretnénk megérteni és megismerni, úgy, ahogyan az éppen van, döntően független tőlünk és a rá vonatkozó elképzeléseinktől. Ha soha nem létezne megismerő szubjektum, a világ legtöbb tulajdonsága akkor is ugyanolyan lenne, mint most.”³¹ Az ehhez kapcsolódó szekunder tézist *eljárásjogi objektivizmus*nak nevezhetnénk: egy információt akkor tekinthetünk komolyan veendő álláspontnak, ha ennek kialakítása nem függ egy adott közösség kontingens szükségleteitől és érdekeitől. A tercier tézis az *objektivizmust* a *racionális magyarázattal* összefüggésben értelmezi: vitás helyzetekben – normál körülményeket feltételezve – a racionális bizonyítékok elégséges magyarázattal szolgálnak arra, hogy egy adott kérdésben miért vélekedünk úgy, ahogyan éppen vélekedünk. Ezzel ellentétben az *ismeretelméleti konstruktivizmus* kifejezetten tagadja e három tézis egyikének (vagy akár mindegyikének) érvényességét.

30 A munka német fordítása 2013-ban jelent meg. Boghossian, Paul: *Angst vor der Wahrheit. Ein Plädoyer gegen Relativismus und Konstruktivismus*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2013. Ford. Jens Rometsch. Utószó: Markus Gabriel.

31 Boghossian, i. m. 28.

A ténykonstruktivizmus például azt állítja, hogy az általunk megismerni kívánt világ nem független attól a társadalmi kontextustól, amelyben a megismerési folyamat végbe megy. Sőt, a tények valójában társadalmi konstrukciók, mert mindig az éppen aktuális érdekeinket és szükségleteinket tükrözik. Az eljárásjogi konstruktivizmus nem kívánja meg a tények információs értékének objektivitását, hiszen – miként azt az előbbi tézis kapcsán láttuk – a tények kialakítását mindig az adott társadalmi kontextus érdekei befolyásolják. Végezetül, a konstruktivizmus a *racionális magyarázat szükségességétől* is eltekint, hiszen egy adott álláspont magyarázata amúgy is kontingens ténykonstrukciók alapján történne.

Könyve következő fejezeteiben a szerző a konstruktivista és relativista álláspontot képviselő filozófusokkal (Goodman, Putnam, Rorty) konfrontálódva részletesebben is bemutatja a *realista tényobjektívizmus* felfogását, amely természetesen szöges ellentétben áll a relativizmussal és a konstruktivizmussal. Boghossian a következőket mondja: ha a tényobjektívizmus képviselőjét arról kérdezik, hogy mely tényeket tekinti az embertől függetlenül létezőknek, akkor habozás nélkül azt válaszolja, hogy a hegyek, a dinoszauruszok és az elektronok biztosan az ilyen tények közé tartoznak. Persze azt a „tényobjektívista” is hajlandó elfogadni, hogy mondjuk a *bírói tekintély*, a *szülői tisztelet* vagy éppen az *ötvendolláros bankjegy értéke* olyan tények, amelyek nem függetlenek az emberi tudattól. Azonban a ténykonstruktivista nem azt vitatja, hogy a tényobjektívista által tudat-függetlennek tekintett tények létezése mellett felsorakoztatott érvek megalapozottak-e, vagy pedig nem megalapozottak: „(...) ő ugyanis azt gondolja, hogy egyszerűen nem létezik a társadalmaktól, illetve a társadalmak kontingens szükségleteitől és érdekeitől független tény.”³² Érdekes, hogy Boghossian az imént vázolt álláspont abszurditását egy olyan példával illusztrálja, amelyről főntebb már magam is említést tettem,

nevezetesen: ténynek tekinthetjük-e azt a régészeti megállapítást, miszerint II. Ramszesz tuberkulózisban halt meg. A példa egyébként az ismert francia szociológus, Bruno Latour egyik tanulmányában került először említésre. Latour szerint az az állítás, miszerint a Krisztus előtt 1213-ban elhunyt II. Ramszesz halálát tuberkulózis okozhatta, egyszerűen képtelenség, mert „miképpen okozhatott halált egy olyan bacillus, amelyet Koch csak 1882-ben fedezett fel?”. Latour szerint ez az állítás ugyanolyan abszurd, mintha azt mondanánk, hogy a fáraó halálát egy „gépisztolysorozat” idézte elő. Ezért aztán, vonja le a következtetést Latour: „Koch előtt a bacillusnak nem volt valódi egzisztenciája.”³³ Nagyjából ehhez hasonlóan érvel Richard Rorty is, amikor a dinoszauruszok példájával hozakodik elő: mielőst akadt valaki, mondja Rorty, aki valamit dinoszauruszként írt le, attól kezdve annak a valaminek a bőrszíne és nemi élete független lesz ettől a leírástól. De mielőtt lett volna valaki, aki leírta a dinoszauruszt vagy bármi mást, értelmetlen azt mondani, hogy „ott a távolban” van valami, ami ilyen és ilyen tulajdonságokkal rendelkezik.

Boghossian visszautasítja az effajta észjárást. Szerinte elfogadhatatlan a konstruktívizmus paradox normatív eszménye, miszerint nem olyannak kell leírni a dolgokat, mint amilyenek valójában, hanem olyanoknak, amiként megfelelnek az éppen aktuális érdekeinknek. Rorty persze megpróbálja generalizálni a relativizmust és a konstruktívizmust alátámasztó érveit. Nemcsak az aktuálisan fennálló társadalmi kontextus sajátosságaira hivatkozik (vagyis hogy manapság másképpen látjuk a világot, mint az ókorban), hanem az emberi faj egyedeinek éppen adott fiziológiai és mentális konstitúciójának esetlegességét is érvnek tekinti álláspontja igazolására: most van valamilyen általános emberi fogalmunk a hegyről és a zsiráfról, de ha mondjuk természetünknel fogva növényevők lennénk és hangyaméretűek, akkor talán nem is rendelkeznenk a zsiráf fogalmá-

32 l. m. 33.

33 l. m. 33.

val. Kétségtelen, mondja Boghossian, hogy a tények leírásában gyakorta megjelennek a társadalom éppen aktuális érdekei is. „De az egyszerűen nem áll, hogy a leírás-független tények létének tagadása *generalizálja* a leírások társadalmi feltételezettségét.”³⁴ Mert egy dolog azt mondani, hogy a bizonyos leírásokkal való egyetértésünket a gyakorlati érdekeinkre való hivatkozással, s nem pedig a leírásoknak a dolgokkal történő megfeleltetésével támasztjuk alá, s megint más azt mondani, hogy a dolog semmiképpen sem létezik *magán-* és *magáértvalóan*, tehát a leírásainktól függetlenül. „Nagyon is lehetséges az első felfogást képviselni, s eközben a legkevésbé sem osztani a másodikat.”³⁵ Továbbá, mondja Boghossian, a *tényobjektivizmus képviselője* nem tagadja, hogy egy meghatározott időpontban számos, egyformán adekvát világleírással állhatunk elő, amelyek között egészen bizarr változatok is akadhatnak. Térjünk vissza az imént említett zsiráf példájához, és tételezzük fel, hogy a zsiráf annak az eukaliptuszfának a leveleit rágcsálja, amely nagyjából három mérföld távolságra van az abban az időben éppen a közelben tartózkodó római császártól, Nérótól.³⁶ Ebben az esetben teljesen korrekt eljárás lenne a zsiráfot mint zsiráfot úgy leírni, hogy az olyan tárgy, amely kevesebb mint négy mérföldre van Nérótól. Ha a tárgykonstrukció társadalmi aspektusára is tekintettel vagyunk, akkor azt is kijelenthetjük, hogy az adekvát tárgyleírások közül némelyek hasznosabbak a számunkra, mint mások. És mivel rengeteg dologra igaz lehet, hogy „négy mérföldnél közelebbi távolságra van a császártól”, ebből a leírásból még nem derül ki, hogy pontosan miről is van szó. Legfeljebb abban lehetünk biztosak, hogy a császárhoz képest négy mérföldön belül található tárgyak mindegyikére igaz, hogy „négy mérföldön belül van a császártól”. Ellenben sokkal több mindenre derül fény a szóban forgó entitással kapcsolatban, ha azt is tudjuk, hogy milyen „tények” tartoznak a zsiráf fogalma

34 I. m. 37.

35 I. m. 37.

36 Lásd i. m. 38.

alá. Ha azzal is tisztában vagyunk, hogy a szóban forgó állatnak hosszú a nyaka, falevelekkel táplálkozik, van szíve és tüdeje stb. Csakhogy a zsiráfra vonatkozó igaz leírások száma mégiscsak limitált; a tér és az idő meghatározott metszetében található entitásról (azaz a zsiráfról) azt már mégsem mondhatjuk, hogy fa, hegy, dinoszaurusz vagy aszteroida.³⁷

Röviden a következőképpen lehetne összefoglalni a *tényobjektivista* álláspontját. Induljunk ki a következőkből: hipotetikusán fogadjuk el, miként azt Nelson Goodman feltételezi, hogy nem vagyunk képesek a dolgok „magán- és magáértvaló” lényegiségéhez eljutni. De még ha elfogadjuk is ezt a tételt, mégis, miközben előrehaladunk a dolgok „valamilyen megismerésében”, nem kellene-e szükségszerűen egy olyan pontig eljutnunk, ahol a dolog tulajdonságait már nem tudjuk a konstruktivisták elképzelései szerint rögzíteni? „Ha fogalmainkkal megpróbáljuk a nyers »világtészta« feldarabolni azért, hogy valamilyen strukturált rendet alakítsunk ki benne, olyan struktúrát, amelylyel ez az amorf ősvilág eredendően még nem rendelkezik, tehát ha elfogadjuk is ezt az alaphelyzetet, nem kellene-e mégiscsak valamilyen világtészta lennie ahhoz, hogy aztán legyen mivel dolgoznunk, és nem kellene-e ennek a tészta az egyszerű tulajdonságait függetlennek tekinteni ténykonstruáló tevékenységünktől?”³⁸ Azaz a fogalmainkra és a világra kivetített rendezőelveinkre tekinthetünk úgy, mintha azok tészta-*szagatatók* vagy homokozóformák lennének, amelyekkel csillagokat, halacszkákat, zsiráfokat stb. *szagatunk* az amorf és nyers világtészta-ból. Ezek a formák lehetnek célszerűen, logikusan és esztétikusan létrehozva, de ugyanúgy lehetnek rosszul és szellemtelenül kialakítva is. De legyenek ezek a formák bármilyenek, valamilyen nyersanyagoknak már „adva” kell lennie ahhoz, hogy egyáltalán használni lehessen a „tészta-*szagatót*”.

37 I. m. 38.

38 I. m. 41.

SZEMPÁROK LÁTVÁNYA

Quentin Meillassoux spekulatív materializmusáról

Amikor tehát fenségesnek nevezzük a csillagos ég látványát, akkor a megítélésnek nem tehetjük meg alapjául fogalmainkat az eszes lények lakta világokról, melyek körül a teret betöltő fényes pontok, mint e világok Napjai, célszerűen mozognak a számukra kijelölt pályákon. Ítélnünk pusztán aszerint szabad, amilyennek az eget látjuk: tág, mindent átfogó boltozatnak; és csak ilyen megjelenítés esetén tételezhetjük a fenségességet, melyet egy tiszta esztétikai ítélet az égnek tulajdonít. Hasonlóképp nem szabad az óceán látványát annak alapján megítélnünk, ahogyan mindenféle (ám a közvetlen szemléletben nem benne foglalt) ismeret birtokában az óceánt elgondoljuk, például vízi teremtmények tág birodalmaként, olyan értékes víztömegként, amelynek párolgásából a levegőben felhők keletkeznek a szárazföldek javára, vagy olyan elemként, amely elválasztja ugyan egymástól a világrészeket, de egyúttal lehetővé teszi köztük a legnagyobb közösséget – így ugyanis csupa teleológiai ítélet születik. Ehelyett, miként a költők teszik, az óceánt pusztán aszerint kell tudnunk fenségesnek találni, ahogyan szemünk elé tárul: nyugalomában tiszta, csak az ég által határolt víztükröként, háborgásában viszont mindent elnyeléssel fenyegető mélységként.¹

A mottóul választott szövegrészről Paul de Man *Fenomenalitás és materialitás Kantnál* című tanulmányában emlékezetes elemzést adott.²

Minthogy jelen tanulmány célja Quentin Meillassoux filozófiájának bemutatása – eddig kiadott egyetlen filozófiai munkája, az *Après la finitude*³ alapján –, aligha van itt most hely és idő de Man gondolatmenetének aprólékos rekonstruálására. Mégsem fölösleges a belga-amerikai irodalomtörténész írásának néhány központi belátását kiemelni, mert mint majd látni fogjuk, de Man Kantról adott értelmezése számos ponton érintkezik a Meillassoux-féle spekulatív materializmus alapfogalmaival. Ez azért figyelemre méltó, mert a fiatal francia filozófus éppen a kanti filozófiától elrugaszkodva dolgozta ki saját materializmusának körvonalait.

A de Man-elemzés Kant közismert imperatívuszából indít. A fenséges hatást nem-teleológiai módon kell értelmeznünk, függetlenül az elme érdekétől, kiemelve minden célösszefüggésből. Az idézett passzus, írja de Man, látszólag ugyan számos tekintetben megelőlegezi a romantikus költészet toposzait, fontosabb a szimbolikus tájképektől való eltérés. Kant értelmezésében „a boltozat és az óceán architektonikai konstrukció”: előbbi úgy takarja a földet, ahogy a házat a tető, utóbbi pedig úgy nyúlik el a horizonton, mint valami parketta vagy padló, amit falként határol, akárcsak egy épületet, az égbolt. Ám a romantikus költészeti toposszal ellentétben Kant nem azonosítja az égbolt és az óceán kiadta házat oltalommal: diskurzusában nem olyan építményként jelenik meg a fenomenális világ, „amiben ember”, írja de Man Heideggerre utalva, „lakozhatna”. A megkülönböztetés explikálása végett de Man Kant *Logikájának* kevésbé ismert passzusára utal, a kanti „barbára”, aki ha megpillant egy házat, a ház fogalmának ismerete híján nem képes beilleszteni semmiféle funkcionális összefüggésrendszerbe, nem képes házként értelmezni – ezért pusztán egymásra illesztett síkok mélység nélküli felületeként tapasztalja. A költő, aki a mennybolt helyén boltozatot lát, a barbár szemével néz. „Kant architek-

1 I. Kant: Az ítélőerő kritikája, Budapest: Osiris, 2003, ford. dr. Papp Zoltán, 69.

2 P. de Man: Phenomenality and Materialism, in Kant = Uő: Aesthetic Ideology, University of Minnesota Press, 1996. 70–90.

3 Q. Meillassoux: *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*, Párizs, Seuil, 2006. A cím nyers fordításban: „Túl a végeségen – Tanulmány az esetlegesség szükségyszerűségéről.” A szövegben belül megtartjuk az eredeti címet.



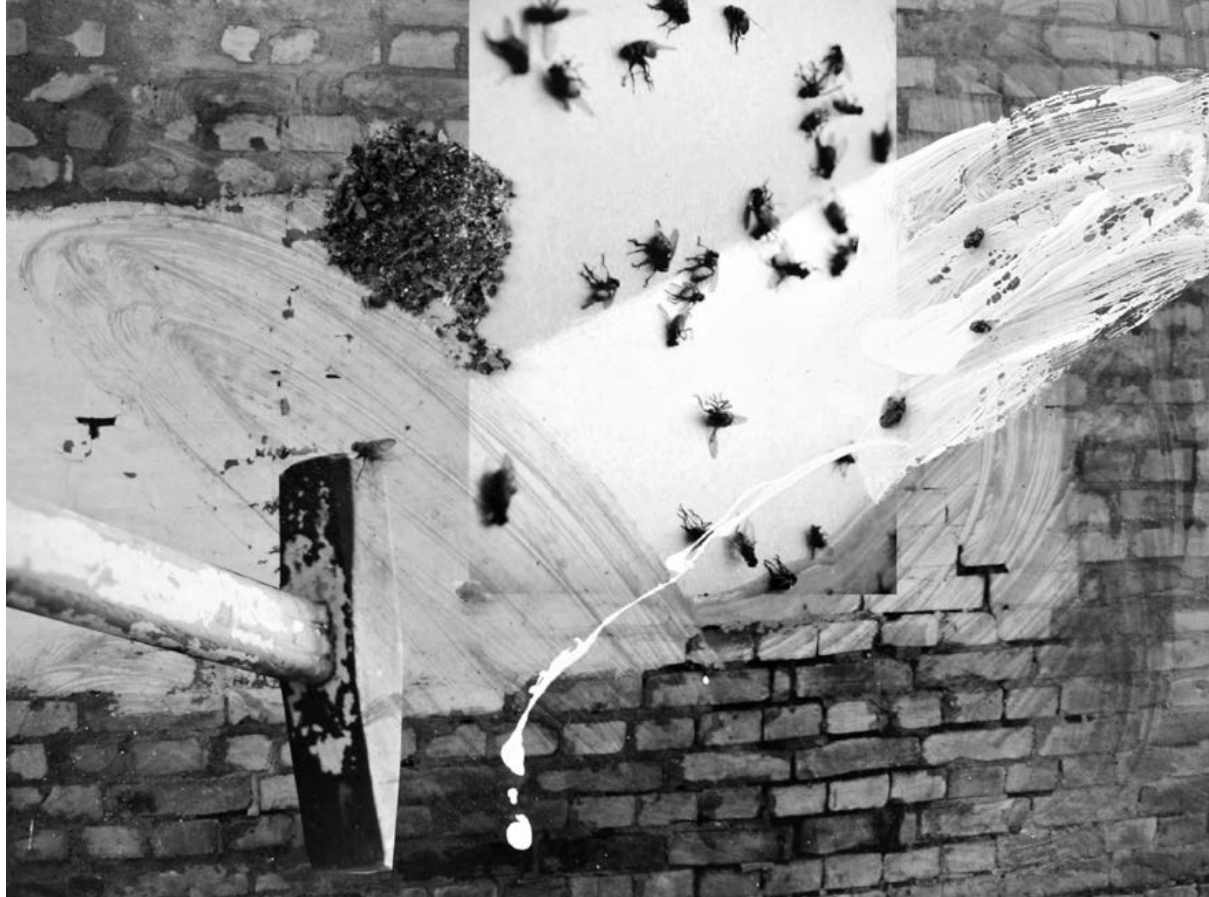
tonikus világa nem valamiféle folyékony világának kőként való megmerevedése, és az épülete sem trópus vagy szimbólum, ami a valódi létezők helyén állna. A boltozat és az óceán *a priori* építményszerű, megelőzve minden megértést, minden metaforizációt vagy antropomorfizmust, amikre majd Wordsworth épít, amikor a természet »beszélő arcahoz« címzi beszédét (Wordsworth, Prelude 5.10.-13.). Kant neutrális, harmadik személyű világában nincs helye adódásnak, nincsenek megszólítottak [*address*]. E vízió aligha nevezhető irodalminak, hiszen utóbbi feltételezné az ítélőerő általi figuralizációt vagy szimbolizációt. Egyetlen kifejezés kínálkozik, a *materiális vízió* [...].⁴ De Man rámutat, hogy a boltozat és az óceán dezantropomorfizált víziója

4 P. de Man, i. m., 80–82. Kiemelés tőlünk. A fenti Kant-idézet kivételével jelen szöveg minden fordításáért bennünket terhel minden felelősség.

éles ellentétben áll a fenségesről Kant által a korábbi szekciókban adott definíciókkal, ahol a szöveg még az intellektuális és érzéki tapasztalatok szintézisének kívánatosságát nyomatékosította, valamint hogy a fenséges „nem magában a természeti tárgyban, hanem az ember tudatában [*Gemütsbestimmungen*] rejlik”. Az idézett szövegrész törés Kant gondolatmenetében. Hiszen ha a fenséges fenomenén egyezik a költő, ami pedig egyezik a barbár szeme befogta látvánnyal, akkor a materiális víziót lehetetlen az ész fogalmai alá rendelni; s a vízió fenségességét a pusztá materia, a vízfelület, az égbolt adja, nem az intellektus viszi bele. De Man szerint *Az ítélőerő kritikája* sarokköve, hogy sikerül-e kibékíteni a mottóknban tisztán „odakintiként” leírt, dezantropomorfizált víziót az ésszel, le lehet-e írni a materialist, a fenségest, integrálni lehet-e a morálba. Erre később visszatérünk.

2008-as angol megjelenése óta Meillassoux *Après la finitude*-je a spekulatív realizmus sokat vitatott alapműve. Kulcsszerepét jól jelzi, hogy a *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism* című gyűjteményes kötet⁵ egyötöde ezt a vékony kötetet kritizálja. (Amennyire meg lehet ítélni, nem mintha ez olyan sokat számítana, magyar nyelvterületre is Meillassoux filozófiájának a híre szivárgott be leginkább – Latouré mellett.) A sikernek bizonyára oka a kötet példamutatóan célratörő retorikája, a világos okfejtés, a gondos argumentáció. De feltehetően éppígy oka, hogy Meillassoux olyan materializmust propagál, amely merőben másként jár el, mint az európai gondolkodást az elmúlt százötven-kétszáz évben domináló dialektikus és történelmi materializmus: nem tekinti anyagának a társadalmi vagy gazdasági folyamatokat, s noha regulatív praxisként hivatkozza az „empirikus tudományokat”, elemzéseket ezekről sem ad. Ha fentebb azt írtuk, explicite a korrelacionizmustól, közelebbről Kanttól rugaszkodik el, hogy filozófiája spekulatív tétjét tisztázza, akkor ehhez hozzáfűzhetjük, hogy implicite Hegeltől és követőitől, illetve Marxtól és követőitől, az-

5 L. Bryant, G. Harman, N. Srnicek (szerk.): *The Speculative Turn: Continental Realism and Materialism*, Melbourne, me.press, 2011.



zal a megszorítással, hogy utóbbi irányzatokat, egy Hegelről szóló igen futólagos és semmitmondó passzuson túl, nem is említi. Ez a hallgatás jelentésszerű, hiszen a háború utáni francia filozófiában nem volt komoly gondolkodó, aki ne Hegel vagy Marx mellett vagy velük szemben pozicionálta volna magát, egyben rendkívül korszerű, hiszen éppen azoktól a ballasztoktól szabadította meg a materializmust, amelyek ma talán sokak számára egy metafizikus vagy ontoteleologikus korszak maradványai: a történelemtől és a politikától. Hogy „az abszolút valóságot” mindennemű társadalmi, történeti, politikai vagy nyelvi közvetítés nélkül meg lehet közelíteni és le lehet írni, hogy „bármikor megtörténhet”, hogy a mindentől megtisztított filozófiai spekuláció magának vindikálhatja a valóság meghatározásának a jogát, és így tovább (ilyesmiket állít Meillassoux), vérmérséklettől függően hathat felszabadítóan vagy nyomasztóan az olvasó számára – az viszont bizonyos, hogy a kötet gyorsan kivívott népszerűségében ezek a hangzatos ígéretek komoly szerepet játszottak. Jelentőségét magában nem lehet felmérni, hiszen ítéletünk aligha volna függet-

leníthető depolitizált és ahistorikus történelmi korszakunkról alkotott ítéletünkötől.

Az *Après la finitude* nagytörténete szerint a felvilágosodás alapvető célkitűzését, a metafizikai babonákból való kilábalást a viszony, a reláció, a közvetítés különböző gondolati alakzatainak a megkonstruálásával végezte el. Első lépésben a viszonyba állítás előlegezte meg a filozófia „dezaszolutizálását”: az embertől független, szükségszerű és örök létező(k), vagyis a *metafizikai*, egyúttal pedig a materiális vagy magánvalóság, vagyis a *spekulatív* dimenzió kiiktatását az európai gondolkodásból. Összefoglalóan korrelacionizmusnak nevezi a Hume és Kant filozófiájával meggyökeresedett alakzatot. Két válfaját különbözteti meg. A gyenge korrelacionista azt állítja, hogy csakis az ember számára léteznek jelenségek, s létezik ugyan abszolútum – embertől független tárgyi valóság, Isten –, ez azonban, az emberi felfogóképesség fogyatékosága miatt, hozzáférhetetlen. A kanti abszolútum magánvaló; bár meg nem ismerhető, de elgondolható (alkotható *a priori* analitikus ítéletek).⁶ Az erős

⁶ A kanti levezetés szerint az ellentmondásmentesség logikai alapelv; ha nem léteznének magánvaló dolgok, nem léteznének jelenségek

korrelacionizmus a szubjektum és az objektum közti *viszonyt* abszolutizálja, legyen a mediátor a nyelv, a történelmi korszak vagy a tudat, s állítja, hogy a világról csak valamilyen interszjektív (kommunikatív, tudományos, történelmi) konszenzus horizontján tehetünk állításokat. Ez a gondolkodási alakzat hiposztazál valamilyen kollektív szubjektumot vagy hiperkonceptet, s a világot kizárólag annak viszonylatában vagy közvetítésében tartja reprezentálhatónak. Meillassoux szerint ilyen Hegelnél a Szellem, Marxnál az osztály(társadalom), Nietzschénél a hatalom, ilyen a memóriával töltött percepció Bergsonnál, ilyen Deleuze-nél az élet, és így tovább. Egyikük sem artikulál magánvalót; mindannyian tételezik, hogy ami megismerhetetlen, azt az általuk hiposztazált szubjektum vagy horizont termelte ki.

