

Horváth Márk – Losoncz Márk – Lovász Ádám |
A VALÓSÁG VISSZATÉRÉSE

Horváth Márk – Losonczi Márk – Lovász Ádám

A VALÓSÁG VISSZATÉRÉSE

*Spekulatív realizmusok és újrealizmusok a kortárs
filozófiában*

© Horváth Márk, 2019
© Losoncz Márk, 2019
© Lovász Ádám, 2019
© Forum, 2019

TARTALOM

Előszó – Graham Harman 7

I. Rész. Spekulatív realizmus – Horváth Márk és Lovász Ádám

I. 1. Imádkozó patkányok, megsemmisült csillagok: Bevezetés a spekulatív realizmusba. 17

I. 2. A rejtett dolgok ontológiája: Graham Harman 45

I. 3. Hiper-mágikus realizmus: Timothy Morton 123

I. 4. Kontingencia és ancesztrálitás: Quentin Meillassoux . . 168

I. 5. A felvilágosodás mint kihalás: Ray Brassier. 217

I. 6. A spekuláció geológiája: Iain Hamilton Grant. 241

II. Rész. Az újrealista filozófiák – Losoncz Márk

II. 1. Miért lesz valakiből újrealista? 263

II. 2. Virtualitás és komplexitás: Manuel Delanda 271

II. 3. A komplexitás valósága: Jacques Derrida 297

II. 4. Az ontológiai pluralizmus: Markus Gabriel 317

II. 5. A valóság evidenciája: Jocelyn Benoist 339

II. 6. A valóságrétegek újrealizmusa: Maurizio Ferraris. . . 360

ELŐSZÓ

Nagy öröm számomra, hogy üdvözölhetem a spekulatív realizmus és rokon irányzatai Magyarországon való terjedését Horváth Márk, Losonczi Márk és Lovász Ádám bevezető kötetének köszönhetően. A családom is Közép Európából származik – döntően Prágából –, és több alkalommal is jártam a térségben. 2001-ben Budapestre is eljutottam, ahol különösen a fürdőket és a Duna nagyszerű látványát élveztem. Az egyetlen nehézségem a forint átszámítása volt dollárra: fejben elég nehezen elvégezhető számítás!

Hosszú éveken át, a kontinentális európai filozófia nem vette kellőképpen komolyan a realizmus/anti-realizmus-vitát. Sajnos ez jórészt a huszadik századi filozófia két legnagyobb európai alakjának tudható be: Edmund Husserlnek és Martin Heideggernek. Husserl kifejezetten tagadja bárminek a létezését, ami nem lehet legalább elvben egy intencionális aktus korrelátuma. Annak ellenére hogy ez az álláspont igencsak hasonlít az idealizmusra, Husserl a realizmus és idealizmus közötti különbséget „pszeudo-problémaként” kezelte; elvégre mi már „eleve mindig is” az elmén kívül vagyunk, a különféle objektumokhoz való intencionális viszonyulásunk folytán. Heidegger a mesterétől elkapta a betegséget, noha szerinte a világban nem a tudatos intencionális aktusokon, hanem a szerszámok praktikus alkalmazásán keresztül léteünk. Ennek ellenére Heidegger nagy mértékben támaszkodik az ontológia realista felfogására. Vegyük csak az alábbi, gyakran mellőzött passzust a Kantról szóló kötetéből: „Mi másban rejlene a német idealizmusnak a »magában való dolog« elleni küzdelmének titka,

semmint annak elfeledésében, hogy Kant mire tett szert, nevezetesen arra a tudásra, hogy a metafizika intrinzikus lehetőség és szükségszerűsége, azaz esszenciája, a végesség eredeti kifejtésében és felkutatásában rejlik?¹ Általánosabban a létkérdés folyamatos tételezése Heidegger részéről értelmetlen volna, ha a lét ne lenne valami, ami elzárkózik minden hozzáférhetőség elől: a létkérdés tehát a létnek egy realista koncepcióját követeli meg. Igaz, mások mellett Jacques Derrida a lét eme radikális külsődlegességét megpróbálta megszelídíteni: „Heidegger kitartása, amivel jelzi, hogy a lét csak a logosz által jön létre történelemként, és rajta kívül semmi sincsen, továbbá a lét és a létező megkülönböztetése világosan mutatja, hogy semmi sem vonhatja ki magát a jelölő mozgása alól, és hogy végső soron a jelölt és a jelölő különbsége: *semmi*.”² Ez a passzus többet árul el Derrida saját mániákus anti-realizmusáról mint Heidegger *Sein*-fogalmáról, amely egyáltalán nem egyenértékű a „logoszon keresztül termelt történelemmel”.

A kontinentális filozófiát annyira foglalkoztatta az az elképzelés, miszerint túljutott a realizmus/anti-realizmus-vitán, hogy feledésbe merült a huszadik század végéig ennek a vitának a tétje. Igaz, hogy Nicolai Hartmann képviselt egy határozottan realista pozíciót a Husserl és Heidegger fémjelzte kontinentális aranykorban, de ez a kivétel csupán erősíti a szabályt: a fenomenológiához képest Hartmann befolyása minimális volt, és csak az elmúlt évek során láthatóak egy Hartmann-reneszánsz első jelei. Úgy tűnik, mintha a kontinentális gondolkodásnak szüksége lett volna egy anti-realista korszakra ahhoz, hogy a független valóságra ismét kiéhezetté válhasson. Ismeretem szerint a kulcsesemény 1991-ben történt Torinóban, amikor Maurizio Ferraris – a későbbi új re-

¹ HEIDEGGER, Martin 1962. *Kant and the Problem of Metaphysics*. Indiana University Press, 252-253.

² DERRIDA, Jacques 2014. *Grammatológia*. Typotex, Budapest, 32.

alizmus társalapítója – elpártolt tanárától, Gianni Vattimótól pontosan emiatt a kérdés miatt. Ekkortájt komoly bátorságot igényelt egy kontinentális képzettségű filozófus részéről a realista pozíció képviselése, és ennek következtében a fiatal Ferraris el is veszítette mentora támogatását. Két évtizeddel később, Ferraris szövetségést talált a jóval fiatalabb bonni filozófusban, Markus Gabrielben, és megszületett az újrealizmus.

Az Atlanti-óceán túlsó oldalán, ebben az időszakban, ugyanazon céllal más erők is mozgásba lendültek. A chicagói DePaul Egyetem frissen végzett doktoranduszaként azon dolgoztam, hogy Heidegger filozófiájának konzisztensebb olvasatát adjam, mint az általam unalmasnak és jámbornak talált főszórá értelmesebbek. 1992-től a *Lét és idő* szerszámelemzésére, mint az egész filozófiájának kulcsára összpontosítottam minden erőmet, azonban a realizmus kérdését illetően még agnosztikus voltam, számomra is csupán „pszeudo-problémának” tűnt. 1997-ben azonban villanásszerűen felismertem, hogy a szerszámelemzés, ha meg akarjuk érteni, egy realista interpretációt követel. Heidegger valóban emlékeztet bennünket arra, hogy a szerszámok egymásra vonatkoznak és végső soron a jelenvalólétre (*Dasein*), és hogy szigorú értelemben nem léteznek különálló felszerelések, csupán a szerszámok egyedüli holisztikus rendszere. Viszont 1997-ben ráébredtem arra, hogy ha a szerszámok valóban egységes rendszert alkotnak, akkor a heideggeri „meghibásodott szerszám” sohasem fordulhatna elő. Amennyiben a szerszám-rendszer mindig aktualizált, semmit sem visszatartva, ez váratlan repedéseket és egyéb jövőbeli hatásokat idézhet elő. Ez a felismerés nemcsak ahhoz vezetett, hogy realista maradtam, de ettől a pillanattól kezdve kitartottam amellett, hogy a realizmus/anti-realizmus kérdés megkerülhetetlen – „pszeudo-problémaként” való kezelése komolytalan válasz.

Az 1990-es évekbeli küzdelmeim ideje alatt egy mexikói származású filozófus New Yorkban élve, Gilles Deleuze

és Félix Guattari műveibe merülve a saját filozófiáján dolgozott. Manuel DeLanda-ról beszélek, aki 2002-ben adta ki első kifejezetten realista munkáját, az *Intensive Science and Virtual Philosophy* című kötetét. A szerencsének köszönhetően ugyanebben az évben adtam ki első könyvemet, a *Tool-Being: Heidegger and the Metaphysics of Objects* című művet. Ez alapján 2002-re tehető a kontinentális realizmus kezdete Észak-Amerikában, azaz valamivel későbbre, mint Maurizio Ferraris fellépésével Olaszországban. Számos év telt el, míg végre a kezem ügyébe akadtak DeLanda művei, levelezhettem vele és megismerhettem őt személyesen. Erős szövetségesekké váltunk eltérő életkorunk ellenére, s annak dacára, hogy DeLanda realizmusa a természettudományos megismerés talapzatán áll, míg ugyanezt a funkciót számomra inkább az esztétika tölti be. Ezt a különbséget részletesebben is elmagyarázzuk a 2017-ben megjelent *The Rise of Realism* című, egy egész könyvet kitevő beszélgetésünk során.³

Az angolszász világban a realizmus döntő eseményei 2007 és 2010 közé datálhatóak. 2007 áprilisában, a Goldsmiths Egyetem keretén belül tartottuk az első *Speculative Realism* workshopot, Ray Brassier, Iain Hamilton Grant, Quentin Meillassoux és jómagam részvételével. Mindannyian a realista filozófiának valamely különböző és szokatlan formáját képviseltük.⁴ Felemelő nap volt, noha rettenetesen szenvedtem egy kezeletlen torokgyulladásból: ABC-sorrendben haladtunk, és máig élénken emlékszem arra, hogy a halványuló délutáni napsütésben Meillassoux zárta a konferenciát. 2009-ben ismét találkoztunk Bristolban, Meillassoux kivételével, aki

³ DELANDA, Manuel – HARMAN, Graham 2017. *The Rise of Realism*. Polity, Cambridge.

⁴ BRASSIER, Ray – GRANT, Iain Hamilton – HARMAN, Graham – MEILLASSOUX, Quentin 2007. *Speculative Realism*. In: *Collapse III*, 306-449.

mindinkább óvatosan kezelte a „realizmus” kifejezést, és a „materializmus” terminust részesítette előnyben. Pár hónappal a bristoli workshopot követően a filozófiai és személyes különbségek véget vetettek a *Speculative Realism* csoportnak, noha befolyása máig jelentősnek mondható.⁵ Az Edinburgh Egyetem könyvkiadója egy általam szerkesztett, viruló spekulatív realizmus-sorozattal rendelkezik, és világszerte számos egyetemi kurzus foglalkozik a témával.

A spekulatív realizmusnak mint formális csoportosulásnak a vége utat nyitott a legjelentősebb elágazódásnak, az objektumorientált ontológiának (*Object-Oriented Ontology, OOO*). Hosszú ideje ismerem Ian Bogost-ot, akivel a *Unit Operations* című kötetének megjelenése óta levelezésben állok.⁶

Később megismertem Levi R. Bryant-et, aki felkért a *The Speculative Turn* című antológia társszerkesztésére.⁷ Ez az antológia tekinthető az OOO egyik kezdetének, amely irányzat az első találkozóját az atlantai Georgia Tech intézetben tartotta 2010 tavaszán. Ugyanazon év nyarán megnyertem az irányzatunknak egy rendkívül értékes szövetségest: Timothy Mortont, az ökológia kiváló kutatóját, aki azóta világhíres lett. Mortonnal együtt tartottunk egy második OOO-konferenciát 2010 decemberében a Los Angeles-i UCLA-n.

Mi a helyzet a különböző realizmusokkal manapság? A spekulatív realizmus immár nem létezik az OOO-tól elvonatkoztatva. Brassier realizmusa többé már nem igazán spekulatív, és Wilfrid Sellars analitikus filozófus munkássága

⁵ Lásd: HARMAN, Graham 2018. *Speculative Realism: An Introduction*. Polity, Cambridge.

⁶ BOGOST, Ian 2008. *Unit Operations: An Approach to Videogame Criticism*. MIT Press, Cambridge.

⁷ BRYANT, Levi R. – SRNICEK, Nick – HARMAN, Graham (eds.) 2011. *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*. re.press, Melbourne.

íránti megszállottsága kifejezetten szcientista realistává avatta őt. Ami Meillassoux-t illeti, egyre világosabb, hogy a legkevésbé sem realista, sokkal inkább René Descartes és a német idealisták utódja. DeLanda folytatja a maga realista deleuziánus filozófiai törekvéseit, noha inkább magányos farkasként mint tanítványokat gyűjtő alapítóként; ennek ellenére DeLanda olvasótáborra igen jelentős. A legtevékenyebb OOO-csoportok Észak-Amerikában találhatóak, míg az újrealizmus elsősorban Európában népszerű. A két csoport között jelentős átfedés és egyetértés uralkodik, és sokszor szerveznek közös eseményeket. A legnagyobb különbség közöttük talán az, hogy az újrealizmus elsősorban a relativizmus fenyegetésével foglalkozik, s így mind Ferraris, mind pedig Gabriel a tudás eléréséhez szükséges eljárások kialakításával van elfoglalva. Ezzel szemben az OOO ragaszkodik a *philosophia* szókratikus jellegéhez, amely szerint az emberek képtelenek bármiről is közvetlen tudást szerezni. Ennek szellemében az OOO kevésbé a relativizmus, mint inkább az *idealizmus* miatt aggódik, abban az értelemben, hogy a világról szóló tudásunk túlzott azonosítása (*over-identify*) magával a világgal elkerülhetetlenül az idealizmushoz formájává válik.

Mi a különböző realizmusok jövője Európában, ahol a jelen kötet kiadásra kerül? Úgy gondolom, hogy a következő nemzedéknek kulcsfontosságú szerepe lesz annak meghatározásában, hogy a jövőben milyen irányba tart a filozófia. Gabriel már olyan régóta publikál, hogy könnyű megfedkezni arról, hogy ő már egy nemzedékkel fiatalabb az első spekulatív realistáknál, akik többnyire az 1960-as években születtek. Valamivel fiatalabb Tristan Garcia, akinek a *Form and Object* című műve a rendszeralkotó filozófia nagyszerű példája.⁸ Idén már olvashattunk egy jelentős művet, a holland származású Arjen

⁸ GARCIA, Tristan 2011. *Forme et objet. Un traité des choses*. PUF, Paris.

ELŐSZÓ

Kleinherenbrink *Against Continuity* című könyvében Deleuze filozófiájának egy objektumorientált olvasatát nyújtja.⁹ A *valóság visszatérése* című könyv magyarországi megjelenésének alkalmából, szeretném kifejezni a kívánságomat, hogy a magyar olvasók ne csak passzív befogadói legyenek az új kontinentális realizmusnak. Mindannyiunk javára fog szolgálni, ha eredeti művekkel is gazdagítják a filozófiát. Ezzel a fontos könyvvel Horváth Márk, Losoncz Márk és Lovász Ádám példát mutatnak olvasóik számára. Kíváncsian várom az Önök műveit.

2019. március

Graham Harman¹⁰

⁹ KLEINHERENBRINK, Arjen 2019. *Against Continuity: Gilles Deleuze's Speculative Realism*. Edinburgh University Press, Edinburgh.

¹⁰ Lovász Ádám fordítása.

I. Rész

SPEKULATÍV REALIZMUS

Horváth Márk és Lovász Ádám

I. 1. IMÁDKOZÓ PATKÁNYOK, MEGSEMMISÜLT CSILLAGOK

Bevezetés a spekulatív realizmusba

A filozófia mindig dolgok között termelődik, a gondolkodó szubjektum pedig nem elvonatkoztatható önnönmaga materiális körülményeitől. Első hangzásra ezen kettős állítás közhelyként hangozhat, azonban ennél többről van szó. Azon ontológiai álláspont szerint, amelyet jelen kötetünk első egységében tárgyalni fogunk, egy paradoxonból kell kiindulnunk, amely egészen más megvilágításba helyezi a *materiális körülmények* kifejezést: a spekulatív realizmus egy olyan materializmus, amely nem feltétlenül tételez anyagot (*materialism without matter*). Nem kell az anyagban vagy bármely egyéb elvben hinnünk ahhoz, hogy realisták legyünk. A realizmust legkönnyebben annak ellenpólusán keresztül érthetjük meg. Ha egyetlen kijelentésben kéne összegeznünk a huszadik század európai filozófiai főáramának lételméleti előfeltevéseit, akkor azt Gabriel Marcel mondatával adhatjuk meg: „nem beszélhetünk a létezésről azon objektumokon kívül, amelyek közvetlenül adottak egy tudat számára.”¹ Ha el is térnek a részletek tekintetében, a spekulatív realista és újrealista gondolkodók közös pozíciója vitán felül az, hogy mindnyájan tagadják a fenti kitétel. Másképpen mondva, a spekulatív-és újrealizmus álláspontja szerint van értelme az önmagukban való objektumokról beszélni, a filozófiának pedig igenis van mit mondania az objektumok saját, az emberi hozzáférhetőségen túlmutató valóságtartalmairól. Több a valóság mint pusztá interpretáció.

¹ MARCEL, Gabriel 1927. *Journal Métaphysique*. Gallimard, Paris, 18.

Mit értsünk ezen? Graham Harman szerint a spekulatív realista filozófia számára kulcsfontosságú kiindulópont, hogy semmilyen nagy összefoglaló, univerzális fogalom sem rendelkezik ontológiai érvénnyel. Azaz, sem az anyag, sem egyetemes ideák, sem transzcendentális szubjektum, sem idő, sem világ nem léteznek. Ezek nem valóságos, lételméleti vizsgálódásban alkalmazható kategóriák. Téves minden ontológiai megközelítés, amely a létezők valamilyen rendjét privilegizálja más rendekkel szemben, legyen szó anyagról vagy struktúráról.² Ezzel együtt, más spekulatív realista szerzők, mint az önmagát „spekulatív materialistának” valló Quentin Meillassoux, elfogadják az anyag mint kategória alkalmazhatóságát a filozófiában. A spekulatív realizmus elsődleges célja, hogy lehetőség szerint minél többféleképpen bevonhassa a filozófiába a dolgok valóságos sokaságát úgy, hogy magukat a dolgokat állítsa az ontológia középpontjába.³ Első olvasatra tehát szegénységnek tűnhet az univerzálék száműzése a lételméletből, ám ez a fajta diskurzus valójában tobzódó, sokszínű, vissza-

² Ezen az alapon bírálja Harman a James Ladyman és Don Ross szerzőségében megjelent *Every Thing Must Go* című szcientista materializmust hirdető kötetet. Ladyman és Ross szerint kizárólag „struktúrák” léteznek, amelyeket a fizikatudomány képes empirikus módon feltárni. Az objektív érvénnyel bíró struktúrákhoz képest a fenomének, gondolatok és egyéb tudati tényezők valótlanok. A spekulatív realista álláspont szerint minden létező entitás, amennyiben létezik, valóságos. Továbbá a materialista ontológiák egyik formája sem számol a dolgok individualitásával. A relációkból alkotódó struktúrák helyett Harman olyan ontológiát javasol, amely minden dolognak egyedi szubsztanciát tulajdonít. Erről bővebben a munkásságát tárgyaló fejezetünkben lesz szó. HARMAN, Graham 2010. I am also of the opinion that materialism must be destroyed. In: *Environment and Planning D: Society and Space*, 5, 772-790.

³ BOGOST Ian 2012. *Alien Phenomenology, Or, What It's Like to Be a Thing*. University of Minnesota Press, Minneapolis, 6.

foghatatlan és intenzív fogalomtermelési mód, amely túlfeszíti az emberi képzelőerő szűkösnek bizonyuló határait. Elképzelhetetlenül gazdagabb a valóság annál, semmint hogy az észlelés számára nyitott valóságrétegekkel lenne azonosítható. Mindig megmarad valami többlet, ami észlelhetetlen marad.

Az első mondatban szereplő *materiális körülmények* a spekulatív realizmus szempontjából nem egyebek, mint a diskurzusra, szemantikai műveletekre vagy művészi reprezentációra redukálhatatlan valóságok burjánzásai. A valóság nem áll egyébből, mint dolgokból. A reprezentáció is egy valóságmozzanat a sok közül, ám hiba elsőbbséget vagy kitüntetettséget tulajdonítani számára. Mindaz, ami létezik, objektumok formájában áll fenn vagy szűnik meg, beleértve az illúziókat és egyéb tudatbeli létezőket is. Ennélfogva elkerülhetetlen körülmény a valóság széttöredezett és megközelíthetetlen, visszahúzó jellege. Miközben ezen sorokat gépeljük, felsorolhatatlanul sokféle dolog vesz körül bennünket: a munkavégzés helyszínén találhatóak bútorok, műanyag palackok, amelyek sok ezer év múlva fognak lebomlani, könyvek, festék, falak, érzelmek, szögek, CD lemezek, porszemek, lehetőségek, villanykapcsolók, hangjegyek, áramkörök, mantráról szóló emlékek a múlt éjszakáról, részecskék, üres papírlapok, vezetékek, levegő, lámpák, tükrök, genetikai kódok, absztrakt fogalmak, elvárások, tollak, szoftverek, az írás tárgyáról, a spekulatív realizmusról szóló könyvek, egy vászonszatyor, mikrobák, vírusok, védjegyek, számítógépes programok, képzeletbeli kozmogóniák, márkák, és nem utolsósorban egy laptop billentyűzete. Már ezen felsorolásból is látható a spekulatív realista megközelítés sokrétűsége és szokatlansága. A listakészítés mint ontográfiai módszer célja az, hogy tudatosítsuk a különböző valóságok multiplicitásait és kategorizálhatatlanságát. A lételmélet egyik legfontosabb feladata a létezők leírása. Hány olyan művet produkált a filozófia, amelyekből hiányzik jóformán minden,

ami nem emberi? Szimptomatikus, és a kontinentális filozófia egészének hozzáállását jól tükrözi Jean-Luc Marion következő kijelentése: „a körülöttem látható tárgyak és események, az én várakozásommal szembeni tökéletes részvétellemségükkel, teljes mértékben hidegen hagynak.”⁴ Hasonló mondatokat idézhetnénk a kontinentális filozófia bármely klasszikus szerzőjétől, Husserltől Heideggeren át Levinas-ig. De az analitikus filozófia számottevő hányadát ugyancsak uralja a nyelvközpontúság a huszadik század közepének „nyelvi fordulatát” követően.⁵ Ezzel szemben a 2007-ben kezdődött „spekulatív fordulat” (*speculative turn*) az objektumok önálló valóságának pluralitását kívánja középpontba helyezni.

Miként lehetséges átfogó módon csoportosítani a szobánkban körülöttünk elhelyezkedő dolgok sokaságát? Milyen eltérések vannak a különböző rendszerezések között? Kiindulópontként érdemes rámutatnunk, hogy már a kategorizáció mint észlelésbeli művelet is – egy bizonyos tekintetben – eleve antropocentrikus megközelítés, hiszen elsősorban emberek, társadalmi intézmények, valamint, némiképpen kiterjesztve az antropomorf észlelők körét, az emberek által tervezett számítógépek, képesek ilyen műveletek végrehajtására. Az észlelés szelekció, egyes dolgoknak a környezetből történő kiemelése. De a realista pozíció szerint az észlelést megelőzően is már adva vannak a létezők a maguk sokféleségében. Ami létezik, az van, és adottsága nem függ bármilyen tudatos lény

⁴ MARION, Jean-Luc 2013. *Az erotikus fenomén. Hat meditáció.* L'Harmattan, Budapest, 52.

⁵ Tulajdonképpen a nyelvközpontúság tekinthető a huszadik századi analitikus filozófia és a kontinentális fenomenológia egyik közös pontjának. Lásd: LAKI János 2004. Nyelvi fordulatok. Az analitikus filozófia és a fenomenológia nyelvszemlélete. In: NEUMER Katalin – LAKI János (szerk.) *Minden filozófia „nyelvkritika”* Gondolat, Budapest, 9-35.

jelenlététől. Nem attól lesz valami adott, hogy egy élőlény észreveszi. Minden spekulatív realizmus közös jellemzője, hogy elfogadja a dolgoknak bármilyen hozzáférhetőségi viszonyra történő redukálhatatlanságát. Ebből következően bárminemű osztályozás sem merítheti ki a dolgok lényegiségét. A példa kedvéért azonban érdemes bemutatnunk néhány kategorizációs kísérletet, valamint azok eltéréseit, továbbá azt is, hogy mi a hiba minden egyes besorolásban. A szoba lakója számára a fenti listából elsősorban a könyvek – és különösképpen a spekulatív realizmusról szóló könyvek – kerülnének előtérbe, tehát a kategorizáció ebben az esetben radikálisan leszűkítené a valóság heterogenitását. De még a „könyvek” is túl általános kategóriának bizonyulnának egy ilyen filozófiai érdeklődésből eredő csoportosítás során, hiszen a spekulatív realizmusról szóló könyvek maradnának az íróasztalon, míg a többi könyv, akár rendezetlenül, visszakerülne a könyvespolcra. Levegő híján azonban a szerzők megfulladnának az általuk használt szakirodalom szorításában.

