

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 szükségszerűségéről.” A szövegben belül megtartjuk az eredeti címet.



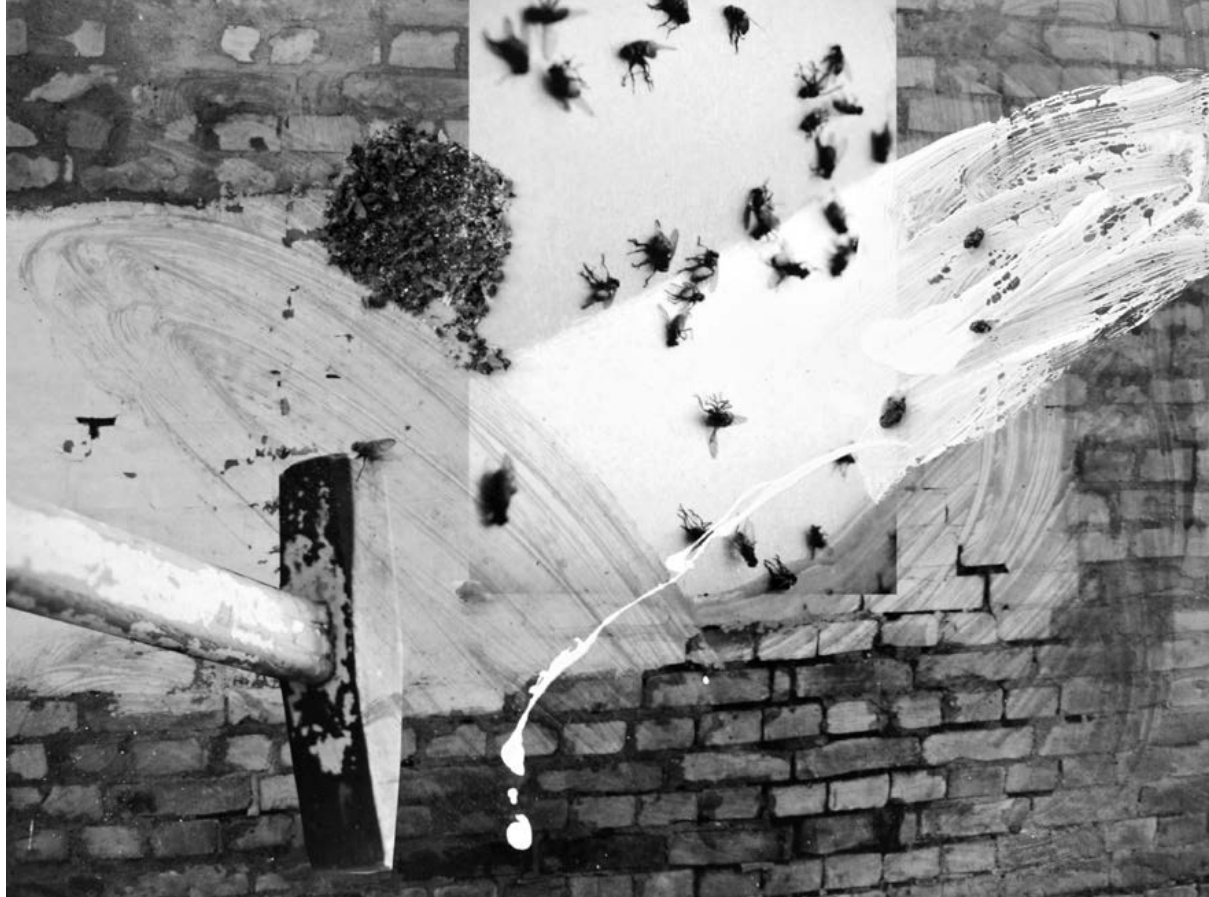
tonikus világa nem valamiféle folyékony világának kőként való megmerevedése, és az épülete sem trópus vagy szimbólum, ami a valódi létezők helyén állna. A boltozat és az óceán *a priori* építményszerű, megelőzve minden megértést, minden metaforizációt vagy antropomorfizmust, amikre majd Wordsworth épít, 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 fenomén 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 mottóinkban 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 kantit 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 korrelacionistáétól 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.

„ősfozzília” 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 gondolatkísérlete 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

Explikáljuk 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 részecskéknek, 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 észtvörvény 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 dadaizmusmal) –, 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 ész (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 korpuszból dolgozik, sokkal szorosabb dekonstruktív olvasatokra alapozza érvelését, és egyáltalán nem affirmálja olyan kritikátlanul az általában vett tudományos ész, 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 nyomatékossítja 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 hiperkázost. Mivel implicite fenntartja az ontológiai differenciát, Meillassoux szövege kénytelen a dezanropomorfizált 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 hiperkázost principiumai, az anarchista ontológia, tehát egy filozófiai diskurzus, nem pedig a hiperkázost *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 hiperkázost 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 kiténik, 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 hangjegyet 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 materiájától, 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 szólna 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 vezeti 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 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 megalkotja 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 számúzi, ennélfogva megtartóztatja magát attól, hogy bármiféle tárgyat vindikáljon magának (a filozófiának nincs tárgya), hogy a semmiből induljon ki, valamint a zuhanás irányváltoztatásai 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 központinak 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.