A dezabszolutizációs projekt második alappillére a *fakticitás*. Meillassoux szembeállítja a kontingenciát (esetlegességet) és a fakticitást. Előbbi a világban lévő dolgok változásnak, módosulásnak, pusztulásnak való kitettségét jelzi. Utóbbi mélyebb törvény, a világ strukturális invariánsa: kimondja, hogy – *pace* Leibniz – nem létezik az elégséges ok vagy végső alap elve. A fakticitás princípiuma a reprezentáció minimális organizációját lehetővé tevő összes elvre – úgymint okozatiság, percepció formák, logikai törvények – egyaránt vonatkozik. A korrelacionista állítása szerint mindezek persze rögzítettek, hiszen a változásuk nem adódik tapasztalatként, ám pusztán faktikusan adódnak, nem abszolútként: szükségszerűségük nem horgonyozható le az emberben (a tapasztalat transzcendentális lehetőségfeltételeit az ember nem magára szabta), sem metafizikai hegemonokban (ezek ugyanis nem léteznek). A fakticitás semmilyen pozitív tudással nem lát el, pusztán annyit állít, hogy „adódik valami”. „Mert ha a kontingencia abban áll, hogy tudom, a világbeli dolgok lehetnének máshogyan is, a fakticitás mindössze annak belátásában áll, hogy a korrelációs struktúra így-létének miértje nem tudható.

sem; ami viszont ellentmondás; ergo létezik magánvaló. Látni fogjuk, hogy Meillassoux átveszi a kantí levezetést.

Nem azt mondja a korrelacionista, hogy szükségképp változnak vagy állandók ezek a struktúrák, csupán azt állítja, semmi alapján nem zárható ki, hogy meg fognak változni, sem pedig az, hogy létezzen egy, a miénktől teljesen eltérő valóság.”⁷ A kettős korrelacionista előfeltevés miatt tűnik minden olyan gondolkodási alakzat, mely a megfigyelőtől független valóságról beszélne, abszurdnak. Ezért, hogy a kortárs diskurzusokban legitim materializmus biztosítéka a spekuláció világos leválasztása a metafizikáról.

Egyik válfaj szerint sem zárja ki semmi, hogy létezne a korrelacionistától teljesen különböző valóság, csak tagadja, hogy erről bármiféle tudomást szerezhetne. Az erős korrelacionista szájából ez úgy szól, hogy „elgondolhatatlan, hogy az elgondolhatatlan lehetetlen lenne”.⁸ Meillassoux állítása szerint az erősen korrelacionista kortárs gondolkodás mindenféle vallásos vagy fundamentalista gondolkodással szemben tehetetlen: ugyanis saját premisszáinak foglyaként nem képes racionális módon, az ellentmondást elkerülve diszkreditálni olyan érveléseket, amelyek valamely, az övétől radikálisan különböző valóság létezését állítják, még azokat sem, melyek gyilkosan fundamentalisták vagy esszencialisták. Az abszolútumot megragadó diszkurzív alakzat vázolásával Meillassoux tehát nem pusztán a korrelacionizmus ontológiai fogyatékoságának kiigazításához adna támpontot, hanem explicit érveket kíván nyújtani az „ideológiákkal” szemben is – ideológia alatt mindazt értve, ami szükségszerű létezőket tételez és legitimál. (Egy szuverént, egy természeti törvényt, bármilyen magát eredendőnek és megváltoztathatatlanak beállító rendet, legyen politikai, gazdasági vagy vallási.)

Az *Après la finitude* nem kevesebbre vállalkozik, mint valami embertől független abszolútum diszkurzív artikulálására. Ezt persze nem végezheti el a korrelacionista gondolati alakzatoktól függetlenül, s nem hagyhatja figyelmen kívül a metafizikai hegemonokat illető tiltást sem. Első lépésként Meillassoux az

7 Meillassoux, i. m. 67.

8 Uo. 69.

„ősfosszília” apóriájával demonstrálja, hogy amennyiben a korrelációs körön belül maradunk, képtelenek vagyunk tételesen elfogadni, hogy az empirikus tudományok igaz állításokat tehetnének magáról a valóságról. A korrelacionista számára nem azoknak a gondolatoknak az elfogadása problematikus, amelyeket nem tapasztalt vagy nem figyelt meg senki, hanem egy olyan világ elgondolása, *ami kizárólag úgy és akként létezik, ahogy a matematizált természettudomány megkonstruálta*. Az ősfosszília az ember megjelenése előtti időkről ad hírt: olyan valóságról, ami senkivel és semmivel nem állt viszonyban, ami semmiféle célösszefüggésbe nem illeszkedett, ami a puszta matériával zajlott le. (Meillassoux jelzi, hogy gondolat kísérlete az emberi faj kipusztulását követő idővel, a galaxis keletkezésével és hasonlókkal is elvégezhető.) Hogyan értelmezi a korrelacionista az ilyen típusú tudományos állításokat? Hogyan tud igazságérvényt tulajdonítani nekik?

A korrelacionista először bizonyára kontrafaktuális érveléshez folyamodna. Azért tekinthető igaznak a tudományos kijelentés, mondaná, mert amennyiben lett volna „ott” egy szemtanú, éppen azt látta volna, amit a tudomány arról a valóságról állít. Ám az ember visszavetítése egy jelenként sosem létezett múltba, írja Meillassoux Merleau-Pontyra utalva, illegitim, hiszen olyan valóságról van szó, amelyben *per definitionem* nem létezhet megfigyelő. Erre a korrelacionista azt felelné, hogy bár empirikus érvényük nagyon is lehet a tudományos kijelentéseknek, ontológiai hozadékuk elhanyagolható, hiszen amennyiben minden tudás az ember számára való tudás, az emberi faj empirikus születése az ember transzcendentális konstitúciójához képest, ami a megértés feltételeit tisztázza – s mint ilyen, a filozófiai leírás tárgya –, másodlagos kérdés. Ha nem tárnánk föl a szubjektum transzcendentális konstrukcióját, a tudományos tényeknek nem lenne címzettjük. Ám Meillassoux szerint a korrelacionista sem tagadhatja, hogy a megértés elválaszthatatlan egy elsődlegesen empirikus/biológia nézőponttól. Ha pedig a szerves anyag előzi az elmét, a transzcendentális szubjektumot a faj

keletkezéséhez képest nem illeti primátus. A korrelacionizmus humanizált szemszögéből pedig a biológiai vagy materiális keletkezés nem leírható. Ergo azért van szükség egy valódi spekulatív nézőpont kidolgozására, egyúttal azért diszkreditálandó a korrelacionizmus fogyatékosága, mert bár a matematizált természettudomány lehetővé teszi az embertől független valóságok vizsgálatát, sőt, állításokat is képes tenni róla, a humanista/korrelacionista diskurzus csak az ember viszonylatában képes artikulálni ezeket a belátásokat, megfosztva őket tényleges ontológiai nyomatékuktól.

A korrelacionizmus úgy jelenik meg Meillassoux diskurzusában, mint az a gondolati alakzat, amely *ellenáll* a magánvaló abszolútum gondolatának, mint amely reprezentációs blokk alá helyezi, kényszeresen transzkódolja vagy antropomorf alakzatokban szimbolizálja a matériát, egyenesen *védekezik* ellene – talán nem is pusztán a matériával szemben, azt ugyanis a transzcendentális dimenzió tételezésével – „vissza tudja szelídíteni” (a transzcendentális vagy fenomenológiai filozófiák is elfogadják a tudomány állításait, csak épp származtatottnak, „ontikusnak” tekintik őket), mint inkább a lacani értelemben vett *valóssal* szemben.

Erre később visszatérünk.

Meillassoux stratégiai leleménye, hogy a dezabszolutizálás – a korreláció melletti – másik pillérét, a fakticitást játssza ki a korreláció *ellen*: a fakticitást, az esetleges adódást abszolutizálja. Így elvileg markánsan elhatárolható egymástól a spekuláció és a metafizika: az esetlegesség olyan abszolútum, amely nem eshet a dogmatika vádja alá (nem abszolút létezőt jelöl, nem egy hegémont), mégis független a relációtól.

Érvelése a következőképp hangzik.

A korrelacionista hajlandó elfogadni, hogy létezhet valami, ami teljesen más, mint ő maga, ami teljesen különbözik a számára létező valóságtól. Az agnosztikus, az istenhívó, az ateista, az idealista és a spekulatív filozofus ötösét a halálon túli létről beszélgetve – igen elmés gondolatmenetben – kimutatja, hogy amennyiben a spekulatív gondolkodó a

korrelacionistának szegezi, hogy a lehetőség, a kontingencia abszolút, a korrelacionista válasz nélkül marad. Amennyiben ugyanis fenntartja, hogy a dolgok máshogyan is lehetnek, mint ahogy elgondolja (márpedig muszáj fenntartania, különben abszolutizálná a saját álláspontját), kénytelen bevallani, hogy intellektuális intuíciója számára valószínű az állandóan küszöbönálló változás lehetősége. Ha mármost a korrelacionista általában véve fel bírja fogni, hogy feltételesen minden lehetne másként, a halandóság intuíciójából arról is van tapasztalata, hogy állandóan küszöbön áll egy szükségszerű és gyökeres változás is. Így mikor a spekulatív a radikális kontingenciát (ami nem pusztán a halálra, hanem mindenre vonatkozik), az idealista pedig a számára-valót abszolutizálja (azt állítva, hogy nem létezik abszolút másság), a korrelacionistának választania kell. A szubjektív idealistát cáfolni kívánva dezabszolutizálhatja a korrelációt, ha a fakticitást abszolutizálja, vagy, a spekulatív filozófust cáfolni kívánva, dezabszolutizálhatja a fakticitást, ha a korrelációt abszolutizálja – de mindkét pozíciót nem áshatja alá egyszerre, vagyis nem dezabszolutizálhatja egy csapásra a fakticitást és a korrelációt is. És mivel a dogmatikus idealista álláspontnak, miszerint létezne valami szükségszerű és feltétlen lény (Szellem, Akarat, Élet, abszolút Én), és nem létezne az esetlegesség, eleve ellentmond a választás lehetősége – az tehát, hogy a korrelacionista képes mérlegelni mind a spekulatív, mind az idealista álláspontot, elgondolni a másság lehetőségét és így tovább –, csak a fakticitást választhatja. Belátja tehát, amit a spekulatív mindig is állított: hogy az esetlegesség abszolút: csak a bármi megtörténtének lehetőségét magában hordozó „hiperkáosz” van.⁹

Mi a hiperkáosz?

„Ha áttekintünk az abszolútumra nyitott résen, rémisztő erő tárul a szemünk elé – valami érzetlent látunk, ami képes elpusztítani a dolgokat is, a világot is, képes felszínre hozni monst-

ruózus abszurditásokat, de arra is, hogy ne tegyen semmit, megvalósítson minden álmot, de minden rémálmot is, hogy kiszámíthatatlan, örjögő átalakulásokat indítson be, vagy ellenkezőleg, olyan univerzumot teremtsen, amely egy tapodtat sem mozdul, rendíthetetlenül áll, mint egy felhő, amely a legdühöngőbb viharokkal is szembeszáll, amelyen nem fognak a legbaljósabb fénynyalábok sem, még ha csak egy nyugtalanító, vihar előtti csönd erejéig is. A karteziánus Istennel egyenrangú Mindenhatót [Toute-Puissance] látunk, ami bármire képes, még az elgondolhatatlanra is; de olyan Mindenhatót [Toute-Puissance], amely teljesen autonómmá vált, amelyet nem kötnek normák, amely vak, nem részese a többi isten tökéletességének, olyan erő, amely nem jóság, nem is a tisztán és világosan felfogható gondolatok helyességéért jótálló bölcsesség. A látvány az Időre hasonlít, de olyan Idő ez, amely elgondolhatatlan a fizika számára, mert az összes fizikai törvényt képes minden ok nélkül elpusztítani, és éppígy elgondolhatatlan a metafizika számára is, mert minden meghatározott létezőt is elpusztíthat, istent is, Istent is. [...] Olyan Idő, amely képes elpusztítani is, átcsapni is, akár örökre, a rögzítettbe, a stázisba, a halálba [le Fixe, le Statique, le Mort].”¹⁰

Explicáljuk a hiperkáoszt. Matériáról beszél még a rengeteg metafora, amelyeket Meillassoux a hiperkáosz érzékeltetésére felvontat? Miféle magánvaló, ami nem dologi, ami csak trópusokkal figurálizable? Erről szólnak az empirikus tudományok matematikai jelölői? Azért is pertinens a kérdés, mert Meillassoux angolszász recepciója elsősorban a hagyományos materializmusok materiájának reflektálását, vagyis gazdasági, történelmi, politikai, biológiai, geológiai folyamatok leírását kéri számon Meillassoux-n. Ez egyáltalán nem indokolatlan, ha akár csak az ősfosszília allegóriájára gondolunk, amiről, az életnek a pusztta anyagból való felfakadásával kapcsolatban, Meillassoux megfogalmaz bizonyos – igen ingatag – hipotéziseket.¹¹ Ha

¹⁰ Uo. 100.

¹¹ Ezek kritikáját lásd: A. Johnston: Hume's Revenge – À Dieu, Meillassoux? = The Speculative Turn: Continental Realism and Materialism, i. m., 96. (További hivatkozásokkal.)

a kortárs kontinentális filozófiában domináns materializmusokkal, a dialektikussal és a történelmivel, valamint a deleuze-i transzcendentális empirizmussal szembeállítjuk, csakugyan szembeűnő, hogy a spekulatív filozófia „anyaga” nem valamiféle független processzusként jelenik meg a szövegben: nem a Szellem munkája, nem a termelési formák egymásra következése, nem geológiai vagy biológiai szisztémák szedimentálódása. Két kitűnő marxista kritikusa odáig megy, hogy „logikai miszticizmussal” vádolja Meillassoux-t.¹² Szimpatizálunk ezekkel a bírálókkal. Meillassoux bármit lehetővé tevő hiperkáosza a tudományos praxis számára aligha működőképes munkahipotézis. Mint A. Johnston érvel, a tudományos logika evidenciaként tekinti, hogy új felfedezések föllükódolják az addigi bizonyosságokat; egyébként a hiperkáosz ignoranciára sarkall: ha bármi megtörténhet, mi értelme volna hipotéziseket gyártani.¹³ Magunk is afirmáljuk, hogy ez az elvileg spekulatív – vagyis a metafizika-kritikákkal számot vetve kidolgozott – abszolútum nagyon könnyen beilleszthető a kontinentális filozófia poszt-szekuláris vallási fordulatába (amelyet Meillassoux más szöveghelyeken vehemensen támad). Mégis azt gondoljuk, e kritikák célt tévesztenek.

A spekulatív materializmus a korrelacionizmus által osztott premisszák mentén, racionális érveléssel konstruált artikulációs rendszer vagy fogalmi készlet: a tudományos igazságok nem-korrelacionista értelmezési kerete. Meillassoux arra szólítja fel a filozófust, hogy a tudósok szemével nézzen, a látottakat viszont saját verbális (nem-matematikai) beszédmódjában rögzítse. A spekulatív materializmusnak nem dolga a tudomány tárgyával foglalkozni, hiszen a materiát illető állításokat, alapvető kikötése miatt, miszerint azt csak a matematikai jelölők képesek jelölni, nem tehet. A tudományról való beszéd filozófiai kereteit igyekszik tágítani:

12 Bővebben lásd: A. Toscano: *Against Speculation, or, a Critique of the Critique of Critique: A Remark on Quentin Meillassoux's After Finitude (After Colletti)* = Uo., 88–91. & P. Hallward: *Anything is Possible: A Reading of Quentin Meillassoux's After Finitude* = Uo., 139–141.

13 A. Johnston, i. m. 93–95.

nem magát a dolgot explikálja, hanem a domináns ontológiai diskurzust kritizálja, igazítja ki. Didaktikus eljárása nem is annyira az anyag, hanem a véletlen, a kiszámíthatatlanság, a kalkulálhatatlanság, a programozhatatlanság, a mindezeket egybefoglaló „hiperkáosz” elgondolását blokkoló gondolati alakzatok detektálását és dekonstrukcióját célozza. Ezért aztán a spekulatív materiát helyesebb volna *metaforának* tekinteni, mint tényleges anyagnak. De akár, Derrida de Man textuális materializmusát illető kifejezését kölcsönvéve, egyfajta *matéria nélküli materializmusnak* is nevezhetnénk a spekulatív eljárást, amennyiben Meillassoux sem az empirikus értelemben vett anyag, hanem az azt leíró jelölők, vagyis a matematizált természettudomány formalizált nyelvének ontológiai érvényét kívánja nyomatékossítani.¹⁴ *Ha tehát Meillassoux diskurzusában a matéria a tudományok vizsgálati tárgyainak a metaforája* – a kar-teziánus elsődleges tulajdonságoknak: a mozgásnak, az alaknak, a nagyságnak és a számosságnak, a helynek és az időnek; más szöveghelyek szerint a részecskéknak, a hullámoknak stb. –, akkor a hiperkáosz az anarchista ontológiáé. S a két metafora, hiperkáosz és matéria közt *szubsztanciális különbség* van.

Bontsuk ki az iménti két állítást.

Meillassoux diskurzusa, bár nem explikálja, bújtatottan ontológiai differenciát tétel a létező anyag és a létező anyag állandóan küszöbönálló módosulásának lehetőségfeltételeként értett hiperkáosz közt. A hiperkáosz *per definitionem* „tulajdonképpenibb” (metafora), mint a matéria (metaforája), hiszen ez szavatol azért, hogy újszerű elsődleges tulajdonságok keletkezzenek, az eddigiek elpusztuljanak, hogy minden felboruljon. A hiperkáosz transzkódolhatja a materiát, a matéria (nélküli matéria – a tudományos jelölők) viszont nem érintheti(k) a hiperkáoszt. Bár a materiális jelenségvilág, a tudományos diskurzus szintjén is és a materiális valóságban is, tehát *ontikus* szinten lát-szólag stabil, potenciálisan mégis magában

14 Ehhez lásd J. Derrida: *Typewriter Ribbon: Limited Inc. (2)* = Uő: *Without Alibi*, Stanford University Press, 2002, ford. Peggy Kamuf. Termékeny összeolvasási lehetőségeket kínál: 150–151.

hordozza a káoszt, sőt, e káosz keletkezésének is, stabilitásának is (és majdani pusztulásának is) az ontológiai lehetőségfeltétele.

A hiperkáosz ontológiai szintjén a filozófia visszaveszi a szót. „Hogyan lehetne egy ilyen katasztrófa [az abszolút kontingencia] a tudományos diskurzus alapja?“, kérdezi Meillassoux.¹⁵ Első ontológiai axiómája (döntése?), hogy az abszolút esetlegesség nem jelenthet egyet a szabályozatlansággal, a random fluxussal. A „bármilyen lehetséges” és a radikális kontingencia hiposztázálása nem vonja maga után annak afirmálását, hogy az égvilágon bármi létrejöhet. Persze nem valamiféle törvény, racionális norma, hegemon metafizikai alakzat tiltja, hogy bármikor bármi keletkezzen, vagyis nem valamiféle észtörvény követeli meg valamiféle logikának a tételezését, ami regulálná a per definitionem regulálhatatlan hiperkáoszt. Azért van szükség ilyen logikára, hogy magának az esetlegességnek az örökös és abszolút lehetősége ne sérüljön. Ezt az úgymond autoregulatív logikát a hiperkáosz konstitúciójából kell ki nyerni. E logika alapelveit Meillassoux Figuráknak [Figure] nevezi. Hogy jobban értsük, mit ért ezalatt, elismételjük a fentebb tett állításunkat. Meillassoux nem magáról a hiperkáosz logikájáról beszél, hanem a hiperkáoszt artikuláló diskurzusrend szabályait kívánja megadni. A Figurák nem valamiféle fenomenális valóságot regulálnak, hanem a valóban spekulatív ontológiai beszédmódot: meggátolják, hogy az abszolút kontingencia artikulálásába metafizikai maradványok vagy a korrelacionista beszédmód mindent relativizáló előítéletei keveredjenek.

Mindebből talán érthető, hogy Meillassoux eljárásának, bármennyire is a tudományos szemlélet- és beszédmód apoteózisa, kevés köze van a tudományfilozófiákhoz. Egy helyen futólag ugyan vitába száll Karl Popperrel, ám olyan lehetséges vitapartnereinek vagy elődjének tudományfelfogására, mint Lakatos Imre, Paul Feyerabend vagy *A poszt-modern kondíció* Lyotard-ja, nem reflektál – annak ellenére sem, hogy hozzájuk hasonlóan a

tudományos forradalmak pre-programozhatatlanságát kívánja artikulálni a diskurzusa (pedig igen érdekes lenne, ha a radikális kontingencia gondolatát ütköztetné, mondjuk, a feyerabend-i ismeretelméleti dadaizmussal) –, ahogy a modern tudomány kutatási irányait vagy ágazatait sem nevezi meg, a domináns matéria-felfogásokra vagy kozmológiai elméletekre sem reflektál, a modern tudománynak a kortárs társadalmakban betöltött funkciójára sem kérdez rá; nem tesz ilyesmit, ugyanis maga a modern tudományos episztémé, a tudományos paradigma-váltások mibenléte vagy a tudományos praxis hidegen hagyja. Gondolatkísérletének alátámasztására citálja a tudományos észt (a „matematizált” szemlélet- és „írásmódot”), egész pontosan annak 17–18. századi „születését”. A tudományos ész szolgál ugyanis Meillassoux tulajdonképpeni céljának, egy nem-embercentrikus *anarchista ontológia* kidolgozásának lehetőségfeltételeként.¹⁶

Az ontológiai differencia állításával Meillassoux diskurzusa látszólag önellentmondásba keveredik. Mint már szóba került, a francia filozófus azt veti a korrelacionista filozófiák szemére, hogy ahelyett, hogy kizárólagos valóság- és igazságérvényt tulajdonítanak a tudomány konstituálta valóságnak / a tudomány által jelölt matériának, automatikusan tételeznek a magánvaló „alá” egy eredendőbb, transzcendentális szintet, amit csak a filozófia artikulálhat. (Ez a tudományos, személytelen valóság „visszavonásának”, a korrelacionista diskurzusba való reintegrálásának alaplépése.) Mármost nem világos, hogy a tudományos praxis szempontjából redundáns hiperkáosz tételezése miben különbözik a korrelacionisták eljárásától. Mint kifejtettük, utóbbi spekulatív/nem-

16 Bár összemérhetetlenül szélesebb korpusból dolgozik, sokkal szorosabb dekonstruktív olvasatokra alapozza érvelését, és egyáltalán nem affirmálja olyan kritikátlanul az általában vett tudományos észt, mint Meillassoux, úgy gondoljuk, az elmúlt évtizedek egyik legjelentékenyebb, megrázóan radikális lételméletét kidolgozó Reiner Schürmann, a tragikusan korán elhunyt német-amerikai filozófus „anarchista ontológiája” – a kifejezés tőle származik – némiképp emlékeztet Meillassoux-éra. Ezért bátorokdunk élni a szókapcsolattal. S az ő munkájának adózva nevezzük e szövegen belül a „metafizikai entitásokat” *hegemonoknak*. Ehhez lásd: R. Schürmann: *Des Hégémonies brisées*, Párizs, Les presses du réel, 1996/2017.

15 l. m. 100.

metafizikai mivolta volna hivatott szavatolni, hogy a meillassoux-i ontológia *ne* vonja vissza a tudományos és dehumanizált materializmust: hiszen az abszolút kontingencia tételezésével elvileg nem affirmál semmiféle létezőt vagy viszonyt. Ám minél inkább nyomatékosítja Meillassoux, hogy a *Toute-Puissance* valami ijesztő és kiismerhetetlen energia, ha szorosán olvassuk a fenti passzust, világos, hogy trópusai annál „korrelacionistább” beszédmódban fejezik ki a hiperkáoszt. Mivel implicite fenntartja az ontológiai differenciát, Meillassoux szövege kénytelen a deantropomorfizált természet abszolút felületénél, e felület embertelen stázisánál is rémisztőbbként artikulálni valami mélyben fortyogó hiperkaotikus erőt. A *Fenomenalitás és materializmus Kantnál* alap gondolatára utalva azt mondhatnánk, Meillassoux a romantikus költészet nyelvén fejezi ki a radikális kontingenciát: az ugyanis, akár csak Shelley vagy Wordsworth költészetében a természet, az *emberre nézve* jelenik meg veszélyesként, kiszámíthatatlanként, zavarosként és így tovább; nem néma és mélység nélküli, némaságában és mélység-nélküliségében réműletes felület vagy boltozat. A redundáns „hiper-” előtag (miért nem csak *káosz?*), csakúgy mint a metafora-halmaz elárulja, milyen komoly retorikát mozgósít a szöveg az érzékfeletti (alatti?) dimenzió *érzékletes* artikulálásához. Kant szerint nem így látnak a költők vagy a barbárok. Ők csak síkokat látnak, vagyis kiterített, mélység és (ontológiai) differencia nélküli világot. Az ontológiai differencia fenntartása pedig erősen veszélybe sodorja *spekuláció* és *metafizika* kettéválasztását: körvonalazódik valamiféle viszony.