Már ebből is látszik azon distinkció fontossága, amelyet Willard Orman Quine vezetett be a modern analitikus filozófiába a „szó” és a „dolog” megkülönböztetése által.⁶ Egy fizikus a dolgozószobában felsorolt dolgokat egészen más szempontrendszer mentén rendezné el: halmazállapotuk, molekuláris összetételük, atomszerkezetük, esetleg organikus vagy inorganikus jellegük mentén. Egy szociológus ellenben a társadalmi struktúra leképeződését, kulturális ízlésmintákat, rétegspecifikus kulturális jellemzőket figyelne, vagy jövedelmi klaszterekre osztható csoportokra bontaná a szobához köthe-

⁶ QUINE, Willard Van Orman 1964. *Word and Object*. The MIT Press, Cambridge; BRASSIER, Ray 2011. *Concepts and Objects*. In: BRYANT, Levi – SRNICEK, Nick – HARMAN, Graham (szerk.) 2011. *The Speculative Turn. Continental Materialism and Realism*, re.press, Melbourne, 47-66.

tő személyeket. Egy művész egy installációban alkalmazható színes tárgyakat észlelne, önkifejezési lehetőségeket, esetleg művészeti stílusokra való utalásokat találna, vagy szerencsés esetben a művészettel foglalkozó könyvek után kutatna, míg a filozófiai tárgyú könyvek nem foglalkoztatnák ugyanolyan mértékben. Egy takarító vele ellentétben a porra és piszokra figyelne leginkább, és különösen a szoba olyan zugait kutatná, amelyek nagyobb valószínűséggel tartalmaznak megoldásra váró feladatokat, egyszóval olyan sarkokat keresne, amelyek máskülönben könnyen elkerülik a hétköznapi figyelmet. Egy genderkutatással foglalkozó szakértő nagy valószínűség szerint maskulinitást, nemi szerepeket és a patriarchátus elnyomásának megnyilvánulásait vélné felfedezni a szobában lévő állapotok kapcsán. Ezzel szemben egy költő ismét eltérő esztétikai szempontok mentén viszonyulna a felsorolt dolgokhoz. Ízlésétől függően esetleg a gazdagon metaforizálható absztrakt entitások kerülnének a figyelme középpontjába, netán a mantrák, a könyvcímek, elvárások, érzelmek, de akár a felületeken felgyülemelő porszemek materialitása és a mulandóság gondolata foglalkoztatná.

Ám még abszurdabb, konkrét személyhez nem köthető besorolási stratégiákat is felfedezhetünk, amennyiben a spekuláció képességével élünk. Felsorolásunk elrendezhető a lelki képességeket megmozgató objektumok, valamint a lélekre hatással nem bíró, közömbös dolgok közötti különbség vagy éppenséggel a kódolható/kódolhatatlan tartalom, az aktualitás/virtualitás, keménység/puhaság, szent/profán, mesterséges/természetes, racionális/irracionális, absztrakt/konkrét, módosítható/módosíthatatlan, lélegezhető/lélegezhetetlen, iható/ihatatlan, színes/színtelen, látható/láthatatlan, ismételhető/ismételhetetlen differenciák mentén. Se szeri, se száma a felfedezhető, mondatokba rendezhető különbségeknek. Ám még spekulatívabb módon, még szabadabban értelmezve

az ontológia feladatát, arra is vállalkozhatunk, hogy kontrafaktuálisokat gyártunk egy-egy entitás kivonásán keresztül. A közös halmazalkotás ellehetetlenülne, amennyiben nem lenne a szobában levegő (első nekifutásra a litániából kimaradt ez a valóságban az élethez és alkotáshoz egyaránt nélkülözhetetlen elem!). Drasztikus különbség áll fenn szó és dolog között, amint jelzi a képzeletbeli levegőhiány és a valóságos oxigénmentesség radikálisan eltérő jellege. Ám még inkább semmivé foszlana a könyvírás álma, legalábbis egy nap erejéig, amennyiben a laptop billentyűzete elromlana. Még inkább megsemmisülhetne a munkavégzés, amennyiben valamilyen fizikai képtelenség okán a laptopon található vírusok evolúciós metamorfózison keresztül áthatolnának a hardveren, és beleivódnának a szerzők testébe, előidézve valamilyen szörnyű, ebolához hasonlatos kórt. Hasonlóképpen, fény nélkül sem képzelhető el filozófiai munkavégzés.

Ugyanakkor nem minden hiány rendelkezik egyforma hatóképességgel. Minden dolog más és más *ágenciával* bír, így a dolgok hiányai is eltérő eredményeket hozhatnak. A szakirodalom hiánya például nem zár ki minden jellegű filozófiai írást, ellenben az oxigén hiánya igen. A felsorolásban található dolgok közül némelyik egészen közömbösnek tűnik filozófiai szempontból, azaz hiányuk nem befolyásolná annyira a könyvírás folyamatát. Mivel gépelünk, a tollak hiánya nem gátolná ezen filozófiai szöveg megszületését. Az egyik fajta hiány viszont felerősítheti a másik, vele szomszédos ürességet. Amennyiben a laptop billentyűzete elromlana (visszahúzódva a saját hozzáférhetetlenségébe, vagy egyenesen szétesve az asztalon), a tollak hiánya égető problémává válna, mert nem tudnánk folytatni az írást sem billentyűzettel, sem papíron. Így a triviális hiányok is – bizonyos kauzalitások esetében – hirtelen felerősödhetnek és egyértelmű, érzékelhető jelenléttel bíró problémává válhatnak. Amint a dolgok, úgy a kauzalitások is

heterogenitással bírnak. Amennyiben a laptop billentyűzete szétesne, minden bizonnyal szerelőhöz kellene szállítani a számítógépet. Ezáltal az eddig a sarokban magányosan heverő, elhagyatott vászonszatyor felértékelődne és fontos elemmé válna, mivel védelmet nyújtana az elszállítandó laptop számára.

A kategorizálás problémája rámutat a létmódok heterogenitására, valamint a megközelíthetlenség mozzanatára. Nincsen egyetlen létmód vagy temporalitás, amely minden létezőt átfogna: „mielőtt egy dolog létezne, saját ideje sem létezhet. A kozmosz keletkezése előtt nem volt semmiféle kozmikus idő.”⁷ Mircea Eliadehoz hasonlóan a spekulatív realista Timothy Morton szerint sem létezik olyan egységes idő, amely a dolgok kereteként, tartályaként vagy környezeteként megelőzné az egyedi dolgok létezését.⁸ Az idő ezen szemlélet szerint mindig valamely dolog emergens tulajdonsága. Bevezetőnk vonatkozásában tekintetünket a kezdetre szegezzük. A kezdet eleve bámulatosan sokrétű döntési lehetőségek hálójaként áll fenn. Mindazonáltal, bizonyos, a spekulatív realista irányzathoz tartozó szerzők mint Ray Brassier vagy Meillassoux igenis lehetségesnek találják az abszolút tudást, ám az ő esetükben is az objektumok elmefüggetlen státusza melletti elköteleződést láthatunk, miközben a spekuláció, az előregondolás módszertani lehetőségét is képviselik. Egyedül Meillassoux racionalizmusa tűnik olyan álláspontnak, amely az abszolút kategorizálást mint univerzális lehetőséget fenntartaná. A spekulatív realizmus minden képviselője, így Meillassoux is, az objektumok tudattól való függetlenségét hirdeti, miközben a spekuláció fontosságát is hangsúlyozza. Ahhoz hogy a filozófia behatolhasson a dolgok mélyére, szükséges egyfajta empátiát gyakorolva meghosszabbítanunk a gondolkodásunkat,

⁷ ELIADE, Mircea 2014. *A szent és a profán. Helikon, Budapest*, 54.

⁸ MORTON, Timothy 2013. *Realist Magic. Objects, Ontology, Causality*. Ann Arbor: MPublishing, University of Michigan, 48.

ember-nélküli tartományok felé bővítve azt a legféltelenebb metafizikák szellemében. A racionalitáshoz és megismerhetőséghez, egyszerűen, az episztemológiához való viszony tekintetében már számottevő, sőt, áthidalhatatlan eltérések léteznek az irányzat filozófusai között. Így tehát semmiképpen sem tekinthetjük egységes irányzatnak a spekulatív realizmust, sokkal szerencsésebb egy elvadult növényhez, vagy egymástól igencsak távolra szétágazódó, eredetüktől a félreismerhetelenségig módosult és mutálódott állatfajokból álló *taxon*-hoz, vagy esetleg az állatfaj fogalmát potenciálisan felváltó „fajfelhő”-höz (*species cloud*) hasonlítani.⁹ A valóság sokkal bonyolultabb bármely gondolati rendszernél.

Előttünk látjuk a billentyűzeten szereplő számokat és betűket, ezen belül különösen a nulla ragadja meg figyelmünket. Mire utal a zérus? Mely temporalitás tartozik az üres lehetőségként tételeződő objektumhoz? Ha idő csak ott kezdődhet, ahol már létezik egy kezdetként azonosítható dolog, akkor a billentyűzet nullájának is egy valóságos differenciaként, egy dologként kell megnyilatkoznia. Hogyan közelítsük meg a laptop nullás billentyűjének valóságát? Ez a billentyű-lét első ránézésre körnek tekinthető, amely kezdettel és véggel ren-

⁹ Szemben a faj fogalmával, a felhő metaforája lehetővé teszi azt, hogy a biológusok beismerjék minden kategorizálás meghatározatlanságát miközben továbbra is készítenek bizonyos profilokat az állatok vizsgált élőlényekről. Egyetlen átfogó, univerzálisan alkalmazható séma sem található. Jacob Stegenga szerint a populáció nem rögzíthető, stabil identitás, hiszen „számos egyed kauzális profilja egy szétszóródó felhőt alkot, amelyben bármilyen pontos lehatárolás önkényesnek tekinthető.” A felhőszerű, formátlan valóságról csupán absztrahált metszeteket mutat meg számunkra az összes besorolási kísérlet. A természetes szelekciónak egyetlen fogalma sem fedti az önmagukban való élő létezők létezését. STEGENGA, Jacob 2014. Population pluralism and natural selection. In: *The British Journal for the Philosophy of Science*. 1-29., 18.

delkezik, ugyanakkor bármikor újjászülethet, új létezésre tehet szert, beleabsztrahálódhat egy, a számítógép képernyőjén látható matematikai műveletbe, ahol beleveszhet a számok és halmazok sokaságába. De ez az absztrakció nem vezet el bennünket a konkrét nullás billentyű mint dolog létéhez, mivel a gépelés esetében a nulla immáron szimbolizálódott, jelenlétté alakult át vagy esztétikai mozzanattá módosult. Egy művészi hajlamú gépelő vagy egy meghibásodott robot, ha rendkívül hosszú időn át lenyomva tartja a nullás billentyűt, egy szinte végtelen sorozatot alkothat meg. A nulla mint kör alakú szimbólum egyik legfőbb sajátossága az ismétlés, az újbóli feltűnés. Újra és újra be kell lépni a körbe, el kell merülni a körkörösség eredeti idejébe ahhoz, hogy lehetővé váljon új világok, új fogalmak és új filozófiák termelése.¹⁰ Ha viszont a kör alakú számjegy lekopna a billentyűről, ez egy olyan láthatatlan jellé alakulna át, amely csupán a használat révén nyilvánulna meg. A sikeres használat azonban sohasem merítheti ki a billentyűben rejlő lehetőségeket, már csak azért sem, mert éppenséggel a használatból történő kopás szintén felszabadíthat a dologból kisugárzó lehetőségeket és megnyilvánulásokat. Amennyiben a laptopot kidobják, és egy szeméttelenen korhad el, a billentyűben lévő műanyag fokozatosan beoldódik a talajba, megmérgezve azt, vagy molekuláira bomolva bizonyos állapotok gyomrába és vérkeringésébe kerül. Látszólag még az ilyen távoli asszociációk is hozzátartoznak a laptopon lévő nullás billentyű saját idejéhez és materialitásához. Etikai szempontból a spekulatív realizmus és az objektum orientált ontológia (OOO) egyik legfontosabb tanulsága, hogy a dolgok közötti relációk és kölcsönhatások meghaladják az antropocentrikus viszonyulásmódokat. Azaz a dolgok közötti relációk és összegabalyodások mindig nagyobb fokú komplexitást mutatnak,

¹⁰ ELIADE, Mircea 2014. *A szent és a profán*, 58.

mint amit bármilyen megismerőképeség feltérképezhet.¹¹ Számunkra az antropocén korszakban megvalósuló bonyolult, olykor kifürkészhetetlen és fenyegető veszélyek éppen a térkép és a táj közötti eltérés problémáját mutatják meg. A kidobott laptop szivárgó, feloldódó nullás billentyűje megmutatja, hogy a dologban egy olyan *excesszus* rejlik, amely meghaladja a felhasználhatóság szűkös kereteit. A billentyű szenzualitással is rendelkezik, olyan érzéki jegyeket összpontosít magában, amelyek csak rá jellemzőek. A fekete műanyag fellelhető fehér festék apró redői más tapinthatóságot biztosítanak a nullás billentyűnek, mint a mellette lévő egyesnek vagy az alatta található *tabulátor*-gombnak vagy a felette lévő *escape* billentyűnek.

A nulla továbbá eltérő metaforák és asszociációk képződéséhez járul hozzá, másképpen izgatja a képzelőerőt. Még a gyártási folyamat végiggondolása vagy a fennálló társadalmi körülmények szisztematikus szociológiai leírása sem vezet közelebb a nullás billentyű lényegéhez. Mint Alain Badiou fogalmaz az üres halmazként funkcionáló nulláról, „Semmi sem tartozik a szakadékhoz, még csak önmaga sem. Már eleve *excesszus* volna, hogy ha a szakadék akár csak egyetlen elemmel rendelkezne.”¹² A spekulatív realizmus szerint a hozzáférhetlenség nem kizárólag az emberi megismerőképeségének véges voltára utal, hanem minden létező tekintetében fennálló ontológiai alapkörülmény. Egyetlen hozzáférhetőség sem hatolhat a dolgok mélyére. Ez alól is mintha Meillassoux és Brassier képezne két nagyon fontos kivételt: a tudományos megis-

¹¹ LATOUR, Bruno 2014. *Agency at the Time of the Anthropocene*. In: *New Literary History* 45., 1-18.; HARAWAY, Donna 2015. *Anthropocene, capitalocene, plantationocene, chthulucene: Making Kin*. In: *Environmental Humanities*, 6.1., 159-165.

¹² BADIOU, Alain 2013. [2005.] *Being and Event*. Continuum, London / New York, 88.

merés Meillassoux nézetében a tiszta mennyiséget, valamint a szükségszerűség abszolút hiányát mutatja meg, míg Brassier szerint a modern tudomány igazsága a kihalást – beleértve a gondolkodó értelem saját kihalását – vetíti előre és teszi ezáltal jelenvalóvá, a filozófia számára megkerülhetetlen tényé. Tagadhatatlan, a fizikai kauzalitás létezik, a dolgok képesek összekapcsolódni egymással, ám kizárólag egymás felszíni sajátosságaival – legalábbis a spekulatív realizmus harmani olvasata alapján. A dolgok Harman szerint mindig „kaleidoszkópszerű felszíni effektusokkal” érintkeznek.¹³ Ebben az értelemben nem adhatunk igazat Badiou-nak, amikor a szakadékhöz, az üres halmazként elképzelt halmazhoz semmilyen megkülönböztető jegyet sem rendel. Minden rendelkezik jegyekkel, amelyek hol szenzuális (Harman, Morton), hol spekuláción keresztül (Meillassoux, Grant, Brassier) közelíthetők meg. A spekulatív realista irányzat racionalistáit magába tömörítő második csoport képviselői lehetségesnek tartják a felszínt meghaladó, mélyreható megismerést, de ez szerintük is elsősorban spekulatív művelet. Mindannyiuk közös igénye a metafizikának és filozófiának a természettudományos eredményektől való függetlenítése. Ambiciózus módon, helyre kívánják állítani a valóságról való filozófiai számadás igényét. Mindannyian tisztában vannak a posztmodern korszellem erejével, sőt, Grant tapasztalatai Jean Baudrillard-fordítóként ennek a korszellemnek belső ismeretéről is tanúskodnak. Az összes spekulatív realista közös a valóság iránti elkötelezettség tekintetében. Végtelenül több minden létezik a Jacques Derrida által „a szövegeként” fetisizált textualitáson kívül.¹⁴

¹³ HARMAN, Graham 2005. *Guerrilla Metaphysics. Phenomenology and the Carpentry of Things*. Open Court Publishing, Chicago, 180.

¹⁴ Látni fogjuk azonban, hogy még Derrida erősen szöveg-és nyelv-központú antirealista dekonstrukciójából is kinyerhetőek egy új realista, sőt, materialista lételmélet körvonalai. Erről bővebben ld. kötetünk releváns fejezetét.

A billentyűn látható nulla rendelkezik fehérséggel, körkörrösséggel, keménységgel, sőt átkódolási képességgel is, változtatásokat eredményezve a világban. Ezen jegyek – és még számtalan más tulajdonság – részét képezik a nullás billentyűnek, ám a billentyű maga is tartalmaz különálló objektumokat. A dolgok egymásba ágyazódva léteznek, ugyanakkor el is zárkóznak egymástól, tehát egyik dolog sem meríti ki a másikat. Harman ontológiájában például a különböző objektumok vákuumban léteznek, mivel minden dolog számára szükségeltetik egy olyan belső tér, amelyben felhalmozódhatnak még meg nem valósult potencialítások.¹⁵ A laptop billentyűjénél maradván jól láthatjuk, hogy az egyes billentyűk részét képezik a klaviatúrának, miközben jól láthatóan el is különülnek egymástól. Dacára annak, hogy az egyes billentyűk a billentyűzet alkotóelemei, mégsem meríti ki lényegiségüket a billentyűzetten belül betöltött funkciójuk.

Azon is elgondolkodhatunk, hogy mi történne abban az esetben, ha egyetlen ember sem lenne jelen a laptop közelében, vagy az emberiség valamilyen katasztrófa következtében eltűnne a Föld felszínéről. Ebben a poszthumanisztikus kontrafaktuális esetben a billentyű megszokott funkciója háttérbe szorulna, de a létezése nem tűnne el, hiszen rovarok vagy madarak továbbra is használatukba tudnák venni fészekként vagy apró természetek számára szolgáló odúként. Ám a billentyű mint dolog akkor is fennállna, ha mentesül bármilyen igénybevételtől. Ha egyáltalán nem bocsátkozna semmilyen viszonyba, tehát fizikai valósága teljesen megszűnne, még akkor sem mondhatjuk, hogy a nullás gomb minden jegye megsemmisült, hiszen a zérus mint absztrakt matematikai jel független bármilyen empirikus körülménytől. Ezen utóbbi esetben, a minden relációtól való visszahúzódás következté-

¹⁵ HARMAN, Graham 2002. *Tool-Being. Heidegger and the Metaphysics of Objects*. Open Court Publishing, Chicago, 228.

ben a megsemmisült billentyűt – Levi Bryant fogalmával élve – *sötét dolognak* nevezhetjük. Bryant sötét dolognak nevez minden olyan entitást, amely semmilyen viszonyba nem bocsátkozik más objektumokkal, tehát nem csak az emberi tudás számára hozzáférhetetlen, hanem minden viszonyból kivonódik és tisztán „lehetőségként” tételezhető.¹⁶ Még a szakadék is rendelkezik olyan jegyekkel, amelyek – róla leválasztódva – képesek önmaguk is hozzáférhetetlen, fekete lyuk-szerű dologgá átlényegülni.

Mi történik akkor, ha egészen váratlanul feltűnik egy olyan dolog, amelyre nem számítottunk? Mit tudnánk kezdeni filozófusként azzal esettel, ha megjelenne egy elpusztult patkány kísértete, és a könyvespolc ajtaját kinyitva hangosan felolvasna a Bibliából, majd zuhanyozni siet? Minden találkozás új viszonyokat, helyzeteket és objektumokat termel, a dolgok ilyenkor „olyan valamit hoznak létre, ami korábban nem létezett”¹⁷ A semmiből előbukkanó patkány találkozása a könyvespolccal új helyzetet, értetlenséget vagy akár virális internetes videót eredményezhet. A szociológus képtelen volna bármit kezdeni vele, nem találná társadalmi szempontból kellőképpen érdekfeszítőnek az önmagában lévő mutáns patkányt, de talán megváltozna a véleménye, amint felkerül a zuhanyzó patkányról készült videó az internetre, és kommunikációs jelenséggé válik.¹⁸ Egy átlagos biológus alighanem képtelen lenne értelmezni a természetellenesen értelmes patkány esetét, ha egyáltalán meg tudjuk győzni, hogy vizsgálja meg különleges

¹⁶ BRYANT, Levi 2014. *Onto-Cartography. An Ontology of Machines and Media*. Edinburgh University Press, Edinburgh, 199.

¹⁷ HARMAN, Graham 2005. *Guerrilla Metaphysics. Phenomenology and the Carpentry of Things*. Open Court Publishing, Chicago. 85.

¹⁸ URL: <http://www.iflscience.com/plants-and-animals/theres-something-you-need-to-know-about-shower-rat-the-rat-who-loves-taking-showers/> (2019. 03. 30.)

patkányunkat, valószínűleg egy genetikai mutációnak tudná be a furcsa képességeit. Ha egy szubjektivistát hívnánk meg magunkhoz, azon a véleményen lenne, hogy nem is beszélhetünk önmagában vett patkányról, hanem csak a róla szóló észleleteinkről és tudati benyomásainkról, tehát a róla szóló fenomenjeinkről számolhatunk be. Egy pszichoanalitikus a prédikáló patkány képzetében a tudatalatti rejtett struktúráit vagy a gyermekkor traumáit vélné felfedezni, és számára nem is lenne érdekes az éppen a fürdőszobában zuhanyzó patkány. Ezen a ponton választ kell találnunk arra a kérdésre, hogy mit kezdene a spekulatív realista a váratlan jelenségekkel, köztük ezzel a beszélő patkánnyal, és egyáltalán miben rejlik ezen irányzat viszonyulása a dolgokhoz. A spekulatív realista szerint ez a különös, vallási érzékkel bíró patkány egy valóságos, számos érzéki elemből alkotódó létezőnek tekinthető, még abban az esetben is, ha egyébként álombeli vagy képzeletbeli állatról van szó. Tehát a bibliai ismeretekkel rendelkező patkány – mint álombéli entitás – akkor is valós dolog, ha éppenséggel elaludtunk az íróasztalnál e könyv megírása közepette. Spekulatív entitások is bírnak valósággal, a valóságos jelleg nem rendelkezik semmilyen fokozatissággal.¹⁹ Valami vagy létezik, vagy sem, az egyetlen kérdés az, hogy miképpen létezik az, ami van. A természettudományos megismerés a számokkal kifejezhető tartalmakat privilegizálja, a spekulatív realista és objektumorientált ontológia (OOO) ellenben nem tartalmaz ilyen distinkciót az egymáshoz képest valóságosabb és kevésbé valóságos entitások között. Semmilyen privilégiummal nem rendelkeznek a kvantifikálható mozzanatok, a mutáns

¹⁹ Ezen pozíció, mint később látni fogjuk, nem érvényes minden egyes spekulatív realista szerzőre, ugyanis Ray Brassier eliminativista transzcendentális nihilizmusa erősen differenciál a valóságos, tudományos érvényű objektív igazságok és a hamis ideák között, továbbá általánosságban a fogalmak és dolgok között.

patkány DNS-e nem valóságosabb a szemszínénél, szagánál, érzelmi állapotánál, vallási meggyőződésénél vagy éppenséggel a bennünk felkeltett hatásánál. Minden valóságos, és bármi megtörténhet.