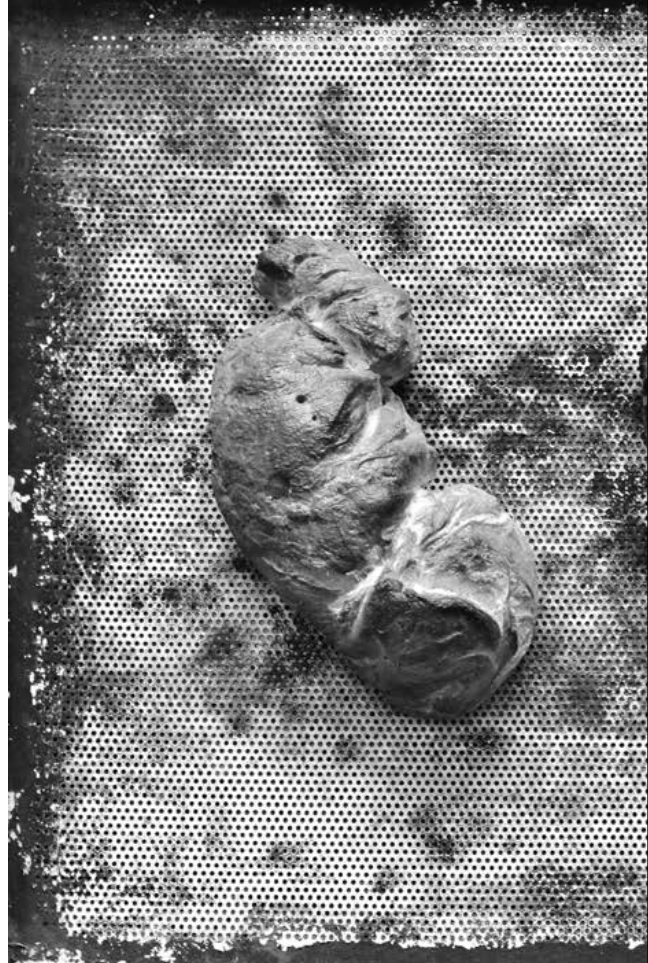
Meillassoux, mint már szóba került, karteziánus episztemológiai alapokról indít, amivel *annak ellenére elkötelezi magát egy korrelacionista játéktér mellett*, hogy aztán ezt a korrelációt vehemensen kritizálja. Ugyanis a *kint-bent*, *ÉN-világ*, tapasztaló szubjektum-tapasztalt hiperkáosz stb. bináris 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 megmutatkozásként; mint láttuk, állítása szerint az intellektuális intuíció tételezi, praktikusán a szubjektum tapasztalja, így viszont, és ez aligha meglepő, *csak egy szubjektum által és egy szubjektummal szemben tételezhető* (a szubjektum detektálja, hogy valami megváltozott a létezők 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, minden igyekevése ellenére, nem képes olyan mértékben maga mögött hagyni a korrelacionista kört, mint akár az Althusser körvonalazta aleatorikus materializmus, akár a hűvös badiou-i szubtraktív ontológia.

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

A kanti regulatív idea jegyében a korrelacionista a valóság számára érthetetlen változásait az ész fogyatékoságának tudja be: egy minden eddiget falszifikáló új tudományos felfedezés, 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 korrelacionista intellektuális intuíciója képes felfogni 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, munkahipotézisként visszacsempészi a matéria „alá” a rendezőelvet. Meillassoux sem gondolja, hogy kísérletileg igazolni lehetne a hiperkáosz létezését, vagy bármilyen formális vagy nemformális 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 diskurzus, amely a ténylegesen létező abszolút esetlegességet állítja.



Nos, miért?

„Mert, írja Meillassoux, abszurdnak tűnik fenntartani, hogy nemcsak a dolgok, de maguk a fizikai törvények is abszolút értelemben 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 törvények stabilitásába vetett vakhitnek (*l'illusion fixiste de devenir sensible*). A tévhitet a korrelacionista azzal támasztja alá, hogy empirikus vagy „tényigazságként” a fizikai törvények állandóságát tapasztaljuk; ha tényleg radikális esetlegesség uralkodna az univerzumban, annak már valamiképp meg kellett volna mutatkoznia. A korrelacionista szerint, így Meillassoux, a végső, rejtett alap közvetett bizonyítéka, hogy még nem robbant szét az univerzum. Ez a korrelacionista ún. rendszerességi 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

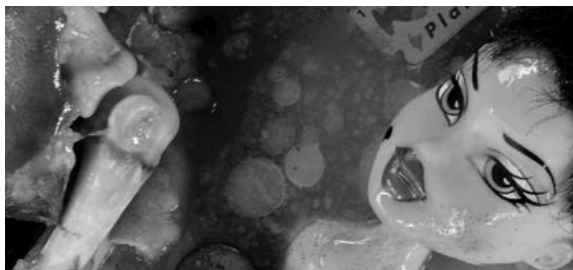
ugyanaz valósuljon meg. Ha évezredekken át hatosokat dob, ráadásul nem pusztán hatoldalú, hanem végtelen oldalú kockával, kiváltképp valószínűtlennek fog hatni, hogy minden ok nélkül jön ki mindig ugyanaz az eredmény. „Ennyi idő alatt” valamikor meg kellett volna nyilvánulnia a törvény esetlegességének. 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.