Az ún. Figurák, a hiperkáosz princípiumai, az anarchista ontológia, tehát egy filozófiai diskurzus, nem pedig a hiperkáosz *per se* „autoregulátorai”. Két Figurát különböztet meg Meillassoux. Ezek némileg meglepő módon ugyanazok, mint Kant logikai alapelvei. Az első az ellentmondásmentesség. „Az ellentmondásos létező abszolút lehetetlen, mert ha egy létező ellentmondásos lenne, szükségszerű lenne. De a szükségszerű létező abszolút lehetetlen, ennél fogva pedig az

ellentmondás is.”¹⁷ Az első olvasásra megdöbbentő tézist a következőképp explicálja. Ellentmondásos létezővel szemben tehetetlen volna a káosz: ha létezne, az ellentmondás nem válhatna mássá, mint ami már eleve – nem lenne alteritása, mássága, hiszen már mindig is magába foglalja önmaga ellentétét. A hiperkáosz tagadja a dialektikát (s evidensen minden velejáróját). Hegelre hivatkozik, mondván, az ellentmondás legnagyobb filozófusa egyben az identitás legnagyobb filozófusa is volt: *A szellem fenomenológiájában* nem artikulálódhat káosz, mert semmi sem válhat radikálisan mássá.¹⁸

A második Figura az esetleges magánvaló létezésének szükségszerűségét mondja ki. Ez az *il y a* tézise. Demonstrálni kell, hogy ha minden létező teremtmény elpusztulna is, a világ nem: hiszen a világ létezésének nem feltétele, hogy valami viszonyban álljon vele. Az érvelés a fakticitáson nyugszik. A *gyenge* értelmezés, amely azt állítja, esetleges, hogy létezzon valami (esetleges), megkettőzné a fakticitást. Ám rögvest performatív ellentmondásba keveredik. Hiszen a létezés esetlegességének esetlegességét tételezve, feltételeznie kell a világ nemlétezésének eshetőségét, amivel nyomban valami szükségszerűen esetlegeset állít (hiszen ő maga létezik, ezen a világon belül, s csak itt és most feltételezheti a világ esetlegességét). Ezt kiigazítandó, tételezheti ugyan, hogy *esetleges*, hogy ő maga szükségszerűen esetlegesként tételje a világ esetlegességét, de mivel így is csak az esetlegesség alapján vonhatja vissza az előző szint szükségszerűségét, újra csak azt affirmálja, amit eredetileg tagadni akart. Végtelen regresszióba keveredik. Magának a létezésnek (*existence*) az esetlegessége, q. e. d.,

17 Uo. 110.

18 A Meillassoux idézte Hegel-szakirodalom Bernard Mabile: *Hegel: L'épreuve de la contingence* című műve. (Párizs: Hermann, 1999.) Nekünk volt szerencsénk olvasni a kötetet, ezért tisztában vagyunk vele, hogy B. Mabile, mint a címből is kitudnik, mulatságos módon éppen amellel érvel, hogy a Meillassoux által is osztott közfelfogással ellentétben a hegeli Szellem korántsem előre adottként van elgondolva, mint ami eleve magában foglalná minden létező ellentétét, hanem maga is a történelem folyamatos esetlegességeiből épül, s nincs előre meghatározható bevégződése sem, ugyanis lételeme a nyitottság. Meillassoux Hegel-olvasatának élcskreditálásán, valamint az óvatlan idézgetésen való szelíd élcelődésen túl semmi célunk ezzel a lábjegyzettel – hacsak az nem, hogy Mabile briliáns művét olvasásra ajánljuk.

nem elgondolható, ugyanis maga a létezés és a nemlétezés a lehetőségfeltétele annak, hogy a létezők létezése kontingensként lehessen tételezhető. Ezért a második Figurának csak az erős értelmezése állhatja meg a helyét: szükségszerűen lennie kell valaminek, nem lehet pusztán a semmi, mert szükségszerűen esetleges, hogy legyen *valami*, ami esetleges.¹⁹

A továbbhaladás előtt tegyünk néhány kritikai megjegyzést.

Meghökkenítő, hogy a Figurákat tárgyalva Meillassoux nem utal Derridára. Az önmagát az esetlegesség fenntartása végett reguláló hiperkóosz gondolatát ugyanis, amennyiben hatásossá akarná tenni a dekonstrukció „valási fordulatát” illető (igen közhelyes, de a kötet több pontján ismételt) kritikáját, valamiképp muszáj volna megkülönböztetnie a messiás nélküli messianizmus (*messianisme sans Messie*), valamint a demokrácia autoimmunitásának (*auto-immunité*) derridai elgondolásától.²⁰ Az *autoimmunitás* a demokrácia potenciálisan öngyilkos jellege, ami a *différance* konceptjéhez hasonlóan rögzíthetlenné teszi magát a demokrácia fogalmát; a

struktúra a folyamatos halasztást és nyitottságot, a másság-tapasztalás eseményére, a másakra, a kiszámíthatatlanul eljövendőre való fogékonyságot azonosítja a demokráciával. A(z eljövendő) demokrácia paradox módon annak az *emléke*, ami a jövőt, az eljövendőt hordozza; feltétel-nélküli, lehetetlen, megalapozhatatlan, kiszámíthatatlan, nincs normája vagy szabálya (nem lehet róla mi alapján dönteni), a jövőre utal, de itt és most „tör ránk”, nem lehetőségként létezik, hiszen lényege, hogy nem lehet vele kalkulálni sem.²¹ Ezek a fogalmak igen hasonló szemantikai térben határolják körül az abszolút esetlegességet, mint az *Après la finitude*.

De a dekonstrukció közhelyes tárgyalásánál is komolyabban csökkenti Meillassoux diskurzusának meggyőző erejét, hogy megfelelkezik a spekulatív materializmus egy explicit előfutáráról. Eldönthetetlen, hogy hallgatását stratégiai okok indokolják-e, vagy hogy egyszerűen nem ismeri a szóban forgó szerző idevágó szövegeit. Utóbbi mindenesetre nem valószínű. A hagyományfolytonosság elhallgatásának (megtagadásának?) éppúgy oka lehet, hogy az illető neve nem cseng jól akadémiai körökben, mint Meillassoux eredetieskedési vágya. Meglepő módon feledékenységét sem az angolszász marxisták, sem az *Après la finitude*-öt V. I. Lenin *Materializmus és empiriokritizmus* című művének (1909) 21. századi újraírásaként (!) értelmező Slavoj Žižek nem dektálták. Althusserről van szó, Althusser kései filozófiájáról, az általa töredékben maradt tanulmányokban, posztumusz kiadott füzetekben, előadásszövegekben felvázolt „aleatorikus materializmusról” vagy „a találkozás filozófiájáról” (*philosophie de la rencontre*).

19 Meillassoux 2012-ben, a berlini Freie Universitätén tartott előadásában, mely az Iteráció, reiteráció, ismétlés: a jelentésnélküli jel spekulatív analízise címet viselte, egy harmadik Figurát is körvonalazott: a (jelentésnélküli) matematikai jelölőt. Röviden összefoglaljuk az előadást. Minden jelölés előfeltétele, hogy ismételtető legyen. A matematikai jelölés azért eminens – azért ontológiai Figura –, mert nem pusztán ismételtető, hanem *iterálható*. Ezalatt azt érti Meillassoux, hogy ez az egyetlen univerzális jelölési mód, ami az ismétlések során nem is töltődik újabb jelentésekkel. (Szemben az olyan érzéki jelölőkkel, mint a hangjegy vagy a friz, melyekről Bergson ismeretes zenei belátása alapján állítja, hogy minden ismétléskor differenciát termel.) A matematikai jelölésben, ami eredendően nem referál semmit, az előadás szerint fenomenálisan tapasztalható az ontológiai szükségszerű kontingencia. Ennek biztosítéka az üres jel három sajátosságában található: 1. mesterséges (a jelentésétől függetlenül ismerjük föl jelként), 2. identikusan iterálható, 3. elválaszthatatlan a matériájától, az empirikus bázisától. (Lásd: Q. Meillassoux: Iteration, Reiteration, Repetition: Eine spekulative analyse des bedeutungslosen Zeichens, Merve Verlag GmbH, 2015., angolul: https://cdn.shopify.com/s/files/1/0069/6232/files/Meillassoux_Workshop_Berlin.pdf, utolsó letöltés: 2018. május 3.)

A jelentésnélküli jel figurává emelése érzésünk szerint megvilágítja a fentebb adott értelmezésünket, miszerint Meillassoux anarchista ontológiája, a hiperkóoszról szöveva valójában a tudományos diskurzusról beszél, csak épp eldöntetlen – s talán tényleg ez az *Après la finitude* egyik legnagyobb hiányossága –, hogy e diskurzust a maga materialításában hogyan írja le. Csak jelezni tudjuk, hogy ezeket a vizsgálódásokat érdemes lenne összevetni Badiou lacanista jelölőelméletével – a mathémé Badiou-nál magát a létet „írja le” – csakúgy, mint a de Man-i textuális materializmussal, amire végül a Kant-elemzés is kifut.

20 A fogalmakat Derrida a kilencvenes években fokozatosan vezetni be. Lásd pl. Derrida: Marx kísértetei, Pécs, Jelenkor, 1993/1995, ford. Simon Vanda, Boros János, Csordás Gábor, Orbán Jolán & Uő: Foi et savoir (Párizs, Seuil, 2001) & Uő: Bitangok (Budapest: L'Harmattan, 2003/2015, ford. Kicsák Lóránt.)

21 Meillassoux derridai alapozottságú kritikáját adja M. Hägglund: Radical Atheist Materialism: A Critique of Meillassoux = The Speculative Turn, i. m. 114–129. Kritikája alapja, hogy a meillassoux-i kontingencia lehetőségfeltételeként értett változás, Derrida nehezen fordítható fogalmával, kizárólag *especement*-ként (a tér időesüléseként, az idő térbeliesüléseként) gondolható el, ami viszont implikálja, hogy a kontingencia és a fakticitás nem különböztethető el: minden pusztul, és éppen ez az időbe vetettség (az élet) lényege. Ezért a halhatatlanság, ami Meillassoux egy itt nem tárgyalható tanulmányának a témája (Q. Meillassoux: L'inexistence divine, projet d'introduction d'un livre à venir = Failles 3, 2014. március), nem kívánatos eshetőség, hiszen megvalósulása esetén megszűnne az élet életnek lenni. A kritika mellett bővebben lásd a svéd dekonstruktor híres kötetét, M. Hägglund: Radical Atheism: Derrida and the Time of Life, Stanford University Press, 2008.

Mivel Magyarországon kevésbé ismert szövegről van szó, a párhuzamosság hangsúlyozása végett hosszabban idézünk:

„[...] [E]lsődlegesen a következőt szeretnénk hangsúlyozni: végigvonal a filozófiatörténeten egy majdhogynem teljesen ismeretlen materialista tradíció: a zápor [Althusser Lucretiusra utal – S. B.], az irányváltás, a találkozás, az elragadtatottság (prise)»materializmusa« (e sajátos tendencia elkülönbötetése végett pontosabb kifejezésre volna szükségünk). E fogalmakat fogjuk kidolgozni. Az egyszerűség kedvéért egyelőre mondjuk azt, hogy a találkozás, egyúttal szükségképp a véletlenszerűség és a kontingencia materializmusát. Ez a sajátos gondolkodásmódként értett materializmus szemben áll a változatos bevett materializmusokkal, beleértve a széles körben Marxnak, Engelsnek és Leninnek tulajdonított materializmust is, ami, akárcsak a racionális hagyomány jegyében fogant összes többi materializmus is, a szükségszerűség és a teleológia materializmusa, vagyis nem több, mint átalakított és álcázott idealizmus.

Az, hogy a filozófiai hagyomány elfojtotta a találkozás materializmusát, nem jelenti, hogy teljesen figyelmen kívül hagyta volna: ahhoz mindig is túl veszélyes volt. Ezért már a kezdet kezdetén úgy értelmezték, nyomták el és pervertálták, mint a szabadság idealizmusát. Eszerint ha Epikurosz egymással párhuzamosan a semmibe (vide) hulló atomjai mégis találkoznak egymással, az csak azért történhet, hogy a clinamen okozta irányváltás révén megnyilvánuljon az állítólag még a szükségszerűség világában is uralkodó emberi szabadság. Természetesen ez a félreolvasás, ami maga sem ártatlan, az általam a találkozás materializmusának nevezett, elfojtott hagyomány bármely más olvasatának azonnal elejét veszi. Ha az ember ebből a félreolvasásból indul ki, lehetetlen elkerülni az idealista értelmezést, legyen szó akár a clinamenről, akár Lucretius egész életművéről, akár Machiavelli-ről, Spinozáról vagy Hobbesról, a második Elmélkedések Rousseau-járól, Marxról vagy akár Heideggerről [...]. Ezekben az értelmezésekben a filozófiának és a filozófiatörténetnek olyan elgondolása arat diadalt, amit Heidegger-

rel együtt nyugatinak nevezhetünk, hiszen a görögöktől fogva dominál bennünket, egyben pedig logocentrikusnak, hiszen a filozófiát a Logos egy funkciójának tekinti, ami, a Logos, a Jelentés elgondolásának a primátusát hangsúlyozza, a valóság kárára.

Hogy ezen elfojtás alól felszabadítsuk a találkozás materializmusát; hogy felfedezzük, amennyiben lehetséges, a filozófiával és a materializmussal kapcsolatos implikációit; végül pedig hogy felfedezzük a rejtett hatásait mindenütt, ahol némán munkál – ezt a feladatot tervezzük elvégezni.”²²

Pár oldallal később:

„A találkozás talán lezajlik, talán nem [...] és talán soha többé nem fog lezajlani. [...] Semmi sem garantálja, hogy a beteljesült tény valószerűsége biztosítaná annak időtállóságát. Épp ellenkezőleg: a beteljesült tények, még a választások is, akárcsak mindaz a szükség- és észszerűség, amit levonunk belőlük, csak egy-egy provizórikus találkozás, és mivel minden lezajlott találkozás provizórikus, legyen mégoly tartós, semmiféle világ vagy állapot törvényeiben nincs semmi örökkévaló. [...] Ennélfogva ez a filozófia, összességében, az úr (vide) filozófiája; nem pusztán olyan filozófia, amely azt állítja, hogy az úr [létezése] megelőzi a behulló atomokat, hanem olyan filozófia, amely megalakítja a filozófiai úrt (fait le vide philosophique), hogy létezéssel (existence) ruházza föl magát; olyan filozófia, amely ahelyett, hogy nevezetes »filozófiai problémákból« indulna ki (miért van inkább a valami, miért nincs inkább a semmi?), azzal indít, hogy az összes filozófiai problémát száműzi, ennélfogva megtartóztatja magát attól, hogy bármiféle tárgyat vindikáljon magának (a filozófiának nincs tárgya), hogy a semmiből induljon ki, valamint a zuhanás irányváltóztatásai konstituálta semmi infinitezimális, véletlenszerű variációiból.”²³

22 L. Althusser: *The Underground Current of the Materialism of Encounter = Uő: Philosophy of the Encounter: Late Writings 1978–1987*, London: Verso, 1993/2006, ford. G. M. Goshgarian, 167–168. Kiemelések az eredetiben. A szöveg 1982-re datálható.

23 Uo. 174–175. Kiemelések az eredetiben.

Althusser protokollja a nyolcvanas évek francia filozófiájában központiak tekinthető témák közül jó párat játékba hoz. Ilyen a *probléma* – Deleuze-re emlékeztető – *problematizálása*. Ilyen a minden létezőt megelőző *űr*, amire Badiou a *L'Être et l'événement* (1988) halmazelméleti ontológiáját építi. És ilyen az explicit Derrida-utalásként érthető logocentrizmus-bírálat, s maga a találkozás gondolata (pár oldallal az idézett szövegrész előtt Althusser említi is Derridát, mint az „elfojtott tradíció” egy képviselőjét).

Azért ezeket a pontokat emeljük ki, mert a látszólag igen hasonló programot körvonalázó spekulatív és aleatorikus materializmus közti különbség ezek mentén explikálható.

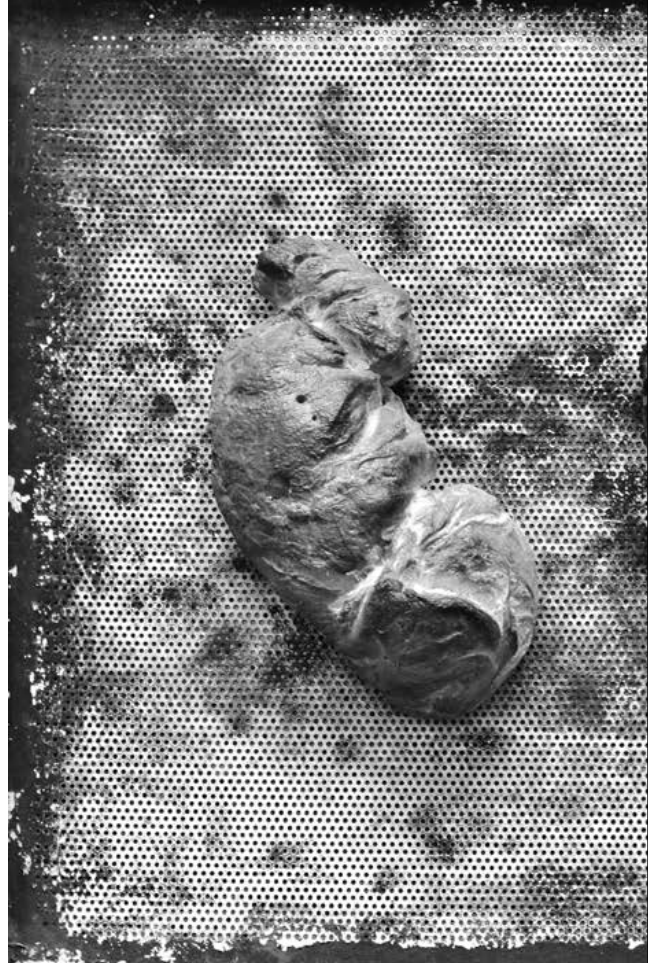
Meillassoux, mint már szóba került, karteziánus episztemológiai alapokról indít, amivel *annak ellenére elkötelezi magát egy korrelacionista játéktér mellett*, hogy aztán ezt a korrelációt vehemensen kritizálja. Ugyanis a *kint-bent*, *ÉN-világ*, tapasztaló szubjektum-tapasztalt hiperkáosz stb. bináris párokat korántsem tünteti el annyival, hogy a deszubjektívizált tudományos nyelv igazságérvénye mellett tör lándzsát. Argumentációja mindössze azt célozza, hogy a transzcendentális szubjektum magánvaló abszolútumként affirmálja egy tőle független valóság létezését. De magával a transzcendentális szubjektummal nem kezd semmit: nem állít a helyére saját szubjektumelméletet. Nem mutatja meg, hol válik el egymástól világ és szubjektum, szerves és szervetlen anyag, EGO és nem-EGO. Más szóval, a transzcendentális szubjektumot és a tőle független világot esetlegesként írja le, de *adottnak* tételezi. Miután implicite affirmálja, hogy létezik a *kint-bent* dichotómia, Meillassoux diskurzusa olyan képet fest, mintha a hiperkáosz csak az „odakintre” vonatkozna, az „idebentre” nem: pedig nem nehéz olyan modern tudományos elméleteket citálni – a sejtbiológiától a kognitív idegtudományokig, a pszichoanalízistól a különböző pszichológiákig –, melyek éppen a szubjektumban rejlő magánvaló (tudattalan, agy, mentális folyamatok) explikálásával demonstrálja, hogy magán a szubjektumon belül is (számtalan)

törés van. Ezekről a materiális dimenziókról a karteziánus alapokon eljáró spekulatív filozófus egy szót se szól. A *kint-bent* felosztás mellett elköteleződve arra sem képes, hogy *ne* az öröklött filozófiai problémák játékmezéjén dolgozzon, vagy hogy arra tegyen kísérletet, mint Deleuze a *Différence et répétition*-ben (1968), hogy a preszubjektív folyamatokat artikulálva a filozófiai problémák keletkezéséről, tehát a korrelációs filozófiák keretén belül csakugyan kezelhetetlen kérdésekről számot adjon. (Deleuze transzcendentális empirizmusa deklaráltan azt célozza, amire Meillassoux állítása szerint még az erős korrelacionizmusok – szerinte Deleuze is ide sorolható – kísérletet sem hajlandók tenni: a tapasztalás biológiai, történeti, társadalmi, pszichoanalitikus alapozottságú rekonstrukcióját...) Végül pedig, mesterével, Badiou-val ellentétben, Meillassoux a differenciálatlanul kezelt hiperkáoszon belül sem teszi meg a semmi–valami, *űr*–sokaság distinkciókat. Ez a probléma is a meillassoux-i szubjektumelmélet(nemlété)ből fakad. A diskurzusában a hiperkáosz nem alaptalan vagy semmis alapokon, hanem – paradox módon – a konstitúciójától elvileg *per definitionem* független (filozófiai vagy transzcendentális) szubjektum argumentációján fog nyugodni, ha tesszik, az ő hipotéziseként, ennél fogva *vele korrelációban* konstituálódik, nem pedig fordítva, mint a badiou-i szubtraktív ontológiában, ahol a szubjektum mindig utoljára érkezik, hiszen pusztán azért jöhet létre, mert a létezőknek nincs semmiféle előre adott alapjuk, ezért mindig ki vannak téve a konstans átrendeződésnek, változásnak. A badiou-i filozófia *valósa* a létezők alaptalansága, az eseményekkor felfakadó *űr*, ami minden szubjektum létrejöttének az előfeltétele, de amit nem kell tapasztalnia senkinek, mert nem valakivel szemben váltódik ki: a létezők struktúrája szemlélő szubjektum *nélkül* borul fel (például ha egy politikai szituáció túldeterminálttá válik), ami nemcsak azt jelzi, hogy ezek a folyamatok személyfölöttiek, de azt is előkészíti, hogy a felfakadás eseményének elköteleződő *kollektív* szubjektumok jöjjenek létre. A meillassoux-i filozófia *valósa* a léte-

zók alapjaként értett hiperkáosz – a matéria törvényeinek módosulásaként értett – betöréseként van elgondolva, nem minden létező struktúra alaptalanságának megmutatkozá- saként; mint láttuk, állítása szerint az intel- lektuális intuíció tételezi, praktikusán a szub- jektum tapasztalja, így viszont, és ez aligha meglepő, *csak egy szubjektum által és egy szub- jektummal szemben tételezhető* (a szubjektum detektálja, hogy valami megváltozott a léte- zők összetételében, és ettől megriad, ezen csodálkozik, ennek örül, emiatt félelem vagy remény fogja el, stb.). Ami újra csak arra vet fényt, hogy a meillassoux-i ontológia, min- den igyekevése ellenére, nem képes olyan mértékben maga mögött hagyni a korrelacio- nista kört, mint akár az Althusser körvona- lazta aleatorikus materializmus, akár a hűvös badiou-i szubtraktív ontológia.

Az *Après la finitude* IV. része azokat a latens előfeltevéseket hozza felszínre, melyek elvi- leg meggátolják a korrelacionistát abban, hogy afirmálja a totális kontingenciát.

A kanti regulatív idea jegyében a korrelacio- nista a valóság számára érthetetlen változásait az ész fogyatékosságának tudja be: egy min- den eddiget falszifikáló új tudományos felfe- dezés, utal Meillassoux Karl Popperre, nem a lét kontingenciáját jelenti be a korrelacionista számára, pusztán az addigi eredmények hibás mivoltára világít rá. Ezért hiába, hogy a kor- relacionista intellektuális intuíciója képes fel- fogni az abszolút kontingenciát, ahelyett, hogy teljes horderővel felfogná a *par excellence* anti-metafizikus / spekulatív gondolatot: hogy a matéria ilyen-és-éppen-ilyenségének nincs semmiféle oka vagy elégséges elve, munkahi- potézisként visszacsempészi a matéria „alá” a rendezőelvet. Meillassoux sem gondolja, hogy kísérletileg igazolni lehetne a hiperkáosz léte- zését, vagy bármilyen formális vagy nemfor- mális logikával le lehetne írni, ezért nem is arra tesz kísérletet, hogy instanciákat soroljon a hiperkáosz megmutatkozására, hanem azt szeretné kimutatni, miért tűnik abszurdnak a korrelacionista felől – és ebben mindannyian korrelacionisták vagyunk – egy olyan diskur- zus, amely a ténylegesen létező abszolút eset- legességet állítja.



Nos, miért?

„Mert, írja Meillassoux, abszurdnak tűnik fenntartani, hogy nemcsak a dolgok, de ma- guk a fizikai törvények is abszolút értelem- ben esetlegesek; ha ugyanis így áll a helyzet, kénytelenek lennénk elismerni, hogy ezek a törvények *voltaképp bármely pillanatban minden ok nélkül megváltozhatnak*.”²⁴ Ezt nevezi az érzéki szféra módosulásait megszabó törvé- nyek stabilitásába vetett vakhitnek (*l'illusion fixiste de devenir sensible*). A tévhitet a korrel- acionista azzal támasztja alá, hogy empirikus vagy „tényigazságként” a fizikai törvények állandóságát tapasztaljuk; ha tényleg radiká- lis esetlegesség uralkodna az univerzumban, annak már valamiképp meg kellett volna mu- tatkoznia. A korrelacionista szerint, így Meil- lassoux, a végső, rejtett alap közvetett bizo- nyítéka, hogy még nem robbant szét az uni- verzum. Ez a korrelacionista ún. rendszeres- ségi implikációja (*l'implication fréquentielle*)²⁵ Az elégséges alap immáron nem metafizikai, mégis működő előítéleteit érvényesítő korrel-

24 Meillassoux, i. m. 124. Kiemelések az eredetiben.

25 Uo. 141.



acionista nem hajlandó szembenézni „Hume problémájával”. Mint ismeretes, Hume kérdése, hogy vajon miként lehetne demonstrálni a kauzális viszonyok szükségszerűségét (vagyis hogy változatlan körülmények közt ugyanazok az okok ugyanazokat a következményeket vonják maguk után). Erre Meillassoux szerint a filozófiatörténet mindmáig nem adott kielégítő választ. A spekulatív filozófus szerint azért, mert nincs is rá válasz – csak épp ezt, vagyis hogy a világ valójában teljesen akauzális, rendkívül nehéz felfogni.