A spekulatív realizmus egy kortárs filozófiai irányzat, amelynek keletkezése egy 2007 áprilisában, a *University of London Goldsmiths College* kampuszán tartott konferenciához köthető. Négy filozófus adott elő az Alberto Toscano moderálta konferencián: Ray Brassier, Iain Hamilton Grant, Graham Harman és Quentin Meillassoux.²⁰ Harman elbeszélése szerint a spekulatív realizmus fogalmát elsőként Ray Brassier alkotta meg 2006-ban, értve ezen ama filozófiai irányzatokat, amelyek tagadják a korrelativizmust. Ahhoz, hogy megértsük a spekulatív realizmus ezen átfogó jellegzetességét, érdemes röviden kitérnünk arra, hogy mit jelent a korrelativizmus. Mivel minden spekulatív realista szerzőnél közös a korrelativizmus tagadása, ezért bevezetőnkben érdemes taglalni ezt a fogalmat, majd rámutatni, hogy mi a filozófiai tétje ezen filozófiai pozíció és kiindulópont tagadásának.

Meillassoux korrelativizmuson minden olyan filozófiai pozíciót ért, amely szerint a filozófia tárgya kizárólag a gondolkodás és a létezés közötti korreláció: „azon ideát kell ez alatt érteni, amely szerint kizárólag a gondolkodás és a lét közötti korrelációhoz vagyunk képesek hozzáférni, és egyik összetevő sem elgondolható a másik nélkül”.²¹ Immanuel Kant óta a nyugati filozófia – különösen annak kontinentális variánsai – abból indulnak ki, hogy a metafizikai dogmatikus rendszerek felszámolása következtében a filozófia számára lehetetlenné

²⁰ HARMAN, Graham 2013. A Brief SR/OOO Tutorial. In: HARMAN, Graham *Bells and Whistles. More Speculative Realism*. Zero Books, Winchester–Washington.

²¹ MEILLASSOUX, Quentin 2008. *After Finitude*. Continuum, London / New York, 5.

vált a szubjektumon kívüli valóságra irányuló metafizikai spekuláció, és a filozófia tárgya kizárólag az emberi tudat és az abban megjelenő fenomenális aspektusok lehetnek. A természettudományoknak át kell engedni az emberen kívüli valóság kutatásának jogát, a filozófia pedig tulajdonképpen nem lehet több pusztán szubjektumfilozófiánál. Közérthetőbben fogalmazva mindez azt jelenti, hogy amikor gondolkodunk, mindig mi magunk gondolkodunk, és ennek következtében gondolkodásunk tárgyai kizárólag a saját gondolataink lehetnek, a filozófia tárgyát pedig sohasem képezheti egyéb a gondolkodáson kívül.²² A kantianus pozíció szerint nem írhatjuk le a magában való dolgot, a dolgok maguk nem képezik a filozófia tárgyát, hanem a filozófia segítségével „kizárólag a tudás apriori formáit vagyunk képesek leírni”.²³ A Meillassoux által „kanti katasztrófának” és „ptolemaioszi ellenforradalomnak” nevezett filozófiai paradigmaváltás radikálisan beszűkítette a filozófiát, mivel kíméletlenül antropocentrikus módon az emberi szubjektumot helyezte a tudás és a racionalitás középpontjába.²⁴ Szemben a 17. és 18. századi természettudományos felfedezésekkel, amelyek az ember ontológiai pozícióját radikálisan decentralizálták, addig a filozófiában – ennek szöges ellentétéként – abszurd módon felértékelődik az ember helye.

A spekulatív realizmushoz mint nagy irányzathoz visszatérve elmondható, hogy minden különbözőségük dacára, mint kötetünk során ezt látni fogjuk, a spekulatív realista szerzők

²² Ezen nézet természetesen sohasem volt egészen egyeduralkodó az európai filozófiában sem, de mindenesetre legalább az 1920-as évekig bezárólag nem túlzás beszélnünk a német és francia filozófiában egy neokantianus túlsúlyról. A kor legismertebb akadémiailag elfogadott filozófusai majdhogynem egy szálig a neokantianus iskolához tartoztak.

²³ MEILLASSOUX, Quentin 2008. *After Finitude*, 38.

²⁴ Uo., 118.

mindegyike tagadja, hogy a gondolat filozófiai szempontból szükségszerűen elsőbbséget élvezne, továbbá, hogy a gondolkodás szükségszerű korrelációban állna a valósággal, valamint a dolgokkal. A dolgok függetlenek a gondolkodástól, ám a gondolkodásbeli létezők sem mások, mint önállósággal bíró entitások, ezek is objektumok.²⁵ Mivel nem-antropocentrikus irányzatról beszélünk, szintén közösen osztott nézet ezen szerzők között, hogy a gondolat és nem-gondolat közötti különbség ontológiai értelemben nem fontosabb az összes többi különbségnél. Az interobjektív különbségek az eszmélő lények abszolút hiánya mellett is fennmaradnának. De még ennél is többről van szó, hiszen a valóság, pontosan annak nem-korrektív struktúrája miatt, mindig meghaladja az emberi tudat határait. Ehhez a sokrétűséghez nem akármilyen realizmus illik, azaz a spekulatív realizmust nem gondolhatjuk el valamilyen új, objektivista vagy tudományos pozitivistá megközelítésként. Nem arról van szó, hogy a filozófiai praxist alárendeljük a természettudományos megismerési módszereknek. Sokkal inkább olyan realizmusról van szó, amely a valóság tobzódó, furcsa jellegét hangsúlyozza, és ennek okán önmagának is furcsának kell lennie, és szaporítania kell a leírás dimenzióit annak érdekében, hogy ténylegesen lefedhesse a valóság sokrétűségét.²⁶ A spekulatív realizmus egyben furcsa realizmus, amely arra utal, hogy a valóság önmagában önellentmondó, logikátlan, zavaros, feszültségeket, hiányokat, mélységeket, rejtett zónákat tartalmaz, amelyek ellenállnak bármilyen közeledésnek. Az interpretáció kitüntetettséget például Brassier szerint még a zeneesztétikában is le kell bontani. Ahogyan egy

²⁵ Ezen álláspontot az összes spekulatív realista szerző osztja, így a kozmikus eliminativizmust hirdető Brassier is. SPARROW, Tom 2014. *The End of Phenomenology. Metaphysics and the New Realism*. Edinburgh University Press, Edinburgh, 2.

²⁶ Uo., 146.

kevésbé ismert esztétikai írásában fogalmaz, „sem a lejátszás, sem a hallgatás sem privilegizálható a politikai szubjektíváció fókuszpontjaként. A »tapasztalat« mítosza, legyen az személyes vagy interszubjektív módon konstruálva, egyéni vagy kollektív szinten, a korai burzsoá modernitás terméke, de még mindig dominálja a kultúraelméletet.”²⁷ A dolgok saját valóságához kell visszatérnünk, szemben az interpretációk útvesztőiben elvesző perspektivikus perspektívatlansággal. Morton nyomán „realista mágiáról” is beszélhetünk, olyan ontológiát értve ezen, amely szerint „a dolog valóságosága több értelemben is elkerülhetetlenül hozzákapcsolódik egy bizonyos misztikussághoz: kimondhatatlanság, önmagába zárultság, visszahúzódás, titokzatosság”.²⁸ A dolgok pontosan a maguk ellenálló képességén keresztül nyilvánítják ki a jelenlétüket. A valós jelleg – a hozzáférhetőség végessége okán – elkerülhetetlenül misztériumszerű. A spekulatív realizmus nem elégszik meg a valóság azon tartományaival, amelyeket a fenomenológia, a pragmatizmus, a nyelvfilozófia vagy az idealista filozófia megenged a legitim filozófiai gondolkodás számára. Szemben az úgynevezett nyelvi fordulattal, a spekulatív realizmus egy „spekulatív fordulatot” képez, amely határozottan szembehelyezkedik a kontinentális filozófia antirealizmusával és tematikus szűklátókörűségével.²⁹

A spekulatív realista pozíció szerint a létezők között nincs olyan viszony, amely ontológiai értelemben alapvetőnek mondható. Egyetlen objektum vagy annak viszonyai nem képezhetik a filozófia kizárólagos tárgyát. Tehát nem arról van

²⁷ BRASSIER Ray 2015. *Genre is Obsolete*. In: ILES, Anthony (szerk.) *Noise and Capitalism*, Arteleku, 61-71., 69.

²⁸ MORTON, Timothy 2013. *Realist Magic. Objects*, 17.

²⁹ BRYANT, Levi – SSRNICEK, Nick – HARMAN, Graham (szerk.) 2011. *The Speculative Turn. Continental Materialism and Realism*. re.press, Melbourne.

szó, mint a racionalista materializmusok esetében, hogy az olyan szerteágazó jelenségek, mint az emberi tudat vagy az észlelés pusztán anyagi dimenzióvá redukálódnának. A spekulatív realizmusnak nem az a célja, hogy a különböző létmódokat közös nevezőre hozza, éppen ellenkezőleg: a létmódok közötti radikális pluralizmust kívánja megtartani azáltal, hogy számot vet mindennemű valóságtartalommal és objektummal. Az anyag sem alapvetőbb szubsztrátum mint más rétegződések, nem élvez elsőbbséget az egyes objektumokkal szemben. De az interpretáció vagy a nyelv sem fontosabb a többi hozzáférhetőségi módnál. Kizárólag a dolgok és viszonyaik léteznek, tehát az olyan univerzális fogalmak, mint a „természet”, „környezet”, „univerzum”, „világ”, „kozmosz” mindig viszonylagos érvennyel bírnak, és interobjektív viszonyokat jelölnek. Egyetlen katalogizálás sem merítheti ki az egymástól elkülönülő dolgok belső lényegét. A spekulatív realista szerzőknél a tudományos felismerés hol az emberi értelem számára feldolgozhatatlannak bizonyuló abszolút tudáshoz juttat el, mint Meillassoux vagy Brassier esetében, vagy a hozzáférhetetlenséget húzza alá, mint Bryant, Grant és Harman. Utóbbi számára például a szubsztancia nagyon is valóságos, ezen metafizikai töltetű kifejezéssel a dolgok hozzáférhetetlen interioritását jelöli.³⁰ Vagy inszubsztancialitással, vagy végtelen szubsztanciális sötétiséggel találkozunk a spekulatív tudás tartományában. Dacára annak, hogy bizonyos szerzők részéről felmerült a szkepticizmus vádja a spekulatív realista irányzattal szemben, nézetünk szerint ezen irányzat legmiszttikusabb nyelvezetű szerzői is egy, a tényleges megismerést elősegíteni kívánó pluralista realizmust kívánnak megvalósítani és érvényre juttatni egy olyan filozófiai környezetben, amelytől eddig távol

³⁰ HARMAN, Graham 2005. *Guerrilla Metaphysics*, 78-81.

állt a valóság naiv felfogása.³¹ Manapság – különösen a kontinentális filozófiában, de a társadalomtudományokban is – úgy tűnik, mintha az anti-realizmus és a kritikaiság a kifinomult gondolkodás netovábbja volna. Annál komolyabban vesznek egy gondolkodót, minél inkább tagadja az esszencializmust, a fennálló társadalmi intézményeket és a valóságot. Kontinentális filozófusnak lenni annyi, mint zárójelezni a dolgok valóságtartalmát, bezárva magunkat a konvenciók és társadalmi konstrukciók béklyói közé.³² Márpedig Levi Bryant nézete szerint, az objektum orientált ontológiának – és általánosságban a realista célú filozófiai megközelítésmódnak – meg kell haladnia a kritikai gondolkodás sémáit. Tehát míg a kantianusok az apriori struktúrákat, a „foucauld-iánusok” a hatalmat, a fenomenológusok az intencionalitás átélését, a marxisták a fennálló társadalmi erőket és gazdasági viszonyokat, a gadameriánusok a történeti megértést helyezik fókuszba, addig a realista filozófiának magukra a dolgokra, nem pedig filozófiai pszeudo problémákra kell koncentrálnia.³³

Kötetünk ezen első részében a spekulatív realista filozófia öt képviselőjével foglalkozunk egy-egy különálló fejezetben. Elsőként Graham Harmannak, a spekulatív realizmus alapítójának és legnagyobb életművű képviselőjének munkásságát mutatjuk be. Vizsgálódásunk során elsősorban Harman két

³¹ ZAHAVI, Dan 2016. “The end of what? Phenomenology vs. speculative realism.” In: *International Journal of Philosophical Studies*, 3, 289-309.

³² A kontinentális filozófia anti-realizmusáról bővebben ld. BRAVER, Lee 2007. *A Thing of this World. A History of Continental Anti-Realism*. Northwestern University Press, Evanston.

³³ BRYANT Levi 2011. *The Ontic Principle. Outline of an Object-Oriented-Ontology*. In: BRYANT Levi – SRNICEK, Nick – HARMAN, Graham 2011. (szerk.) *The Speculative Turn. Continental Materialism and Realism..* re.press, Melbourne, 261-279.

szisztematikus fő művére támaszkodunk, a 2002-ben kiadott *Tool-Being*-re és a 2005-ben megjelent *Guerrilla Metaphysics* című kötetre. Ezen két kötet kimerítően tartalmazza Harman minden lényeges ontológiai pozícióját, noha az első fejezet során a későbbi műveire is kitérünk. Két alapvető fogalmat emelünk ki e két fő mű kapcsán. A *Tool-Being* központi tárgyát a dolgok kölcsönös visszahúzódása (*withdrawal*) alkotja, amelyet Harman a Martin Heidegger által kidolgozott *Vorhandenheit/Zuhandenheit* distinkció kreatív olvasatán keresztül bont ki. Ezzel szemben a *Guerrilla Metaphysics* témája az egymástól elkülönülő, vákuumban lévő dolgok kölcsönös „bizonytalan kauzalitása” (*vicarious causation*). Ez utóbbi kötetben Harman arra a kérdésre keresi a választ, hogy miként képesek a kölcsönös elzárkózás állapotában lévő dolgok kapcsolatba lépni egymással. Ezen két fogalom megmutatja számunkra, hogy mit jelent dolognak lenni, és mik azok a további jellemzők, amelyek a dolgok jegyeit alkotják.

Második fejezetünk némiképpen kontraintuitív módon nem a négy eredeti spekulatív realista filozófus közül mutat be egy szerzőt, hanem a mozgalomhoz később csatlakozó Timothy Morton filozófiájának és esztétikájának lényegi mozzanatait fejteli fel. Választásunk oka az, hogy Morton ontológiai nézetei számos ponton találkoznak Harmanéval, akire egyébként explicit módon több munkájában is hivatkozik. Elsőként a hipertárgy (*hyperobject*) fogalmát mutatjuk be a *Hyperobjects* című könyve alapján, amelyen keresztül a filozófiai posztantropocentrizmus, valamint az antropocén fogalma is érthetőbbé válik. Morton szerint hipertárgynak tekinthető minden olyan objektum, amelynek jelenléte beárnyékol és elnyom, majd a maga kiterjedt vonzaskörzetébe bevon más létezőket. Különösen nagy számban terjednek az irányíthatatlan, emberi ágencia által uralhatatlan hipertárgyak a kortárs környezeti válság korszakában. Innen lépünk tovább Morton következő

kulcsfogalmához, a sötét ökológiához (*dark ecology*), amellyel három munkájában foglalkozik, nevezetesen az *Ecology Without Nature*, a *The Ecological Thought* és a *Dark Ecology* című kötetekben. A sötét ökológia fogalma mellett kitérünk Morton azon spekulatív realista nézetére, mely szerint nem létezik sem természet, sem környezet. Ez tipikusan irreduktivista gesztus, amely közvetlen összefüggésbe hozza Mortont az irányzat többi szerzőjével. Végezetül a 2013-as *Realist Magic* című kötetet mutatjuk be, amely a legközvetlenebb módon kapcsolódik Harman filozófiájához, és ahhoz egy sajátos kauzalitás- és esztétikai-elméletet kapcsol, amely közvetlenül támaszkodik Harman nézeteire.

Harmadik fejezetünk az önmagát spekulatív materialistának valló Quentin Meillassoux filozófiájával foglalkozik. Legfőképpen az *Après la finitude* című, 2006-os kötetére fogunk támaszkodni, mivel ez Meillassoux ontológiájának minden releváns elemét tartalmazza. E kötet négy olyan fogalmat bont ki, amelynek bemutatása elkerülhetetlen. Elsőként a korrelativizmus problémájára kell fókuszálnunk: ezen Meillassoux minden olyan filozófiai álláspontot ért, amely szerint a tudat sohasem a dolgokkal találkozik, hanem önnönmaga fenoménjeivel. Korrelativistának nevezhető minden olyan pozíció, beleértve a vitalizmust is, amely a szubjektivitást vagy annak valamely elemét univerzális tulajdonságként gondolja el. A szubjektum–objektum korreláció bármilyen kiterjesztése a korrelativizmus alá sorolható. Meillassoux ezen kantianus eredetű gondolattal kíván leszámolni az *Après la finitude* során. A második fogalom az ancesztralitás (*ancestralité*), amely minden olyan tényt jelöl, amely megelőzi bármilyen élőlény jelenlétét. A jelenlétet megelőző jelenlétről beszélhetünk ilyen esetekben. Harmadik fogalomként a faktialitást (*factialité*) említénénk, amely minden szükségszerűség hiányának szükségszerű mivoltát mondja ki. Harmadik fejezetünk zárásaként

a faktialitás körülményéből következő hiperkáoszt mutatjuk be, amely az abszolút kontingencia állapotát jelöli. Meillassoux szerint az abszolút tudás végső soron az önmagára is vonatkoztatott abszolút kontingenciához vezet el. Nem arról van szó, hogy minden folyamatosan változik, vagy minden állandó, hanem arról, hogy sem a változás, sem az állandóság nem örökkévaló és nem szükségszerű. Egyedül a kontingencia tekinthető abszolút, örökkévaló érvénnyel bíró ontológiai igazságnak. Ezen igazságot az üres jelekkel dolgozó matematizált természettudomány eredményeire támaszkodó spekulatív filozófia mutatja meg számunkra.

Negyedik fejezetünkben a természettudományi alapú *eliminativizmus* egyik legfontosabb kortárs szerzőjét mutatjuk be, a spekulatív realizmustól látszólag nagy távolságban lévő Ray Brassier-t. Ontológiáját a *Nihil Unbound* című szisztematikus kötetben szereplő tanulmányaiban dolgozza ki. Brassier alapvető kiindulópontja az, hogy a modern természettudományos megismerés a vallásos metafizikai érzékeléstől eltérő észlelési módot jelent. Minőségi fejlődést eredményez a tudás kvantifikálása, és téves minden ilyen eredményt elvetni, amint azt a kontinentális filozófia egyes képviselői teszik. A racionalizmusban és a kvantifikált természettudományban egy olyan tudás jelenik meg, amely az emberi racionalitás határait, a világról alkotott antropomorf illúziókat – a manifeszt világgépet (*manifest image*) – lebontja és megsemmisíti. A természettudományon keresztül a racionalitás egyre fokozódó mértékben dehumanizálódik. A tág értelemben vett felvilágosodás során olyan megismerés lehetősége kristályosodik ki, amely még önnönmaga kihalását is képes tematizálni. Brassier transzcendentális nihilizmusa olyan spekulatív filozófiai rendszer, amely képes akár az univerzum megsemmisülését is filozófiailag értelmezhetővé tenni. Ám a megsemmisült, kihűlt kozmosz víziója immáron kizárólag spekulatív úton válik hozzáférhetővé. Saját tiltakozása

dacára úgy gondoljuk, hogy Brassier igenis spekulatív realistának tekinthető, mivel erősen spekulatív elemekkel dolgozó realista ontológiát alkot meg az analitikus elmefilozófia, valamint a kontinentális filozófia rendkívül színvonalas mozgósításán és szintetizálásán keresztül. Brassier kozmikus eliminativizmusa nem ismer határokat, a gondolkodás hatályát egészen az univerzális felszámolódásig terjeszti ki.

Ötödik fejezetünkben a *Goldsmiths College* keretén belül felszólaló négy „eredeti” szerző közül (Harman, Meillassoux, Brassier, Grant) utolsóként Iain Hamilton Grant filozófiájával kívánunk foglalkozni. Minden egyéb szerzőtől eltérően Grant leginkább a német idealista filozófiára, azon belül Friedrich Schelling természetfilozófiájára támaszkodva dolgoz ki egy spekulatív, ugyanakkor materialista orientációjú ontológiát. Grant számára a gondolkodás is olyan materiális tényező, amely valóságos kauzális erővel bír. Nem mondhatjuk azt, Schellinget és Grantet követve, hogy a gondolat kevésbé valóságos volna, mint az anyag. Sőt, az anyag éppenséggel gondolati összetevőkkel is rendelkezik. Továbbá, minden gondolatnak megvan a maga anyaga. Ebben a fejezetben – az érthetőség kedvéért – Schelling ontológiájának főbb pontjait is bemutatjuk, annak érdekében, hogy Grant olvasatának sajátosságait megvilágíthassuk az olvasó számára, mivel Schelling ismerete nélkül aligha válhat megérthetővé azon különleges gondolatkísérlet, amelyet Grant véghez visz a *Philosophies of Nature After Schelling* című fő művében. A gondolat világát magába integráló materializmuson kívül egy eredetinek mondható ontológiai koncepció is található ebben a kötetben az aktualitás/ virtualitás differenciájáról. Így általánosságban ezen fogalompár rövid filozófiatörténeti ismertetése sem lesz elkerülhető az ötödik fejezet során.

Kötetünk célja a kortárs filozófián belül megjelenő új, realista igénnyel fellépő ontológiai irányzatok bemutatása. A könyv

első felében – öt fejezeten keresztül, öt szerzõn át – mutatjuk be a spekulatív realista ontológiák sokféleségét úgy, hogy közös jegyeiket is kiemeljük a különbözõségeik mellett. Minden felsorolás szükségképpen hiányos, és minden szempontrendszer tartalmaz inkonzisztenciákat, vakfoltokat és bizonytalan zónákat. Ebbõl a körülménybõl adódóan a filozófiatudományi kategorizálás sem érheti el a tökéletesség állapotát, még akkor sem, ha arra törekszik. Saját kategorizálási mûveleteink is végesek, így nem térhetünk ki külön fejezetekben minden egyes spekulatív realista szerzõre. Így azon fontos gondolkodók, mint Levi Bryant, Ian Bogost, Steven Shaviro vagy Peter Wolfendale – noha munkásságuk megindokolná – nem kerülnek tárgyalásra külön fejezetekben, hanem tematikus relevancia szerint bukkannak fel.

Kötetünk második felében egy másik, a spekulatív realizmussal összefüggõ kortárs nagy irányzat kerül bemutatásra, nevezetesen az újrealizmus. Álláspontunk szerint az újrealizmus is ugyanazon dilemmákra adott filozófiai válaszadási kísérletnek tekinthetõ, amely a spekulatív realista mozgalmat is életre hívta. Ezért indokolt, hogy e két eltérõ nagy irányzatot egy kötetben tárgyaljuk.

Bevezetõnk zárásaként a dolgok csalogató hívására reflektálunk, egy olyan megszólításra, amely a dolgok kozmikus sötéttségét és kimeríthetetlen bõségét visszhangozza. 2015 szeptemberében amatõr csillagászok a KIC 8462852 elnevezésû csillag felõl érkező fény-anomáliákat figyeltek meg.³⁴ A mérési eredmények viharos tudományos vitát eredményeztek. Ezen alig ismert objektum felõl nemcsak rejtélyes pulzálások és energiák érkeztek, hanem ingerlõ jelek, provokatív zajok, elmosódó mozzanatok, sõt, valami többletre

³⁴ BOYAJIAN, T.S. et alii 2016. Planet Hunters IX. KIC 8462852 – where's the flux? *Monthly Notices of the Royal Astronomical Society*, 4., 3988-4004.

utaló részletek is. A kauzalitás mindig közvetett, ugyanakkor a távolság által eltompított. Kizárólag a maga jegyein keresztül nyilatkoztatta ki a KIC 8462852 valami furcsának, valami egészen szokatlannak a jelenlétét. A jelenlét maga kísérteties, meglepő esemény, váratlan meglepetésként adódik, amely felforgatja életünket, megzavarja álmainkat. Porfelhők, elfeledett, romlásba dőlt civilizációk vagy porrá zúzott bolygók tetemei – ezen lehetőségek is valóságos entitásokká, fantasztikus virtualitásokká váltak a fényváltakozást kimutató mérések következtében. Amennyiben élő civilizáció, technológiai értelemben mennyivel fejlettebb a Földön található emberi társadalmaknál? Amennyiben megelőz bennünket, ancesztrális objektumnak tekinthető, amely az emberi időnél, egyáltalában a Föld temporalitásán túlmutató időbeliségre utal? Jelenvaló ancesztrális jel, az objektum sötét mélysége felől érkező hívás vagy a felfedezéstől elriasztó baljós, horrorisztikus figyelmeztetés? Vagy csupán porfelhők sokasága? Noha a tudományok képviselői arra jutottak, hogy a bizonyítékok porfelhő jelenlétére utalnak, ettől a földönkívüli civilizációról szóló horrorisztikus vagy akár vonzalmat kiváltó víziók nem semmisültek meg.³⁵ A KIC 8462852 rejtélye rámutat a dolgokban rejlő kimeríthetetlenségre és a dolgok önmagába csavarodó misztériumára. Szinte mindegy, hogy valóban létezett-e valaha idegen civilizáció vagy akár emberi civilizáció, a világ ontológiai struktúráján lényegi értelemben nem változtat a fejlett idegrendszerekkel bíró élőlények jelenléte. A furcsa csillag minden civilizáció hiányában is rendelkezik bizarr vonzerővel, rejtettséggel, potencialitással, virtualitással és kísérteties hatóképességgel. A dolgok misztériuma kauzális értelemben független bármilyen megfigyelő jelenlététől. Tehát amikor az emberi civilizáció véglegesen eltűnt a Föld színéről, vagy bármilyen

³⁵ BADMINGTON, Neil 2004. *Alien Chic. Posthumanism and the Other Within*. Routledge, London / New York.

megfigyelő pozíció felszámolódott, ez a furcsa égitest továbbra is jelen lehet, és egy cseppet sem lesz kevésbé érdekfeszítő. Amennyiben még a csillag is eltűnne, ezáltal sem szenvedne csorbát a maga belső, szubsztanciális lényege, hanem átalakulna sötét dologgá, kioltott fekete fénné.

I. 2. A REJTETT DOLGOK ONTOLÓGIÁJA

Graham Harman¹

A VISSZAHÚZÓDÁS

Mint a bevezetőnkben rámutattunk, az antropocentrikus filozófián kívül létezik egy olyan lehetőség is, amely magukat a dolgokat állítja a középpontba. De miként juthat el a gondolkodó olyan létezők szemléletéig, amelyek számára idegen valóságszinteken működnek? Egyáltalán lehetséges-e a magában való dolog szemlélése, konceptuális megragadása? Graham Harman ontológiája a nem-antropocentrikus filozófia lehetőségét kínálja számunkra úgy, hogy a filozófiai figyelmet a dolgok meghitt belső valóságára irányítja. Harman egészen odáig merészkedik, hogy a dolgokra összpontosító filozófiának egyetlen igazi tárgyát voltaképpen „a dolgok lávaszerű bensőségességének dinamikája” alkotja.² A helyzet azonban mégsem ilyen egyszerű, mivel ez az ontológia, amely a rejtettséget helyezi középpontba, valamiképpen el kell hogy jusson a kölcsönös hozzáférhetetlenség ontológiai premisszájához. A 2002-ben kiadott *Tool-Being* című kötetében Harman pontosan erre a feladatra vállalkozik. Emellett viszont hiányos maradna az objektum orientált filozófia, ha kizárólag a belső sajátosságokra koncentrálna, ezért a második, nagy rendszerű művében, a *Guerrilla Metaphysics* című kötetben a világban tapasztalható valóságos kauzalitásoknak metafizikai leírására vállalkozik.

¹ Ezen fejezet tartalma átfedéseket mutat Lovász Ádám *Graham Harman ontológiája* című filozófia MA szakos szakdolgozatával.

² HARMAN, Graham 2005. *Guerrilla Metaphysics*, 232.

Miközben bemutatjuk ezen két fő mű alapfogalmait és gondolatmenetét, kitérünk olyan szerzőkre is, akikkel Harman párbeszédet folytat, valamint akik hatottak saját metafizikájára. Az első feltűnő sajátosság az, hogy egy korai 21. századi filozófia egyáltalán vállalkozik egy teljes metafizikai rendszer kidolgozására. A dekonstruktivista, posztmodern és posztstrukturalista filozófia 70-es évektől való felívelését követően a kontinentális filozófiában háttérbe szorult a nagy ontológiai rendszeralkotásra való hajlandóság, továbbá a metafizika iránti szkepticizmus is szinte általános nézőponttá vált.³ Ennek következtében eleve gyanú övez minden olyan filozófust, aki egyáltalán megkísérli egy metafizika megkonstruálását. A fenomenológiától Dante *Isteni színjátékán*⁴ át egészen a latouri cselekvőhálózat-elméletig,⁵ széles körű az a tematika, amelyet Harman életműve felölel. Az egész eddigi életmű lényegi vonásai már a 2002-ben megjelent *Tool-Being* című munkában olvashatóak, ezért ezt fogjuk elsőként feltárni. A második szisztematikus munka, a 2005-ös *Guerrilla Metaphysics* is lényegét tekintve az előbbi műben felvetett szempontok továbbgondolására, valamint általánosságban a fenomenológiai hagyomány korrekciójára összpontosít.⁶ Harman

³ SMID Róbert 2011. Ember, mi végre? Heidegger, Gadamer és Derrida antihumanizmusa. In: *Alföld*, 1., 37-76.

⁴ HARMAN, Graham 2016. *Dante's Broken Hammer*. Repeater

⁵ HARMAN, Graham 2014. *Bruno Latour. Reassembling the Political*. Pluto Press, London; HARMAN, Graham 2009. *Prince of Networks. Bruno Latour and Metaphysics*. re.press, Melbourne.

⁶ Nem véletlen a fenomenológiai hatás, hiszen már a husserliánus fenomenológia sem zárja ki a spekulatív realista projekt metafizikai ambícióit. Egyes nézetek szerint már magába foglalja az objektumok magában való létmódjainak leírására való nyitottságot is, eleve nem korlátozódott a fenomenológia a tudatfilozófiára. GIRARDI, Lorenzo 2017. Phenomenological Metaphysics as a Speculative Realism. In: *Journal of the British Society for Phenomenology* 4., 336-349.

spekulatív realista rendszeralkotási kísérletének tétje az, hogy a filozófia felvállalja a spekulatív gondolkodás merészségét a tudományosan igazolt valóságtartalmakon kívül eső mozzanatokról való diskurzus lehetőségének megragadásával. Megjegyzendő, hogy a metafizika mint olyan távolról sem idegen a modern filozófiától sem, és létezik az analitikus filozófián belüli metafizika is mint szubdiszciplína. Ezzel együtt ambicióusként kell ítélnünk Harman átfogó ontológiai vállalását, amely egy olyan lételmélet kidolgozására irányul, ami ténylegesen érvényes minden létezőre vonatkozóan.

Elemi és eleven erővel jelenik meg a dolgok drámája Harman munkásságában. A *Tool-Being* című kötet alcíme is beszédes, első olvasatra pedig kifejezetten meghökkentő: *Heidegger and the Metaphysics of Objects*. Lévén, hogy Martin Heidegger, különösen kései gondolkodói korszakában, önmagát anti-metafizikai gondolkodónak tekintette, furcsállható, hogy egy rá hivatkozó filozófus metafizikát kívánna alapozni az ő gondolkodására. Márpedig Harman kreatív olvasata pontosan erre vállalkozik: a heideggeri filozófiából egy új metafizikát kíván kibontakoztatni. Kifejezetten szembehelyezkedik azon domináns, szinte egyeduralkodó ortodoxiával, mely szerint a heideggeri értelemben vett kézhezállóság (*Zuhandenheit*) az emberi létezők privilégiuma volna vagy az emberi szerszámhasználat valamilyen pragmatista leírására lenne redukálható.⁷ Amint látni fogjuk, nem ez az egyetlen furcsaság Harman Heidegger-olvasatában. Heidegger az első újkori filozófus, aki újra felfedezi az eszközök sajátos létmódját, méghozzá a *Lét és idő* tizenötödik paragrafusában található szerszám-elemzésben. A szerszám létmódjának elemzése Harman szerint nem

Mint látni fogjuk, pontosan ez utóbbira, a fenomenológiai leírás korlátlan kiterjesztésére vállalkozott Harman doktori témavezetője is, Alphonso Lingis.

⁷ HARMAN, Graham 2002. *Tool-Being*, 19.

az emberi nyelvről vagy emberi praxisról, vagy a szigorúan emberi használatra szabott szerszámokról szól elsősorban. Ehelyett a dolgok saját létmódjáról való számadásnak tekinthető.⁸ Minden szerszám „számításba veszi” az emberi jelenlét-re redukálhatatlan „környező-világi természetet” is.⁹

Ez az olvasat meglehetősen kontrárius. Harman szerint a kézhezállóság (*Zuhandenheit*) immanens tulajdonsága minden létezőnek, azaz általános jellemzője minden dolognak. Mint írja, „a kézhezállóság a dolgokra vonatkozik, amennyiben az emberi jelenlét elől visszahúzódnak egy földalatti, sötét valóságba, amely sohasem nyilatkozik meg sem a praktikus cselekvésben, sem a teoretikus tudatban”.¹⁰ Állandó szakadék figyelhető meg a dolgok és a relációik között. Már ebből is látszik, hogy Harman metafizikája furcsa kontúrokat mutat. Olyan objektivizmus ez, amelyben a dolgokat a feltárhatatlanság jellemzi. Ugyanakkor nem teljes ez a hozzáférhetetlenség. A kézhezállóság csak egyik fele minden dolog létezésének. Minden létezőben egymással ellentétes tendenciák figyelhetők meg. A dologban benne foglaltatik mind a kézhezállóság, mind a kéznéllet (*Vorhandenheit*); ez a kettős struktúra minden létező esetében fennáll.¹¹ Nemcsak az emberi jelenlét vonatkozásában érvényesül a visszahúzóadás körülménye. Minden létező elkülönül minden más létezőtől. Mindaz, ami van, tűzfalak által van körülveve, és így bármilyen hozzáférhetőség csupán részleges lehet. A dolgok sohasem érintkeznek egymás szubsztanciáival. Harman szerint szubsztancián a rejtettség körülményét kell értenünk. Szemben a tradicionális metafizikai rendszerekkel, Harman esetében a szubsztancia nem illet-

⁸ Uo., 1.

⁹ HEIDEGGER, Martin 2007. [1927.] *Lét és idő*. Osiris Kiadó, Budapest, 91.

¹⁰ HARMAN, Graham 2002. *Tool-Being*, 1.

¹¹ HARMAN, Graham 2002. *Tool-Being*, 4.

hető bármilyen előjellel. Nem egy episztemikus kategória, hanem olyan lét-modalitást jelöl, amely a hozzáférhetetlenséggel szinonim, még hozzá annak objektivált formájával. A szubsztancia egyes objektumok vonatkozásában áll fenn, a közöttük fennálló hozzáférhetetlenségként funkcionálva. Szubsztancia mindaz, ami visszahúzódik a viszonyok elől.¹² Szubsztantív, ami nem nyitott a viszonyokra. Ez a rejtettség nem valamilyen egységes, éteri struktúra felé mutat: a szubsztanciális aspektus a dolgok rejtett oldalát jelöli, még hozzá annak minden partikularitásában.¹³ Az összes objektum létezik egy saját, csak rá jellemző hozzáférhetetlenséggel.

Egy konkrét asztrofizikai példa ebben a vonatkozásban megvilágító erejű lehet számunkra. A fekete lyukak ugyanis rendelkeznek tűzfalakkal. Ezen körülmény a fizikusok számára komoly dilemmát jelent, amelynek a megmagyarázása a fennálló modellek átdolgozását tenné szükségessé. A konkrét technikai részletek számunkra itt és most nem elsődleges fontosságúak, sokkal inkább a tűzfalnak mint elemnek a metafizikai jelentősége az, ami tanulságos lehet. Bizonyos feltevések szerint a tűzfalak párhuzamos univerzumok jelenlétére utalhat-

¹² Felvethetné Harmannal szemben egy relációs ontológiát valló filozófus részéről a következő ellenvetés: miért gondoljuk azt, hogy a viszonyok alatt ne volnának további viszonyok? Nem világos, miért kéne szubsztanciaként és nem inszubsztancialitásként kezelni a dolgok rejtett oldalát. Amikor Harman az objektumok belsejét feketelyuk-szerű struktúraként jellemzi, felvetődik minden entitás eredendő ürességének, azaz, inszubsztancialitásának lehetősége. Nem igazán hártja el ezt a lehetőséget Harman, viszont akkor nehezen érthető miért tart ki az objektumok szubsztanciájának tana mellett. Ezen kifogás részletes tárgyalásáért ld. LOVÁSZ Ádám 2016. *Tracing the Inoperative. Outlines of a Non-Oriented-Ontology*. Void Front Press, 159-164.

¹³ HARMAN, Graham 2002. *Tool-Being*, 85.

nak.¹⁴ Ezen hipotézist általánosítva felvethető, hogy nemcsak a fekete lyukak rendelkeznek belső univerzumokkal, hanem a fekete lyukak modelljére mintázható dolgok általánosságban is diszkrét világoknak tekinthetőek. Harman ontológiája pontosan a fekete lyuk analógiájára gondol el minden létezőt. A valóság tűzfalak által körülvett, egymást kölcsönösen kizáró párhuzamos világok végtelen sokaságából alkotódik.

A dolgokat akkor is jellemzi a kölcsönös visszahúzódas, elzárkózás, amikor emberek egyáltalán nincsenek jelen.¹⁵ Még az élettelen dolgok is képesek egymás részleges feltárására, noha ennek pontos mértékét a dolog saját létmódja szabja meg. A különböző létezők kizárólag karikatúrákként találkozhatnak egymással.¹⁶ Azáltal, hogy bevezeti a kéznéllet/kézhezállóság (*Vorhandenheit/Zuhandenheit*) distinkciót, Harman szerint Heidegger akarva-akaratlanul egy új metafizika alapjait fektette le. Többé nem mondhatjuk azt, hogy egyetlen egy immanens dimenzió volna érvényben. Legalább két pólus érvényesül minden létező esetében – noha ezt kötetének második felében Harman megduplázza és „négyezetről” (*fourfold*) kezd beszélni.¹⁷ A heideggeri ontológia továbbgondolása révén egy olyan világkép válik lehetővé, amelyben „az emberek, kutyák, tölgyfák és a dohány ontológiai értelemben azonos státuszúak az üvegekkel, a kapákkal, szélmalomokkal, üstökösökkel, jégkockákkal, mágnesekkel és atomokkal”.¹⁸ Már Heidegger is

¹⁴ ANANTHASWAMY, Anil 2018. Parallel universes fix black hole hitch. *New Scientist*, 3159., 14.

¹⁵ HARMAN, Graham 2002. *Tool-Being*, 2.; Uo., 86.

¹⁶ Uo., 2.

¹⁷ A heideggeri *Geviert* meglehetősen kreatív alkalmazása révén, erről bővebben ld. dolgozatunk későbbi fejezetét, illetve HARMAN, Graham 2011. *The Quadruple Object* Zero Books, Washington / Winchester.

¹⁸ HARMAN, Graham 2002. *Tool-Being*, 2.

világossá teszi, hogy a kézhezállóság az eszköz azon létmódját jelöli, „amelyben az önmagából megnyilvánul”.¹⁹ Az egész harmani projekt nem egyéb, mint ennek a kulcsmondatnak a lehető legradikálisabb továbbgondolása. Ebben a vonatkozásban Heidegger saját intenciói zárójeleződnek. A heideggeri filozófia Harman számára egyfajta nyersanyag, amelynek spekulatív jellegű felhasználása révén új filozófiai rendszer generálható. Ennyiben tehát Heidegger sajnálatos nézetei az emberi jelenlét kitüntettségére vonatkozóan – nem is beszélve a még aggyályosabb és az előbbitől nem egészen elválasztható etnocentrizmusáról – szintén zárójelezendők, a filozófiai vizsgálgatás szempontjából pedig hasznavehetetlenek.²⁰

Nem kell, hogy egy filozófust felbonthatatlan egészegségként értelmezzünk. Ezen módszertani kitétel logikusan következik is Harman ontológiájából, hiszen felfogása szerint a dolgok egyenlőek a jegyeikkel, viszont ebből az is következik, hogy a dolgok nem egységeseek, és egyetlen olvasat sem mérítheti ki a mélységüket. A dolog konzisztenciája és szingularitása között belső feszültség áll fenn, olyannyira, hogy ezen konfliktus akár szét is feszítheti a dolog integritását.²¹ Stabil, változatlan struktúrák helyett a dolgokat robbanékony vulkánokként kell elgondolnunk. A filozófus sem tekinthető kizárólag konzisztens, stabil, elrendezett képződménynek, hiszen még a legösszeszedettebb gondolkodó esetében is tapasztalható gondolati kén-dioxid kitörések vagy indulati metánkirobanások, amelyek lángba boríthatják filozófiáját. Akárcsak a szó szerinti vulkánok felforrósodott szenzualitása, úgy a filozófusok kitörései, transzgressziói is lehetnek perzselők és felémésztők. Egy másik kötetében Harman az inkonzisztenciát és a felbonthatóságot privilegizáló módszertani hozzáállást

¹⁹ HEIDEGGER, Martin 2007. [1927.] *Lét és idő*, Osiris, Budapest, 89.

²⁰ HARMAN, Graham 2002. *Tool-Being*, 19.

²¹ Uo., 245.

egy szórakoztató gondolat kísérlettel világítja meg, amely által némiképp legitimálhatjuk Heidegger filozófiájának felszabdalását és a megmaradt, hasznavehető komponensek alkalmazhatóságát is. Tételizzük fel, hogy valamilyen aljas filozófiatörténeti szándék által vezérelve felbérrelünk egy újságíró, hogy kutakodjon Immanuel Kant magánélete felől. Az általunk felbérrelt magánnyomozó éppenséggel nem a világ legszavahihetőbb embere lenne, viszont autentikus dokumentumokat és morálisan aggályos levelezést fedezne fel, például fény derülne arra, hogy Kant szimpatizált Sade márkival, sőt sátánista szerzetásokban is közreműködött. Harman arra a kényelmetlen következtetésre jut, hogy – noha bizonyára élénk filozófiatörténeti diszkussziók folynának egy ideig Kant magánéleti kihágásairól – a kantiánus filozófia akkor sem kerülne ki a filozófiai élet homlokteréből. Vagyis egy filozófus nem azonos az általa kifejtett életművel.²² Egyetlen létező sem azonosítható az általa megvalósított relációkkal. Minden több, mint a maga relációi. Ahhoz, hogy szakmai értelemben megcáfolhassunk egy filozófust, az általa kifejtett filozófiai rendszert kell részeseiténünk megsemmisítő kritikában.²³ Heidegger politikai döntései Harman számára másodlagosak a filozófiai rendszerében rejlő valóságos potencialitáshoz képest.²⁴ Sőt, még a heideggeri ontológia számos eleme is hidegen hagyja a spekulatív realista gondolkodót. Harman olvasatát tehát hermeneutikai szelektivitás jellemzi, mivel ez nem rekonstrukció kíván lenni, hanem újrafelhasználás.²⁵ A filozófia sohasem valami egyedi,

²² Uo., 52.

²³ Uo., 53.

²⁴ Elég annyit megjegyeznünk ebben a vonatkozásban, hogy Harman – számtalan egyéb Heidegger-kutatóhoz hasonlóan – politikai értelemben egy világ választja el Heidegger politikai nézeteitől.

²⁵ Hogy egy másik kortárs példát mondjunk, Alain Badiou a Szent Pálról szóló kötetében egyáltalán nem Pál vagy a korai kereszténység

életrajzi értelemben meghatározott naplószerű képződmény, hanem egy mindenkori felhasználásra nyitott gondolatkísérlet, egy laboratórium, amelyben különböző fogalmak és fogalmi struktúrák szétszerelése és újraalkotása révén új képződmények állíthatók elő.²⁶

A kézhezállóság „a létező ontológiai-kategoriális meghatározása, ahogy az »mágánvalóan« van”.²⁷ Mivel ez a létmód kategoriális, ebből az a szükségszerű következtetés adódik, hogy a berendezés heideggeri elmélete általános érvénnyel rendelkezik.²⁸ Heidegger azzal a paradox körülménnyel szembesít bennünket, hogy a létezők kizárólag annyiban léteznek, amennyiben visszahúzódnak a jelenlét elől a saját interioritásukba. Mint írja, „a mindenkori kézhezállónak az a sajátossága, hogy visszahúzódik a maga kézhezállóságába, mégpedig pontosan azért, hogy igazán kézhez álljon.”²⁹ Kizárólag annyiban aktualizálódhatnak a dolgok, amennyiben a megnyilatkozásukat megelőzően a visszahúzóadás, a potencialitás állapotában rejtőzködtek. A kézhezállóság azon modalitást jelöli Harman gondolkodásában, amelyben a dolgok viszonyokat aktualizálnak.³⁰ Elkerülhetetlenül asszociálódik a visszahúzóadás modalitása a potencialitással, még akkor is, ha Harman egyébként idegenkedik ettől a kifejezéstől. Ennek az idegenkedésnek az az oka, hogy Harman szerint a tevékenységben új objektum

eredeti, teológia- és filozófiatörténeti rekonstrukciójára vállalkozik, hanem a páli hagyománynak egy kreatív felhasználására. Hasonló hermeneutikai stratégia jellemzi Harman neo-heideggeriánus rekodolási kísérletét. BADIOU, Alain 2012. *Szent Pál*. Typotex, Budapest.

²⁶ HARMAN, Graham 2002. *Tool-Being*, 5.

²⁷ HEIDEGGER, Martin 2007. [1927.] *Lét és idő*, 92. Kiemelés az eredetiben.

²⁸ HARMAN, Graham 2002. *Tool-Being*, 10.

²⁹ HEIDEGGER, Martin 2007. [1927.] *Lét és idő*, 90.

³⁰ HARMAN, Graham 2002. *Tool-Being*, 39.

képződik. Vagyis a kézhezállóság egyben az aktualizációt is jelöli, de az aktualizáció immáron egy új entitást hoz létre. A létezőket mindig az előzetes láthatatlanság jellemzi, a valóság pedig sohasem lehet egészen kéznélévő.³¹ Az ontológia, amennyiben az emberi jelenlét büvkörében marad, képtelen lesz bármit is kezdeni a dolgok rejtett zezugaival.³² Daniel Dennett kifejezésével élve olyan gondolati instrumentumok, „intuációs pumpák” szükségeltetnek, amelyek betekintést nyújtanak a dolgok bensőségességébe.³³ Az eszközök jegyeket és rejtett erőket bocsátanak ki magukból, amikor érintkeznek más létezőkkel, és egymással is eszközökként találkoznak.³⁴ Már Heidegger számára sem pusztán „szubjektív színezet” a kézhezállóság – a szubjektivizmus, akárcsak az objektivizmus, túlságosan egyoldalú szemlélet volna, amely elfedi a dolgok létmódjait.³⁵

A spekulatív realizmus, mivel egy kilápitott ontológiával dolgozik, meghaladja a szubjektum–objektum differenciát is. Érdekes ezen a ponton röviden kitérnünk a Harman és Latour filozófiája által inspirált „lapos ontológia” (*flat ontology*) fogalmára. Bryant négy tézisben összegzi a lapos ontológia lényegét. Az első tézis alapján minden létező visszahúzódo, azaz egyik sem tárulkozhat fel egészen a másik számára. A második tézis szerint „a világ nem létezik”, vagyis nincsen egyetlen olyan létező sem, amely önmagába foglalhatná a többit. A harmadik tézis kimondja, hogy egyetlen viszony, így a szubjektum–objektum reláció sem élvez ontológiai elsőbbséget. És a negyedik, legfontosabb megállapítás szerint „minden méretű

³¹ Uo., 16.

³² Uo., 19.

³³ DENNETT, Daniel C. 2013. *Intuition Pumps and Other Tools for Thinking*. W. W. Norton, New York.

³⁴ HARMAN, Graham 2002. *Tool-Being*, 22.

³⁵ HEIDEGGER, Martin 2007. [1927.] *Lét és idő*, 92.