Miféle racionális érvelésként artikulálható az a szinte pszichológiai állandó, ami arra kényszeríti az embert – és ez csakugyan empirikus, mindennapi tapasztalatunk –, hogy jelenségek ismétlődéséből állandó törvények létezésére következtessen? Meillassoux Jean-René Vernes *Critique de la raison aléatoire* című könyve alapján fejti ki érvelését. Verne a probabilitással magyarázza a kauzalitás anticiációját. Ha egy dobókockával egy órán át hatosokat dob az ember, szükségképp valami okot keres a miéértjére. Valószínűtlennek tűnik, hogy hat lehetőség közül mindig

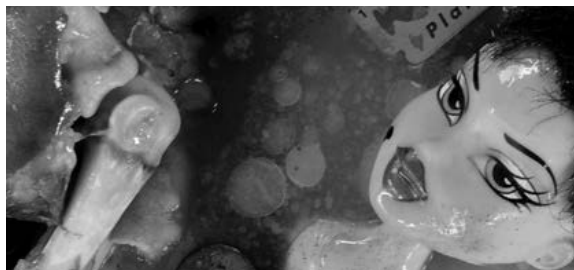
ugyanaz valósuljon meg. Ha évezredekken át hatosokat dob, ráadásul nem pusztán hatoldalú, hanem végtelen oldalú kockával, kiváltképp valószínűtlennek fog hatni, hogy minden ok nélkül jön ki mindig ugyanaz az eredmény. „Ennyi idő alatt” valamikor meg kellett volna nyilvánulnia a törvény esetlegességének. Verne érvelése szerint a kantianus ennek a modellnek az alapján kezeli a fizikai törvényeket is. *A priori* tételezi ugyanis, hogy létezik valamiféle kocka – legyen akár végtelen számú oldala –, és létezik valami egységként kezelhető játék vagy dobás, ami ismétlődik. Ez a modell implicit előfeltevése minden olyan okoskodásnak, ami a rendszerességi implikációhoz folyamodva azzal kívánja cáfolni az abszolút kontingenciát, hogy sosem mutatkozott meg. Hogyan lehet a kockadobás logikája ellen érvelni? Meillassoux fontos kitétele szerint a véletlen lehetőségének fenntartásával *nem*, hiszen az is előfeltételezné magát a kockadobást. Csak szabályozott keretek közt gondolható el a véletlen – ha csak azt affirmáljuk, hogy a törvény szövete mindig fölfeslik valahol, a létező törvény tévképzetét még nem számoltuk fel.

A probabilisztikus érvelés burkolt előfeltevése, hogy tételezhető Egész, vagyis *a priori* elgondolható az „összes ellentmondásmentes kimenetel” vagy „az összes lehetséges világ” – potenciálisan végtelen – halmaza (*l'ensemble des mondes possibles*). Akkor is, ha nem ismerjük e halmaz összes elemét. Vagyis

„[...] a valószínűségi érvelés abban az esetben működtethető, ha elgondolható az összes lehetséges eset, amin belül aztán, meghatározva a kívánatos esetek és az összes lehetséges eset számának arányát, meghatározható a gyakoriság. Ha visszavonjuk az »összes lehetséges eset« halmazát és a totalitás-univerzumot (l'Univers-Touts), amiből az analízisre választott elemek ki vannak emelve, a véletlenszerűséggel [a probabilitással – S. B.] való érvelés értelmetlenné válik.”²⁶

Meillassoux ezen a ponton folyamodik a badiou-i ontológiához. Mint talán közismert, Badiou a *L'Être et l'événement* című munkájában azzal a döntéssel indít, hogy az ontológia = matematika (halmazelmélet), első *axiómája* pedig, Georg Cantornak a transzfinit számokra vonatkozó halmazelméleti belátásai alapján, hogy nem létezik az Egy (Teljeség). Elég annyit kiemelni ebből az ontológiából (és Cantor, jobban mondva a Badiou által használt Zermelo–Fraenkel-halmazelméletből), hogy ezen axiomatika szerint nem adható meg a „minden számok” vagy a „teljeség” halmaza. Miért? Ha tételezünk egy halmazt, nyomban megadható az ennek a halmaznak a részhalmazait összegyűjtő ún. hatványhalmaz. A hatványhalmaz számossága mindig meghaladja az eredeti halmaz számosságát: rendre többféleképp csoportosíthatjuk adott halmaz elemeit, mint ahány eleme az adott halmaznak van. Ennélfogva a „végtelen” halmaz hatványhalmaza nagyobb számosságú lesz, mint maga a „végtelen” halmaz. És a mondott hatványhalmaz hatványhalmazának a számossága is nagyobb lesz, mint magának a hatványhalmaznak a számossága. És így tovább. Ám a hatványhalmazok hatványhalmazaiból, vagyis az ún. alefkből vagy transzfinit kardinálisokból álló végtelen halmazsorozatot nem foglalhatjuk egyetlen halmazba; nem azért, mert ez a teljesség „túl nagy” lenne, hanem mert nem létezik ilyen halmaz. A hatványhalmaz automatikus megképződése miatt újfent létrejönne egy végtelen sorozat, egy „magasabb” alefszinten. Az elgondolhatók totalitása nem elgondolható. A korrelacionisták szupplementuma nem létezik. Meillassoux hozzáfűzi, hogy léteznek más halmazelméleti axiomatikák is, melyek engedélyezik az „elgondolhatók totalitása” halmaz megkonstruálását. Ám mivel legalább egy gondolkodásmód adva van, ami kizárja a totalitást, legitim kizárni Hume és Kant okoskodásának közös előfeltevését. Hiszen ha csak bizonyos axiomatikákon belül tételezhetjük a véletlenszerűséget szupplementáló totalitást, „diszkvalifikálhatjuk a szükségszerűségi következtetést (*l'inférence nécessaire*)”,

egyúttal bizonyíthatjuk, hogy „nem legitim a véletlenszerűséggel érvelni vagy a priori adott totalitást tételezni”: a gondolkodásnak el kell fogadnia az abszolút szükségszerű esetlegességet.²⁷



A *Ptolemaiosz bosszúja* című utolsó fejezetben Meillassoux azon kritikai hipotézisét bontja ki, miszerint a kanti kopernikuszi fordulattal az európai gondolkodás éppen akkor (amiatt?), a Galilei, Kopernikusz és Pascal bejelentette fordulatot követően regreszszált egy szubjektumközpontú világképbe, amikor kutathatóvá, leírhatóvá, értelmezhetővé vált maga az ember nélküli univerzum, vagyis amikor a „zárt világ rányílt a végtelenre”.²⁸ A modern tudomány figyelemre méltó sajátossága, hogy lehetséges megvitatható elméleteket gyártani az ember születését megelőző vagy elpusztulását követő korszakról. Ez csak azért van így, mert lehetséges a *diakrón*, vagyis az emberét nem feltételező nézőpont. A karteziánus tézist, miszerint „ami matematikailag elgondolható, abszolút lehetséges”, akkor is, ha senki nem tapasztalja, vagy senki számára nem adódik, Meillassoux szerint a kanti forradalom *elárulta*. A *tiszta ész kritikája*, Kant minden ellenkező állítása dacára, *ellenforradalom* volt, ami Meillassoux szerint azért paradox, mert Kant ugyan levonta a szükséges konzekvenciát, miszerint a tudomány a metafizikánál tulajdonképpen jobb igazságtermelést végez, ám kritikai filozófiájával ezzel egy csapásra visszavonta a spekuláció lehetőségét, vagyis a dezantropomorfizált vagy nem-korrelacionista gondolkodás filozófiai *pandanját*.

²⁷ Uo. 169–171.

²⁸ Ehhez lásd Meillassoux elsődleges forrását: Alexandre Koyré: *From the Closed World to the Infinite Universe*, Baltimore: Johns Hopkins Press, 1957.

Most érdemes felvennünk a fentebb elejtett fonalat.

De Man értelmezésében a fenségessel szembesülő kanti szubjektum képzelőereje kiélvezi a mérhetetlen rettenetet, a megrázkódtatás gyönyörét. Majd fölismeri, hogy a természeti fenségés általa tapasztalt rettenetet csak képzelte – nem forgott valódi életveszélyben –, s mivel „a magasabbrendűség nyugodt önelégültségét” részesíti előnyben, alárendeli magát az ész erejének. Azért hajlandó a képzelőerő inkább az ésszel, mint a természettel lépni szövetségre, „mert az ész, egyedül az ész fakultása rendelheti az elmét a természet fölé. [...] A képzelőerő túllép a szenvedésen, apatikussá válik, elkendőzi a természetes megrázkódtatás fájdalmát. Kibékíti a gyönyört és a fájdalmat, ezáltal pedig, mint valami közvetítő, az ész jogos, kodifikált, formalizált és stabil rendje alá rendeli affektusát. A képzelőerő nem maga a természet (hiszen, miután megnyugodott, erősebbnek és nagyobbak gondolja magát a természetnél), ám, az ésszel szemben, közvetlen kapcsolatban áll a természettel. Nem olvad egybe az ésszel sem, megmarad a kogníció tiszta affektusának [...] Az ésszel adekvátá válik, éppen a természettel való viszonyának inadekvációja folytán [vagyis a magasabbrendűség érzete miatt – miután felismerte, hogy a természet rettenete csak a képzelet játéka volt – S. B].”²⁹ De Man jelzi, hogy Kant csinos kis allegorikus elbeszélésbe öltözteti az észnek a fenségés megrázkódtatását kibékítő, a tapasztalatokat szintetizáló munkáját: nem mentális kategóriák munkájáról szól a szöveg, hanem antropomorfizált szereplők adásvételeiről: cserékről, áldozatokról, haszonról és hozamról. Az elbeszélést, írja de Man, nem konkrét mentális folyamatok szervezik, hanem tropológiai-lingvisztikai transzformációk.³⁰ S ha a természet is egyfajta materiális vízióként feltáruuló felületi architektónikaként van leírva, mi történik, ha ugyanezt a látásmódot érvényesítjük a szintén architektónikaként leírt emberi testen és elmén? Mi történik, ha a végtagjainkra irányítanánk

29 P. de Man, i. m. 85–86.
30 Uo. 87.

a semleges tekintetet, ha úgy néznénk magunkat, ahogy a barbár a házat, a költő a tengert vagy az égboltot? Ha kiszakítanánk a funkcionális cél-összefüggésrendszerből, s valóban pusztá felületi matériaként tekintenénk rá, nem hullana szét darabokra maga az emberi test is – csakúgy mint az elme precízen megtervezett architektónikája?³¹

Meillassoux kapcsán a következő kérdések fogalmazhatók meg de Man Kantjának materialista öröksége mentén. Nemcsak az a kérdés, hogy magával ragadhatja-e a meillassoux-i szubjektumot a hiperkáosz; hogy beleszédülhet-e; hogy fundamentálisan módosul-e ő maga, ha esetlegességet észlel, azon túl, hogy futólag affektíven reagál rá. A spekulatív materializmus ezekről sem beszél, hiszen nem bocsát közre szubjektumelméletet. És sokatmondó, hogy a fenti idézetben Meillassoux *látványként* fenomenalizálja a hiperkáoszt – „Ha áttekintünk az abszolútumra nyitott résen, rémisztő erő tárul a szemünk elé...” –, amivel voltaképp olyan (finoman szólva is Merleau-Ponty előtti) szubjektumot tételez, amelynek nincs teste, bőre, nyelve, orra, füle, húsa: ami csak egy szempár, távol a hiperkáosz örvényétől, csak nézi, mint a fenségést tapasztaló transzcendentális szubjektum a tengert vagy az égboltot, tisztos távolságból, a kaotikus zajlástól függetlenül, a karteziánus szubjektum dobozából, intellektuálisan révedezve az őrjöngés lehetőségén, majd visszahátrálva az ész bástyái közé. Feltehetően nem történhet vele semmi. De ismétljük: nem ez a kérdés. Az a kérdés, hogy a spekulatív szempár maga felé tud-e fordulni; hogy képes-e matériaként vagy magánvalóként tekinteni vagy leírni önmagát, ha nincs teste, nincs történeti-társadalmi kontextusa, nincs tudattalanja, vagyis ha nem más, mint pusztá szempár.

De még jobban kiélelhetjük a kérdést.

A minden történeti-társadalmi kontextusból kimenekített, magára pillantani nem hajlandó, testét mégis egészesnek vélő szempár tételezése – metafizikai vagy spekulatív eljárás?

31 Uo. 88.

SÖTÉTSÉG - NAPSZAKRA VALÓ TEKINTET NÉLKÜL

Az ökológiai gondolat mint az OOO paradigma egyetlen esélye Timothy Mortonnál

Bruno Latour szállóigévé vált könyvcímét, mely szerint „Sohasem voltunk modernek”, a honi tudományosságban nyakra-főre idézik, a legváratlanabb szituációkban biztosítva ezzel humorforrást. Legtöbbször szállóigeként használják, tudniillik hogy a régi-ek már mindent kitaláltak előttünk, nincs új a nap alatt, ritkábban pedig a használója igazolva látja a napnyugati akadémiai világban immár legalább egy évtizede szellemi propagandaként dübörgő episztémeképzést, mely szerint „új” premodernitásban élünk. E félreértések felől nézve az angol romantikával foglalkozó irodalomtudós Timothy Mortonnak a modernségképe szervesen illeszkedik a kortárs tudományos beszédmódba talán éppen azért is – és nem annak ellenére –, hogy Latourtól eltérően ő kérdésként fogalmazza meg ítéletét: mire is mentünk a modernségünkkel?

Esszémben¹ azokra a jelenségekre koncentrálok, amelyek az ökológiai gondolat (*ecolo-*

gical thought) és az *object-oriented ontology* (OOO) közötti átmenetbe írják be magukat Morton elmélete szerint. Állításom szerint a máig inkább irodalmár, semmint filozófus Morton pontosan a romantikában feltárt természetkoncepció miatt válhatott az OOO vezérgondolkodójává, ennél fogva pedig az irodalom és a hipertárgy összeházasítása adta ki számára a sötét ökológia elméletét. Először a természet nélküli ökológia koncepcióját tárgyalom úgy, hogy megvilágítom a kortárs viszonyok romantikus örökségének önberekesztését. Másodszer Morton hipertárgyelméletét a geológia mélyidő-felfogásával olvasom össze, rámutatva arra, hogy az ökológiai gondolat megköveteli a saját temporális keretét. Harmadszor pedig a sötét ökológia melankolikus, depresszív beállítódására keresek magyarázatot egy hétköznapi használatban nem lévő katasztrófa-koncepció segítségével.

a határtalan ökológia vadvirágai

Ha Morton legújabb könyvének fülszövegére pillantunk, akkor nem feltétlenül a rá oly jellemző fricskák egyikeként értelmezhető a vaskos kijelentés, mely szerint az ökokritika (*environmental humanities*) képviselőjeként mit érdekelné őt olyan dolog, mint a természet. E meglepő kivagyiság ugyanakkor az elmúlt évtizedben bőven alátámasztást nyert: az *Ecology without Nature* című könyve óta hirdeti Morton, hogy a romantika irodalmának tanúsága szerint maga a természet lehet az ökológiai gondolkodás kerékkötője, amennyiben szükség-szerűvé teszi dichotómiák és elválasztottságok bevezetését. Ez egyfelől megnyilvánulhat a kultúratudomány klasszikus megkülönböztetéseiben, például kultúra és natúra szeparációja esetén, ahol az izolált, és ezzel igen gyakran romantizált, idealizált utóbbi tag *felé* vagy *felől* igyekeznek a filozok átmenetet kialakítani. Tehát nem mást tesznek, mint előbb létrehoznak egy szűrkezőnát, amelynek később kimutathatják a hibriditását. A kulturális és a természeti jegyeket keverve, a vad gondolkodásban, a zabolá-

¹ Nagyon hálás vagyok Keresztes Balázsnak a közös gondolkodásért és Smid Ferencnek az élelmiszeripari példákhoz nyújtott segítségért.

zatlan vadonban felismerhetőkké válnak a kulturális jegyek, ugyanakkor a széplélek (*schöne Seele*) az őt körülvevő épített környezetben viszontláthatja a vágyott organikus, természetes egészt.² Akár felelevenedik a kulturális ismerőség a zöld idegenségben, akár totális megismerhetetlenségként totemizálódik a természet (ami így toposzként tér vissza a kultúra területére, mindezzel egy újabb oppozícióban megképezve azt, ami megismerhető és ismert az ember számára), valójában a tényleges hibriditás azon félreértés oldalán bukkan fel, amelyet éppen ezek a formaképző átvitelek termelnek ki: autonóm idegenként, az emberi kulturalitásról leválasztva, mégis mindig már előzetesen a belső külsőlegesség helyi értékén pozicionálódik a természet.³

Ezen önátéjtésünk hatása manapság nyilvánvalóbb, mint bármikor: a természetet fixáltan kitüntetettként kezelő gondolkodás nem kerülheti el a szembenézést egy szükségszerű differenciálással a lokális és a globális, a mikro- és a makroszintek, az akut és a krónikus, az eseményszerűség és a latencia között. Erre szolgálhat példaként az ökokritika kedvelt témája, időjárás és klíma különbsége: előbbi eseményszerű, mondjuk elkezd zuhogni az eső, amikor kilépek a lakásból, utóbbi viszont latens, állandóan jelen lévő, lassan változó és mindenkit érintő.⁴ Nem véletlen, hogy a globális felmelegedésről mindenkinek megvan a véleménye, ahogy az sem, hogy csak extrém időjárásként eseményesítve hívhatjuk fel rá a figyelmet – például a katasztrófafilmekben.⁵ A mikro- és makroklima ugyanakkor szembe is kerülhetnek egymással, amennyiben a légkondicionáló berendezés használata, bár elviselhetővé teszi számunkra a forró napokat lokálisan, hozzájárul az üvegházhatás felerősödéséhez globálisan. Ez a dilemma az ökológiai gondolkodáshoz tartozik, ám az ökokritika

területén jelentkezik paradoxonként, hiszen utóbbinál a globális felmelegedés vagy éppen a fajok tömeges kipusztulása mindenre és mindenkire kiterjedően szükségképpen azzal a félreértéssel jár, hogy az ökológia valami nagy dolog. A Morton-féle ökológiai gondolat ezzel ellentétes, mivel általa akkor érthetőek meg a hatásösszefüggések és – ezzel párhuzamosan – iktathatók ki az apóriák, illetve békíthetők ki egymással a dichotómiák tagjai, ha merünk kicsik lenni.⁶

Ennek lételméleti megtámogatását találjuk többek közt az Ian Bogost által javasolt *tiny ontology*ban⁷ vagy Levi Bryant *flat ontology*jánál,⁸ bennük egyszerre dehierarchizálódnak a létezők – az ember nem a lovak és az angyalok között foglal helyet, hanem vannak emberek, lovak és angyalok –, és pontosan végigkövethetővé válik, miként létezhet egy ökológiai rendszer, ha nem a lokális folyamatok terjedelmesednek globálissá, vagy fordítva, globális folyamatok csapódnak le lokálisan, hanem azt egyenrangú elemek közötti radiális hatásösszefüggések működtetik. A kicsi dolgokra koncentráló vagy lapos ontológiák – amelyek oly kedveltek az újrealizmusokban – ugyanakkor nemcsak abban a hitében erősítik meg az ökológiai gondolatot, hogy semmit nem lehet elrejtetni, nincsenek többé mögöttes tartalmak⁹ – ekképpen semlegesítve a transzparenciával való obszesszióknak köszönhetően napjainkban új erőre kapó gyanú hermeneutikáját –, hanem annak a kérdésnek a feltevésére is sarkallnak: meddig terjed az a környezet, amelyet egyáltalában lokálisként fogunk be, és amelynek a kiterjesztése megtörténne valami globálisnak tételezett jelenségre, miközben ez utóbbi tethez mindig kauzális kétirányúságot is tételezünk alapként – a környezetünk globális folyamatok által meghatározott, és *vice versa*, amit lokálisan teszünk, annak önmagán jóval túlmutató jelentősége lehet. Hol

2 Vö. Timothy Morton, *Ecology without Nature: Rethinking Environmental Aesthetics*, Harvard UP, Cambridge (MA), 2007, 142.

3 Uo., 141.

4 Uő., *The Ecological Thought*, Harvard UP, Cambridge (MA), 2010, 28, 99.

5 Vö. Eva Horn, *A holnapután időjárása: A klímakatasztrófa rövid képzettörténete*, Prae 2017/1, 41–3.

6 Vö. Timothy Morton, *Being Ecological*, MIT Press, Cambridge (MA), 2018, 16–8.

7 L. Ian Bogost, *Alien Phenomenology, or What It's Like to Be a Thing*, University of Minnesota Press, Minneapolis (MN), 2012, 19–29.

8 L. Levi Bryant, *The Democracy of Objects*, Open Humanities Press, Ann Arbor (MI), 2011, 33.

9 Morton, *Being Ecological*, 30–2.

vannak tehát a környezetünk határai? Azon túl, ameddig a szem ellát, esetleg ameddig elénk kerülnek róla a hírek? Beletartozik a természet is? Netalán a határtalan természet visszaszorításával hoztunk létre lokális környezetet magunknak? Elég nehezen lehetne tagadni, hogy az ilyen, jelenlegi gondolkodásunkhoz tökéletesen illeszkedő kérdések még javában annak a romantikának az adósai, amely a természetből konstrukciót csinált; legyen az autopoietikusan automatón¹⁰ vagy hangulat (*Stimmung*), illetve atmoszféra (*ambience*).¹¹

Hogy e romantikus örökségünk ennyire szívósan velünk tarthasson a mindennapokban, annak előfeltétele, hogy a természet mindig áthelyeződjék, valahányszor szembe kerülünk vele, tehát maga is az X-akták módján válhasson idegenné; mint az igazság, a természet is mindig odaát van. Akár horizontális, akár vertikális vonalak által rétegzetten gondoljuk el a földet – előbbi esetben az érintetlen természet helye valahol fent lenne, például a sztratoszférában, illetve azon túl, vagy éppen lent, a földkéregben, utóbbi esetben pedig mindig valami egzotikus és a maga teljességében hozzáférhetetlen episztemológiai rezervátum területét tudhatja magáénak –, a megismerhetetlenség és az idealizálás kéz a kézben járnak a természetről való gondolkodásunkban. Vélhetőleg a legtöbb humán tudós úgy gondolja, hogy a természetet mint a „túl” szféráját a maga fizikai valójában a geológusok, a meteorológusok, a régészek, az erdészek stb. ismerhetik meg, és nem olyanként kínálkozik, amelyben már mindig is mindnyájan benne vagyunk. Holott éppen a mi évszázados gondolati hagyományunk dolgozott meg a leginkább azért, hogy kizáródjunk belőle, az amerikai akadémiai világban sokat kritizált neoliberais és kapitalista diskurzusok összjátékának köszönhetően viszont új lehetőség nyílik arra, hogy visszaszállhassunk a lóra, azaz hogy a helyes irányba forduljunk rajta. Ökonomia és ökológia elválaszthatatlansága manapság ugyanis sokkal nyilvánvalóbban

nyer bizonyítást a mindennapi életben, mint ahogy azt a romantika irodalmában a fáradtságos és minuciózus olvasatok során végrehajtott dekonstrukció képes elénk tárni. Azaz például mindenki tisztában van, hogy a csapvíz részben tisztított, részben pedig újrahasznosított, azonban azt talán már kevesebben tudják, hogy a palackozott vizek jelentős része száz százalékban újrahasznosított – ami különösen pikáns helyzetet eredményez, ha maga a palack ennél alacsonyabb mértékben tartalmaz újrahasznosított összetevőket.¹² Vagyis a saját feleslegünket adják el nekünk, aminek az elvezetéséért egyszer már amúgy is fizettünk csatornadíj formájában. A mélyszemét (*deep waste*) ilyesfajta ökonomizált ökológiájának megértése pedig csak az ökológiai gondolkodás olyan egységesítő, holista¹³ felfogásából történhet meg, ahol maga az újrahasznosítás már nem additív-ként tételeződik, hanem a rendszer alapjaként, eredetként. A kortárs kapitalizmus, amely semmit nem hagy érintetlenül, fonák mód először tette lehetővé, hogy minden élő dolgot és azoknak az élettelen tárgyakkal való viszonyait képesek legyünk a természet kihagyásával elgondolni: felismerni, hogy az ökológia nem természetes.

Az ökológikus gondolkodás az izolált, határtalan, megismerhetetlen és egzotikus természet paradoxonokkal terhelt szellemét űzi ki azzal, hogy a romantikában és a modernségben egyaránt jelen lévő önellentmondást teszi meg kiindulópontjaként. Morton ott jelöli ki a modernitás apóriáját, hogy az egyszerre lehetett az ökológiai gondolkodás előfeltétele és legfőbb akadályja: arra alapozta episztemológiáját, hogy minden eszközzel meggátolja a hozzáférést a természethez, azonban ezzel pontosan az ökológiai gondolat vált az egyik legkarakteresebb örökségévé. Ha a modernség szélmalomharcot vívott az elemekkel, a természetességgel, az organikussággal – röviden: a romantika minden áthagyományozott ködképével –, akkor valahányszor csak felismerte saját diszpozícióját e harcban, az an-

10 Uő., *Ecology without Nature*, 183.

11 Uő., 145.

12 Vő. Uő., *The Ecological Thought*, 9.

13 L. Uő., *Being Ecological*, 46–55.

nak való ellenállással dagasztotta az ökológiai gondolkodást.¹⁴ Ha a modernség a technika és a gép kora, ennek pedig csak felerősödése ment végbe a posztmodernben, akkor a megzabolázott, kolonizált természet idegensége pontosan abból fakadhatott, hogy benne a modernnek magukat látták: saját legegységibb kultúrtechnikáikat ismerték fel¹⁵ a madarak fészeképítésében, a gyom és a dísznövény hadakozásában, a méhek beporzó mezőgazdasági munkájában, valamint abban, ahogy egy polip a lakhelyét kövekkel díszíti. Ha a modernnek a természet kulturális idegensége abban mutatkozott meg, hogy felfokozottabb, zöldebb és érintetlen állapotban találták ott magukat – szinkronban annak logikájával, hogy az igazi természet mindig odaát van –, akkor nem véletlenül ők tették ki az első „Fűre lépni tilos!” táblákat a parkok gyepére.¹⁶

Hogy ily módon maga a természet már eleve csak denaturáltként kerülhet megközelítésre, mint „lassított formában történő agrikulturális logisztika”,¹⁷ annak bizonyításához ma elegendő Hegyeshalom felé vennünk az irányt. Ugyanis bár teljes joggal panaszkodhatunk arra a „fűre lépni tilos” logika alapján, hogy a szélerőművek eltorzítják a nyugat-magyarországi tájat, ezzel a megjegyzéssel nem valamifajta transzcendentális szépséget tulajdonítunk-e ismét a természetnek? A föld alatt futó olajvezetékek, jöllehet invazívak annyira, hogy nem látjuk őket, kezdettől ellehetetlenítik a háborítatlan természet illúziójának teljességét. Egy ilyen szituáció még annál is sokkal kevésbé bélyegezhető esetlegesnek ökonómia és ökológia egymásba szövődése tekintetében, mint amikor a norvég hegyekről akarunk készíteni egy fotót úgy, hogy az oldalukban található egyetlen házhoz vezető villanykábel tartó oszlop – mert csak felüti a fejét a kapitalizmus a fjordoknál is: ha fizet érte, jár neki az áramszol-

gáltatás – ne látszódjék. A természettel azért nem megy sokra az ökológiai gondolkodás, mert az szükségszerűen emberléptékűre redukált végtelenségként fenomenalizálódik; noha éppen a Kisalföld turbinái szabnak háttér annak, meddig lát el a szem a rónák végtelenjében.