és jellegű objektum egyenlő ontológiai alapon helyezkedik el, így a szubjektumok, csoportok, fikciók, technológiák és intézmények éppoly valóságosak, mint a kvarkok, a bolygók, a fák és a medveállatok.³⁶ Ezen gondolatmenetet követve az eszköz–felhasználó reláció sem kitüntethető viszony, kivéve, ha valamiképpen bele tudjuk ágyazni a kauzalitásviszonyok egyetemességébe. Az eszköz olyan szerszám, amely valóságos funkció, azaz olyan objektivitással bír, amely független nemcsak az emberi jelenléttől, hanem minden egyéb reláció elől is visszahúzódik. Még a legjelentéktelenebbnek tűnő hangya vagy porszem is rendelkezik valamilyen bensővel, amely elzárkózik a kölcsönös kontaktus elől. Amennyiben a bensőségeség felszámolódik, mondjuk egy erdőbe buldózerek hatolnak be, egy méretes meteorit csapódik be a Földbe, vagy egy kard döfi át a szívünket, az az érintett dolog megsemmisülésével fenyeget.³⁷ Mint láthattuk, minden egyes dolog esetében fennáll a kézhezállóság és a kéznéllevőség közötti differencia. Nem szabad, hogy megtévesszen bennünket a két kifejezésben egyaránt megtalálható „kéz-” előtag. Harman olvasata szerint ez a fogalmi kettős a lét alapvető, minden objektumban megtalálható feszültségét jelzi, a hozzáférhetőség és a hozzáférhetetlenség metaforáiként kell olvasnunk a kéznélletet és a kézhezállóságot.³⁸ Csak akkor mutatkozik meg a dolog „tisztá kéznéllevősége”, amikor használhatatlanná válik, de még ek-

³⁶ BRYANT Levi 2011. *The Democracy of Objects*. Open Humanities Press, 32.

³⁷ HARMAN, Graham 2005. *Guerrilla Metaphysics*, 149.; Csakis addig állhat fenn ugyanis egy létező, legyen szó élettelen vagy élő rendszerekről, amennyiben valamilyen rejtett bensővel rendelkezik, és fenntartja a környezet/rendszer differenciát, valamint saját belső komplexitását megőrzi. Ld. LUHMANN, Niklas 2006. *Bevezetés a rendszerelméletbe*. Gondolat Kiadó, Budapest, 88-96.

³⁸ HARMAN, Graham 2002. *Tool-Being*, 128.

kor sem maradéktalan annak jelenléte: „nem nélkülözi még teljesen a kézhezállóságot”.³⁹ Csak azért mutatkozik meg az eltört, használhatatlan szerszám esetében annak kéznéllevősége, hogy „aztán újból visszahúzódjék a gondoskodás tárgyának, tehát az újra használatba vettnek a kézhezállóságába”.⁴⁰ Ez egy végtelen tükörjáték, amelynek során a hozzáférhetőség folyamatosan cserélődik a hozzáférhetetlenséggel. A dolog funkciója, amit Harman „szerszám-létnek” (*tool-being*) nevez, abszolút mértékben rejtett marad, egyetlen felhasználási mód sem merítheti ki teljes egészében.⁴¹ Sohasem teljesen feltárható egy dolog kézhezállósága, hiszen az mindig rejtett kell hogy maradjon. Bármennyire is szeretnénk megragadni a dolog saját „rejtett önmegvalósítását” (*hidden execution*), ez a működésmód minden teoretizálást meghalad.⁴²

A dolog alteritással rendelkezik, rejtettséggel, amely minden feltárhatóság elől elzárkózik: „s már rég a földben ásít az a megszenvedett másik, koponya-ásítása a Föld belső virágzása, az égitestbe rejtett titok”.⁴³ Olyan ez a redukálhatatlan és megragadhatatlan másság, mint az egymásra halmozódó kristály- és őszanyagrétegek, amelyek magányosan, kiapadhatatlan geológiai misztériumként egy tízmilliárd éves égitest vulkánzikla-hegykúp által körbefont üreges szívében rejlenek. Még csak az ismeretlennek sem nyílik meg a dolgok intim, egymásra rakódó és egymásba vérző mélységes jelenléte. Harman szubsztancia-fogalma hasonlítható Juhász Ferenc következő litániaszerű felsorolásához: „mint a páfrányerdő-Földgolyó, pikkelyfák és pecsétfák, kaktuszfák közt úrból

³⁹ HEIDEGGER, Martin 2007. [1927]. *Lét és idő*, 94.

⁴⁰ Uo., 94.

⁴¹ HARMAN, Graham 2002. *Tool-Being*, 21.

⁴² HARMAN, Graham 2002. *Tool-Being*, 22.

⁴³ JUHÁSZ Ferenc 1989. Hitből, emlékből, sárból. In: JUHÁSZ, Ferenc *A tízmilliárd éves szív*. Szépirodalmi Kiadó, Budapest, 14.

puha gyémánt, akár az óceán-mély tömegében a rejtély lobogva és forogva, csillagot ásítózva, mint a csillagos ős-ég⁴⁴

Ahogy a szöveg alteritására,⁴⁵ úgy a dolog alteritására is fogékonnyá kell válnunk. Tőlünk függetlenül is működésben tartja magát az eszköz, még akkor is, ha ez a mi szempontunkból működésképtelenségnek tűnik. Amint elhagyjuk a kalapácsunkat, az továbbra is rozsdásodik, korhad, élőhelyként, támasztékul szolgál különböző állatok számára, és így tovább. Ennek a kísérteties működésképtelenségnek még jellemzőbb példáit alkotják a romok, mivel a használaton kívüli épületek számtalan emberi és nem-emberi ágensnek nyújtanak közeget és cselekvési lehetőségeket.⁴⁶ Attól, hogy mi nem alkalmazzuk őket, a dolgok alkalmazásban maradnak. Ez a mesterséges dolgokra, így az építményekre is igaz, de még a látszólag egyáltalán nem instrumentalizálható entitásokra is érvényes. Egy elhagyatott épület esetében népes azon létezőknek a száma, amelyek felhasználják a látszólag használaton kívüli területeket és felületeket.⁴⁷

⁴⁴ JUHÁSZ Ferenc 1989. Miklós-ünnep, halandóság-feloldozás In: JUHÁSZ Ferenc *A tízmilliárd éves szív*, Szépirodalmi Kiadó, Budapest, 16.

⁴⁵ FEHÉR M. István 2015. Idegenségtapasztalat, másság, önmegismerés. In: *Többség*, 15., 137.

⁴⁶ HORVÁTH Márk – LOVÁSZ Ádám 2017. Romok és szellemek. Egy kísértet járta fenomenológia felé In: *Sic Itur Ad Astra*, 66-, 467-485.

⁴⁷ A romok rendkívül heterogén, emberi és nem-emberi felhasználási módozatairól ld. EDENSOR, Tim 2005. *Industrial Ruins. Spaces, Aesthetics, Materiality*. Berg, Oxford – New York.

A LÁNCHÍD MINT ÖRÖKKÉVALÓ BERENDEZÉS

Azt sem feledhetjük el – és Heidegger is szüntelenül erre emlékezteti a *Lét és idő* olvasóit –, hogy az eszközök mindig tágabb relációkban jelentkeznek, és nem redukálhatóak egyetlen felhasználási módra sem.⁴⁸ Harman egy későbbi Heidegger-szövegből, a *Bauen, Wohnen, Denken* című, 1951-es előadásból merített példán keresztül illusztrálja az eszközök heterogén instrumentalizálhatóságát. A híd nem valamilyen atomi létező, egy egyszer és mindenkorra adott közlekedési útvonal, hanem lehet éppenséggel visszaemlékezés tárgya („*nosztalgia-berendezés*”), egy öngyilkosság helyszíne („*emlékezet-berendezés*”), terrorista stratégia eszköze vagy madarak és rovarok lakóhelye.⁴⁹ Az eszköz létéhez Heideggernél „mindig hozzátartozik egy eszközegész, melyben az eszköz az lehet, ami”.⁵⁰ Csakis ebben az eszközegészben bontakozhat ki az eszköz létmódja, viszont ezzel együtt a híd maga is leválasztható a felhasználási módjairól. A híd több, mint felhasználási módjainak vagy megjelenési profiljainak összessége. Létezik az általa mozgósított perspektívák mellett önmagában lévő híd is. Beszélhetünk tehát egy „integráns híd-létről, amely a valóságban fejt ki a hatásait, miközben örökké visszahúzódik azoktól a külsődleges tényezőktől, amelyekbe ágyazódik”.⁵¹ Sajat példával élve utalhatunk a Budapesten található legrégebbi állandó hídra, a Széchenyi Lánchídra. Az 1839-ben megkezdett, majd 1849-ben felavatott híd a története során számos átépítésen, átalakuláson, sőt traumatikus megsemmisülésen is átesett. Ha a hidat egyenlőnek tekintenénk az eredeti konstrukcióval, arra a következtetésre kellene jutnunk, hogy immáron nem

⁴⁸ HEIDEGGER, Marin 2007. [1927.] *Lét és idő*, 93.

⁴⁹ HARMAN, Graham 2002. *Tool-Being*, 23.

⁵⁰ HEIDEGGER, Martin 2007. [1927.] *Lét és idő*, 88.

⁵¹ HARMAN, Graham 2002. *Tool-Being*, 259.

létezik Lánchíd, mivel szinte minden alkotóeleme kicserélődött az évszázadok során. A Duna-parton állva szomorúan konstatálnánk, hogy ez az építmény, amelyet külföldi turisták fényképeznek, gépkocsik súrolnak, sirályok piszkítanak be, vagy amelyek talapatával fürge halak ütköznek, valamint amelynek felszínét erodálja a légszennyezés, vagy amit a Duna felszíne tükröz vissza számunkra, nem az igazi, autentikus Lánchíd. Ekkor hatalmába kerítene bennünket a depresszió, és már-már a folyóba vetnénk magunkat a dolgok mulandósága feletti bánatunkban. József Attilát idézve a következő életérzés ragadna magával minket a Dunánál, a hamis Lánchíd árnyékában: „és nevetgéltek a habok felém. Az idő árján úgy remegtek ők, mint sírköves, dülöngő temetők”.⁵² Elsodornának bennünket a nosztalgikus bánat habjai, és alámerülnénk a depresszió kilátástalan pszichés sötétjében.

Mielőtt elrugaskodnánk az általunk hamisnak vélt Lánchídtól, ezen konkrét példára vonatkoztatva még egyszer vessük agyunkba a fenti ontológiai tanulság következményeit! A Lánchíd továbbra is létezik, mert a magában lévő híd mindig több mint szenzuális aspektusainak összessége. Amiképpen József Attila lírája sem képes a Duna összes misztériumát felszínre hozni, úgy a Lánchíd visszahúzódo lényegét még a legtehetségesebb fényképész turista legmodernebb technológiával készült, legdrágább kamerája sem képes megjeleníteni a maga teljességében. Ám, még ha egy csapat tudós állna is neki infravörös szondákkal, mérőberendezésekkel és lézerekkel módszeresen átkutatni a Lánchíd minden egyes elemét, akkor sem tárulkozna fel számukra a híd szubsztanciája. A híd-lét semmilyen entitás számára sem megragadható, amiből az a következtetés, hogy a Lánchíd szubsztanciája egyenesen megsemmisíthetetlen. Ha egy, az *Űrvihar* című filmben szereplő

⁵² JÓZSEF Attila 1975. A Dunánál, In: *József Attila összes versei*. Szépirodalmi Könyvkiadó, Budapest, 331.

hatalmas időjárás-mérnökségi üzemzavar következtében óriási cunamik söpörnének végig a Kárpát-medencén, darabjaira bontva a hidat, még ezen rendkívüli esemény sem lenne képes teljességgel felszámolni a Lánchidat mint entitást.⁵³ A kezdeti dilemmánkra visszatérve, mindez azt is jelenti, hogy az 1849-ben elkészült „eredeti Lánchíd” sem meríti ki a Lánchíd-lét létezését. A melankóliának való totális behódolás előtt tehát érdemes végiggondolnunk, hogy lehetetlen igénnyel fordultunk az általunk ismert építmény felé. Minden létező autentikus, az autenticitás nem kapcsolódik semmilyen időbeliséghez.

Ha van zavaró tényező Harman ontológiájában, azt minden bizonnyal a következő mozzanatban ragadhatjuk meg: a dolgok *mindörökké* visszahúzódnak egymástól, *mindig* alapvető jellemzőjük a kölcsönös visszahúzóadás. A visszahúzóadás mint ontológiai adottság azt jelenti, hogy sohasem hatolhatunk a dolgok legmélyebb belsejébe. Emiatt is állítja Dan Zahavi, hogy a spekulatív realista filozófia, különösen Harman ontológiája, egy „radikális globális szkepticizmust” hirdet az új realizmus álcája mögé bújva.⁵⁴ Viszont ez a kritika figyelmen kívül hagyja Harman rendszerének *realista* jellegét. A spekulatív realizmus olyan realizmus, amely számol a mindennapi

⁵³ Kísérleti úton is megerősítést nyert azon hipotézis, mely szerint léteznek olyan entitások is, amely temporális értelemben örökkévalóak. Az „idő-kristályok” önmagukat térben és időben ismétlő szerkezetű ionok. Megfelelő lézeres beavatkozás kiválthatja az eredeti szerkezethez történő folyamatos visszatérést. Így joggal kijelenthető, hogy potenciálisan végtelen ismételhetőséggel bírnak, és az idő-kristályok kísérleti úton is előállíthatóak. A káoszról kinyerhető rend fenntartható, ugyanakkor rugalmas állapotot eredményez. GIBNEY, Elizabeth 2017. *The quest to crystallize time*. URL: <http://www.nature.com/news/the-quest-to-crystallize-time-1.21595> (2019. 03. 30.)

⁵⁴ ZAHAVI, Dan 2016. The end of what? Phenomenology vs. speculative realism. In: *International Journal of Philosophical Studies* 24.3, 296.

tapasztalatunk által is szavatolt hozzáférhetetlenséggel, átláthatatlansággal, a dolgok keménységével és rejtőzködésével. Ha kezünkbe vesszünk egy követ, akkor tapintható számunkra annak keménysége, és nem jelenik meg számunkra a kő rejtett belseje. Amennyiben kalapáccsal szétvernénk a követ, hogy hozzáférhetővé tegyük a titkait, ezek megszöknének előlünk, hiszen a kő az ütés hatására több kisebb kavicsra redukálódva darabjaira hullana. Látszólagos naivitása ellenére a példa mégiscsak releváns, mivel rámutat a tapinthatóság, valamint a rejtettség megsokszorozható voltára. Egyetlen perspektíva sem tárja fel egészen a kő-lét szubsztanciális misztériumát, sem az ujjaink, sem a kalapács feje nem hatol le a szubsztancia sötét mélységébe. Ugyanakkor, amikor a dolgok feltárulkoznak, az „őszinteség” (*sincerity*) módján adódnak számunkra és egymás számára egyaránt.⁵⁵ Mindenütt és mindenkor jelen van az őszinteség mozzanata. Az őszinteséggel mint jelenlét előtti adottsággal szemben áll a „vonzerő” (*allure*) fogalma. Míg az őszinteség egyetemes, minden entitásra jellemző modalitás, addig a vonzerő kitüntetettséget jelöl.⁵⁶ Túlságosan leegyszerűsítő volna tiszta szkepticizmusként jellemezni egy olyan filozófiát, amely az őszinteség és a visszahúzóadás egyetemes és párhuzamos előfordulásával számol. A dolgok Harman ontológiájában egyszerre őszinték és rejtőzködők.

Minden dolog kézhezállósága egy „világrendszer” keretén belül alkotódik, vagyis egy meghatározott kontextuson belül.⁵⁷ Tehát a kézhezállóság szükségképpen referenciális létezéssel bír. Sohasem vagyunk képesek a maga egészlegességében megragadni a kézhezállóságot, mivel az „nem egyszerűen eltűnik, hanem az alkalmazhatatlan feltűnő voltában mintegy elbúcsú-

⁵⁵ HARMAN, Graham 2005. *Guerrilla Metaphysics*, 134-141.

⁵⁶ Uo., 142.

⁵⁷ HEIDEGGER, Martin 2007. [1927.] *Lét és idő*, 91.

zik”.⁵⁸ Harman arra hívja fel a figyelmünket, hogy minden dolog egyszerre van a *Zuhandenheit* és a *Vorhandenheit* módja szerint, attól függően, melyik aspektusát vizsgáljuk, hogy a rejtettséget vagy a feltárulkozást helyezük előtérbe.⁵⁹ Visszautalva a kezünk vagy a kalapács felfedező munkája elől visszahúzódó kő példájára, a spekulatív realista ontológia pozíciója szerint – bár a kő eltérő jegyei tárulkoznak fel más-más objektumokkal történő találkozása esetén, de – ontológiailag egyik kauzális viszony sem tárja fel jobban a kő valóságát, mint a másik. Attól, mert kezünkkel érezzük a kő keménységét és szúrós, a bőrünket sértő felületét, míg a kalapács mélyebbre látszik hatolni, miközben nem rendelkezik a tapintás érzőképeségével, mégsem hatol az egyik mélyebbre, igazabb módon, mint a másik. Tehát más jegyek, szenzuális jellegzetességek tárulkoznak fel az emberi kéz és a kalapács számára. Noha Harman gondosan elhatárolja magát a pánpszichizmustól, fontos, hogy rendszerében minden entitás rendelkezik egyfajta szenzualitással, tehát nem csak az élőlények kiváltságának tekinthető valamilyen jellegű érzőképeség. Utóbbin azt a pozíciót kell értenünk, amely vagy valamilyen ész vagy szubjektivitást terjeszt ki a létezők összességére. David Skrbina definíciója szerint „a pánpszichizmus röviden azon nézetet jelöli, amely szerint minden dolog szellemmel vagy a szellemhez hasonlatos minőséggel bír”.⁶⁰ Mint a *Guerrilla Metaphysics* keretein belül látni fogjuk, Harman nem egészen pánpszichista pozíciót foglal el. Arról van szó, hogy minden entitás rendelkezik intencionalitással, olyan irányultsággal, amelyen keresztül szenzuálisan, felszínesen érintkezik a körülötte lévő dolgokkal. A kauzalitás a spekulatív realizmus világképe alapján esztétikai sajátosságokat mutat, mivel a re-

⁵⁸ Uo., 95.

⁵⁹ HARMAN, Graham 2002. *Tool-Being*, 49.

⁶⁰ SKRBINA, David 2005. *Panpsychism in the West* The MIT Press, Cambridge – London, 2.

lációkba bocsátkozó létezők szükségképpen felszíni jegyekkel kerülnek kapcsolatba. Az esztétikai hasonlatok és jelzők Harman munkásságában mintegy előzetes utalások egy átesztetizált ontológia irányában.⁶¹ Hangsúlyozandó, hogy ezen a ponton Harman ontológiájának egy igencsak problematikus, talán a legproblematicusabb aspektusához érkeztünk. Többször említi ugyanis, hogy a kauzális viszonyok és kölcsönhatások megvalósulása során a dolgoknak mindig „egészen pontosan” a fele tárulkozik fel.⁶² Noha eltérő jegyeket hoznak felszínre, Harman gondolatmenete szerint semmilyen ontológiai értelemben vett lényeges különbség sem található egyik vagy másik hozzáférési mód között. A relációk hatóképessége tekintetében Harman egészen radikális módon tagad minden fokozatiságot. A mélytengeri szonda az úszó delfinnél nem tárja fel az óceánnak mint kontextuális rendszernek a valóságát jobban, mivel a delfin számára a Csendes-óceán más jegyei tárulkoznak fel, mint a tengeralattjáró érzékelési apparátusa előtt. Nyilvánvaló képtelenségbe ütköznénk, ha szó szerinti értelemben vennénk Harman kitételét. A tengerbe kiömlő lávafolyam, a levegőben repülő kormoránok és a tengeralattjáró egymástól eltérő módon tárják fel a körülöttük lévő valóságot. Minden dolog másképpen érintkezik a maga környezetét alkotó objektumokkal, ennek mértéke viszont mindig csak a létezők feltárható oldalára terjed ki. Ezen felosztás némiképpen zavarba ejtőként hat, mivel úgy tűnhet, mintha Harman kvantitatív értelemben beszélne a feltárhatóságról. Csakhogy a kauzális viszonyok tekintetében minden összehasonlíthatóság érvénytelen. Sehogyan sem tudjuk közös nevezőre hozni a mélytengeri szonda, a

⁶¹ HARMAN, Graham 2005. *Guerrilla Metaphysics*, 174.

⁶² Például idézhetjük a következő, igencsak problematikus kijelentést: „A világban lévő kéznéllet mennyisége egyáltalán nem növekszik vagy csökken, mivel minden pillanatban a valóságnak egészen pontosan a felét teszi ki.” HARMAN, Graham 2002. *Tool-Being*, 80.

delfin és a tengeri áramlások feltáró kapacitását. Perspektivista módon annyit mondhatunk, hogy a Csendes-óceánnak mint összetett, kontextuális entitásnak más oldala válik rejtetté. A Csendes-óceán létének szubsztanciája mást fog jelenteni a delfin esetében, mint a levegőben repülő kormoránok vagy a tízezer méter magasságban szárnyaló repülőgép számára, nem is beszélve a helyi szigetvilágban tisztelt istenségekről. Így az, hogy egészen pontosan mit jelöl a „fele”, hol húzódik meg a rejtettség és a feltárulkozás közötti határvonal, csak magukon a kauzális viszonyokon belül ismerhető meg. Nincsen kívülálló pozíció, amelyből valamely idegen megfigyelő pontosan megállapíthatná, minek a fele tárulkozik fel melyik fél számára.⁶³

A dolgok rejtettsége mindig elbúcsúzik tőlünk és minden egyébtől, sohasem mutatkoznak meg egészen a létezők, „az eszköz munkálkodása örökké elrejtőzik a ragyogó felszíne alá”.⁶⁴ Tehát a berendezés, a kézhezállóság és a harmani „szerszám-lét” (*tool-being*) a dolgoknak azon oldalára vonatkozó szinonim kifejezések, amely elzárkózik és hozzáférhetetlen marad minden jelenlét számára.⁶⁵ A szerszám-lét mindig másutt keresendő, sohasem ott van, ahol mi vagyunk. A világ ennélfogva menthetetlenül kettészakad. Harman azonban nem elégedhet meg egy ilyen végtelenen kettéosztott duális világgéppel, mivel a kauzális relációk és kölcsönhatások ontológiai értelemben további magyarázatra szorulnak. Amennyiben ugyanis a dolgokat hozzáférhetlenség jellemzi, hogyan le-

⁶³ Ez a belső feszültség további vizsgálódást igényelne, és felvetheti a különböző parakonzisztens logikai rendszerek alkalmazásának szükségességét. Kellő logikai képzettség híján ezen a ponton nem vállalkoznánk a probléma formalizálására, viszont jeleznénk, hogy a jövőben illetékes kutatók számára kecsegtető kutatási dilemmaként vethető fel a harmani metafizika konzisztenciájának kérdése.

⁶⁴ HARMAN, Graham 2002. *Tool-Being*, 24.

⁶⁵ Uo., 24.

hetnek képesek mégiscsak hatásokat kifejteni egymásra? Erre Harman majd a *Guerrilla Metaphysics* keretei között nyújt egy megoldási kísérletet, amelyet fejezetünk megfelelő pontján tárgyalunk.

A kézhezállónak – annak ellenére, hogy a harmani olvasatban hozzáférhetetlenség jellemzi – „utalás-struktúrája” van.⁶⁶ A dolgok rejtett bensője tehát utal egy rajta kívülálló valóságra, és beágyazódik egy összetett utalásrendszerbe. Két értelemben is beszélhetünk referencialitásról a kézhezálló vonatkozásában. Visszaulva a híd-példához: a hidat alkotó szögek és egyéb alkatrészek referálnak a hídra mint egészesen létezőre, koherens egészre. Ugyanakkor a híd komponensei önmaguk visszahúzó diszkrét belsejére is referálnak.⁶⁷ Minden referencia – legyen szó bármilyen nemű objektumról, beleértve a nyelvi jeleket is – kétirányú. A létező mindig valamilyen tágabb rendszerben implikált, felfedése pedig ennek tükrében megy végbe. Ha szétszerelnénk a hidat, a híd alkotóelemei önmagukban is értelmes egészeket alkotnának, viszont amikor találkozunk a híd valóságával, már eleve összetett, kész rendszerként találkozzunk vele, az alkotóelemek pedig ebbe a rendszer-egészsbe ágyazódnak bele. Természetesen megérinthetjük a híd tartópilléreit és egy-két kiálló csavart, végigsimogathatjuk valamilyen rozsdásodásnak indult felületét, viszont ez a tapasztalat a híd tapasztalata marad. Ebben az esetben az alkotóelemek alárendelődnek a rendeltetésüknek. A létező szigorú értelemben sohasem elválasztható a környezetétől: „a létezővel mindig együtt jár a rendeltetése”.⁶⁸ Harman amellet érvel, hogy „rendeltetés” alatt nem kell, hogy szükségképpen emberi rendeltetésre, emberi célokhoz igazodó használati módra gondoljunk.⁶⁹

⁶⁶ HEIDEGGER, Martin 2007. [1927.] *Lét és idő*, 105.

⁶⁷ HARMAN, Graham 2002. *Tool-Being*, 25.

⁶⁸ HEIDEGGER, Martin 2007. [1927.] *Lét és idő*, 105.

⁶⁹ HARMAN, Graham 2002. *Tool-Being*, 29.

A referencia és a jelentés nem emberi monopóliumok. Például a Jakob von Uexküll által először kidolgozott bioszemiótikai megközelítésmód szerint minden élőlény rendelkezik saját jelentésrendszerrel. A pókháló egy reakció a „préda”-jelentésre, amelynek hordozója a légy vagy bármely egyéb, a pók számára vonzó és emészthető szárnyas rovar. Sőt, von Uexküll állítása szerint „a jelentésnek ezen alkalmazása (a pókháló) olyannyira ráhangolódik a jelentés hordozójára, hogy a pókhálót akár úgy is értelmezhetnénk, mint a légynek egy ábrázolásmódját”.⁷⁰ Nemcsak a mi nyelvi rendszereink rendelkeznek jelentéssel a bioszemiótikai megközelítés értelmében, hanem minden élőlény jelentéses viszonyok közepette él. A pókhálónak a légy erejéhez kell igazodnia, ezért a légy mint jelentéshordozó határozza meg a pók tevékenységét. Sőt, azt is mondhatjuk, hogy a pókháló materiális létét eleve meghatározza a légy morfológiája, mivel a pók hálófónó tevékenységének ahhoz kell igazodnia az evolúciós adaptáció során. Von Uexküll szerint a pók egyfajta ősképpel (*Urbild*) rendelkezik, a légyről szóló ősmintával, amihez igazítja viselkedését.⁷¹ Az egymással azonos környezetben élő lények „ősképei” egy egységes jelentésegységűtessé, „jelentés-tervvé” állnak össze, amely önszerveződő módon foglalja magába az egymásra hangolt létezők érzékelési módozatait.⁷² Meglehetősen bizarr tézisként hathat egy olyan elképzelés, amely szerint a ragadozókat és áldozataikat „egymásra hangolódás” jellemezné, viszont Harman ontológiájának lényegi szándéka annyiban megegyezik von Uexküll álláspontjával, hogy mindketten a jelentés dezantro-

⁷⁰ UEXKÜLL, Jakob von 2010. [1940.] A Theory of Meaning. In: UEXKÜLL, Jakob von *A Foray into the Worlds of Animals and Humans With A Theory of Meaning*. University of Minneapolis Press, Minneapolis – London, 158.

⁷¹ Uo., 159.

⁷² Uo., 180.

pomorfizációjára törekednek. Harman még von Uexküllnál is tágabban értelmezi a referencialitást, ugyanis az ő ontológiája esetében élettelen dolgok is képesek egymásra „referálni”, hangolódni. A rendeltetés Harman számára interobjektív viszonyulás, amely nem feltételezi semmilyen tudati folyamat jelenlétét.⁷³

A rendeltetés a *Lét és idő* Heideggere számára további, még alapvetőbb struktúrára vezethető vissza, nevezetesen a „mire-valóságig” (*Wozu*) és a szinte lefordíthatatlan „kedvéért-valóságig” (*Wortum-willen*).⁷⁴ Harman azt a nézetet vallja, hogy még ebben a mozzanatban sem található semmi olyan, ami specifikusan emberi sajátosság lenne.⁷⁵ Ugyan szerepel a „willen” utótag, de ez nem egyenértékű bármilyen konkrét intencionalitással vagy „akarattal”. A dolog léte és annak jelentése egy és ugyanaz.⁷⁶ A kézhezálló rendeltetése, annak a világban való involváltsága tőlünk, sőt bármely egyéb jelenléttől független. Heideggertől eltérő módon, Harman különválasztja egymástól a jelenlétet és a „kedvéértet”: nemcsak az emberi jelenlét vonatkozásában értelmes beszélünk a „kedvéért”, hanem az inorganikus létezők szintjén is. Lucas D. Introna felhívja a figyelmünket arra, hogy a dolgok „üzeneire” való odafigyelésnek etikai jelentősége is van, amennyiben hozzásegíthet bennünket az önreferencialitás veszélyének elhárításához. Nézete szerint Harman filozófiájában tehát egy hallgatolagos etikai tartalom is megfigyelhető.⁷⁷ Egymás „kedvéért” érintkeznek a különböző dolgok, ám eltérő hatékonysággal. A fénysugarak számára a papír szobaelválasztó fal

⁷³ HARMAN, Graham 2002. *Tool-Being*, 29.

⁷⁴ HEIDEGGER, Martin 2007. [1927.] *Lét és idő*, 106.

⁷⁵ HARMAN, Graham 2002. *Tool-Being*, 29.

⁷⁶ Uo., 26.

⁷⁷ INTRONA, Lucas D. 2009. Ethics and the speaking of things. In: *Theory, Culture & Society* 4., 411.

részleges átjárhatósággal rendelkezik. Míg a porszemek már kisebb mértékben képesek átjutni rajta, addig egy macséta könnyen áthatol ezen a vékony falon. Macséta és papírfal „összetalálkozásáról” beszél Harman.⁷⁸ Ennek dacára paradox módon azt kell mondanunk, hogy sem a fénysugarak, sem a macséta eltérő hatásuk ellenére nem tárja fel jobban a papír elválasztó fal lényegét. Összetalálkozás alatt nem valamilyen antropomorfizálást vagy a dolgoknak lélekkel történő felruházását kell sejtenuk, hanem olyan nyelvhasználatot, amely a dolgok sokszínű és heterogén relációira hívja fel a figyelmünket. Harman elutasítja a pánpszichizmust, mivel egy ponton sem tulajdonít pszichés tulajdonságokat az inorganikus létezőknek, legyen szó „gondolkodásról, nyelvről, emlékezésről, érzelmekről, vizuális tapasztalásról, a jövőtervezésről vagy az álom képességéről”.⁷⁹

Az inorganikus és organikus közötti határvonal egyre fokozódó bizonytalansága ellenére Harmantól távol áll az emberi vagy általánosságban az összetett idegrendszerekkel rendelkező élőlények tulajdonságainak kivetítése olyan dolgokra, melyek létmódjai idegenek a pszichés fogalmaktól. Ennyiben vissza kell utasítanunk Quentin Meillassoux többször is hangoztatott kritikáját, amely szerint Harman filozófiája kimerülne a szubjektivitás univerzális kivetítésében.⁸⁰ Az inorganikus

⁷⁸ HARMAN, Graham 2002. *Tool-Being*, 30.

⁷⁹ HARMAN, Graham 2009. *Prince of Networks*, 212.

⁸⁰ Meillassoux és Harman oppozícióját illetően ld. LONGO, Anna 2014. *The Contingent Emergence of Thought*, In: MEILLASSOUX, Quentin 2014. *Time Without Becoming*. Mimesis International, 31-50, 36; HARMAN, Graham 2011. *Quentin Meillassoux. Philosophy in the Making*. Edinburgh University Press, Edinburgh, 123-159. Mint a Meillassoux- ról szóló fejezetben igyekszünk tisztázni, nem Harman az egyetlen filozófus, akinek ilyen jellegű, szubjektivista pozíciót tulajdonít Meillassoux. Harman mellett szubjektivista idea-

létezők nem rendelkeznek pszichés kapacitásokkal. Harman nem kívánja kiterjeszteni a szubjektivitást olyan létezőkre, amelyek valóságától idegennek tekinthetőek a biológiai eredetű fogalmak és jellegek. Ami Harman számára fontos, az egy olyan ontológia megalkotása, amely képes magába foglalni *minden* dolgot. Ezért sem támaszkodhat bármilyen fogalomrendszerre, amely a pszichés jelenségekre összpontosít más jelenségek rovására. Még a porszemek esetében is érvényes a „kedvéért” struktúrája.⁸¹ Az „azért-hogy” egy „lenni-tudásból” indul ki, amihez nem kell semmilyen értelemmel bíró ágenst társítanunk, legalábbis a heideggeri elemzés azon pontján, amely tárgyát alkotja Harman vizsgálódásának művének ezen szakaszában.⁸² Harman számára nem lényeges, hogy a továbbiakban hogyan definiálja Heidegger a jelenvaló létet, mivel filozófiai szándéka a heideggeri filozófia dezantropomorfizált újrahasznosítása. A referencia tehát minden létező esetében fennáll, az egymást „felszabdoló, eltörő és elégető” dolgok megannyi kaotikus összetalálkozásának sajátos hálóját kell értenünk alatta.⁸³ Harman számára nem létezik egységes „horizont”, ahogyan egyébként a kötetünk második felében terítékre kerülő új realista gondolkodók számára sem. Mind a spekulatív realista, mind az új realista gondolkodók számára közös evidencia, hogy nem létezik egységes összefüggérendszer, homogén utalásstruktúra vagy univerzális horizont. A horizont mindig a dolgok saját viszonylatában nyer értelmet: „a propán tartály egyaránt *zu- és vorhanden*, ontológiai és on-

lizmussal vádol meg a francia gondolkodó olyan egymástól is eltérő filozófusokat, mint Nietzsche, Bergson, Deleuze és Guattari. Különösen a Deleuze-i „vitalizmus” kapcsán lesz alkalmunk foglalkozni ezzel az igencsak problematikus értelmezéssel.

⁸¹ HARMAN, Graham 2002. *Tool-Being*, 30.

⁸² HEIDEGGER, Martin 2007. [1927.] *Lét és idő*, 108.

⁸³ HARMAN, Graham 2002. *Tool-Being*, 31.

tikus. Mindkét esetben egy entitásról beszélünk, nem pedig horizontról”.⁸⁴ A jelenlét egymás számára való jelenlét, egy szinguláris, megismételhetetlen viszony, mivel a dolgok egymással specifikus entitásokként találkoznak. Az *Um-zu* Harman rendszerében kötőszövekként funkcionál, amely által a dolgok tágabb rendszerekbe integrálódnak.⁸⁵ Referencialitása révén lesz az indiai kobra számára otthonos az általa belakott kerala-i táj, vagy a propán tartály számára az a Chicago melletti benzinkút, amelynek berendezései között foglal helyet.

Mindig viszonylagos, hogy pontosan milyen helyet tekinthetünk „eredendően otthonosnak”, ez ugyanis a kérdéses jelenlét saját létmódjától függ.⁸⁶ A dolgok nemcsak otthonosságot képesek önállóan előállítani, hanem éppenséggel katasztrófákat is. Az otthonos ugyanis magában foglalja az elromlást, a baleset lehetőségét. Amint Harman emlékeztet bennünket, „ha egy gázhegesztő berendezést – nemtörődöm módon – ke-rozintartályok mellett hagynak, vagy teherautó utánfutók tor-nyosodnak egymás hegyén-hátán egy fahídon, ezek az entitá-sok előbb vagy utóbb egy rettenetes balesetbe keveredhetnek, akkor is, ha a legközelebbi emberek több mérföldnyi távol-ságban vannak”.⁸⁷ Az emberi jelenlét és az inorganikus dolgok radikális kauzális elcsúszásának egyik legdrámaibb példáját a radioaktív sugárzás nyújtja. Évekkel a fukushimai nukleáris balesetet követően – amelyet egy cunami, emberi hanyagság és infrastrukturális gyengeségek komplex együttese idézett elő – olyan fokú radioaktív sugárzás tapasztalható a meghibá-sodott reaktor belsejében, hogy az épületbe juttatott robotok sorra elromlanak.⁸⁸ A radioaktív sugárzás mint artefaktum

⁸⁴ Uo., 32.

⁸⁵ Uo., 32.

⁸⁶ HEIDEGGER, Martin 2007. [1927.] *Lét és idő*, 108.

⁸⁷ HARMAN, Graham 2002. *Tool-Being*, 33.

⁸⁸ URL: <https://www.theguardian.com/world/2017/mar/09/fukushima-nuclear-clean-up-falters-six-years-after-tsunami> (2019. 03.

túlélheti akár az utolsó emberi jelenlétet is, mivel egy eltérő temporalitás szerint munkálkodik. Ennélfogva nem kell, hogy a dolgok értelmezhetősége az emberi jelenlétre korlátozódjon: akkor is kifejtik kölcsönhatásaikat, amikor hiányzik a *Dasein* a színről. Nem egyetlen, mindent átfogó világ létezik, hanem világok sokasága, „elzárt szomszédságok” végtelenje, amelyek megtartják a helyi sajátosságaikat, és nem oldódnak fel egészen a kontextúrában (*contexture*).⁸⁹ Visszatérve a felrobbanó kerozintartályok példájára, a tűz és a robbanékony anyag találkozási pontja mindig specifikus entitások közötti összetalálkozás-ként értendő: az „utalás-összefüggés” helyiértékként adódik.⁹⁰ Egyetlen entitás sem képes egészen különválasztani magát valamely kontextustól. Ez a sajátosság, a referenciába való beágyazottság még az immateriális entitások esetében is érvényes, ezek is „kézhezállóak”.⁹¹ Továbbá bármely létező képes meglepetéseket előidézni, az érzelmek éppúgy, mint csillagok. Egy 17. századi kolumbiai kolostor padlózatában egy 90 millió éves hal fossziliáját fedezte egy fiú.⁹² A katolikus templom misztikus jellege és a kövület időbeli távolsága különös meglepetésként szolgál a felfedező kíváncsiság számára. A tér közelsége kísértetiessé, távolivá lényegül át. Nyelvi szempontból az olyan ontológiának, amely a meglepetésekkel számol, önmagának is túlzónak, burjánzónak kell lennie. Mint Harman fo-

28.); URL: <http://www.theverge.com/2017/2/10/14580674/fukushima-record-high-radiation-cleaning-robot-recalled> (2019. 03. 28.)

⁸⁹ HARMAN, Graham 2002. *Tool-Being*, 34.

⁹⁰ Uo. 34-35.

⁹¹ Uo., 36.

⁹² URL: https://mult-kor.hu/oshal-fossziliajara-bukkant-egy-kisfiu-egy-17-szazadi-kolostor-kopadloban-20180208?utm_source=social&utm_campaign=oshal-fossziliajara-bukkant-egy-kisfiu-egy-17-szazadi-kolostor-kopadloban-20180208 (2019. 03. 28.)

galmaz, saját írástechnikájára is reflektálva, „szükséges összevonni a költő gyémántjait és szfinxeit a logikus vasöklével”.⁹³

A spekulatív realista ontológiában az ideák vagy a számok is „valóságos entitások”.⁹⁴ Nem lehet elégszer hangsúlyozni ennek a tételnek a fontosságát. A spekulatív realizmus azért is eltérő a hagyományos realista megközelítésmódoktól, mert egyetlen létezőt sem tekint elsődlegesnek a többihez képest.⁹⁵ Mindez azt jelenti, hogy a spekulatív realizmus nem azonosítható a materializmussal, mivel a létnek nincsen egyetlen alaprétege vagy alapeleme, amelyre a dolgok redukálhatóak lennének. Egy későbbi munkájában Harman összefoglalja azokat a pontokat, ahol saját spekulatív realista ontológiája eltér a materialista pozíciótól: a változás inkább kivétel, mint szabály; minden létező széthasítható pontos határok mentén, és nem alkotnak kontinuumot a belső rétegeik sem, viszont a létnek nem minden aspektusa kontingens, hiszen a lényegi jegyek csakis a saját tárgyaikhoz kapcsolódhatnak; a szubsztanciák elsődlegességet képeznek a megvalósuláshoz képest; minden rendelkezik autonóm szubsztanciával; a dolog léte elsődleges az általa kiváltott hatásokhoz képest; a gondolat és annak tárgya nem kevésbé, és nem inkább választható el egymástól, mint bármilyen egyéb két dolog; a dolgok szín-

⁹³ HARMAN, Graham 2002. *Tool-Being*, 178.

⁹⁴ Uo., 178.

⁹⁵ Ennyiben részben kapcsolódik a korábbi realista hagyományhoz, különösen Duns Scotus lételméleti elgondolásaival, a létezők univocitásának tana miatt. Azonban Scotussal szemben Harman tagadja az univerzálék létezését. Másfelől, az objektumok pluralitását számos művében sokoldalúan és gazdagon elemző Ortega y Gasset neve is felvetődött érdekes, realista filozófiatörténeti „előfutárként”. HARDING, Brian 2014. Object Oriented Ontology and José Ortega y Gasset’s Anti-Idealist Interpretation of Phenomenology. In: *Southwest Philosophy Review* 1., 169-175.

gularitásokat alkotnak; és végül talán a legfontosabb pont: a világ nem tiszta immanencia, mivel minden dolog tartalmaz egy transzcendens oldalt.⁹⁶ Jól látható ezen felsorolás alapján is, hogy Harman ontológiája számos szokatlan előfeltevéssel operál. A dolog részelemei maguk is összetett rendszereket, „gépeket” alkotnak, amelyek maguk is összetett formákat képeznek. Mint Harman fogalmaz, „amik a kozmoszban valóságosak, azok formákba ágyazódó formákként állnak fenn, nem valamilyen anyag részecskéiként, amelyek minden egyéb létezőt derivatív státuszra redukálnának”.⁹⁷ Minden részlem összetett, formális rendszert alkot, és nincsenek egyszerű elemek, amelyek minden más rendszer alapját biztosítanák. Ebben az értelemben nevezi Harman saját ontológiáját „anyag nélküli materializmusnak” a *Tool-Being* keretén belül, a későbbiekben pedig már egyenesen „immaterializmusként” jellemzi pozícióját. Ellentétben a naiv realizmussal vagy a reductivista ontológiákkal, a spekulatív realizmus értelmében a gondolati képződmények és az absztrakt, formális entitások éppúgy valóságosak, mint a fizikai létezők. Minden létező valóságos, amely elzárkózik más entitásoktól, és rendelkezik önmagában lévő szubsztanciával. Egy példán keresztül szemléltetnénk a különbséget Harman realizmusa és az objektivista igényű realizmus között. Hubert L. Dreyfus egy olyan Heidegger-olvasatot javasol, amely szerint a *Lét és időből* egy „robosztus realizmus” (*robust realism*) olvasható ki.⁹⁸ A ro-

⁹⁶ HARMAN, Graham 2016. *Immaterialism. Objects and Social Theory*. Polity Press, Cambridge – Malden, 15-16.

⁹⁷ HARMAN, Graham 2002. *Tool-Being*, 293.

⁹⁸ DREYFUS, Hubert L. 2001. How Heidegger defends the possibility of a correspondence theory of truth with respect to the entities of natural science. In: SCHATZKI, Theodore R. – CETINA, Karin Knorr – SAVIGNY, Eike von 2001. (szerk.) *The Practice Turn in Contemporary Theory*. Routledge, London – New York, 159-172.;

busztus realizmus – szemben a „deflációs realizmussal” (*deflationary realism*) – azt az állítást fogalmazza meg, hogy a tudományos módszerekkel feldolgozható és feltárható létezők léte elsődleges, továbbá a szubjektumtól független létként kell tekinteni rájuk. Vagyis az elgondolt dolog valósága független a gondolkodótól. Elvi értelemben a tudomány hozzáférhetőséget biztosíthat a magában lévő dologhoz, méghozzá olyan hozzáférhetőséget, amely minőségileg eltérő, sőt magasabb minőségű a mindennapi tapasztalatnál.⁹⁹ Dreyfus és Spinoza szerint Heideggernél is megtalálhatóak egy ilyen ontológiai álláspont csirái.¹⁰⁰ Egy későbbi szakaszban hivatkoznak a *Lét és idő*nek egy általuk kulcsfontosságúnak ítélt passzusára, amelyben Heidegger a *Dasein*-től elkülöníti a dolgok önálló valóságát: „az, hogy a realitás ontológiailag a jelenvalólet létén alapszik, nem jelentheti azt, hogy a reális csak akkor és addig lehet az, ami önmagában, amikor és ameddig a jelenvalólet egzisztál”.¹⁰¹ Az elromló eszköz, amely kívül helyezkedik az emberi használaton, Dreyfus számára pontosan az objektivizmus szükségszerűségére mutat rá, ugyanis a defamiliarizáció, a mindennapi tudástól és tapasztalattól való elkülönülés nélkülözhetetlen feltétele a realista tudománynak. A tudományos beállítódás csak akkor lehetséges, amikor már végbement a szubjektum és az objektum szétválasztása.¹⁰² Dreyfus realista Heidegger-olvasata tehát feltételezi a szubjektum/objektum

DREYFUS, Hubert L. – SPINOSA, Charles 1999. Coping with things-in-themselves: A practice-based phenomenological argument for realism. In: *Inquiry* 1., 49-78.

⁹⁹ DREYFUS, Hubert L. 2001. *How Heidegger...*, 159.

¹⁰⁰ DREYFUS, Hubert L. – SPINOSA, Charles 1999. *Coping with things-in-themselves*, 53.

¹⁰¹ HEIDEGGER, Martin 2007. [1927.] *Lét és idő*, 247.

¹⁰² DREYFUS, Hubert L. – SPINOSA, Charles 1999. *Coping with things-in-themselves*, 70.

differenciát, vagyis azt, hogy a kutató szubjektum önmaga nem dologként tételezendő.

A realitás a maga „ellenállóságával” szavatolja önmaga jelenlétét, szemben az emberi *Daseinnal*.¹⁰³ Attól, hogy vannak erre vonatkozó szövegrészletek a *Lét és időben*, nem lesz kevésbé hajmeresztő Dreyfus objektivista Heidegger-olvasata. Elvégre a Dreyfus által kiemelt részlet után ezt a szélsőségesen korrelativista mondatot olvashatjuk: „Mindenesetre csak addig »adódik« [»gibt es«] lét, ameddig jelenvalólét, azaz a létmegértés ontikus lehetősége *van [ist]*”.¹⁰⁴ A jelenvalólét és lét közötti feltételezett korreláció idegen bármiféle realizmustól, így a dreyfusi „robusztus realizmussal” sem passzol semmilyen szín alatt, de Harman spekulatív realizmusától is idegen gondolat. Egyiküknek sem az az állítása, hogy Heidegger realista filozófus volna – ezzel egészen biztosan nem vádolható még a *Lét és idő* fiatal Heideggere sem – viszont jó kérdés, mennyiben adekvát a robusztus realizmus mint ontológiai álláspont. A filozófia, kiváltképp a kontinentális filozófia, Harman szerint a „deflációs realizmus” álláspontját foglalja el, mivel döntő részt – és ez alól a hermeneutika sem kivétel – valóságban elsősorban az emberi praxis és nyelvhasználat révén feltáruló valóságot érti a legtöbb gondolkodó.¹⁰⁵ Mint Fehér M. István fogalmaz, a hermeneutikai álláspont szerint „létmegértés (*Seinverständnis*) nélkül nincsen létkérdés, és ebből adódóan ontológia sem”.¹⁰⁶ Mivel a referencia nem ritkán olyan létezőkre utal, amelyek a mindennapi tapasztalhatóságon kívül helyezkednek, Dreyfus és Spinoza szerint szükségünk van

¹⁰³ HEIDEGGER, Martin 2007. [1927.] *Lét és idő*, 246.

¹⁰⁴ HEIDEGGER, Martin 2007. [1927.] *Lét és idő*, 247.

¹⁰⁵ HARMAN, Graham 2002. *Tool-Being*, 123.