Ha valamiért eszünkbe ötlük erről a fenséges tapasztalatának kifordítása, az egyáltalán nem a véletlen műve: Morton szerint az ökológiai fenséges forrása ugyanis nem a fjordokat körülölelő hegyek és nem is a róna börtönéből szabadult saslélek, hanem annak etikai fenségessége, hogy az ember lemondott a szénhasználatról.¹⁸ Amivel annak érdekében szembesülünk, hogy mentsük a természetet, éppen a beépítése, megszállása, gyámság alá helyezése, és végső soron a saját ebbéli döntésünk eredménye: a szépség helyett a torzítás, az illúzióink összetörése, az ökológia deromantizálása és a természet szellemének kiűzése – továbbá megint csak az ökológia és az ökonómia felbonthatatlan frigye. Mert miért nem a település széli, bezárt hőerőmű helyén forognak a propellerek, ahol nem zavarnak bele a tájba? Egész egyszerűen azért, mert a város megtöri a széláramlatot, és *nem érne meg* odatelepíteni a turbinákat.

hipertárgyak mélyidőben

Ha Morton más temporális tapasztalatot promotál az ökológiai gondolkodás időbeli kereteként, mint a természet kulturálisan kódolt körforgása, akkor saját munkássága feltételezi azt is, hogy az ennek érdekében megtett értelmezéseket, kijelentéseket, szövegeket sem célravezető egy nem ebben a keretben kirajzolódó időfogalom felől megközelíteni. Vagyis amennyiben jelen esszé annak bemutatására törekszik, hogy a Morton-féle ökoelvételek milyen viszonyban állnak az OOO elméletével, és hogyan körvonalazódott számára a hipertárgy koncepciója (esetleg foucault-i értelemben vett diagramja), akkor azt nem szerencsés sem va-

14 Vö. Uő., *The Ecological Thought*, 5.

15 Ez különösen szembetűnő a magyar irodalomban a modernség második hullámánál, vö. L. Varga Péter, „ördögök és istenek a gépek” – *Ember, technika, költészet* = „örök véget és örök kezdetet”, szerk. Kulcsár-Szabó Zoltán et al. (megjelenés előtt).

16 Vö. Morton, *The Ecological Thought*, 6.

17 Uő., *Being Ecological*, 24.

18 Uő., *The Ecological Thought*, 9.

lamifajta fejlődéselvű narratívaként felfogni (hogy ti. Morton az OOO-hoz a romantikus irodalom olvasatán keresztül jutott el), sem pedig téma- vagy diszciplínaváltásként (az irodalomról az ökokritika területére helyezte át kutatását). A legbiztonságosabban tehát úgy járhatunk el, ha figyelembe vesszük a kijelentést, amit Morton a *The Ecological Thought* és az *Ecology without Nature* egymáshoz való viszonyáról tett. Előbbi az utóbbi előtörténete (*prequel*), azonban soha nem lehet egy elősztorit leforgatni a filmeknél sem anélkül, hogy ne létezzen egy narratíva, amelyhez kapcsolódhat. Vagyis viszszamenőleges építkezés történik: az ökológiai gondolat, mint mindig érkezésben lévő, már elgondolódott valamikor a jövőben annak érdekében, hogy a természet nélküli ökológia egyáltalán jelenthessen valamit a befogadó számára.¹⁹ Ennyiből pedig a hipertárgy koncepciója hiába kerül elő csak a *The Ecological Thought*-ban, és kerül a maga teljességében kifejtésre az azt követő *Hyperobjects* című könyvben, már jelen kellett lennie a természet nélküli ökológia koncepciójának kidolgozásánál.

A hipertárgyak alapján megközelített ökológia nem más, mint az emberi és a nem emberi, az organikus és az anorganikus által kialakított háló vagy püré (*mesh/mash*) – szemben Darwin életfamodelljével, ahol minden, ami élő és szerves, ugyanabból a törzsből ágazik el. Vagy legalábbis folyamatban, életében és nem statikusan képzelettel Darwin fáját az ökológiai gondolat: annak holt ágai lehullanak, és beépülnek az avarba, a földkéreg részévé válva előbb vagy utóbb. Minden természeti dolog az olajtól a hegyeken keresztül a vasig szerves és szervetlen összetevőkből épül fel: a fosszilizálódott baktériumok, a mikroorganizmusok metabolizmusa vagy a kagylók egytől egyig részei az emergenciájuknak, a kialakulási folyamatoknak.²⁰ Az ökológiai pürében történő emergenciák olyan hipertárgyakként léteznek, amelyek nem szuperorganizmusok,

hanem kooperációk;²¹ az *interobjektivitás* hozza őket létre.²²

A hipertárgyról eszünkbe juthat a régi vicc: nagy, piros és nehéz lenyelni, mi az? Traktor. A traktor egy hipertárgy lenne? Bizonyos szempontból igen, hiszen egyfelől nem homogén alkatrészek együttműködése alkotja az abroncstól a visszapillantó tükör üvegén keresztül a motor egyes darabjaiig, másfelől pedig kulcsszerepet játszik a már szóba került agrikulturális logisztikában, vagyis a termőföld konstitutív része. Ez a fajta *viszkozitása* a hipertárgynak, hogy tudniillik a hipertárgy már mindig is ott van,²³ olyan tevékeny jelenlétet feltételez, amely egy adott entitás identitását több dolog kölcsönhatásaként, vagyis interobjektív folyamatként jelöli ki. Ugyanakkor a hipertárgyak ökológiája is azt sugallja, hogy érdemes inkább kicsiben gondolkodnunk: vegyük például az élesztőt. A gombák és baktériumok porszerű, fagyasztott, szilárd kiszerelése a legkülönbözőbb erjesztési folyamatokat képes létrehozni – mind a kenyérszénél vagy a sörszénél, mind a tejszénél. Az előbbi kettő esetében az élesztő katalizátorszerepe a hozzávalók állapotában nem idéz elő változást, mindössze újabb elem kerül a végtermékbe, a laktikus fermentációnál azonban különböző és eltérő állapotú produktumokba állnak össze a kiinduló tényezők, vagyis például savót és túrót kapunk. Ahogy azt már Latour is megállapította, a pasztörizálás a dolgok közötti kölcsönhatások eseményeként nem egy zéró összegű játszma tehát: minél több tárgy vesz részt a kísérletben, annál objektívebb a végeredmény.²⁴ Az élesztő mint a produktum emergenciájának hipertárgya így jóval túlmutat azon aktuális alkalmazásán, hogy a szűretlen búzasör okkerszínét adja, vagy a Kristallklar sörök készítésénél az ászokolást követően, ám a palackozás előtt leszűrjük. Az élesztő nem nagy, nem piros, ráadásul le is lehet nyelni, mégis hipertárgy, mert *nem loká-*

19 Uo., 3.

20 Uo., 29.

21 Uo., 130. sk.

22 Uo., *Hyperobjects: Philosophy and Ecology After the End of the World*, University of Minnesota Press, Minneapolis (MN), 2013, 83.

23 Uo., 29.

24 Vö. Bruno Latour, *Pandora's Hope: Essays on the Reality of Science Studies*, Harvard UP, Cambridge (MA), 2001, 124–8.

lis, vagyis jóval szubsztanciálisabb, mint ahogy egyébként megjelenik²⁵ számunkra az ipari tartályban vagy a hűtőnkben. Továbbá *fázisokra tagolódásában* úgy érteve fenomenalizálódik, hogy nem az számít, milyen formában érzékelem az élesztőt az erjedés különböző stádiumaiban, hanem hogy a kialakított interakciói milyen minőségű és mennyiségű kötések hoznak létre a tárgyak között a folyamat során.²⁶

A romantikus *természet* vagy a modern *környezet* dekonstrukciójával kapott ökológia így a dolgok kölcsönhatásaiból születik, az organikus és anorganikus interakciók pedig csak az egyik formáját képviselik az interobjektivitásnak.²⁷ Ez az egyik forma nem csupán opcionálisként értendő egy szinkron metszetben, mert éppen a történeti megértés alternatívájaként kínálkozik az ökológiai gondolat számára a befejezetlenség, a teljesség teljes hiánya a holizmus felől. A holizmus itt arra mutat rá tehát, hogy egy adott dolog önmagában nincs, hanem csak a koegzisztencia stádiumaiban létezhet:²⁸ egy folyó például mindig alakul az áradással, a holtágainak kialakításával. Ennélfogva a romantika és a modernség által feltételezett természet könyvében az organizmusok mint szövegek palimpszesztekként olvashatók,²⁹ vagyis folytonos törlések, újírások, kommentárok alakítják ki metastabil állapotukat, inerciájuk nem egyezik meg a kő romantizált nyugalomával.

Ennek a hipertárgyi metastabilitásnak a magyarázatához nem Morton közkedvelt példáival, a globális felmelegedéssel és a fajok tömeges kipusztulásával hozakodnék elő, hanem kifejezetten az élettelennek, szervetlennek, tárgyi nehézkedésükben nyugvónak elgondolt köveket javasolnám hipertárgyi komplexitásukban (viszkozitás, időbeli hullámozás, interobjektivitás, nem lokális létezés, fázisokra tagolódás) megvizsgálni. Ha Morton a hipertárgyak eminens jellemzőjé-

nek tartja az *időbeli hullámozásukat*, vagyis azt, hogy időben és térben azért egyenetlen a kiterjedésük, mert egész egyszerűen nehezen foghatók be emberi léptékkal,³⁰ a kőzetekbe pontosan az a történelem íródott bele, amely az „őskor” vagy a „végtelen” antropocentrikus koncepcióit semlegesíti: „Az élet a földön nemcsak ezredévekben, de milliókban mérhető, tehát a Föld még ennél is öregebb kell legyen. [...] Amit Természetnek hívunk, az csak megkövült történelem, melyet nem tanulmányozunk kellőképp közlelről. Túl fáradtságos azonban úgy elgondolnunk az időt a Föld kezdetétől, mint történetit.”³¹ Az élőlények előtti életfogalom hiánya azonban nem jelenti azt, hogy az ökológiai háló anorganikus szálai valamifajta örök statikusságra lennének ítélve. Sőt, ha Eugene Thacker taxonómiájából indulunk ki, talán éppen a köveket is fedő életfogalom lenne a legmozgalmasabb, mert az a legfurcsább (*weird*) is: valami megnevezhetetlen, ami annyira ősi, hogy idő előttinek és az általunk ismert térbeli határon kívülinek elgondolt. Valami annyira régi, hogy száműzötté vált, a bioszférától elidegenítetté, annak érdekében, hogy a jelenlétével való szembesüléskor ne bolygassa meg a természetképünket a maga természetlen vagy természetfeletti voltával.³² Ennek megszelídítésére, a furcsaság tapasztalatának a kiiktatására tett kísérlet lehet az antropocentrikus rendszerezése a kőzetek egymáshoz való viszonyának.

Stephen Jay Gould paleontológus a kétfajta, időnyílszerű (lineáris) és időkerékszerű (körkörös) temporális tapasztalatokról értekezvén azokban a mélyidő (*deep time*), vagyis a nem emberléptékű történelem historiográfiájának alakzatait azonosítja: előbbi az evolúcióhoz, utóbbi a szervetlen fejlődéshez párosítva. Az időnyíl kifejezetten arra a genealogikus fejlődésre illő időalakzat, amely Darwin fáját jellemzi, azonban a kőzetek visszatérő feltételek melletti formációs ha-

25 Morton, *Hyperobjects*, 45.

26 Uo., 76.

27 Uő., *The Ecological Thought*, 60.

28 Uő., *Dark Ecology: For a Logic of Future Coexistence*, Columbia UP, New York (NY), 2016, 73.

29 Uő., *The Ecological Thought*, 64.

30 Uő., *Hyperobjects*, 60.

31 Uő., *The Ecological Thought*, 42.

32 Eugene Thacker, *After Life*, The University of Chicago Press, Chicago (IL), 2010, 2. sk.; l. még ennek a *weird* irodalomra vonatkozó kortárs magyar aspektusaihoz: S. R., *A halál hasznosítása és az újrahasznosított élete*, Tempevölgy 2018/4 (megjelenés előtt).

sonlósága azzal ellentétes mintát követ.³³ Míg az evolúció a közös őstől leszármazásával a tulajdonságok passzív retenciója vezérelte homológián alapul, addig a hasonló alakok aktív evolúciója különböző osztályokban bár megjelenik az élőlényeknél is – mivel ugyanazokra a körülményekre vagy akadályokra ugyanazok a modifikációk jelentkeztek reakcióként (pl. a madarak és a denevérek szárnyai) –, döntően a kőzetek csoportosításában nyújtott segítséget az analógia elve, kiegészülve az időkerék ciklikus-ságával.³⁴ A kérdés csak az: nem épp ez a statikus taxonómiába rendezés, az örök ismétlődés mozdította-e ki a követ a metastabil pozícióból, hunyt szemet a formáló erők mozgalmassága felett vele kapcsolatban, és ruházta fel hamis nyugalommal? Vagyis nem akkor vált számunkra inorganikus, tehetetlen és néma entitássá a kő – amelynek csak akkor tudjuk elképzelni az interobjektív állapotát, ha valaki megdob minket vele, vagy belerúgunk véletlenül a tengerparton –, amikor a középkor mágikusan funkcionális katalogizációjáról – mely az alapján kezelte a kőveket, hogy mire valók, mire szolgálnak gyógyírként, vagy miben hoznak szerencsét stb. – az analógiára történő váltás során a sziklakert biztonsága felértékelődött az erózióval szemben?

Jerome Cohen ennek a kultúrtörténeti váltásnak utánajárva állapítja meg, hogy egyrészt a középkorban még azért lehetett a kő élettel teli, mert a róla szóló áthagyományozódott elméletek maguk is sokrétűek, szét-tartóak és egymással polemizálók voltak, vagyis nem lehetett egyetlen uralkodó nézetet megállapítani. Másrészt Cohen arra is felhívja a figyelmet, hogy a fémek olyan apró, aktív kristályokból állnak, amelyek nem illeszkednek tökéletesen egymáshoz, ezért mindig készen állnak az erupcióra, a törésre³⁵ – ezzel a „fémes vitalitásnak”³⁶ nevezett nyug-

hatatlansággal az egyes kővek mintegy leképezik a globális kőzetformálódást, vagyis sajátos párhuzamát adják annak a neovitalista elméletnek, hogy a szervezetekben az ontogenezis progressziója a stádiumok között analogikusan megfeleltethető a filogenezisnek. Az élőlények vonzódása a nyugodt kővekhez nem a nyugalom iránti néma tisztelet, mint inkább vibrálásukra való rezonálás – ennek felfokozott és kiváltképp látványos formája figyelhető meg az ezoterikus ásvány-expókon.³⁷

Ha az „elektromosság” szó valóban a „borostyán” szóból származik, mint azt Cohen állítja, akkor e viszony annyiban bizonyosan motivált, hogy a borostyánok dörzsölése olyan elektromágneses mezőt hoz létre, amely a többi dolgot magához vonzza, miközben ő maga tartalmazhat apró, megkövült rovarokat. Az effajta interobjektivitásban az „[e]lektrum maga az erővé alakult kő. Egészen konkrétan a modernitás motorjaként a borostyán mint elektromosság egy példája annak, hogy a kő ágenciája beleszövi magát az emberi életbe: felbujtó és cinkos, ám halálos energiái túlterpeszkednek az emberi irányítás áramkörén.”³⁸ E túlterpeszkedés azonban félreérthető: a kő ugyanis már mindig része egyszerre több emberi cirkulációnak is. Egyfelől mi magunk is tele vagyunk kővekkel, az ásványok a keringésünkben éppen a vitalitás szimptomáinak számítanak; ha valaki vashiányos, akkor azt hagyományosan kevésbé gondoljuk élettel telinek, sápadtságát vérszegénységnek érzékeljük. Másfelől a kortárs vonzódásunk a kővekhez nem kizárólag spiritiszta formákat ölt, hiszen a kaliforniai ideológia megkövüléseként értelmezhető Apple termékek szilíciumával is nap mint nap intim viszonyba kerülünk; Siri legemberibb vonását nem szükséges a Turing-tesztnak megállapítania – a kővek már rég közösek az organikus és virtuális intelligencia hardvereiben. Ha mindezt visszavezetjük a hipertárgyak által

33 Stephen Jay Gould, *Time's Arrow, Times Cycle: Myth and Metaphor in the Discovery of Genealogical Time*, Harvard UP, Cambridge (MA), 1996³, 197.

34 *Uo.*, 198.

35 Jerome Cohen, *Stone: An Ecology of the Inhuman*, University of Minnesota Press, Minneapolis (MN), 2015, 138. sk.

36 *Ua.*

37 L. pl. https://index.hu/tudomany/2018/02/28/kristalyosra_dermedt_az_agyam_az_asvanyborzen/?token=98d12bc13e8977bffb66c51ad0c44c7e (2018. 05. 20.).

38 Cohen, *Stone*, 162.

kialakított ökológiára, az organikus és anorganikus hozzávalókat egyaránt tartalmazó püré nem definiálható másként, mint egy olyan mixként vagy *mash-up*ként, amelyben minél több elemet vizsgálunk, az annál képlekenyebb lesz; mivel benne vagyunk, saját magunkban is kénytelenek leszünk kételkedni, valahányszor nem egyértelmű viszonyokkal szembesülünk élő és nem élő anyagok között.³⁹ Ennek következménye egy borongós, sötét hangulat; a pürében szemlélődve az ökológia depressziója és melankóliája telepszik ránk.

a sötét ökológia mint a gondolkodás katasztrófális feladata

Ha a természetvédelmi aktivizmus többnyire afirmatív, bennfoglaltságot (pl. „tehetsz róla, tehetsz ellene”) áraszt, és vezető javaslata szerint ki kell mennünk a levegőre, akkor a Morton-féle ökológiai gondolat egy olyan film noirra hasonlít, ahol valamifajta külső szituációt semleges nézőpontból megvizsgálva az derül ki, hogy annak nem tud nem a részese lenni az épp narráló megfigyelő.⁴⁰ Amennyiben az ökológiában – mint az fentebb már világossá vált – minden elhatárolás és azonosulás a létezők között az interdependenciájuk által alakulhat ki, akkor az intimitás nem ismerőséghez vezet, hanem növeli a furcsaságot, az idegenséget. Ha egy tárggyal kellő közelségbe kerülünk, emergenciájának eredményeként olyan passzivitással találjuk magunkat szemközt, amely az ellenállás önmagába burkolózásaként jelenik meg. A passzivitások koegzisztenciája a társas lét nullfoka, állapítja meg Morton,⁴¹ ragaszkodásunk, vonzódásunk az együttléthez viszont, minél intimebb viszonyokat alakít ki, számunkra annál toxikusabb. Ugyanis minél bensőségesebb a viszony, annál többet veszünk egy olyan közelségből, amely sosem létezett másként, mint a lacani *objet a*.⁴²

Ebben a tárgyban elkezdjük a hiányt veszteséggé írni, aminek egyenes következménye a szeparációs szorongás. Ez ugyanannak a másik, sötétebb aspektusa, amit korábban úgy fogalmaztam meg, hogy az ökológiai gondolkodás számára a befejezetlenség, a teljesség teljes hiánya a holizmus felől jelenik meg leginkább. Az ökológia sötétsége: egészség-telenség. A sötét ökológia boldogtalan tudata nem a South Park lépcsőn cigiző gruftijaié; abban gyökeredzik, hogy csak részeredményeink vannak az egészről, mégis ott a kényszer, hogy a holizmus nevében cselekedjünk ökológikusan. Ez a depresszió abból az akadályozottságból fakad, hogy képtelenek vagyunk addig elgyászolni a természetet, ameddig intimitásunk interpasszív állapota nem vezet őszinteséghez: mindig is mi voltunk a természet.⁴³ A terápia célja nem a gyógyulás, hanem annak belátása, hogy nehezebb feladni egy fantáziát, mint a valóságot.⁴⁴ Ez az O-O-O paradigma egyetlen esélye arra, hogy ökológikus legyen.

A mortoni taxonómiában persze fel lehet osztani az ökológia elemeit tárgyakra, közéleti tárgyakra (háttér, táj, föld stb.), nem tárgyakra (szellem, jelenlét stb.),⁴⁵ de ez inkább csak pótcselekvés a szorongás csillapítása érdekében. A szükséges őszinteség ott kezdődik, hogy elismerjük a tárgyak kettős állapotát: egyszerre önmaguk és nem önmaguk, akár úgy, hogy egy tárgy ágenciával bírhat egy szituációban, tehát maga válik a cselekvés szubjektumává,⁴⁶ akár úgy, hogy metastabil állapota pontosan egy átmenetben mutatja meg magát, gőzölög vagy pasztörizálódik. A globális felmelegedés, az ózonréteg kilyukadása vagy a fajok tömeges kipusztulása sem hagy maga után semmit, viszont nem is egyedül a hiány nyomát.

Vegyük a szója burjánzását. A sötétség nem a farmer napbarnított arcában néz szembe velünk, akinek a méregdrága és hiperegészséges szójatermékeinket köszönhetjük. A sötétség

39 Morton, *The Ecological Thought*, 40.

40 Uő., *Dark Ecology*, 16. sk.

41 Uő., *The Ecological Thought*, 94.

42 L. ennek magyarázatához S. R., *Szimbolikus – Imaginárius – Valós = Irodalom/média/kultúra/tudomány*, szerk. Kricsfalusi Beatrix et al., digitális kézikönyv, 2017.

43 Uő., *Ecology without Nature*, 186.

44 Uő., *Dark Ecology*, 95.

45 Uő., *Realist Magic: Objects, Ontology, Causality*, Open Humanities Press, Ann Arbor (MI), 2013, 68.

46 L. ehhez bővebben Cornelia Vismann, *Kultúrtechnikák és szuverenitás*, Tiszatáj 2017/2, 62–4.

tét ökológia annak az egészség-telen összefüggésnek a megértése, hogy az esőerdőirtás a szójafarmok terjeszkedésének következménye. A szója burjánzik: egyrészt igénytelen és nagy tételben termeszthető, másrészt a gluténmentes életmód velejárója. Utóbbi nemcsak a természetes szelekció felülírása, de ezzel párhuzamosan azon adaptáció csődje is, amely a kulturalitás kezdeténél állt: az agrikultúrának, a kenyérbélesztés technikájának való ellenszegülésben az egyéni túlélés a faj mélytörténeti túlélésével kerül szembe.⁴⁷ Hogy a nagyvállalatok kénytelenek voltak a GMO-mentes szója termesztését visszahelyezni az Egyesült Államokba Brazíliából és Mexikóból, annak is rendkívül prózai okai vannak: a közép- és dél-amerikai farmerek hiába kaptak húsz százalékkal többet a termesztéséért, ha a genetikailag módosított növények ötven százalékkal többet teremnek. Az ökölszabály mindenhatósága az ökológiában bár eredményezheti azt, mint a South Parkban, hogy nevezzük át a Big Macet bébibociburgerre, de a hús és a paleoétrend (mint kultúránk eredete) alternatívája pontosan az őserdők pusztítása. Mindezt tudván, legközelebb melankolikusabban szüntetünk a szójalatténkkal az antiglobalizációs tüntetésre a természet védelme érdekében és a kapitalista kizsákmányolás ellen?

Sötét ökológiát gyakorolni annyit tesz, mint melankolikusán tudomásul venni, hogy az ökológia és ökonómia kettőse által tált püré van megint ebédre – és szembenézést a törvényszerűséggel: attól, hogy ehhez az ember hozzászokik, adaptálódik, még nem lesz kevésbé furcsa a mix, sőt. A metafizika barázdátlanítása – a hit abban, hogy két sík, szféra strukturális törvényszerűségek miatt egész egyszerűen nem metszheti egymást⁴⁸ – pontosan azért mehet végbe, mert nem tudnak nem konvergenciában létezni a hipertárgyak. A sötét ökológia tudatossága az ilyen horrosztikus és furcsa viszonyok között abban kulminálódhat, hogy legalább azt tudom, ott és akkor állok, ahol és amikor állok az átszövődések, integrálódások által megképzett hur-

kokban és kötésekben (*loops*) az ökológiai hálón belül.⁴⁹ Bár a „bezzeg az én időmben (még volt igazi tél/tavaszi/nyár/ősz)” nosztalgijának helyébe a „nem az én időmben” (hogy majd viseljék az életmódom következményeit a későbbi generációk) ignoranciája lépett, az „unokáink se fogják látni” mentalitást ezzel párhuzamosan pedig felváltotta a szelektív hulladékgyűjtés, az ökológiai tudatosság nem merül ki az ilyen ambivalens összefonódottságokban.