¹⁰⁶ FEHÉR M. István 2016. Hermeneutics and Ontology. In: KEANE, Niall – LAWN, Chris (szerk.) *The Blackwell Companion to Hermeneutics*. John Wiley, Chichester, 162.

kripke-i értelemben vett „mrev jelölőkre” (*rigid designators*) olyan létezők jelzésére, amelyek meghaladják az emberi tapasztalatot.¹⁰⁷ A modern tudományos megismerés javarészt már ilyen létezők vizsgálatára van berendezve, mivel a legtöbb jelenség empirikusan nem feltárható megfelelő gépezetek és kutatási eszközök híján. Dreyfus szerint, azáltal hogy Heidegger az Ént „formális megmutatásként” jellemzi, lehetővé válik a dolgoknak egy olyan leírása, amely az emberi jelentésegységekben való megjelenéstől függetleníthető, a mindennapi tapasztalatról leválasztható.¹⁰⁸ Harman számára viszont Dreyfus olvasata nem kellő mértékben realista, ugyanis utóbbi a berendezések kézhezállóságát az emberi szerepektől és praxisoktól teszi függővé,¹⁰⁹ míg Harman szerint a kézhezállóság nem redukálható az emberi pragmatikákra és intrikákra.¹¹⁰

Semmi köze sincs a berendezésnek az elgondolhatósághoz. Furcsa módon a robusztus realizmus nem bizonyul kellőképpen robusztusnak, mivel a berendezésről még mindig emberi praxisok viszonylatában gondolkodik.¹¹¹ Márpedig könnyen elgondolhatóak olyan berendezések, még az emberi használatra szánt tárgyak körén belül is, amelyek függetlenítik magukat az emberi intencióktól. Gondolhatunk itt a bal esetek során összecszúzó járművekre, vagy a meghibásodott számítógépekre, vagy az olyan fiktív példákra, mint a Stephen King regényéből ismert sorozatgyilkos személygépkocsira, Christine-re. Utóbbi esetben a piros színű Cadillac valamilyen

¹⁰⁷ DREYFUS, Hubert L. – SPINOSA, Charles 1999. *Coping with things-in-themselves*, 63-64.

¹⁰⁸ Uo., 63.; HEIDEGGER, Martin 2007. [1927.] *Lét és idő*, 141.

¹⁰⁹ DREYFUS, Hubert L. – SPINOSA, Charles 1999. *Coping with things-in-themselves*, 53.

¹¹⁰ HARMAN, Graham 2002. *Tool-Being*, 124.

¹¹¹ DREYFUS, Hubert L. – SPINOSA, Charles 1999. *Coping with things-in-themselves*, 54.

természetfeletti oknál fogva akarattal ruházódik fel, és *femme fatale* módjára felfalja a körülötte lévő férfiakat, a tulajdonosaira féltékenykedik. Számos kultúrában rendelkeznek a dolgok étellel, akarattal, lélekkel és a felhasználóiktól független hatóképességgel. Christine-ről szólva megállapíthatjuk, hogy életre kelt személygépkocsiként az autó-lét szubsztanciájára is rámutat, hiszen történetét pontosan az teszi horrorisztikussá, hogy az átlagos személygépkocsihoz képest eltérő jegyeket mutat fel, amelyek szokatlanok és megrettentőek a maguk furcsaságában. King regénye utal egy mélyebb félelemre, amely alapján a dolgok megszokott passzivitása – amely a nyugati modern gondolkodáson belül evidenciának számít – hirtelen átfordul szokatlan aktivitásába. A sorozatgyilkos piros autó ellenáll az anyag életteleniségébe vetett meggyőződéseknek, és vérszomjas tetteivel szó szerint lemészárolja ezt a kulturális előítéletet. Christine erőszakossága kinyilvánítja a dolgok a szubjektumtól való függetlenségét, és felvillantja egy animista világkép lehetőségét.

Nemcsak a szubjektumtól függetlenek a dolgok, hanem egymástól is.¹¹² Dreyfus realizmusát megfertőzi a pragmatizmus, amely mindent az emberi használatra redukálna. A spekulatív realizmus, ellentétben a robusztus realizmussal, nem fokozza le a szubjektív élményeket és tapasztalatokat, a virtuális entitásokat, számokat és vágyképeket: ezek éppen annyira valóságosak, mint az asztalon heverő banánok vagy a teleszkópon keresztül lefényképezett csillagködök, vagy a fiktív, féltékeny gépkocsi. Nincsen áthidalhatatlan szakadék szubjektum és objektum között. A spekulatív realizmus számol ugyan ontológiai szakadékkal, ez viszont szigorúan bensőséges, a dolgokban magukban lévő hasadás. A „referenciális kontextúra” mindenhol jelen van, a *Zuhandensein* pedig

¹¹² HARMAN, Graham 2002. *Tool-Being*, 124.

a „dolgok saját tevékenysége.”¹¹³ A szerszám-lét (*tool-being*) meghalad bármilyen praxist, még a nem-emberi instrumentalizációnál is mélyebben rejlő működésmód.¹¹⁴ Egyetlen létező sem képes a másikat egészen felhasználni, teljes mértékben kiaknázni annak rétegeit. Még a legegyszerűbb létezők is feneketlen mélységekkel rendelkeznek, mindig egy újabb és újabb redőzet kerül előtérbe. Amikor úgy gondoljuk kijutottunk a dolog belsejéből, még lejjebb csúsztunk egy másik mélységbe. A dolog titkos rejtekhelyén is csak újabb redőzetekkel szembeesülünk:

*„Mint mohamedán sírkastély,
tornyos, kupolás sírtemplom, fehérmárvány temetőház,
kapu-ívei csúcsosak, kapu-sátra cigarettapapír-vékony lemezekből
egymásra csúszó hárttyákkal háromszög-csúcs réteg gömbhéj
finom márvány-ereszekből:
alig kinyílt kárdi virág, a Cynara cardunculus
ovális-csúcs bőrszirmai hegyes hús-összerakódás,
egymásból kinyúló síkmély
márvány-ékekből félgömb-éj,
a kapu-fölhomorulás mozaik-terasszal palás,
s bent árnykristály-némaságban áttört márványból csipke-hús
márvány-páfránylomb csipkeház, márvány-sírjel márványtégla,
csillag-gömb kupola-öböl,
ablaktalan márványkútban nehézarany ködragyogás, fél-tojásbéj
márvány-űrből,
s lefele a kripta-térbe lépcső-harmonikahullás.
Ilyen vagy hó-tűz erdő-tél!”¹¹⁵*

¹¹³ Uo., 36-37.

¹¹⁴ Uo., 124-125.

¹¹⁵ JUHÁSZ Ferenc 1994. A téli erdő In: *Világtűz*. Dunakanyar 2000, Budapest, 138-139.

Juhász Ferenc sorai felidéznek a dolgok ontológiai kimeríthetetlenségét. Hó-tűz, erdő-szél: ezek a jelenségek egymást implikáló komplex rendszereket alkotnak. Olyan a dolog, mint egy épület, amelynek sohasem találhatjuk meg az összes szobáját, vagy egy barlangrendszer, amely kalandokat és meglepetéseket tartogat, ősi titkokat és kísérteteket, pókhálókat és undorító denevér-ürüléket. A jelzők és redőzetek felhalmozódása egy olyan virágra emlékeztet, amelynek szirmai mintegy vég nélkül, időtlenül nyílnak ki. Fenomenális értelemben az általunk tapasztalt építmények és virágok természetesen elmúlnak, hamar elfogynak a virágszirmok, ha letépjük őket, sőt maguktól is áldozatul esnek növényevő állatoknak és időjárásviszontagságoknak. Ettől függetlenül kimeríthetetlen a dolog kézhezállósága.¹¹⁶

TRANZSCENDENTÁLIS EGZISZTENCIA

Harman rendszerében semmilyen végső fundamentum vagy legkisebb egység sem létezik, nincsenek további elemekre felbonthatatlan részecskék. Ehelyett végtelen regresszus jellemzi a különböző eszköz-létezőket. Ez az ontológia „az ember/világ differenciát az egymástól visszahúzó formák végtelenjével helyettesíti, amelyek további formákba ágyazódnak, ad infinitum”.¹¹⁷ A szerszám-lét Harman későbbi meghatározásában „formális ok, amely szubsztanciaként viszonyul a környezetéhez, viszont csak belső elemekből álló relációs alakulatként (*relational composite*)”.¹¹⁸ A világ nem atomokból áll, hanem entitásokból, dolgokból, amelyek egymásba véreznek, de sohasem egészen, mivel egzisztenciális sajátosságuk a *zu/vor-*

¹¹⁶ HARMAN, Graham 2002. *Tool-Being*, 38.

¹¹⁷ Uo., 171.

¹¹⁸ Uo., 171.

handenheit differencia.¹¹⁹ Minden dolgot megillet a *Dasein* státusza, ontológiai értelemben minden dolog egyenlő.¹²⁰ Az egyenértékűség problémákat is felvet, nevezetesen az igazság episztemológiai státuszát illetően a hazugságokkal és/vagy illúziókkal szemben. Minden „lapos ontológiának”, amely egyenértékűként kezel minden létezőt, beleértve az empirikusan, sőt még csak deduktív úton sem hozzáférhető dolgokat is, számolnia kell azon ellenvetéssel, mely szerint csak korlátozottan hasznavehető, az igazság eszméjére nézve pedig káros konzekvenciákkal is járhat.¹²¹ Ray Brassier szerint Harman ontológiája illegitim módon csempészi vissza a filozófiába a metafizikát, továbbá képtelen – egyetemes eidetikus tudat tételezése híján – adekvát leírást adni arról, hogy miképpen „tapasztalják” a dolgok egymás szenzuális, felszíni rétegeit.¹²² Röviden ugyanazt a vádat szegezi szembe Harmannal, mint Meillassoux, nevezetesen, hogy implicit módon visszavezeti a meghaladni kívánt korrelativizmust. Mindenesetre Harman ontológiája annyiban előnyös számunkra, hogy a világ valóságos tapasztalatát nem rekeszti ki a filozófiai diskurzusból, hanem ellenkezőleg, a létezők változatosságát helyezi a közép-pontba anélkül, hogy belesüllyedne a szubjektivista vagy objektivista csapdába. A tapasztalat, még a legérzékenyebb mérőeszköz esetében is, csupán karikatúráját (*caricature*) nyújtja a megtapasztalt dolognak. Karikatúrán egyetemes viszonyulási módozatot kell értenünk, minden kauzális viszony felszíni jellegére való utalásként. Egyik dolog sem érintkezik közvetlenül mással, mint szenzuálisan megtapasztalható jegyekkel.

¹¹⁹ Uo., 39.

¹²⁰ Uo., 41.

¹²¹ BRASSIER, Ray 2015. Delevelling: Against „Flat Ontologies”. In: VAN DIJK, Channa et alii. (szerk.) 2015. *Under Influence. Philosophical Festival Drift 2014*. Omnia, Amsterdam, 64-80.

¹²² Uo., 68.

Miképpen Harman fogalmaz, „a tudatunk nem hatol a dolog mögé az eszközök rendszerébe, hanem az esőcseppek, kézfogások és élénk színek érzéki dimenzióiban marad. Minden pillanatban redukálhatatlan elemekkel és karakterekkel számolunk, objektumokkal, amelyek benépesítik a Földet”.¹²³ Nem molekulákat érzékelünk, hanem „a papagáj-esemény és a gleccser-esemény kikristályosodását, amelyek egyaránt szakadást vezetnek be a jelentés kontextúrájába, egyéni erőkként adódva”.¹²⁴

Az összes létezőt intencionalitás jellemzi, hiszen a széttört elektronikai eszközöket bámuló értetlen gyík is valamilyen módon viszonyul környezetéhez, sőt, még a készülék maga is rendelkezik valamilyen kezdetlegesnek mondható irányultsággal. Az intencionalitás Harmannál nem tudati folyamat, hiszen bármilyen irányultságot jelöl ezzel a kifejezéssel.¹²⁵ Joggal beszélhetünk ezen a ponton globális intencionalitásról. A dolgok sohasem elmosódott, zavaros mozzanatokkal érintkeznek, hanem mindig a maguk egyediségében találkoznak egymással. A kauzalitás ebből a körülményből adódóan mindig rendelkezik egy meghatározott iránnyal. Pontosan a dolog szerszám-léte, azaz a kézhezállósága teszi azt a dolgot egyedivé, valamilyen intencionalitás individuális tárgyává: „a dolog szerszám-léte úgy létezik, mintha az objektum megnyilvánult jelenléte alatt helyezkedne el”.¹²⁶ Még a fizikai, látszólag élettelen kauzális relációk sem nélkülözik a jelenléte. Minden rendelkezik jelenléttel, amennyiben minden kauzális viszony intencionális, azaz szinguláris.¹²⁷ Alaptalannak kell ítélnünk azon feltevéseket, amelyek szerint Harman szubjektivizálná a

¹²³ HARMAN, Graham 2002. *Tool-Being*, 47.

¹²⁴ Uo., 47.

¹²⁵ Uo., 50.

¹²⁶ Uo., 220.

¹²⁷ Uo., 221.

fizikai viszonyokat vagy a materiális folyamatokat. Kétségtelenül erős Harman gondolkodásában egy taxonómiai törekvésként jellemezhető tendencia. Olyan ontológiát kíván megalkotni, amely minden dologra alkalmazható, ez pedig nem minden veszélytől mentes vállalkozás. Jó kérdés, hogy vajon ténylegesen megvalósítható-e egy olyan taxonómia, amely egyaránt érvényes a fantáziaképekre, az amazonasi vaddisznókra és az adóbevallási papírokra, hogy egymástól teljesen különböző létezőket említsünk.¹²⁸ Míg a feltáratlan esőerdő vagy a tenger mélyén lévő bizarr polipokról elmondható, hogy elzárkóznak, addig az asztalunkon heverő adóbevallási papírról aligha mondhatnánk, hogy rejtőzködne előlünk. Ezzel a hétköznapi tapasztalattal szemben Harman állítása az, hogy a dolgok egymás számára egyszerre feltárulkozó és rejtőzködő aspektust prezentálnak. Ahogyan már említettük, a prezentálódásban semmilyen fokozatiság sincs. Ezen körülmény szükségképpen átszínezi a filozófiát is, a teória „nem annyira egy erdővágásra hasonlít, inkább valamilyen egyre bonyolultabbá váló föld alatti metróhálózatra vagy terebélyesedő vasúthálózatra emlékeztet”.¹²⁹ Sohasem jutunk közelebb a létezők igazságához, az egyes számban vett Lét igazsága pedig végképp felismerhetetlen, mert a Lét mint olyan nem is létezik. A kritikai elmélet, amely primitív módon az igazságról való gondolkodást a fűrógép mintájára gondolja el, folyamatosan a leleplezésre törekszik. Márpedig Harman szerint ez az episztemológiai séma illuzórikus és leegyszerűsítő, sőt hasznavetetlen.¹³⁰ Még a tudat mint létező sem tárható fel önmaga számára. Amikor egy ágens tudatosan cselekszik, szükségtelen minden egyes lépését oszthatatlan figyelemmel kísérnie. Miként bármi egyebet, úgy az emberi tudatot is jellemzi a más

¹²⁸ Uo., 77.

¹²⁹ Uo., 226.

¹³⁰ Uo., 226-227.

dolgokban is megtalálható kéznéllet/kézhezállóság distinkció. Hasonlóságokat mutat Harman ismeretelméleti elgondolása a Gestalt-pszichológia eredményeire támaszkodó Polányi Mihály episztemológiájához, különösen a felszíni és mély tudati rétegek megkülönböztetése kapcsán. A szög bekalapálásának példájáról írva Polányi elkülöníti a járulékos tudatosságot a fokális tudatosságtól. Fokális tudatosságon Polányi azokat a tudati jellegzetességeket érti, amelyekről explicit módon szerzünk tudomást, míg a járulékos tudatosság az olyan ismereteket jelöli, amelyek hallgatólagosak, és amelyekre nem fordítjuk a figyelmünket. Cselekvéseink során csak bizonyos mozzanatokra fordítjuk fokális figyelmünket, a legtöbb aspektusnak járulékosnak, azaz rejtettnek kell maradnia. Mint írja, „a járulékos és a fokális tudatosság kölcsönösen kizárják egymást. Ha egy zongorista egy darabról, amit játszik, arra fordítja a figyelmét, hogy mit csinál az ujjával, miközben játszik, megzavarodik, esetleg meg is kell állnia. Általában ez történik, ha fokális figyelmünket olyan részletekre fordítjuk, amelyeknek korábban csak járulékosan voltunk tudatában”.¹³¹

A beszédébe belezavarodó előadó, vagy a zongoradarab során elakadó zongorista a harmani értelemben vett eltört, meghibásodott szerszámmá (*broken tool*) válik. Visszavonódik a jelenlét elől, másfelől viszont mindezt egy meglepő, feltárulkozó esemény egészíti ki. Mi az, ami visszahúzódik, és mi az, ami feltárulkozik? A már előzőleg megkomponált zenedarab visszahúzódik, hozzáférhetetlenné válik a léte. Egy szakadás keletkezik a felszíni jegyek és a mély szubsztanciálitás között. Attól, hogy a zongorista szétszóródó figyelme miatt elhibázza a játszott darabot, még az adott zenemű létezése nem szűnik meg, csupán visszahúzódik. Más kifejezéssel élve visszahúzódik a darab „*egzisztenciális jelentése*”, az ön-

¹³¹ POLÁNYI Mihály 1994. *Személyes tudás I. Úton egy posztkritikai filozófiához*. Atlantisz, Budapest, 106.

magában való objektív értelme, és ezáltal pedig meghibásodik annak „*reprezentatív jelentése*”.¹³² Az összezavarodottság mégsem egészen elzárkózáson alapul, hiszen a fokális és a járulékos tudatosság meglepetésszerű találkozása az, ami szétrobbantja a zongorista figyelmét, kibillentí egyensúlyából. A hamisan lejátszott darab során a zongora mint dolog újszerűen nyilvánul meg, tehát a darab innovatív, eltorzult módon tárulkozik fel, miközben eltűnik a hozzáférhetőség elől. Figyelemre méltó, hogy Polányinál és Harmannál egyaránt a tudatosság is objektumszerű, mivel szintén kettészeli azt a hozzáférhetőség és feltáratlanság distinckiója. Még a zongorista számára sem mindig tudatos minden egyes ujjmozdulata, másképpen nem is tudna lejátszani egyetlen darabot sem. A „tudni hogyan” egyenlő a „tudni mikénttel”, ám a „tudni miként” nem feltételez minden részletre kiterjedő kimerítő és állandó tudatosságot. Nagyon finom vonal választja el a zongorista egyedi hangzásvilágát a meghibásodásig fokozódó devianciától. Deviálni annyi, mint eltérni egy normától, jelen esetben a dologban magában benne lévő egzisztenciális jelentéstől. Polányit követve arra a megállapításra jutunk, hogy az egzisztenciális jelentés a dologban immanens módon van jelen, miközben transzcendens módon elzárkózik minden jelenléttől. Így nagymértékben hasonlít az egzisztenciális jelentés a kontaktustól elzárkózó szerszám-létre. Akárcsak a kézhezállóság, az objektíválódó egzisztenciális jelentés is olyan excesszusként tételezhető, amely meghalad minden jelenlétet. Akár úgy is mondhatnánk, hogy jelenlét a jelenlétén kívül, adottság, amely az adódás körén kívül prezentálódik. Amint a járulékos tudatosság zónájába süllyednek, a szerszámok „testünk részévé” lényegülnek át.¹³³ Harman ontológiájában – szemben Polányival – a dolgok sohasem illeszkednek

¹³² Uo., 109.

¹³³ Uo., 111.

egymáshoz problémamentesen, még a rejtettség állapotában sem. Nem csupán múló rendellenesség a megkülönböztethetlenségből történő differenciálódás, a figyelem középpontjába történő kiemelkedés. A relációk belül is keresztül-kasul át vannak itatva feszültségekkel és ellentétekkel.

Mindebből következően a feltárulkozás nem redukálható az emberi jelenléttel való találkozásra. A dolgok valóságok, és beleszövük „a saját erőiket a kozmosz szövedékébe.”¹³⁴ Amikor a mélytengeri féreg veszéllyel szembesül, fénybombákkal vakítja meg ragadozóit: egy pillanat erejéig feltárulkozik, majd visszamenekül a rejtettségbe.¹³⁵ Nemcsak előlünk zárkóznak el a létezők, hanem egymástól is. Továbbá amennyiben az adó-bevallási papírunk a vártnál összetettebbnek bizonyul, úgy az is képessé válik a részleges elzárkózásra, az intencionalitásunk megghiúsítására. Kiderült, hogy a transzcendenciát Heidegger nemhogy kiirtotta a filozófiából, éppen ellenkezőleg, mindenre kiterjesztette azt. A kéznéllet/kézhezállóság kettőssége, amennyiben univerzalizáljuk és egészen a tenger mélyéig, sőt még annál tovább is kiterjesztjük, egészen a Föld magjáig és a kozmosz határáig, úgy mindenre kiterjed a transzcendencia is. A dolgok egyszerre vannak „transzcendenciában”, és alkotnak „transzcendentális valóságokat”.¹³⁶ Minden azon múlik, milyen perspektívából szemléljük az objektumokat. A „saját” perspektíva szempontjából a dolog transzcendens, azaz, kívül helyezkedik bármilyen viszonyon. Belső valóságát semmi sem fogja feltárni soha. Ugyanakkor, a hozzá kapcsolódó entitás „szempontjából” transzcendentális, mivel csupán járulékein keresztül közelíthető meg, lényege pedig mindenkor hozzá-

¹³⁴ HARMAN, Graham 2002. *Tool-Being*, 80.

¹³⁵ URL: http://mikron.blog.hu/2009/08/25/fenybombakat_dobal_a_melytengeri_fereg (2019. 04. 22.)

¹³⁶ HARMAN, Graham 2002. *Tool-Being*, 92.

férhetetlen és rejtett marad.¹³⁷ Transzcendentális, akkor és amennyiben a *vorhanden*-létmódot veszi fel.

Harman ontológiájában semmilyen módon nem állíthatunk fel radikális különbséget az ember és a többi élő vagy élettelen dolog közé; ontológiai értelemben a tudattal való felvértezetség nem jelentősebb különbség, mint bármilyen egyéb differencia. A mélytengeri féreg képes fényt kibocsátani magából, mégsem állíthatjuk azt, hogy az organikus fény előállítására vonatkozó képesség valamilyen értelemben kitüntetetté vagy felsőbbrendűvé tenné az ilyen élőlényeket. Tarthatatlan álláspont a tudattal való rendelkezésből ontológiai alapelvet kreálni, amint ezt Harman egy abszurd példán keresztül szemlélteti: „Amennyiben az üvegre gondolunk, az emberközpontú filozófus olyan emberhez hasonlatos, aki azzal az állítással rukkolna elő, hogy az üvegből és nem-üvegből álló létezők közötti különbség alapvető ontológiai jelentőséggel bír, míg a vitalista azt válaszolná erre, hogy a világban voltaképpen minden már üveg, csak egy kicsit kevésbé kidolgozott módon nyilvánul meg az ő esetükben, mint az ablak esetében. Ami a jelenkori filozófiában alulreprezentált, az a harmadik alternatíva, amely szerint az emberi tudás – akár csak az üveg, a gerinc, a hidegvér, a zene és a gomba – az univerzum történetének egy bizonyos pontján aktualizálódik, de nem von maga után semmilyen metafizikai dualizmust. Nem látom különösebb értelmét annak, hogy az emberi tudásnak döntő jelentőséget tulajdonítsunk.”¹³⁸ Már csak ebből a példá-

¹³⁷ E helyütt az idézőjeleket a szubjektivista konnotáció zárójelezésére alkalmazzuk, mivel a világért sem kívánná Harman azt állítani, a tudományosság mai elfogadott pozícióival szemben, hogy az élettelen objektumok is ténylegesen fel lennének ruházva bármilyen szubjektivitással! Ezen gondolatmenet lényege éppen az, hogy a perspektivikusság a kauzális viszonyokra is érvényes.

¹³⁸ HARMAN, Graham 2005. *Guerrilla Metaphysics*, 84.

ból adódóan is el kell utasítanunk David Skrbina azon vélekedését, amely szerint a *Tool-Being* keretén belül Harman valamilyen pánpszichizmust fejtene ki.¹³⁹ Könyvében sehol sem állítja Harman, hogy a minden dologra jellemző egyetemes intencionalitáshoz szükségszerűen hozzátartozna valamilyen tudat, későbbi munkáiban pedig kategorikusan elzárkózik a pánpszichizmus álláspontjától. Harman számára még mindig túlságosan antropomorf a pánpszichista filozófia, mert kiterjeszti a tudatot minden létezőre, ezáltal viszont megmarad a tudatcentrikusság ontológiai csapdájában. Azt az alapvető hibát követik el a tudatot kiterjesztő pánpszichista filozófiák, hogy egyetlen partikuláris dualizmusból vezetnek le egy univerzális érvényűnek szánt létigazságot. Márpedig partikuláris érvénnyel bíró kategóriákból nem lehet univerzálékat kinyerni.¹⁴⁰ Még az olyan fogalmak mint „igazság” vagy „szabadság” sem egészen megfelelőek Harman számára, mert ezek is csak elfednek egy még lényegesebb metafizikai kettősséget, „a berendezés belső sötétsége és annak felületének ragyogása közötti küzdelmet.”¹⁴¹ Nem azért utasítja el Harman az antropocentrizmust, mert valamilyen egyetemesebb dualizmust feltételez tudat és nem-tudat között. Ez a felosztás egész egyszerűen nem a megfelelő kettősséget állítja középpontba. Harman ontológiája, gondolhatnánk jogosan, dualista rendszer. Viszont amennyiben a rejtettség/feltárultság kettős aspektusánál maradnánk, képtelenek volnánk megmagyarázni azon körülményt, hogy a dolgok mégiscsak összetartoznak önma-

¹³⁹ SKRBINA, David 2005. *Panpsychism in the West*. MIT Press, Cambridge – London, 181-182.