A manapság divatos antropocén ugyanis az első nem antropocentrikus érákonceptió, hiszen „földmértékkel” (*at Earth Magnitude*) számol, mégsem univerzális, mint a neokapitalizmus, amely nem tud nem fogyasztóban gondolkodni, vagy a marxizmus, amely bár képes elgondolni a nem emberit, ahhoz mindig gazdatestként rendeli hozzá egyúttal az embert.⁵⁰ A fajnak azonban az antropocénben nem a valamire valósága számít, hanem hogy az ember valamilyenképp szembetalálja magát más létezőkkel egy ökológiában, és abból kialakul valami.⁵¹ Akár maga az antropocén is: annyiban hipertárgy, amennyiben hozzá képest heterokronikus, eltérő időbeliséggel bír a globális felmelegedés vagy a fajok tömeges pusztulása.⁵² Morton ezt nevezi hurkokban gondolkodásnak: az antropocén nem a kezdete a globális felmelegedésnek, hanem azt keresztező, abba beleforgó, -fonódó időbeliséggel bír. Másképp megfogalmazva: „A konstans jelenlétbe vett hit végső soron egy olyan helyreállított ontológiából eredeztethető, amely hozzáta pad egy hosszú pillanathoz: benne az antropocén csak zavaró fluktuáció. Még mindig abban a tizenkétezer éves »jelen« pillanatban vagyunk, amely csak egy porszem a geológiai időben.”⁵³

Hurkokban gondolkodni tehát annyit tesz, mint a hipertárgyak mélyidejében felismerni a saját történelmünket. Belátni, hogy az antropocén nem az első olyan korszak az ökológiában, amelynek résztvevői vagyunk, és hogy

49 Uő., *Being Ecological*, 42.

50 Uő., *Dark Ecology*, 24.

51 Uő., 19

52 Uő., 25.

53 Uő., 39.

47 Morton, *Dark Ecology*, 39. sk.

48 Uő., 9.



a többi éra (még) nem fejeződött be. A bakteriocénnek nevezhető hurok még mindig aktív, annak eseményszerűsége az oxigénkatasztrófa. Ez összekapcsolódik a cianoidcénnel, amely a proteinek, savakat stb. állította elő, ami pedig a Morton által mimeocénnek nevezett hurokkal fonódik egybe – amikor a sejtosztódás történik (*mimesis*) –, és a hemocénbe torkollik. Ez utóbbi a Föld mágnességének kezdetével először tette lehetővé, hogy élet fejlődhessen az organikus molekulák káros sugaraktól való megóvásával.⁵⁴ Ha ezek a korok véget értek volna, ha nem katasztrófák kísérik őket, már nem élnénk. A jövő katasztrófái innen nézve nem a fenyegető aszteroidabecsapódások kívülről – mint a 90-es évek sikerfilmjei, például az *Armageddon* sugallták – vagy az ellenünk fellázadt természet a világunkon belülről – mint azt manapság az olyan filmek hirdetik, mint az *Annihilation* vagy a *Holnapután* –, hanem a jövőket beárnyékoló tény: még mindig és latens mód történnek a katasztrófák, amelyekhez nemcsak idomulunk, de reménykedhe-

tünk abban, hogy a mi javunkra futnak ki, ahogy eddig is.

Hogy az ökokritika eddig csak disztópikus fantáziákkal hozakodott elő az ember nélküli és utáni állapotokról, azzal pontosan arról terelte el a figyelmet: az ökológiába illeszkedésünkől fogva számunkra a katasztrófa soha nem a jövő zenéje volt. Ahogy erre egy nyelvöltéssel Eva Horn a *Jövő mint katasztrófa* című könyvében kikacsint:⁵⁵ ha a poszthermeneutikai irányzatok arra mutattak rá, a jövő nem a lehetőségek nyílt tárháza, hanem vagy a jelenben kalkulált,⁵⁶ vagy pedig a fenyegetettség áthelyeződése,⁵⁷ a már mindig is lejátszódó katasztrófák csak azért nem vehetők észre, mert eddig, legalábbis a mi részünkre, kedvező hatással voltak. Ezzel együtt a darwini *struggle for life* is mindig történik velünk, még hozzá annál intenzívebben, minél kevésbé merül ki az adaptáció a pusztá alkalmazkodásban, vagyis a saját környezet kiala-

55 Eva Horn, *Zukunft als Katastrophe*, S. Fischer, Frankfurt/M, 2014, 14–6.

56 L. pl. Claus Pias, »One-Man Think Tank«, *Herman Kahn, oder wie man das Undenkbare denkt*, Zeitschrift für Ideengeschichte 2009/3, 9.

57 L. pl. Hans Ulrich Gumbrecht, *Unsere breite Gegenwart*, Suhrkamp, Berlin, 2010, 15.

kítása is beleérthető az ebbéli tevékenységbe.⁵⁸ Újfent csak ahhoz jutunk, hogy ha nem látjuk is, attól még léteznek: tényleges atmoszféraként körbevesz minket az a depresszió, amely a folytonos adaptálódásunkat kíséri a latensen hömpölygő katasztrófáinkban, és egy preantropológiai életfogalom hiányában az ökológiai szövetbe ágyazódásunk óta hű társunk. Egyúttal a sötét ökológia melankóliájára és depressziójára való érzéketlenségünk éppen a püré más elemeivel való kényszerű intim együttlétünk következménye. „Az egyik legrosszabb dolog a depresszióban, hogy az ember időérzete a múlt és a jövő néhány perces kiterjedésére zsugorodik. Az intellektusod szó szerint percről percre öl azért, hogy életben maradjon. Mint valami allergiás reakció. A tárgyiasított depresszió korában élünk. Ahogy egyébként a többi életforma is, amelyek nem akarták, hogy bezippantsa őket az idő szürke aszfaltalagútja. Nem csoda, hogy a fajok tömeges pusztulását depresszívnek és kísértetiesnek tartjuk. Megdöbbenő számunkra, hogy a mi időalagutunk más entitásokra hatással lehet. Az evolúciós és a geológiai idő viszont nem egy-öt éves tervekkel dolgozik. Csak azért lehet kísérteties tehát, mert olyan virulens mezőgazdasági hálóba kerültünk, amelyben egyre furcsább eredményekkel vetünk szelet és aratunk vihart – mint 2013 telén, amikor Minnesotában hidegebb volt, mint a Mars egyes részein.”⁵⁹

A sötét ökológia melankóliáját nem az elkerülhetetlen belső vagy külső katasztrófa szítja tehát, hanem az élteti, hogy mi is heterokrón hurkok eredményeképpen szálazódunk a hálóba, és ennek köszönhetően lehetünk egyáltalán mind a mai napig részei az ökológiának... hogy a katasztrófa ugyanúgy nem elkerülhetetlen entitás vagy elkerülhetetlen esemény, mint az antropocén... hogy a kultúrával bár megörököltük a természetet, az agrikulturális logisztika olyan időbeliségként tárja fel számunkra a történelmet, amely nem előttünk és nem utánunk játszódik, hanem a mélytörténelem püréjében már mi is

mindig tálalva vagyunk. A Fall Out Boy apokaliptikus víziója a *The Last of the Real Ones* című számban innen nézve kevésbé természeti képekkel operáló szerelmi vallomás, mint az ökológiai tudatosság himnusza, trendiben szólva úgy is mondhatnánk: *ecologically woke*.

*I was just an only child of the universe
And then I found you
And then I found you
You are the sun and I am just the planets
Spinning around you
Spinning around you
You were too good to be true
Gold plated
But what's inside you
But what's inside you
I know this whole damn city thinks it needs you
But not as much as I do
As much as I do, yeah*

*'Cause you're the last of a dying breed
Write our names in the wet concrete
I wonder if your therapist knows everything
about me
I'm here in search of your glory
There's been a million before me
That ultra-kind of love
You never walk away from
You're just the last of the real ones
[...]*

*I am a collapsing star with tunnel vision
But only for you
But only for you
My head is stripped just like a screw that's been
tightened too many times
When I think of you
When I think of you
I will shield you from the waves
If they find you
I will protect you
I will protect you
Just tell me, tell me, tell me, I
I am the only one
Even if it's not true*

⁵⁸ Morton, *The Ecological Thought*, 60. sk.

⁵⁹ Uő., *Dark Ecology*, 113.

Horváth Márk
és Lovász Ádám

TENGERALATT- JÁRÓK, CSON- KOLT TETEMEK, ÉS A DÁN TENGER TITKAI

Bruno Latour és Graham
Harman elméleteinek
alkalmazása egy bűneset
vonatkozásában

Bevezetés: A test feldarabolása és a dolgok mélytengeri misztikája

2017. augusztus 10-én este hétkor Kim Wall svéd újságíró nő beszállt az UC3 Nautilus nevű, házilag barkácsolt tengeralattjáróba. A hajón csak ő és a tengeralattjáró dán tervezője, Peter Madsen tartózkodott. Az éjszaka további történéseit homály fedi, a sötétből csak pillanatokra tűnt fel a hajó a part mentén. Utoljára egy világítótoronyból látták a Nautilust augusztus 11-én este fél tizenegykor, majd félórával ezután elsüllyedt. Augusztus 21-én horrorisztikus fordulatot vett az ügy, egy fej és végtagok nélküli torzított mosott ki a víz Koppenhága mellett.

Egy feldarabolt test önmagában is kihívást jelent minden lehetséges értelmezés számára. Ez különösen abban az esetben van így, ha a gondolkodás teoretikus keretrend-

szerének antropocentrizmusa túlságosan szűken veszi számításba a csonkoltságot, valamint a test szétesett maradványainak heterogén összeállításait. Ahhoz, hogy közelebb kerüljünk egy véres, valóban brutális gyilkosság feltérképezéséhez, valódi, elmélyült nyitottság, már-már a gyilkos perverz precizitásának és elmélyült, áhítatos, a vérontás iránti experimentális vágyának textuális megidézése szükséges. Egyszerűen fogalmazva: teoretikus nyitottság és a vad, az ember szűk gondolkodási keretrendszerét szétfeszítő extrém fokú megnyílás szükségeltetik a dolgok sokszínűségének irányában. John Law latourianus szociológus kifejezésével élve Kim Wall megcsonkolt torzóját egyfajta „frakcionális objektumnak” nevezhetjük, amely tágabb hálózatokra és kiterjedt objektumokra utal.¹ A spekuláció csak akkor közelítheti meg az elhullott és szerteszt kaotikusan felbukkanó test radikális alteritását és világra való nyitottságát, ha a gondolkodás keretrendszere is megfelelően komplex és spekulációra alkalmas lesz.

Rá kell ébrednünk, hogy a kés élének háborzongató érintése, a feldarabolás, a szétzaggatás, a fűrészelés, az erőszakos vágások és a perverz, szadisztikus döfések valójában a halott testnek mint anyagnak a kimélyítéséhez járulnak hozzá. Finom karcolások, erőszakos tépések, a vagina környékére összpontosító, váltakozó mélységű felhasítások, a hús megnyitása, a végtagok lemetszése és a lefejezés eksztázisa csupán látszólag korlátozódnak az emberi testre, valójában a felszabadított kísérletezés az emberi testből kavargó végtelent, sokszorosítható, mégis erőteljesen differenciált anyagdarabokat hoz létre, és visszahelyezi a dolgok világának radikális heterogenitásába. Az éppen aktuális, folyamatosan változó valóság sosem szükségszerű, hanem organikus és inorganikus aktorok burjánzó sokasága, olyan felépülő és lebomló dolgok komplex hálózata, amely heterogén aktorok sokaságának küzdelmeiből, kapcsolódásaiból, kompromisszumaiból, ellentéteiből konstruálódik meg. Az ember

¹ Law, John (2004) *After Method: Mess in Social Science Research* (London és New York: Routledge), 75.

nem alkotja ezen hálózat középpontját vagy centrális rendezőelvét, és azt sem feltételezhetjük, hogy az ember megszűnésével a dolgok hálózatai is felszámolódnának. Hiszen az újságíró halála nem szüntette meg a világitótorony materialitását, Koppenhága városát nem döntötte romokba, a dán halászatot sem befolyásolta annyira, mint egy európai uniós rendelet, és a tenger áramlását sem érintette olyan fokon, mint a globális klímaváltozás kevésbé feltűnő, a háttérben meghúzódó folyamata.

A rendőrség feltételezése szerint Wallt több tucat késszúrással ölte meg Madsen, a hóbertos dán feltaláló. A gyilkosságot vad, perverz, végtelenül eltorzult volta egyből nemzetközi szenzációvá avatta. A kísérletező és tudományos munka a kínzás szado-mazochizmusába csapott át.

Bruno Latour és Graham Harman két olyan kortárs gondolkodó, aki figyelmet fordított a társadalmi élet nem-emberközpontú feltérképezésére. Latour tudományszociológiai megközelítését alkalmazzuk Madsen bizarr, tudománytalan sade-iánus gyötrelmlaborjára, mely értelmezési keretet szembenesítenénk Harman furcsa, spekulatív realizmusával. Azonban a gyilkosság körülményeinek posztantropocentrikus feltérképezése és a két kortárs gondolkodó alapján való nyitott értelmezése rámutat arra, hogy Wall csonkolt holtteste nonantropocentrikus szempontból egy kéjes megnyílást is jelenthet a teória számára, amely egyszerre áldozati gesztus és kérlelhetetlen kihívás az esetet értelmezni kívánó filozófus számára.

Sokféleképpen gondolhatjuk el ugyanazt az eseményt, még a látszólag emberi intézményeket is több szempont alapján vizsgálhatjuk. Utalnunk kell ezen a ponton az írásmód jellegére is. Mivel az objektumok maguk is bizonytalan körvonalú, megközelíthetetlen valóságok, „egy élettel teli írásnak kell életre hívnia a maga tárgyait, ahelyett, hogy azokat explicit és bizonyítható kvalitásokkal helyettesítené. Bizonyos esetekben a dolgokat csak közvetve tárhatjuk fel.”²

² Harman, Graham (2015) *Immaterialism. Objects and Social Theory* (Malden: Polity), 32.

Egyértelmű, hogy a dán parton megjelenő maradványok nemcsak a halálról mint olyanról árulkodnak, hanem kommunikatív, biológiai, geológiai, pszichológiai, metafizikai, sőt, okkult valóság szintekre is utalnak. Az eset kihívás, még hozzá a valóság sokrétűségének elgondolására. Nem önmagában a szenzációs gyilkosság – Wall életének kioltása – az, ami roppant érdekesítővé teszi ezt a brutális esetet, hanem a halál határán túllépő zavaros összeállások sokfélesége, valamint a kifürkészhetetlen, már-már megfejthetetlen hálózatok poszthumanisztikus dinamikája. A hiány, az elrejtőzés, a visszahúzódás negativitásával haladja meg a dán tengerparton feltűnő torzó önön korlátozott helyzetét: a vágásokkal, sérülésekkel, sebekkel, rothadásnymokkal átformált test korlátozott helyzetével szemben, a tenger habjai által elsodort hiányzó fej, valamint a tenger fenekén megpihenő vagy a halak eledeléül szolgáló testrészek a torzó térbeliségével szemben egy mérhetetlen kiterjedésű helyet nyitnak meg, a visszahúzódás, a tudatlanság, az összeomlás, a lefejezettség nyitott, kísérteties zónáját, ahol maga a teoretikus reflexió is fejtelenné, csonkolttá válik.

A víz sötét mélységébe merülő, soha elő nem kerülő roncsolt testfoszlányok a gondolkodás antropocentrizmusának feladására szólítanak fel. Sohasem lesz meg az Ember feje. A valóság és a dolgok mágikusan háborgó heterogenitása elragadják, mint a tenger hullámai az újságíró fejét. Orfeuszt megidézve egy elkerülhetetlen széttépés a halál, és Prométheusz összefércelt, a felbomlásból létrejövő születését megidéző nyitottság a kezdet. A filozófiai spekulációnak a dán feltaláló elsüllyedt tengeralttjárójához hasonlóan a gondolkodás mélyeit kell ostromolnia ahhoz, hogy megfelelően legyen képes megközelíteni a víz sötétje által elnyelt fej jelentését és a dolgok heterogenitását. A fej és a végtagok végül előkerültek, műanyag zacskókba csavarva. Vajon mit kereshetett a tenger alatt Peter Madsen – Wall feltételezett gyilkosa – az UC3 Nautilus nevű, 18 méter hosszú, házilag készített tenger-

alattjárójával? A halál ebben a tengermélyi véres orgiában megszűnik az élet dinamizmusával szembeni ellenvetés lenni, és a dolgok heterogenitásának kikényszerített mozgásába torkollik. Elindít dolgokat. A csonkolt hulla, az elsüllyedő tengeralattjáró, Madsen lefejezésekről szóló videokollekciója egyaránt egy spekulatív, az emberen túllépő nyitottságot jelent, amely mégis gépszerűen a halál gondolatát állítja elő. Az emberen túllépő posztantropocentrikus gondolkodás a vízpartra sodort hulla és ezen experimentális gyilkosság esetén többet jelent, mint a halálról mint éles határról való gondolkodás.

Sőt, az ökológiai válságnál és korunk apokaliptikus végidőjénél is erőteljesebb az örvénylő mélység, amit ez a hiányos, szétzaggatott maradvány, ez a megcsonkított tetem felvet. Wall hullája olyan dinamikus spekulációt kényszerít ki, amely élőhalottakként a saját végességünkkel való szembenézést jelenti. A spekuláció itt már nem egy adott halálesetről szól, hanem egy önmagát különlegesnek tartó életformának, az emberi gondolkodásnak, valamint a racionalitás végének, kiirtódásának vagy kihalásának a potencialitásáról. A nonhumán jövőben az emberi felsőbbrendűség és kivételesség érzésének, valamint az élethez való jognak kell eltűnnie. Wall elmerült, zacskóba zárt feje az emberi racionalitás elmerülését is jelképezheti, azonban egy olyan sötét, titokzatos, varázslatos mélységre utalva, amelyet Madsenhez hasonlóan érdemes teoretikus tengeralattjárónkkal felfedeznünk, vagy legalábbis bevilágítanunk. Nem mindig találjuk meg a mélységben sem azt, amit keresünk, azonban még a kudarcot valló kutatás is bírhat tanulságokkal. Kérlelhetetlenül kíváncsi, teoretikus tengeralattjárónkkal korántsem a sír felé tartunk, hanem a tenger mélyének megannyi titokzatos hajóroncsát, mélytengeri szikláját, ismeretlen halfaját tárjuk fel.

Kim Wall darabjaira bomlott teste rámutat, hogy a világ nem csak a testek és főleg nem csak az emberi testek világa. A megcsonkított hulla részben felbomlott, már megmerevedett, már-már maradványként

vagy kannibalisztikus elfogyasztásra kínáló húscsacskaként tárul fel. A hiányzó két kéz, az eltűnt két kar és a levágott fej a hiányon keresztül egy poszthumanisztikus szentséget testesít meg. Ha valamilyen furcsa, sötét papsághoz tartoznánk, amely az emberáldozatot preferálja a vallási önkifejezés legkitüntetettebb formájaként, a bűnesetet rituális jelentőséggel ruháznánk fel. Ebben az esetben Madsen kísérletei a valódi nyitottság szentségét tárnák fel, akár a tengerben lakó istenségek mágikus erejét egy szakrális kommunikációba csatornázva. A fejhez és a karokhoz, a leszakadt ujjakhoz és a két szép női lábhoz hasonlóan az egész „szentség” a mély tengeri vízbe merül, és visszahúzódik a sötétbe. A hiányos, ruhátlan torzó póreségének horrorisztikus látványa a sziklás dán tengerparton egyértelművé teszi, hogy ez a világ nem az emberek és főleg nem az emberi testek világa. A dolgok visszahúzódó jegyeihez hasonlatos szétfejszűző, a testet megnyitó halál az, ami a rothadás misztériumán keresztül az emberen túllépő világ rejtőzködő szentségébe visszahelyezi a kíváncsi újságíró testének hiányzó részeit. A sötét tengeri mélységben Madsen mitikus tetteket hajtott végre: több erőszakos mozdulattal az individuális női testet a Halál Testébe öltöztette át, és teret adott a heterogén dolgok sokasodásának. Éles kövek, késhegyek, tengeri áramlatok, kellemes sós szellők, madarak énekei, az UC3 Nautilus egyedi technológiája, valamint a lefejezésről szóló videók archívuma cunamiszerű áradatként szakítja át az emberi test és gondolkodás kivételességének gátjait. Az emberen túli dolgok poszthumanisztikus rejtőzködésébe visszahulló testdarabok Orfeusz énekéhez hasonlóan megdicsőülnek egy kiterjedt hálózat vagy poszthumanisztikus test átalakulásaként.

I. Bruno Latour és az örület laboratóriumának tudományfilozófiája

Bruno Latour megközelítésmódja értelmében a társadalom bármely területének vizsgálatát azon objektumok számításba vételével

vel kell kezdenünk, amelyek a vizsgált hálózatot alkotják. Módszerét a szakirodalom el is nevezte „*Latour-litániának*”.³ Mit jelent ez a sajátos kifejezés? A Latour-litánia lényege a feltérképezés, méghozzá a dolgok felsorolásán keresztül. A Latour-litániában szereplő létezőknek nem kell feltétlenül szoros kapcsolatban lenniük egymással, sőt akár látszólag lehetetlenül távoli dolgok is képesek egymásra hatást kifejteni és egyazon hálózat részeivé válni. Latour egyik saját listája, az *Irreductions* című esszéjéből, ekképpen fest: „egy vihar, egy patkány, egy kő, egy tó, egy oroszlán, egy gyermek, egy munkás, egy gén, egy rabszolga, egy tudatalatti, egy vírus.”⁴ A felsorolás azért érdekes, mert rámutat a dolgok és relációk egymásra való visszavezethetlenségére. Továbbá segít bennünket olyan mentális térképek felrajzolásában, amelyek a dolgok jelenlétére utalnak. Ontológiai érvénytelenséggel bírhat tehát a listák, nemcsak annyiban, amennyiben a nyelvet rendezetté teszik, hanem amennyiben a dolgok hatalma érvényesül rajtuk keresztül.⁵

Saját példánkra visszautalva is érdemes egy Latour-litániát előállítanunk, méghozzá egy, a bűntényről szóló szócikk alapján: *gyilkosság, tenger, rendőrség, haj, vér, WC, női alsónemű, fuldoklás szex, lefejezés, pornográfia, a tengeralattjáró 70 kg-os ajtaja, boncolás, szétदारabolás, egyéb megoldatlan bűnesetek, műanyag zacskók, bizonytalan kronológiák, szándékos elszüllyesztés, kínzás és kipufogógázoktól mentes tudó*. Ezt kiegészíthetjük egy másik híradással, amely kiemeli Madsen szerepét az alternatív kulturális szcénában. Ez utóbbiból a következő kifejezéseket nyerhetjük ki: *rakéta, sugárhajtóműves kísérleti zene, swinger szubkultúra, laptop, iPad, rozsdás hangár, 14 késszúrás a vagina környékén, robotpartik*. Egy megkérdezett művész ekképpen emlékszik a feltalálóra: „nagyon szeretett beszélni róla, szóval mindannyian tudtuk, hogy ő promiszkuus, de azt hittük, tisztelettudó módon. Szadista

volt. Büszkén hívta magát szadistának.”⁶ A személyes mozzanat helyett mégis a több mint pszichológiai aspektusokra irányítja figyelmünket a listánk. Sohasem csak személyes motívumok vannak, mindig van egy tágabb ökológia, amelybe az esemény beágyazódik, amelynek ágensei hálózatot alkotnak. A hálózat tagjai mindig a maguk által kifejtett erők és kapcsolódások formájában nyilvánítják ki önmagukat. Latour nyomán minden erő kifejtést, amely visszavezet a hálózathoz, „*irredukciónak*” nevezhetünk.⁷ Mindaz, ami irredukciónak hajt végre, erőszakot tesz a környezetében lévő ágenseken, és rákényszeríti azokat, hogy hozzá mint egy hálózathoz kapcsolódjanak. Tehát redukálja a redukálót. Ugyanakkor egyetlen redukció sem lehet teljes, mivel egyetlen ágens sem képes akkora irredukciónak végrehajtani, hogy az teljes mértékben dominálhasson bármilyen hálózatot. Madsen, az örült feltaláló és szadista sem alkotja a kizárólagos centrumát a listánk alapján feltárható bonyolult hálózatnak. Véghezvitt egy irredukciónak, egy más tényezőkre visszavezethetetlen eseményt, viszont ettől még nem jelenthető ki, hogy Madsen volna a legerősebb ágens. Elvégre tengervíz nélkül vízre sem tudta volna bocsátani azon a végzetes éjszakán a Nautilust. A mélytengeri szadista kalandot lehetővé tevő közeg, a víz esküdött össze Madsen terve ellen, hiszen a testrészek szétsodródása végül lebuktatta az örült tudóst. Az ágenseknek nincsen saját potencialitásuk, egyáltalában nem is beszélhetünk, legalábbis a korai Latour alapján, bármilyen potencialitásról.

Csak relációk vannak és erő kifejtések. Mint a rá jellemző vehemenciával fogalmaz, „ha az emberek nem hinnének a »tudományban«, nem létezne más az erőpróbán kívül. Azonban még a »tudományon« belül is csak erőpróbákat találhatunk.”⁸ A Wall-esetre vonatkoztatva ez azt jelenti, hogy a szado-mazochista vágy mint libidinális tényező sem

3 Bogost, Ian (2012) *Alien Phenomenology. Or, What It's Like to be a Thing* (Minneapolis és London: University of Minnesota Press), 38–39.

4 Latour, Bruno (1993) „Irreductions”, itt: Latour, Bruno (1993) *The Pasteurization of France*, ford. Alan Sheridan és John Law (Cambridge és London: Harvard University Press), 153–239., 192.

5 Bogost 2012: 40.

6 Orange, Richard (2018) „A Copenhagen killing: the story behind the submarine murder”, itt: <https://www.theguardian.com/global/2018/jan/07/copenhagen-killing-peter-madsen-kim-wall-murder-submarine>

7 Latour 1993: 213.

8 Latour 1993: 214.

lehet önmagában elégséges az esemény előállításához, a kegyetlenség laboratóriumának üzemeltetéséhez. A perverzió színrevitele megköveteli a tengeralattjáró kemény és szilárd felületeit, a kés hegyes pengéjét, a kötél fojtogató erejét és számos, ezen hálózat részét alkotó materialitás meglétét. Ezt kiegészítve, sem a pszichológiai hajlandóság vagy az elsötétült elme állapota, sem a különböző materiális tényezők nem elégségesek a hálózat létrejövételéhez. Egyikre sem redukálható a másik és a hálózat sokszínűsége. A korai Latour világképe alapján erőpróbák egymásra halmozódó versenyéből áll a világ és annak minden hálózata. Miképpen a svéd újságírónt legyőzi a perverz dán feltaláló, úgy a feltalálót is leleplezi a tenger áramlása. Az erőpróbáknak csak egy kis hányaduk az, ami az emberi hozzáférhetőség számára egyaránt valaha is adott lehet. Fontos minden ágens szempontjából, hogy mennyi szövetségessel rendelkezik, hiszen ez dönti el, hogy milyen súlyú változásokat képes véghezvinni, valamint hogy hány másik szereplőt képes instrumentalizálni a hálózaton belül. Nagyon lényegretörő módon Latour azt állítja, hogy „a tudás nem létezik”, „»a tudomány« túlságosan roszkatag fogalom, hogy egyáltalán beszélhessünk róla. Helyette azokról a szövetségesekről kell beszélnünk, amelyeket bizonyos hálózatok felhasználnak annak érdekében, hogy önmagukat erősítsék.”⁹ Az első tanulság, amelyet Latour gondolatmenetéből levonhatunk, az az, hogy nem létezik egységes, univerzális érvénnyel bíró tudomány, hanem mindig sokféle, akár egymással versengő tudományterület létezik. Az egyik tudományos paradigmának a másik feletti győzelme sokszor nem az elmélet megalapozottságának tudható be, hanem a megfelelően erős szövetségesek megnyerőképességének.

Visszautalva Madsen szadista tudományára, ez azt jelenti, hogy a víznek mint erőnek több szövetségese volt, mint a dán perverznek, és ebből adódóan kudarcot vallott a tudománya, napvilágra kerültek sötét ten-

germélyi titkai. Azonban, még tovább spekulálva a gyilkosság kapcsán, felvethetjük, hogy az eredetileg is performatív módon reflektált a nem-teljességre és az egységesség hiányára. Nem valamilyen tudományellenesség vagy irracionizmus készíti Latourt a tudomány egységes voltának tagadására. A „tudomány” kifejezést valójában bármivel helyettesíthetjük. Miképpen a tudomány feldarabolható erőpróbák sorozatává, úgy az „emberi méltóság” is szétszerelhető antropológiai technikákká. Az „emberi test” idealisztikus egysége pedig lebontható testrészek, szervek és tovább analizálható részecskék halmazává. Felmerül az egyik, már említett beszámolóban az a veszély, hogy Madsen gaztette árnyékot vethet a „dán alternatív művészvilág” presztízsére. Latour alapján az ilyen aggodalmakat is megfelelő távolságtartással kell kezelni, hiszen az egyik hálózatban végbemenő változás egyáltalán nem biztos, hogy ugyanolyan hatékonysággal eredményez ugyanolyan mértékű különbséget a másik hálózatban. A dolgok egyszerűen „nem rendelkeznek ugyanazokkal a célokkal. És nem mozognak ugyanazon erővonalak mentén, és nem manipulálják ugyanazon nyomokat.”¹⁰ Ennek dacára az erőcsomókként működő ágensek mégis képesek érintkezni, egymással kapcsolatba kerülni, még hozzá lefordításokon keresztül. A teória feladatát Latour pontosan ebben látja, nevezetesen abban, hogy „követnünk kell az erőket a maguk összeesküvéseiben és lefordításaiban. Követnünk kell őket, bármerre mennek is, és felsorolni a szövetségeseiket, bármennyien legyenek is, és bármilyen vulgárisak.”¹¹ Latourt követve azt is megállapíthatjuk, hogy a lista kerülő elemek beválogatódásának azok obszcenitása sem szabhat gátat.

Ezen átváltás, lefordítás a Wall-gyilkosság esetében is tetten érhető, még hozzá két regiszteren keresztül. Az egyik regisztert nevezhetjük Madsen-perverziófokozó gépnek, a másikat pedig a tömegkommunikáció valóságkonstruáló mechanizmusában fedezhetjük fel. Kiindulópontunk Madsen bizonyta-

9 Latour 1993: 218.

10 Latour 1993: 220.

11 Latour 1993: 188.

lan eredetű szadista vágya, amely már megjelent a szexuális életében és a felhalmozott, a lefejezésről és a kínzásról szóló audiovizuális archívumában egyaránt. Ez a kezdetleges perverzió a feltaláló egyre fokozódó erőfeszítései révén egyre magasabb intenzitásfokot ér el, ily módon becsatornázódva egy perverziófokozó gépbe, amely egy tágabb infrastruktúrába, az örület laboratóriumába fordítódik át. Ehhez a kommunikációs folyamathoz és lefordításhoz nélkülözhetetlenek a különböző materialitások, a kemény és a puha tényezők, amelyek segítségével képes felerősödni a perverziós gépezet. Ám a lefordítások sorozata ezzel nem ér véget, hiszen a víz mint kommunikációs közeg és kiterjedt – a tengeralattjárót körbeölelő – materialitás végzetesen nyitottá teszi Madsen privát laboratóriumának beteg titkait. A víz megnyitja a külvilág felé a titokban végrehajtott feláldozást és a testdarabolást, és elérhetővé teszi más regiszterek számára az esemény alantas nyomait. Itt szembesülünk tehát a lefordítás második rétegével, a mediatisáltság világával. Új lendületet kap a privát perverzió, amint közügggyé válik, promiszkuus globális szimulákrummá, fraktalizált keresőmotor-kifejezéssé, amely telíti az internet szenzációszomjas nyilvánosságát. A dán tenger maga is átalakul, ugyan nem kémiai úton, hanem kommunikatív módon, hiszen a vízrészecskék levetkőzik magukról a H₂O-molekuláikat, és átvedlenek elektronikus fluidummá, amely a hiszterizált kíváncsiságot önmaga felé irányítja. Semmi sem egészen elmondható, de semmi sem egészen elmondhatatlan. A lefordítás nem azt jelenti Latour filozófiájában, hogy valaminek az információ-tartalma maradéktalanul, minden veszteség nélkül átvihető egyik hálózathoz a másikba. Mint írja: „megértésre találhatunk, körülvehetünk, eltéríthetünk, elárulhatunk, áthelyezhetünk és továbbíthatunk bennünket, ám sohasem találunk egészen megértést. Ha egy üzenet továbbítódik, átalakítódik. Sohasem kapunk meg egy olyan üzenetet, amely csak úgy elterjedt volna változtatások nélkül.”¹²

12 Latour 1993: 181.

A közvetítés mindig eltorzítja a dolgok valóságát, karikatúrisztikussá változtatja át azokat. Amint a tömegmédiá nyelvére fordítódik Wall esete, úgy a gyilkosság leegyszerűsítődik, érzéki szempontból is kevésbé összetetté válik, és antropomorfizálódik. Összetett materialitások és interobjektív viszonyok helyett – amelyek minden érzékszervet megmozgatnak – gyakorlatilag emberi értékekre és szembenállásokra redukálódik a heterogén eset. Nem valamilyen diszfunkciónak tudható ez be a média részéről, hiszen az információk szűrése és leegyszerűsítése eredendő sajátossága a tömegmédiának mint autopoietikus rendszernek.

Szemben a szentimentális vagy pszichológizáló magyarázatokkal, a latouri társadalomelmélet a relációk erejére hívja fel a figyelmet. Az erővonalak hatékonysága nem függ semmilyen racionalitástól vagy megértéstől. Hiába keresnek Madsen brutális tettében értelmet, magyarázatot a bíróságok, a tömegmédiá vagy a pszichológusok, azzal kell szembesülnünk, hogy léteznek események, amelyek nem hajtanak fejet az ész előtt. Léteznek okozatok, amelyeknek nincsen okuk, csupán vérengző, brutális és értelmetlen erejük, valamint tragikus végkimenetelük. Az értelem szimbolikus mélyrétegeinek feltárása helyett a Latour által képviselt hálózatközpontú szemlélet az erővonalak visszakövetésén alapul, anélkül, hogy valójában valaha is a vonalak eredőjéhez érkeznénk, hiszen nem létezik egyetlen középpont sem. A Nautilust körbevevő tengeri áramlásoknak éppúgy nincsen értelmük, mint Madsen elméje hullámvonalainak, és éppúgy messzire vetődhetnek, mint szadista fantáziái. Wall testdarabjai éppúgy elsodródhatnak egy ismeretlen tenger felé, mint az esetről szóló gondolkodás lezárhatatlan burjánzása. Az örület laboratóriuma éppenséggel az észszerűtlenséget termeli, és szétárasztja azt különböző regiszterekben, hálózatokban és kommunikációs csatornában. Ha van egyetlen lényegi ontológiai és etikai tanulsága Latour gondolatmenetének, azt egyfajta erőteljes nyitottságban ragadhatjuk meg. Semmi sem redukálható semmi egyébire, és a világ sem

érthető meg rendezett, harmonikus egészként. Ehelyett a háborgó tenger vagy a küzdelmekkel teli dzsungel képét kapjuk, amelynek mélyén rothadó tetem, széthordott csontvázak, új talajrétegek, titokzatos, egészen elképesztő színű szörnyek találhatók: „a demonstrációk mindig az erőt fejezik ki, és az erővonalak mindig a valóság mércéjeként szolgálnak, annak egyetlen mércéjeként. Sohasem hajtunk fejet az ész előtt, kizárólag az erő előtt hódolhatunk be.”¹³

II. Graham Harman és a furcsa realizmus tenger alatti visszahúzódása

Felvethető, hogy realista szempontból mégsem egészen helytálló azt mondanunk, hogy az entitások nem többek, mint a maguk erőkifejtései. Ez ugyanis minden magában való dolog létének a zárójelezését, sőt, nemlétét vonná maga után. Graham Harman spekulatív realista filozófus két kötetet is szentelt Latour ontológiájának és politikai filozófiájának. Ebben a kontextusban nem kínálkozik lehetőségünk Harman Latour-kritikájának teljes körű rekonstrukciójára, így csupán főbb ellenvetéseinek felvázolására szorítkozunk. A legalapvetőbb kritika a korai Latourral szemben az, hogy önmaga is végrehajt egyfajta redukciót, amikor az ágenseket az erőkifejtéseikkel teszi egyenlővé. Ha ez igaz volna, akkor nem tudnánk realisták lenni a magukban való dolgok létét illetően. „Mivel a magukban való dolgoknak a relációkon kívüli létezését tagadja, Latour ezáltal a realizmus metafizikai alapjait tagadja meg” – állítja Harman.¹⁴ A Latour által elképzelt univerzumban nincsen semmilyen „rejtett esszencia” vagy tartalék, amely a relációktól elvonatkoztatható volna.¹⁵ Nincsen egy végső Kim Wall, vagy egy dán tengerpart, vagy egy önmagában lévő Koppenhága, vagy egy szikla, és nem úszik tengeralattjáró vízmolekulák között. Csupán vízizű erővonalakról beszélhetünk, magáról a tengervívről azon-

ban aligha – legalábbis ha betű szerint követjük a relációs ontológiát. Latour elméletének gyenge pontját Harman a relációktól való elvonatkoztathatatlanságban véli tetten érni. Összegzése szerint a latouri ágens „nem más, mint minőségei és effektusai összessége”.¹⁶ Már ennek alapján is következtethetünk a harmani megközelítés újdonságára a latourianus modellel szemben: a dolgok Harman felfogása szerint rendelkeznek rejtett, feltárhatalatlan aspektusokkal. Minden dolog, kivétel nélkül, mindig több, mint az általa felszabadított erővonalak, erőhatások és effektusok összessége.

A tisztán relációs alapú megközelítés egyik legfőbb hibája Harman szerint az, hogy képtelen számot vetni a változással: „a relacionizmus igazságtalan az ágensek jövőjével szemben, mivel képtelen számot vetni a változással. Másodsorban, a relacionizmus igazságtalan az ágensek jelenével szemben is, mert nem engedi meg azok számára, hogy a szövetségeiken kívül rendelkezhessenek valósággal.”¹⁷ Tehát a relációs ontológia nem ad magyarázatot, hogy minőségileg mennyiben különbözik a gyilkosságot elkövető Madsen a gyilkosság előtti Madsentól, hiszen ha csak a viszonyokat tekintjük, akkor elsiklunk a létezők temporális különbségei és kritikus küszöbei fölött, és a dolgok illékonyságát sem tudjuk kellőképpen számításba venni. Márpedig nem mindegy számunkra, hogy a víz felforr-e, vagy sem, illetve Madsen gyilkolt-e, vagy sem, illetve Wall még egyben van-e, vagy a kínzás után. Harman szerint „a dolgoknak a kölcsönös hatásaiktól legalább részben leválaszthatónak kell lenniük. Ha ez nem így volna, akkor sohasem lennének képesek új állapotokba lépni.”¹⁸ Belegondolhatunk abba, miképpen reagálna a bíróság, ha Madsen azzal az abszurd védekezéssel rukkolna elő, hogy mivel minden folyamatosan változik, és ebből adódóan az időben sem áll fenn egyetlen személy vagy „én”, így ő nem ugyanaz a Mad-

13 Latour 1993: 233.

14 Harman, Graham (2014) *Bruno Latour. Reassembling the Political* (London: Pluto Press), 37.

15 Harman 2014: 42.

16 Harman, Graham (2009) *Prince of Networks. Bruno Latour and Metaphysics* (Melbourne: re.press), 126.

17 Harman 2009: 129.

18 Harman 2009: 131.



sen, mint aki elkövette a brutális kéjgyilkosságot. Ilyen abszurd védekezésnek nincsen helye egyetlen jogrendszerben sem, mivel elkerülhetetlenül felmentene minden felelősség alól minden ágens. Ezzel együtt felvethető a bíróságnak mint intézménynek erővonalaként való értelmezése, mely alapján a bíróság által képviselt jogi normák sem rendelkeznek végső szubsztantív vagy normatív alappal, hanem csupán olyan erőknek tekinthetők, amelyek hivatottak más erőket (emberi életet, társadalmi konvenciókat, hatalmi viszonyokat) megvédelmezni és megregulálni.

Latouri értelemben azt is mondhatnánk, hogy a bíróság és a közvélemény több szövetségessel rendelkezik, mint a különc dán feltaláló. Ezzel együtt mégis, ha követjük a harmani elgondolást, nehezen tűnik elképzelhetőnek a dolgokról való – akár csak megközelítőleg – beszéd valamilyen jellegű dologi szubsztancialitás feltételezése nélkül. Arra is felhívja a figyelmet Harman, hogy fontos különbséget tennünk egy ágens szövetségesei és komponensei között. Ugyan

mindkét összetevő befolyásolja, sokszor érdemi módon, az ágens sorsát, mégsem egyenlő mértékben teszik ezt. Szemben a komponensekkel, a szövetségesek könnyen bizonyulhatnak felcserélhetőnek, nélkülözhetőnek, egyszóval aszimmetrikusan aránylanak egymáshoz a dolog komponensei és szövetségesei. Megsemmisülne Harman szerint az ágens, ha a fontosabb komponensei közül bármelyiket elveszítené, ellenben a szövetségesek közül számos nélkülözhető. Ennek az a tétje, hogy minden dolog rendelkezik egy belső valósággal, amely elvonatkoztatható a viszonyaitól és szövetségeseitől.¹⁹ Ha Kim Wall elveszítette volna valamelyik újság bizalmát, mindez nem érintette volna annyira életbe vágóan, mint fejének elvesztése. Amennyiben a *The New York Times* megvonta volna támogatását az újságírónőtől, valószínűleg ebben a helyzetben is folytathatta volna karrierjét. Azonban fejének levágása egy olyan fontos összetevőnek az elvesztésével járt együtt, amely szó szerint pótolhatatlan. A fejetlenségre nincsen gyógyír. Nemcsak a relációktól függhetnek viszont a dolgok, hanem éppenséggel a relációk is függenek azoktól a dolgoktól, amelyekhez kapcsolódnak.²⁰ Példánk vonatkozásában ez azt jelenti, hogy a feltaláló cselekvéséről beszélünk, valamint késének élességéről. Ha Madsen egy radírgumival vállalkozott volna a testrészek feldarabolására, akkor nyilvánvalóan nem járt volna sikerrel. Nem mindegy, milyen dologgal kerülnek kapcsolatba a relációk, hiszen az is befolyásolja, hogy milyen fokon valósulnak meg az erő kifejtések. Madsen perverziójának találkoznia kellett a fűrész élével ahhoz, hogy elkészíthesse a bizarr torzót, amely a vízben keresztül juthatott csak el egy váratlan cél felé. Viszont Wall testének is sebezhetőnek kellett lennie ahhoz, hogy a késszúrások végezhessek vele, és utólag szétfűrészeltető lehessen. Nem tehetett volna meg ugyanezt Madsen egy Kim Wallt mintázó betonszoborral. Tehát nem mindegy, hogy milyen dolog lép bele a hálózatba, hiszen az egész hálózat jellegét is megváltoz-

¹⁹ Uo.

²⁰ Harman 2009: 132.

tathatja. Míg a húsból készült torzót könnyűszerrel elsodorta a tenger áramlása, addig a betonbabával nem tehetne volna meg ugyanezt, és továbbra is a víz fenekén pihenne. Ha szerencsés módon kicserélődött volna az élő, puha testtel bíró újságíró egy szoborra, még csak fel sem merülne a bűncselekmény gyanúja az esettel kapcsolatban, s bizarr művészi hóbortnak vagy performansznak tartanánk Madsen gesztusát. (Kivéve, ha egy szobrászművéstől lopta volna el a kitalált Wall-szobrot.)

Szemben a dolgokat a viszonyaikra redukáló latouri pozícióval, Harman úgy tartja, hogy a dolgok elvonatkoztatathatóak minden megnyilvánulásuktól, de akár még önmaguktól is.²¹ Minden dolog rendelkezik autonóm valósággal, amely visszavezethetetlen a nagyobb egységekre vagy relációkra.²² Fontos leszögezni, hogy a dolog belső valósága magához az objektumhoz tartozik, és független annak infrastruktúrájától vagy tágabb kontextusától. Az objektum valósága szintén nem redukálható belső összetevői összességére.²³ A kés vagy a tengeralattjáró szubsztanciális belső valósága éppúgy visszavezethetetlen a dán társadalom szerkezetére vagy a dán tengerpart geológiai sajátosságaira vagy a nyári légköri viszonyokra, mint Madsen tette a saját szadista fantáziáira vagy a gyerekkori pszichológiai töréseire. Egyetlen objektum sem tekinthető kizárólag valamilyen látványok sorozatának, hiszen minden, ami létezik, rendelkezik egyfajta egységgel, amely meghaladja bármilyen lehetséges megnyilatkozását.²⁴ Ez azt vonja maga után, hogy Madsen tengeralattjárójának minden jegyét nem képes még a legfelkészültebb nyomozó csoport sem feltérképezni, de még a tenger mélyén úszkáló halak vagy a tenger sodrása sem képes a tengeralattjáró-szubsztancia egészes kimerítésére. Minden létező rendelkezik rejtett aspektusokkal, amelyek sohasem válhatnak elérhetővé bármilyen entitás számára.

A nem-esszenciális jegyekkel találkoznak a dolgok, amikor egymással kapcsolatba lépnek, ennyiben minden kauzalitás esztétikainak mondható.²⁵ Harman szerint nincsen jogunk átfogó kijelentéseket tenni a dolgok belső valóságát illetően. Legyen szó késekről vagy eltűnt testrészekről, csupán allúzióval közelíthetünk az objektumok szubsztanciálisához.²⁶ Ebből következően kimondhatjuk, Harmant követve, hogy „egy dolog lehet aktuális anélkül, hogy egészen regisztrálna más dolgok által”.²⁷ Ez azt is jelenti, hogy az objektumokról való beszédnek is szükségképpen végesnek, töredékesnek kell lennie. Az ontológiai leírás szemantikája allúzióvá változik a spekulatív realista pozíció értelmében. Utalásokat teszünk a szubsztanciálisra – ami minden egyes objektum esetében más –, ám kivételek nélkül hozzáférhetetlen maga a szubsztancia. Harman szóhasználata értelmében a szubsztancia nem is jelent egyebet, mint a dolog nem-relacionális oldalát.²⁸ A kauzalitás Harman világképe szerint bizonytalan, ugyanakkor esztétikai tényezővel telített folyamat. Elválaszthatatlan minden kauzális összefüggéstől egyfajta vonzerő. Amikor vonzerőt gyakorol egy objektum egy másikra, olyan jegyeket bocsát a rendelkezésére, amelyeken keresztül közelebb kerülhet vonzalmának tárgyához. A jegyek csalétkek, vonzó mozzanatok, amelyek irányt szabnak a mozgásnak, anélkül, hogy a mozgás valaha is célba érne. Wall meggyilkolásának obszcén részletei vonzerőt gyakorolnak a szenzációéhes nyilvánosságra, de sohasem férközhetünk az esemény lényegiségéhez, közvetlenségéhez vagy céljához. Megkövülttathatjuk, hogy a túlzottan közvetlen jelenlét a megfigyelő részéről meg is akadályozta volna az esemény bekövetkeztét, hiszen vélhetően külső megfigyelők jelenlétében aligha vállalkozott volna Madsen a mérsárlásra. Ezzel együtt Harman tagadja a szubsztancia egységes vagy végérvényes voltát. „A szubsztanciáknak – írja – csak

21 Harman 2009: 152.

22 Harman 2009: 159.

23 Harman 2009: 163.

24 Harman 2009: 180.

25 Harman 2009: 181.

26 Harman 2009: 185.

27 Harman 2009: 187.

28 Harman 2009: 220.

autonómnak kell lenniük, nem pedig mindenhatóak.”²⁹ Mindig valamilyen meghatározott objektumnak a szubsztanciájáról beszélhetünk: nincsen értelme „a” szubsztanciáról mint olyanról diskurálnunk.

Két alapvető ontológiai feszültséghez és négy alapvető pólushoz érkezünk ezen a ponton, ami már előremutat a harmani „négyezetre”. A két alapfeszültség Harman



szert a valóságos dolog és annak relációi, valamint az intencionális dolog és annak akcideniái között merül fel. Intencionális tárgy alatt Harman az objektumok irányultsággal bíró oldalát jelzi, tehát valamilyen viszonyulás eredőjét érti ezalatt.³⁰ Úgyis kifejezhetjük ezt, hogy a dolgok egy bizonyos rétege vagy hányada rendelkezik valamilyen fokú teleológiával, rendeltetéssel, funkcióval vagy céllal. De még a látszólag legfunkcionálisabb, legbanálisabb hétköznapi tárgy esetében sem meríti ki a funkció a tárgy egészének lényegét. A gyilkos számára az intencionális tárgyként prezentálódó újságíró nem több, mint feláldozható húsdarab, az elsüllyesztett tengeraltjáró a halak számára pedig nem más, mint „érdekesség” vagy átmeneti búvóhely. Más létezők számára más aspektusok prezentálódnak. Az, hogy mely jegyek prezentálódhatnak, már önmagának a dolognak mint kontextuális egésznek a jellegéből adódik, és rá vezethető vissza.

Összességében a spekulatív realista álláspont egy kísérteties, furcsa világhoz vezet bennünket, amelyben semmi sem kapcsolódhat közvetlen módon más létezőkhöz. Igenis lehetséges a „közvetett hozzáférhetőség” a valós objektumok esetében, viszont a szenzuális objektumoknál akár közvetlen hozzáférés is lehetséges.³¹ A hozzáférhetőség mindig csak részleges, legfeljebb az intencionális objektu-

mokra terjedhet ki. Wall halálesete kapcsán a felmerülő tisztázatlan részletek nemcsak a horrorisztikus gyilkossághoz mint olyanhoz tartoznak, hanem a dolgok valóban furcsa jellegéhez kapcsolódnak. A valós objektumok és valós minőségek éppúgy feszültségben állnak egymással, mint a szenzuális dolgok és a szenzuális minőségek. Ezen négy alapvető mozzanat kölcsönös dinamikus feszültsége alkotja a világ alapstruktúráját.³²

Konklúzió

Latour és Harman ontológiája egyaránt alkalmas arra, hogy megnyíljon a nem emberi mozzanatok előtt. E két filozófiai pozíció közös erőssége, hogy számol a zavaró, rendetlen és heterogén mozzanatokkal is. Közös céljuk a dolgok közös nevezőre hozatala, kiváltképpen az emberi kitüntettség meghaladásán keresztül. Ugyanakkor, mint a korai Latour példáján keresztül láthattuk, a tisztán relációalapú megközelítésmódok egyoldalúságokhoz, teoretikus egyenetlenségekhez vezethetnek. Harman éleslátóan mutat rá a relacionizmus veszélyeire, nevezetesen arra, hogy a leírást elszegényítheti, ha a dolgokat kizárólag relációk gyűjteményeként azonosítjuk. Harman spekulatív realista álláspontja szerint az objektum mindig több, mint az általa mozgósított erővonalak összessége, hiszen a valós objektumoknak mindig van egy tartalékban lévő, nem relacionális szubsztanciális oldaluk. Jól láthattuk, hogy a rendkívül összetett példánk megértése is kitérítendő és elmélyítendő mindkét megközelítés alkalmazása révén. Madsen émelyítő fűrészelése megnyitotta Wall zárt testét, és ezáltal olyan sokkot generált, amely elindította a gondolkodást. A hóbortos feltaláló örült perverziós laboratóriuma így nem csak a kint és a kéjt állította elő. Produktivitása ontológiai értelemben hasznosnak bizonyult, hiszen nyersanyagként szolgálhatott új spekulatív filozófiai kísérletek számára, amelyek a gondolkodást magát kívánják konceptuális kalapácsokkal és fűrészekkel megnyitni.

²⁹ Harman 2009: 225.

³⁰ Harman 2009: 199.

³¹ Harman, Graham (2012) *Weird Realism. Lovecraft and Philosophy* (Winchester és Washington: Zero Books), 238.

³² Harman 2012: 255.

REALIZMUSOK – A VISZONYTÓL A KAPCSOLATIG¹

Kevés olyan marginalizált vagy egyenesen kitalált fogalom volt a napnyugati filozófia történetében, mint a viszony – legalábbis ez volt a helyzet egészen a 20. századig. Ráadásul a viszony fogalmával szembeni támadások nem is csupán egy irányból érkeztek. Megannyi arisztotelianus kötődésű metafizika sugallta, hogy amit viszonyként szoktunk leírni, mindenkor visszavezethető az egyes szubsztanciák tulajdonságaira. Így Abélard és Héloïse szerelme valójában nem más, mint egyfelől Abélard azon tudati irányultsága, hogy szerelmes Héloïse-ba, s másfelől Héloïse szerelme sem több Héloïse érzelmeinél. Metafizikai okokból beteljesületlen hát minden szerelem? E fogalmi keretben a viszony nem valamiféle közöttség, hanem csupán az egyes létezők jól körülbátyázott terepén belül jöhet létre. Ugyan magába foglalja a valamely más létezőre való utaltságot (*ad aliud se habere*), mégsem haladhatja meg a konkrét entitások korlátoltságát – pusztán azok akcidense, semmi több. A viszonynak van a legkevésbé valóságfedezete a kategóriák közül, mondta maga Arisztotelész is. Ebből a szemszögből a viszony olyan alsóbbrendű jelenségekkel tűnhet rokonnak,

mint az árnyék vagy a lyuk. Ám ne feledkezzünk meg arról sem, hogy a viszony fogalmát az ellenkező irányból is megrohamozták. Míg az előbbi felfogás szerint a viszony feloldható az egyes létezők sajátos – monadikus – tulajdonságaiban, addig az utóbbi a világ monisztikus volta miatt látja kiküszöbölendőnek. Eszerint aki a külső viszonyok létét bizonygatja, nem érti, hogy a világ eredendő egység s egybeforrtság, azaz nincs szüksége a viszonyulás többletére. Bradley, aki a legvilágosabban fogalmazta meg ezt az érvet, arra is rámutatott, hogy a külső viszony fogalmát a végtelen regresszus veszélye fenyegeti: ha a viszonyt csakugyan A és B létező között lelhetnénk fel, akkor léteznie kellene még valaminek, ami a viszonyt összeköti egyrészt A-val, másrészt pedig B-vel, s így tovább, a végtelenségig. Helyénvalóbb tehát, ha a viszonyok viszonyainak szédülte helyett a világ szerves egysége mellett teszünk le voksunkat. Végül említsük meg a viszonyfogalom lefokozásának harmadik jelentős stratégiáját, amely szerint a viszony nem több, mint elménk működésének mellék- vagy alapterméke. Azaz: a viszonyokat (ok-okozatiakat vagy egyebeket) csupán mentális képességeink vetítik bele az egyébként töredezett vagy egyszerűen csak megismerhetetlen valóságba. Hiszen észlelt-e bárki bármikor ténylegesen egy viszonyt? Ha kijelentjük, hogy „A nagyobb B-nél”, vagy hogy „A tíz kilométerre van B-től”, elménk teremti meg a viszonyt azok között, amik voltaképpen összefüggés híján vannak. Ennek a meglátásnak jelentős – antirealista szempontokkal gazdagított – hagyománya van, mely a sztoikusoktól a középkori prototranszcendentális gondolkodókön át (mint Petrus Aureoli) a kétértelmű szerepet betöltő Hume-ig és Kantig húzódik. Mindent egybevetve, ha hajlunk a fenti lefokozási stratégiák valamelyike felé, a viszonyt pusztán származtatott létezőnek, valótlannak vagy a valóságra önkényesen projektált, bizarr tákolmánynak fogjuk tekinteni. A viszonyok emlegetésével főlegesen szaporítanánk a metafizikában szereplő problémák számát; gazdaságosabb megszabadulni tőlük, vagy sarokba szoríta-

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, illetve a Délvidékért Alapítvány ösztöndíjasa volt.

ni őket. Hogy ez a felfogás ma is él és virul, jól mutatja E. Jonathan Lowe sokat hivatkozott tanulmányának címe: (*Valószínűleg nem léteznek viszonyok* (*There Are [Probably] No Relations*)).

Ám bizonyos, hogy torz minden filozófiatörténet, amely csupán a viszony lebecsülését tartja számon. Számos 20. századi filozófia nem csupán helyreállítani igyekezett ezt a fogalmat, hanem egyenesen figyelmének középpontjába állította. Mi több, mind a kontinentális, mind az analitikus filozófia alapítói gesztusai közé tartozik a relacionális szerepének fölfokozása. Míg Saussure megannyi kontinentális belátás atyjaként azt hangsúlyozta, hogy a jelölők csakis a viszonyok rendszerében érvényesülhetnek, Russell azt emelte ki, hogy lehetséges igaz kijelentéseket tenni a külső viszonyokról. S a relacionális gondolata túl is lépett a filozófiai érvek birodalmán: a pointillista, a dolgokat szétszakadozottakként felmutató világlátás ellenében kifejtett általános szemlélet lett belőle, amelynek hatókörébe csaknem minden beletartozhat. Eszerint kezdetben, bármely *relata* előtt vala a viszony, s minden más pusztán levezetett hozzá képest. A rendszer- és komplexitáselméletektől a kvantum-összefonódás elméleteiig, az „interszjektív tér görbületének” fenomenológiájától a strukturalista muzikológiáig hódított ez a következtetés. Mintha ezen légneműsített látásmód számára immár az lett volna az igazán fogas kérdés, hogy mi az, ami *nem* relacionális... Ugyanakkor a relacionalista elgondolások túltengése közepette gyakran elsikkadt maga a lényeg, a viszony mibenléte. A viszonyfogalom inkább kimondatlan előfeltevésként s a történelmi előzményeket figyelmen kívül hagyva működött, mintsem alaposan átgondolt koncepcióként.

Nos, az újrealisták elévülhetetlen érdeme, hogy azok közé tartoznak, akik kellő odafigyeléssel elevenítették fel a viszonnal kapcsolatos alapvető kérdéseket. Így ismét megvívhatják harcukat a viszonyfogalom le- és fölfokozói, előkerülnek a régi, akár a legárnyaltabb skolasztikus érvek, s újak társulnak hozzájuk. Azok, akik mindenekelőtt óvatosságra intenek, több síkon is megfogalmazhatták ellenvetéseiket a közelmúlt relacionista örökségével kapcsolatban. Megkérdőjelezték például a kor-relacionizmust (azt a felfogást, miszerint a valósághoz való viszonyunkban nem léphetünk túl az emberi alanyiség korlátain), a magáról a valóságról szóló mindennemű állásfoglalást felfüggesztő vagy azokat a végsőkéig viszonylagosító „posztmodern relativizmust”, valamint a konkrét elkülöníthető létezőket a szerkezeti összefüggésekre hivatkozva kiiktató – azaz eliminativista – ontikus strukturális realizmust. A relacionalista világlátásban a Valós nem kiindulópontként szolgál, hanem valamely eredendő viszonyrendszer pusztá következményének, felszíni fejleménynek tekintik. Az újrealisták nem csupán metafizikai-ismeretelméleti kifogásokat hoztak fel ez ellen, hanem egy kordiagnózishoz is kapcsolódtak. A relacionalista felfogás ugyanis gyanúsán jól illeszkedik a posztmodern általános kulturális logikájához, amelyben minden elporlad, ami szilárdnak látszott, s amelyben nincs, ami ne „globalizálódott” volna, és amelyben „minden mindennel összefügg”. *Du solide au fluide*. E prizmán keresztül a relacionalista álláspont csupán afféle össznépi bölcsesség kifejeződésének tűnik, amely a komolyság álcáját ölti. Márpedig ilyen körülmények között két kiútfajta kínálkozik a realista elköteleződésük számára: vagy radikálisan leépítik a viszony fogalmát, vagy pedig újszerűen, szigorúbban közelítik meg.

E két lehetőségre alighanem Steven Shavro és Graham Harman vitája a legjobb példa (lásd a *Spekulatív fordulat* [*The Speculative Turn*] című kötetben). A harmani objektumorientált ontológia ugyan nem tagadja, hogy a tárgyak viszonyba kerülhetnek egymással (sőt, egy egész könyv témája ez, a *Guerrilla metafizikáé* [*Guerrilla Metaphysics*]), ám egyértelműen a tárgyak kimeríthetetlen, „privát” belsejét tartja elsődlegesnek. Egy szerűen szólva: a tárgyak csak azért viszonyulhatnak egymáshoz, mert léteznek már a viszonyaik előtt is. Harman azzal vádolja a tárgyakat a viszonyok sokaságában feloldó,

makroredukcionista filozófiákat, hogy képtelenek számot adni arról, ami mindennemű viszony alapjaként szolgál. Ehhez azon ellenvetés társul, miszerint a magát a dinamika hívének képzelő relationalista valójában a mozdulatlanságot hirdeti, hiszen ha minden már eleve viszonyban van minden mással, akkor nincs lehetőség a változásra. Harman – számos arisztotelianus érvet módosítottan felmelegítve – nem csupán azt hangsúlyozza, hogy a tárgyak mindenekelőtt viszony nélküli, szubsztanciaszerű létezők, hanem még a szunnyadó tárgyak (*dormant objects*) hipotézisét is felállítja, amely a minden viszonytól mentes tárgyakra vonatkozik. De egyébként is, szerinte minden tárgyra igaz, hogy tűzfalal védi belső többletét. Harman mintha olykor azt sugallná, hogy a tárgyakat csak további tárgyak köthetik össze, s nem tehetünk mást, mint hogy beletörődünk az ebből fakadó végtelen regresszusba. Eszerint nem csupán az állapítható meg, hogy a tárgyak elsődlegesek a viszonyokhoz képest, hanem végső soron minden viszony megannyi további tárgyat takar. Talán nem áll a front túlsó oldalán, de mindenképpen a Harmanétól jelentősen különböző álláspontot képvisel Shaviro. Alapvető tézise a következő: „minden aktuális entitás ontológiailag egyenlő, mert mind azonos fajta viszonyokba kerülnek”. Ebben a megfogalmazásban nem csupán az újrealizmusokra jellemző lapos (*flat*) ontológia gondolata tűnik fel, miszerint a létezők között nincs alá- és fölérendeltség, hanem az a – Whiteheadtól származó, pánpszichista – belátás is, amely szerint az emberi intencionalitás csupán a minden létező között fennálló összeköttetéseknek, az észleletileg válogató és mindenkor értékelő prehenzióknak. Shaviro szerint az összes létező szükségszerűen „nyilvános” is, azaz eleve a környezetébe ágyazott; elvontnak minősíthetünk minden felfogást, amely ettől eltekint. E relationalista perspektívából számos vádpont fogalmazódik meg Harmannal szemben: a dolgokat stabil, lényegi maggal rendelkezőekként leírva figyelmen kívül hagyja a belső feszültség (a „belső döntések”) szerepét, továbbá képtelen megragadni

a külső viszonyok mibenlétét, s az általa felvázolt, egymástól tulajdonképpen idegen tárgyakból összeálló világban nincs kibontakozási térük az alternatíváknak – voltaképpen a jövőnek, mint olyannak. Mindezek után, a Harman–Shaviro-vita szövevényes részleteit figyelmen kívül hagyva is rögzíthetjük: a viszonyfogalommal kapcsolatos régi viták feléledtek, megújult intenzitással zajlanak.

Vajon a relationalitás fogalma mennyiben állhatja ki a valóságtesztet, s mennyiben foszlik szét a szigorú elemzés közepette? S mai kételyeink mellett továbbra is látni véljük a rávetülő árnyékot, amelyért a régebbi lefokozó stratégiák felelősek. Nem zárhatjuk ki, hogy némely újrealizmusok hatására végül újra arra az álláspontra jutunk, hogy a viszony pusztán a szubsztanciák járulékos eleme, a világegész nézőpontjából fölösleges koholmány, vagy szükségszerű, de a valóság szemszögéből önkényes mentális projekció. Ám ne feledkezzünk meg arról, hogy segítségünkre lehet egy további, a viszonyéval rokon, hozzá képest mégis más lehetőségekkel kecsegtető fogalom: a kapcsolaté, a konnexióé. Ha kicsit figyelmesebbek vagyunk, beláthatjuk, hogy – kimondva vagy kimondatlanul – valójában mindvégig itt hevert a szemünk előtt. Kiváló példa lehet erre a Harman–Shaviro-vita. Amit Shaviro a *Folyamat és valóság* relationalitás-fogalmaként mutat be, azt jóval helyesebb lenne a kapcsolat új-szerű koncepciójaként leírni. Whitehead nem a „minden mindennel viszonyban áll” filozófusa, hanem a kapcsolat eredményeképpen létrejövő nexusé, az entitások párosítása révén létrejövő konkreszcenciáé. S ha ez nem lenne elég: megalapítója a részek és az egészek térbeli kapcsolataival foglalkozó, jól formalizálható mereotopológiának, amelynek mára már számos folytatója van. De Harmannál is fellelhető – ha nem is kellőképpen reflektáltan, de sejtetetten – a kapcsolat gondolata. „Egy tárgynak új konnexiót kell formálnia, hogy megváltozhasson”, sugallja Shaviróval vitatkozva. Más írásaiban pedig számos olyan gondolat merül fel, amely a kapcsolatiságra is utal. Ez a helyzet, amikor

az egyes tárgyi szintek között levő ragasztóanyagot vagy az összekötést végző „világhúst” elemzi, netalán azt sugallja, hogy Brutus késének és Caesarnak a találkozása új entitást eredményez.

Ez a módszer, amelyet Shaviro és Harman esetében használtunk, a teljes napnyugati filozófiatörténetre alkalmazandó: ahol a viszony szerepét fel- vagy lefokozzák, ott ásunk mélyebbre, s minden bizonnyal rábukkanunk a kapcsolat fogalmára. Létezik a konnexió metafizikájának rejtett, elfeledett vagy alulértékelt napnyugati történelme, és egyre sürgetőbb, hogy rekonstruáljuk. Sokszínű, meg-megszakadó, majd újra feléledő tendencia ez, amely a sztoikus kapcsolat-fogalomtól a leibnizi *vinculum substantialéig*, a baumgarteni *nexus rerum*tól a bergmanni konnexióig húzódik. Vagy megemlíthetünk egy frissebb példát is. A rizóma fogalma kétségtelenül az elmúlt ötven év kontinentális filozófiáinak agyonkoptatott koncepciói közé tartozik. Ám új fény vetülhet rá, s ezzel sajátos szemszögből Deleuze és Guattari – napjaink újrealizmusai közül többet, így DeLandaét és Bryantét megelőlegező – műveire is, ha a kapcsolatiság problémájába ágyazzuk. Amikor az *Ezer fennsíkban* azt állítják, hogy a rizóma bármely pontja kapcsolódhat bármely másikhöz (s együttes erőfeszítéssel aszszamblázsokat hozhatnak létre), arra is utalnak vele, hogy nem mindennek a már eleve viszonyban létéről van szó: a kapcsolat valami új, valami kreatív, meg kell teremteni. Így lehetséges az „Egy mint Sokaság” tézise – a rizóma egyes pontjai egyesülhetnek, s szét is kapcsolódhatnak. Ugyanakkor mindez nem csak metafizikai álláspontot jelent, hanem a kapcsolatiságot vezérfonalként értelmező életgyakorlat is fakad belőle. Hiszen a Deleuze (és Guattari) szemüvegén keresztül olvasott spinozai, mindennemű bensőséges elutasító etika üzenete voltaképpen ez: még mindig nem tudjuk, mivel képes és mivel kellene kapcsolatot teremtenie a testnek, hogy növelhesse, megsokszorozhassa hatalmát. Ha a virtualitás fogalma okán netalán relacionalizmussal vádoltuk volna Deleuze (és Guattari) filozófiáját, az *Ezer fennsík* nem

hagy kétséget. A műben százötvennél is többször szerepel a „konnexió”, s aligha megkérdőjelezhető, hogy a kapcsolatiság az egyik alapvető fogalom benne.

Mi lehet hát a kapcsolat, ha nem azonosítjuk a viszonytal? Segítségünkre lehet egy gondolat kísérlet. Tegyük fel, hogy Isten megteremti az egyelőre mozdulatlan világot, s benne két különálló létezőt, A-t és B-t. E létezők meglévő tulajdonságai elegendőek lehetnek ahhoz, hogy leírassuk az A és B közti összes viszonyt: „A két méterrel magasabb B-nél”, „A sötétebb színű, mint B”, „A száz kilométerre van B-től” s í. t. Ám könnyen lehet, hogy az Isten által teremtett világ olyan, hogy az A és B viszonyairól megállapítható igaz kijelentések ellenére A és B között semminemű kapcsolat nincsen. E gondolat kísérletből is jól látszik, hogy aki a kapcsolat fogalma mellett teszi le a garast, így vagy úgy, de a realizmus mellett köteleződik el. Legyünk elővigyázatosak: ez nem jelenti azt, hogy a kapcsolat csakis anyagi jellegű lehet. Ha a „Szókratész” és a „bölc” kifejezések társulnak egyazon kijelentésen belül, az új jelentést csíholó – formális – konnexióként írható le. A kapcsolat nyúlfarknyi meghatározása tehát így hangozhat: két létező olyan párosítása, hogy az valami újat eredményez. Konnexióknak köszönhetően maradhat fenn a szervek kombinációjából összeálló szervezet, általuk valósíthatják meg nagyszabású munkálataikat a hangyatársadalmak, s nélkülük összeroskdnának az internetes hálózatok és a legóból épült kastélyok. Eszerint a kapcsolat nem pusztán két (vagy több) létező együttes előfordulása. Valami újat formálva kell érintkezniük, sőt, össze is ragadhatnak, önazonosságukat megtartva egyesülhetnek, esetleg feloldódhatnak valamely kreatív fúzióban. Ha azt mondjuk, „A nagyobb B-nél”, ez a viszony csupán A és B tulajdonságain élőködik, ha viszont „A kapcsolatba került B-vel”, az csakugyan valami újra utal. Nyilvánvaló, hogy így, a kapcsolat fogalma révén elkerülhetjük a viszonyok viszonyainak örvényét. Szókratészről talán korábban nem állítottuk volna, hogy bölc, s a bölcsességről sem sugalltuk, hogy Szókratészben is meg-

nyilvánul. Nyersen szólva: korábban nem volt, időközben viszont létesült konnexió. Ha az anyagi kapcsolatokra összpontosítunk, a végtelen regresszus veszélye még inkább elhanyagolhatóan tűnik. Frédéric Nef, akinek *Anti-Hume* című 2017-es könyve egy napon az általa szüneidészológiának nevezett konnekcionizmus bibliájává lehet, eképpen rögzítette az anyagi kapcsolatiság axiómáit: 1. antireflexivitas (semmi anyagi nem kapcsolódhat önmagához); 2. gyenge aszimmetria (ha A kapcsolódik B-hez, abból nem szükségszerűen következik, hogy B is kapcsolódik A-hoz); 3. antitranszitivitas (ha A kapcsolódik B-hez, s B kapcsolódik C-hez, attól még nem szükségszerű, hogy A is kapcsolódik C-hez); 4. orientáltság (a kapcsolat az irányultságát tekintve nem lehet semleges). Mindegyik alaptétel súlyos akadályokkal torlaszolja el az utat a regresszus veszélye előtt. Nem igaz, hogy minden eleve kapcsolatban lenne mindennel. S tegyük hozzá, hogy a konnekcionista filozófia eltökélten szembeszáll azzal a nézettel is, miszerint a világ végső soron nem más, mint apró, bonyolultabb létezőkké össze nem álló részecskék mozaikja. A konnekcionista szükségképpen elköteleződik az összetett, holisztikus tulajdonságokkal rendelkező létezők mellett.

Egy buddhista irányzat, a hua-jen úgy festi le a világegyetemet, mint Indra drágakövekkel ékesített hálóját. E háló egyes csomópontjai fejezik ki azt, amit szilárd létezőként szoktunk észlelni, holott csupán a háló egyetlen szemét képezi. A csillogó-villogó drágakövek egymást tükrözik, s voltaképpen minden drágakőben jelen van az összes többi is. Így hát a kozmosz elhagyatottnak tűnő szegletei is magukban cipelik az egészet. Akár relationalistának, akár konnekcionista tekintjük ezt a felfogást, vitathatatlan, hogy jól illeszkedik az alapvető mahájána tanításhoz, miszerint még az üresség is üres, azaz nincsen, aminek önléte lenne. Míg ugyanis Indra a művét szövö, a csomópontok felemésztyődnek az ok-okozati kapcsolatokban, a háló szüntelen rezzenéseiben. Nos, a kortárs, elsősorban a Nyugaton kifejtett konnekcionista filozófiáknak nem muszáj ennyire messzire men-

niük. Sőt, ha őszintén meg akarnak szabadulni a légneműsített relationalizmusoktól, úgy tűnik, ki kell tartaniuk amellett, hogy kapcsolat csakis meghatározott, némi állóképességgel, valamiféle lényeggel rendelkező létezők között létesülhet. Nincsenek csak úgy, szabadon lebegő kapcsolatok, csakis olyanok, amelyek $n+1$ számú létezők, illetve ezek n -edik kombinációi között alakulnak ki. Vagy mégsem? Képzeljünk el egy konnektív tárgyat, mondjuk egy kábelt. Tegyük fel, hogy egy adott rendszerben azt a szerepet tölti be, hogy mindig más és más létezőket kapcsol össze: az egyik pillanatban A és B létezőt, a másikban C és D létezőt, és így tovább. Vajon ebben az esetben a kapcsolatiság önállósul az összekapcsoltakhoz képest, vagy pedig nagyon is kézzelfogható hordozója van a kábel képességei (affordanciája) révén, vagy netalán minden egyes esetben új kapcsolat lép fel?

Mindeddig úgy tűnhetett, hogy a kapcsolatiság elsősorban térbeli jellegű, pedig a változásra, az újdonságra való utalás valójában magával vonja az idő kérdését. Sőt, nem elképzelhetetlen, hogy maga a temporalitás éppen a kapcsolatiságon alapszik. Hogy megkönnyítsük az érvelés menetét, tételezzük fel, hogy valamilyen értelemben legitim egymástól elkülöníthető időpontokról, X-ről, illetve az utána következő Y-ról beszélni. Nyilvánvaló, hogy X és Y nem alkothatnának csakugyan folytonos időt, ha pusztán viszonyban állnának egymással. Ha csupán annyit állapítunk meg, hogy „Y egy másodperccel X után következik”, nem világos, miként lehetne ezt tényleges, egységet alkotó, tartamos időiségként leírni. Nem szükséges azt feltételeznünk – mint a gyarapodó múltblokk elméletének hívei teszik –, hogy az idő a lavinához hasonlóan zúdul előre, összekapcsolva magában mindazt, ami múltként felhalmozódott. Eleget minimalista szellemben mindössze annyit mondanunk, hogy az időiségnek „cementserűnek” kell lennie, X és Y valós egymásra következőse lehetetlen kettejük össztézise nélkül. Milyen is lenne az idő, ha minden időpont kapcsolatban lenne minden más időponttal? Maradjunk annyiban, hogy a je-

lennek valamiképpen kapcsolódnia kell a múlthoz, a jövőnek kapcsolódnia kell a jelenhez... S ekközben, mint minden konnexió esetén, valami új formálódik, valamilyen emergenciacsúcs lép fel. Ha ilyen nézőpontból közelítjük meg a dolgot, akkor például a bergsoni időfilozófia kifejezetten konnekcionista-ként tűnik fel („Bergson kizárólag a jelenségek belső konnexiója foglalkoztatta” – írta egykoron Oszip Mandelstam).

Ha kitartunk amellett, hogy nincs minden időpont kapcsolatban minden más időponttal, azt is sugalljuk ezzel, hogy az időiség nem csupán a dolgoknak az össze-, hanem a szétkapcsolódásához is hozzájárul. Ami egyben volt, alkalomadtán újrendeződhet, szétválhat, felbomolhat. Létezik tehát a *mysterium disiunctionis* is; a *solutio* mint megoldás az eloldásra, eloldódásra is vonatkozik. A kapcsolat filozófiájának gondolnia kell a diszkonnexió kérdésére is, a feloszlásra, az erjedésre, a szétmorzsolódásra, a bomlástermékekre, a kihunyásra, az üszkösödésre, az enyészetre. Kétségtelen, hogy egy kapcsolat felborulása valami újat is eredményezhet, de az is lehet-

séges, hogy az egykoron jól működő kapcsolat részeseit megfosztja szerepüktől, s akár létüktől is. Így a szervezethez nem kapcsolódó vese megszűnhet vese lenni, s tetszőleges tárgyak halmába kerül. A kortárs – mindenekelőtt a kontinentális – filozófiák mintha csak az újdonságnak a problémájára figyelnének: a virtualitás termékenységére, a korábban nem volt eszméknek az ürességből való létrejöttére, a sokaság által osztott közjavakból való teremtésre, a komplex szerkezetekben kialakuló holisztikus újdonságra... Alig túlzunk, ha megállapítjuk, hogy egyfajta „produktivistá paradigma” uralkodik, azaz szem elől tévesztik a pusztulást. Márpedig ha megkíséreljük megválaszolni azt a kérdést, hogy „miként szűnhet meg bármi létezni?”, a kapcsolódás inverzének figyelembevétele nélkül semmire sem juthatunk. Ki kellene tehát dolgozni a szétkapcsolódás típusát, meg kellene fogalmazni annak axiómáit, s fel kellene fedezni mindenek filozófiatörténeti előzményeit. Ez azonban már egy új vállalkozás lenne, amelynek megvalósítása közben akár jó realisták is maradhatunk.