¹⁴⁰ HARMAN, Graham 2009. Zero-Person and the Psyche. In: SKRBINA, David (szerk.) *Mind That Abides. Panpsychism in the New Millennium*. John Benjamins Publishing Company, Amsterdam – Philadelphia, 253-283, 279.

¹⁴¹ HARMAN, Graham 2002. *Tool-Being*, 93.

gukkal és egymással. Annak dacára, hogy „a drót belső működés módjának semmi köze ahhoz a dróthoz, amely előttünk hever”,¹⁴² az érthetetlen („kínai”) rubrikák az adóbevallási papírunkon pedig mintha egészen eltérőek lennének a számunkra érthető rubrikákhoz képest, valahogy mégis egyetlen létezőt alkotnak ezek a nagyon eltérő valóságsszintek. Mégiscsak ugyanarról a mélytengeri féregről beszélünk, amikor a ragyogó fényt kibocsátó és elmenekülő állatról van szó vagy a hal számára feltárulkozó finom falatról.

FÖLD, ÉG, ISTENEK, HALANDÓK: A „NÉGYEZETT” HARMAN FILOZÓFIÁJÁBAN

A következőkben arra kell választ találnunk, miként egyesül a dolgok kettős aspektusa egyetlen dologgá. Ennek érdekében ki kell térnünk Heidegger egyik leggyakrabban félreértett, sőt egyenesen mellőzött fogalmára: ez a *das Geviert*, amelyet a továbbiakban „négyezettként” fordítunk. Harman kulcsfontosságú fogalomként jellemzi a négyezettet, és ezt az eszközt választja dualizmusának további kiterjesztésére.¹⁴³ A négyezett Heidegger egy rövid, „*Bauen, Wohnen, Denken*” című, 1951-es előadásában kerül előtérbe.¹⁴⁴ A kései Heidegger

¹⁴² Uo., 96.

¹⁴³ Uo., 190.

¹⁴⁴ HEIDEGGER, Martin 1951. *Bauen, Wohnen, Denken*. In: HEIDEGGER, Martin 2000. *Vorträge un Aufsätze*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 145-165. Különösen nagy hiányossága egyébként Peter Wolfendale-nek a harmani ontológia és a spekulatív realizmus ellen íródott 2014-es kötetének, hogy a „négyezett” fogalmát tárgyaló részben egyáltalán nem utal a *Bauen, Wohnen, Denken* című Heidegger-előadásra. Ugyan megemlíti a *Das Ding* című 1949-es előadásban a négyezett, azonban legkidolgozottabb formában a *Bauen, Wohnen, Denken* című 1951-es előadásban fejti

ezoterikus nyelvezetéből is adódóan még a legfelkészültebb Heidegger-kutatók sem tudtak mit kezdeni a szöveg tartalmával. Szembesülve a négyezett rejtélyes fogalmával, William Richardson, az egyik leghosszabb Heideggerről szóló angol nyelvű monográfia szerzője, előre megadja magát: „nem érezzük szükségét annak, hogy ezt a problémát megoldjuk (ha ugyan megoldható).”¹⁴⁵ Harman mégsem elégszik meg ezzel a javaslattal, és a rejtély megoldására vállalkozik, valamint a négyezettből eredő ontológiai lehetőségek kiaknázására. He-

ki Heidegger a négyezett koncepcióját. Ez utóbbi szöveg tárgyalását érthetetlen okokból Wolfendale teljességgel mellőzi, márpedig a fogalom megértéséhez és értelmezéséhez nélkülözhetetlennek tűnik. (ld. WOLFENDALE, Peter 2014. *Object-Oriented Philosophy. The Noumenon's New Clothes*. Urbanomic, 79-82.) Heidegger-ismeretelinek felszínessége okán is feltételezhető, hogy Harman filozófiájának ismertetése is legalább ilyen súlyú félreértéseket tartalmazhat. Nem is kell csalódnunk ebben a tekintetben: a minden alapot nélkülöző üres metafora-halmaztól (Uo., 332-3) a korrelativizmus, sőt, karteziánus dogmatizmusnak a visszacsempészésén át (egy ponton „introspektív metafizikának” bélyegzi a harman-i rendszert, bármilyen különösebb magyarázat nélkül, Uo., 378.) egészen a teljes körű szkeptizmusig, valamennyi filozófiai „főbűnnel” vádolja Harmant, anélkül hogy bárhol is komoly erőfeszítést tenne műveinek érdemi tárgyalására. Wolfendale számára fontosabbnak tűnik a metaforikus nyelvhasználat bírálata és az üres vádaskodás, mint az ontológiai rendszer elmélyült vizsgálata és, *horrible dictu*, építő jellegű kritikája. Az egész harmani ontológia tétjét a következő mondattal véli „elintézni”: „nem vagyunk semmi különleges és nem ismerhetünk igazából semmit.” (Uo., 376.) Abszurdításba torkollik ezen értelmezési kísérlet, ami nem is meglepő, hiszen Wolfendale jóformán kizárólag episztemológiaként olvassa Harman életművét. Mindazok, akik az ontológiát egybecsúsztatják és összezavarják az episztemológiával, kategóriahibát követnek el.

¹⁴⁵ RICHARDSON, William J. 1963. *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*. Martinus Nijhoff, Hága, 570.

idegger számára a négyezett a négyességként jelentkező létezők „egyszerű egysége” (*Einfalt*).¹⁴⁶ A belakás révén „óvják” a négyezettet a halandók.¹⁴⁷ A négyezett – nem meglepő módon – négy alapvető komponensből alkotódik: „földből”, „égből”, „halandókból” és „istenekből.” Mivel kötetét mégiscsak Heidegger filozófiájának szentelte, Richardson vállalkozik valamilyen értelmezésre, még ha vázlatos is marad a kifejtés. Heidegger előadásában maga sem ad sok támpontot hallgatóinak mondandójának értelmezésére vonatkozóan. Richardson számára a négyezett alkotóelemei valamilyen komplementer viszonyban állnak egymással, és tükörjátékként feltételezik egymást.¹⁴⁸ A halandók mindig „a dolgokban” (*in den Dingen*) rejlenek.¹⁴⁹ Poétikus módon Heidegger egy híd példáján szemlélteti, hogy minden egyes dolog önmagában egyesíti a négy aspektust. Mint fogalmaz, „a híd a maga módján magához gyűjti a földet és az eget, az isteneket és a halandókat”.¹⁵⁰ Itt nagyon hangsúlyos, hogy a híd, akárcsak bármely egyéb dolog, a *maga* módján egyesíti a négyezettet. Ennyiben tehát a dolog egymástól rejtélyes módon különböző perspektívák útkeresztződése. De még mindig nem kerültünk közelebb ahhoz, mit is jelentenek ezek a kifejezések. Richardson is elismeri, hogy a hermeneutikai detektív munka számára nem jelent túlságosan nagy segítséget valamilyen poétikai vagy metaforizáló olvasat.¹⁵¹ Azaz filozófiai értelmű megoldást kell találnunk erre a nagyon különleges szóhasználatra, és nem elégedhetünk meg azzal, hogy Heidegger itt Hölderlin egy versére reflektálna

¹⁴⁶ HEIDEGGER, Martin 1951. *Bauen, Wohnen, Denken*, 152.

¹⁴⁷ Uo., 152.

¹⁴⁸ RICHARDSON, William J. 1963. *Heidegger...*, 571.

¹⁴⁹ HEIDEGGER, Martin 1951. *Bauen, Wohnen, Denken*, 153.

¹⁵⁰ „Die Brücke versammelt auf ihre Weise Erde und Himmel, die Göttlichen und die Sterblichen bei sich.” Uo., 155.

¹⁵¹ RICHARDSON, William J. 1963. *Heidegger...*, 571.

csupán. Sohasem öncélú módon alkalmazza Heidegger az esztétikai példákat, ezek nála mindig a filozófiai tartalomnak rendelődnek alá. A versből vett példa illusztratív funkciót szolgál, vagyis meg kell találnunk a választ arra a kérdésre, hogy Heidegger lételméletében mit jelent a föld-ég-istenek-halandók négyesség.

Ugyanakkor Harman számára nem kielégítő Richardson azon magyarázatkísérlete, mely szerint Heidegger csak a Lét kimeríthetetlenségét akarta volna metaforikusan kifejezni a föld/ég és halandók/istenek felosztásokkal.¹⁵² Harman szerint abból kell kiindulnunk, hogy minden filozófiai fogalom komolyan veendő és filozófiaként kezelendő. Itt nem valamilyen felsorolásról, még kevésbé a létezők önkényes felosztásáról van szó, hanem sokkal inkább a dolgok immanens jellemzőiről.¹⁵³ Elvégre a négyezett a dologban magában rejlik. A híd mindig több, mint pusztán elgondolt vagy megtapasztalt építmény.¹⁵⁴ Még kevésbé tekinthetjük pusztá használati eszköznek. Minden dolog, így a híd is, egy olyan gyűjtésként értendő, amely magába gyűjti a négyezett összes elemét. A gyűjtés folyamata ugyanakkor helyszínt is generál: a híd a maga összegyűjtő tevékenységével helyszínt (*Stätte*) biztosít.¹⁵⁵ Seholy sem állítja Heidegger a „*Bauen, Wohnen, Denken*” keretein belül, hogy a helyszín kizárólag az emberi jelenlét számára képződik, vagy csak az emberi tudat számára volna nyitott. Távol áll a kései Heideggertől bármilyen ontológiai hierarchia tételezése.¹⁵⁶ Viszont nem elégedhetünk meg azon magyarázattal, mely szerint a négyezett egyszerűen „a Lét polivalenciájának” va-

¹⁵² HARMAN, Graham 2002. *Tool-Being*, 191.; RICHARDSON, William J. 1963. *Heidegger...*, 571-572.

¹⁵³ HARMAN, Graham 2002. *Tool-Being*, 193.

¹⁵⁴ HEIDEGGER, Martin 1951. *Bauen, Wohnen, Denken*, 155.

¹⁵⁵ Uo, 156.

¹⁵⁶ RICHARDSON, William J. 1963. *Heidegger...*, 572.

lamilyen homályosan poétikus ábrázolása volna, Heidegger fogalmi tisztázatlansága dacára.¹⁵⁷ „A helyszín”, mihelyt a dolog biztosította annak nyitottságát, „magába vonja és beállítja a négyeztetet”.¹⁵⁸

Ebben a vonatkozásban érdemes visszautalnunk a *Lét és idő* Heideggerére, noha hajlamos a kommentárirodalom választóvonalat felállítani a heideggeri életmű első és második korszaka közé. Mint olvashattuk, a *Lét és idő*ben, az eszköz mindig valamilyen tágabb rendszerben, egy kontextúrában foglal helyet. Ez az összefüggés változatlanul megtalálható a „*Bauen, Wohnen, Denken*” előadásban is, azzal a különbséggel, hogy itt jóval komplexebbé válik Heidegger dolog-fogalma. Harman elragadtatja magát azon a ponton, ahol a legtöbb értelmező feladná a küzdelmet: „saját nézetem szerint Heidegger négyezettje az elmúlt száz év filozófiájának csúcspontját jelenti”.¹⁵⁹ Az első kulcsot Harman a „föld/égbolt” különbségben látja. A föld egy alapvető szubsztrátum, amely alapot nyújt a rajta mozgó és ténykedő létezők számára. Mint állítja Heidegger, „a föld a szolgáló alap”.¹⁶⁰ Vele szemben áll az égbolt, amelyet mindenekelőtt a ragyogó égitestek jellemeznek.¹⁶¹ Ezáltal Heidegger két félre osztja a világot, egy égi és egy földi szférára. Harman azt javasolja, hogy ne elsősorban pozicionális módon gondolkodjunk égről és földről, hanem a láthatóság és láthatatlanság mentén. Minden entitás, amelyet Heidegger az égbolttal azonosít („Nap”, „csillagok”, „fény”) látható jelenségek, a föld ellenben elrejtőzködő alap, az, ami elzárkózik a közvet-

¹⁵⁷ Ruo., 583.

¹⁵⁸ „Der Ort läßt das Geviert zu und der Ort richtet das Geviert ein.” HEIDEGGER, Martin 1951. *Bauen, Wohnen, Denken*, 160.

¹⁵⁹ HARMAN, Graham 2002. *Tool-Being*, 195.

¹⁶⁰ „Die Erde ist die dienend Tragende.” HEIDEGGER, Martin 1951. *Bauen, Wohnen, Denken*, 151.

¹⁶¹ Uo., 151.

len észleléstől.¹⁶² Föld az, ami visszahúzódik a láthatóság elől. Ebből adódóan már előre sejthetjük a megoldást: a föld egyenlő a kézhezállósággal, az égbolt pedig a kéznélléssel.¹⁶³

Minden költői vagy metaforikus asszociációjuk ellenére, az égbolt és a föld csak szimbolikus megjelenítésmódjai a már ismert feltárulkozás/elrejtőzés dichotómiának. Heidegger életműve nem kettősséggént lepleződik le, hanem szinte monoton ismétlésként. Viszont a négyezett két további alkotóelemmel is rendelkezik: istenekkel és halandókkal, két fogalom, amely még inkább telített mindenféle mitológiai és teológiai asszociációval. Az istenek szintén megfeleltethetők a rejtettségeknek, mivel az érintkezés elől visszahúzódnak.¹⁶⁴ Még a legegyszerűbb létezőkön belül is visszatükröződik a négyezett összetett valósága, hiszen ezt Heidegger maga explicit módon világossá teszi a híd példáján keresztül. Ellentétben az istenekkel, a halandók képesek a meghalásra. Az ő létük tehát nyitott és nyilvános, legalábbis a halál előtt való nyitottság tekintetében.¹⁶⁵ Harman számára a halandók is azonosíthatóak a hozzáférhetőséggel, míg az istenek legfőbb sajátossága a hozzáférhetetlenség és idegenség. De mi értelme volna megkettőzni egy már kifejtésre került dualizmust? Rendkívül implauzibilis módon, Harman a *Lét és időből* ismeretes *mint-struktúrával* azonosítja a halandókat és az égboltot, míg az isteneket és a földet a *rejtettséggel*.¹⁶⁶ Viszont egy további felosztás is jellemzi a Harman által továbbgondolt négyezettet, ez pedig a specifikus és az általános, differenciálatlan létezők közötti dichotómia. Harman szerint a föld egy rejtett *akármi*, míg az istenek konkrét, ám rejtőzködő entitások, a halandók ellenben feltárulkozó

¹⁶² HARMAN, Graham 2002. *Tool-Being*, 196-197.

¹⁶³ Uo., 197.

¹⁶⁴ Uo., 198.

¹⁶⁵ HEIDEGGER, Martin 1951. *Bauen, Wohnen, Denken*, 152.

¹⁶⁶ HARMAN, Graham 2002. *Tool-Being*, 200.

akármik, az égbolt pedig a differenciálódó specifikus entitást jelenti.¹⁶⁷ Tehát, a létezők négy irányba oszthatók: (1) valós objektum, (2) valós kvalitások, (3) szenzuális objektum és (4) szenzuális kvalitások.¹⁶⁸ Ráadásul mindez Harman olvasatában nem a dolgok kategóriáira vonatkozik, hanem a dolgok belső, immanens sajátosságaira. A *Zuhandenheit* nem jelent egyebet, mint a dolgok rejtett, azaz szubsztanciális oldalát, míg a *Vorhandenheit* a dolgok relációs oldalát jelenti.¹⁶⁹

A *Geviert* tehát nem holmi poétikus ködösítés, hanem egy lehetséges dologi ontológia kiindulópontja. Túl a rejtettség/feltáruklkozás dualizmusán, különbséget kell tennünk a dolgok fragmentált és egységes jellege között is.¹⁷⁰ Más entitásokról beszélünk, amikor a barackfánkról ejtünk szót, és megint másról amikor a barackfákról általánosságban. Szintén eltérő entitást alkot a számunkra jelenlévő barackfa, és a barackfa egy meghatározott gyümölcsének íze. Az első entitástól szintén eltérő lesz az idegen tájról importált barackfa, és megint más az az ismeretlen, genetikailag eltorzult mutáns barackfa-sokaság, amely álmainkban gyötör bennünket, viszont egyenként nem szemlélhető. A dolgokat nemcsak rejtettség és feltárukltság jellemzi, hanem különbséget kell tenni azok különös és általános aspektusai között is. Egy olyan dolog-fogalmat kapunk tehát ebből az intuitív műveletből, amely minden létezőből négyfelé felosztott entitást alkot. Ezentúl nemcsak egységes, homályos világgal, levinasi értelemben vett morajlással találkozunk, hanem végzetesen fragmentálódott létezőkkel is. Mind az általánosságnak, mind a különösségnek helye van Harman ontoló-

¹⁶⁷ Ld. az 1. sz. mellékleten látható ábrát, HARMAN, Graham 2002. *Tool-Being*, 203.

¹⁶⁸ HARMAN, Graham 2011. *The Quadruple Object*. Zero Books, Alresford, 50.

¹⁶⁹ Uo., 50.

¹⁷⁰ HARMAN, Graham 2002. *Tool-Being*, 201.

giájában, méghozzá minden egyes létezőn belül. A négyezett révén tehát tiszta dualizmus helyett megkettőzött ontológiai dualizmust kapunk. A négyezett két heideggeriánus kettősség kereszteződésében helyezkedik el, „a szerszám és az eltört szerszám oppozíciója, valamint a valami általánosságban és a konkrét valami között”.¹⁷¹ Ezen fogalmak kölcsönhatásaiból alkotódik az összes dolog, ez adja a dolgok drámáját.

Harman szerint a *Geviert* révén sem tudjuk viszont megmagyarázni a kauzalitást. Heidegger nem ad számot hallgatóinak arról, hogy miként gyűjti egybe a híd a négyezett elemeit, hogy milyen erőkifejtés révén hajtja végre az összegyűjtés műveletét. El kellene fogadnunk, hogy ez mintegy magától végbemeget, és szükségtelen bármilyen további kutakodás. Sohasem találkozunk a híddal magával, hanem mindig valamely kontúrjával.¹⁷² A találkozás, annak részlegessége ellenére, viszont végbemeget, hacsak nem hiszünk abban – Miguel de Unamunóval együtt –, hogy a tudaton kívüli világ kauzalitása „nem egyéb, mint látszat”.¹⁷³ Képtelenség azt állítani, hogy Harman explicit módon képviselne bármilyen szkepticizmust, hiszen nem vonja kétségbe a dolgok közötti kauzális viszonyok valóságtartalmát. A *Tool-Being* számottevő hányada a jelenlét lebontására vállalkozik, ezért Harman számára kevés hely marad a kötetben a kauzalitás kifejtésére. A kötet utolsó szakaszában Harman egy meglepő forrásból, a hazáján kívül csaknem elfeledett Xavier Zubiri spanyol filozófus ontológiájából táplálkozva tesz kísérletet arra, hogy megoldást találjon a kauzalitás dilemmájára. Miként képesek a vákuumban lévő dolgok mégis összetalálkozni egymással? Akárcsak az általa dekonst-

¹⁷¹ Uo., 204.

¹⁷² Uo., 221.

¹⁷³ CSEJTEI Dezső 1986. *A spanyol egzisztencializmus története. Miguel de Unamuno és Ortega y Gasset filozófiájának fő kérdései*. Gondolat Kiadó, Budapest, 93.

ruktív módon olvasott Heidegger esetében, úgy Zubiri transzcendentális filozófiájából is csupán olyan részelemeket emel ki, amelyek szervesen illeszkednek filozófiai rendszerébe.

Nem célja megalkotni egy inkonzisztens, tetszőlegesen összehordott rendszert, ezért Zubiritól azt az ontológiai észrevételt kölcsönzi, mely szerint „a dolog mindig egy rendszer... amely egyesíti [önmagában] a különböző »jegyeit«”.¹⁷⁴ A fadarab, amelyet kivágunk a fából, rendelkezik „konzisztenciával” és „szingularitással”, ezen momentumok pedig egymásra redukálhatatlanok.¹⁷⁵ A dolgok tehát jegyeken (*notes*) keresztül érintkeznek egymással. Nem pusztán történéssel van dolgunk az interobjektív viszonyok tekintetében, hanem a dolgok saját „megvalósításával” (*enactment*).¹⁷⁶ Konzisztencia és szingularitás egymással szüntelen ellentétben állnak, és minden dologra jellemző tulajdonságok. Zubiri nyomán Harman kifejti, hogy a fizikai valóság sem nem testi, sem nem materiális jellegű, hanem a dolgok azon dimenziójaként értendő, amely független az elgondolhatóságtól. Mint írja, „A fa súlya és színe ott van, a létezők sokasága között fejtve ki az eltérő hatásait. Ezek a *pillanatok* egymástól különállóak, mivel minden pillanat egymástól eltérő módon befolyásolja a környezetét. A fa-súly lenyomja a talajt és a füveket, vagy egy közeli házba csapódik egy vihar során. A fa-színnek ellenben korlátozottabb szerepe van: az univerzumot különböző visszatükröződő hullámhosszakon keresztül bombázza. Ebben az értelemben a két pillanat *fizikailag* eltérő a fa teljes valóságától”.¹⁷⁷ A fa eszenciálisan metafizikai jelleggel rendelkezik. Zubiri nézete szerint „valóságnak” tekinthető mindaz, ami jegyein keresz-

¹⁷⁴ HARMAN, Graham 2002. *Tool-Being*, 244.

¹⁷⁵ Uo., 244-245.

¹⁷⁶ Uo., 245.

¹⁷⁷ Uo., 245-246.

tül hatást gyakorol más dolgokra.¹⁷⁸ Sőt, valósnak kizárólag az olyan létezőket tekinthetjük, amelyek érzéki jegyeik révén valamilyen értelemben érintkeznek más entitásokkal. Semmi köze tehát a valóságnak a saját világfeltáró tevékenységünkhöz. Amikor a hal felfedezi a mélytengeri férget, feltárja a világnak egy olyan aspektusát, amely ellenáll a közeledésének. A dinoszauruszok kihalását eredményező, vagy a már megindult kihalás folyamatát exponenciálisan felgyorsító aszteroida szintén a jegyein – a méretén és a 100 millió tonna robbanószernek megfeleltethető pusztító erején – keresztül érintkezett, többnyire végzetes módon, a Föld élővilágával.¹⁷⁹

Hangsúlyos, hogy a jegyek bensőséges potencialitásokat alkotnak, amelyek nem a dolog relációiban rejlenek.¹⁸⁰ Noha csak a becsapódás révén nyilatkozhatott meg a mexikói Chicxulub-kráterhez és a 66 millió évvel ezelőtti tömeges fajkihaláshoz köthető aszteroida pusztító ereje, ez a gyilkos poten-

¹⁷⁸ ZUBIRI, Xavier 1980. [1962.] *On Essence*. Catholic University Press, Washington, D.C., 128.

¹⁷⁹ URL: <http://www.livescience.com/26933-chicxulub-cosmic-impact-dinosaurs.html> (2019. 04.19.)

¹⁸⁰ Jelen esetben a „potentialitás” kifejezéshez ragaszkodnánk, dacára annak hogy Harman tartózkodik a potencialitástól. Nézete szerint a „potentialitás”, akárcsak a „képesség”, mint olyanok túlságosan kötődnek azon lételméletekhez, amelyek a viszonyokat helyezik a középpontba. Márpedig Harman vállalkozása arra irányul, hogy beszélhessünk a dolgok bensőséges aspektusairól is. Mint fogalmaz a DeLandával közös kötetében, „számomra aktuális az, ami nem viszonyul”. DELANDA, Manuel – Harman, Graham 2017. *The Rise of Realism*. Polity, Cambridge – Malden, 65. Ennek ellenére úgy látjuk, hogy mégiscsak a valóságként elgondolt potentialitás fogalma mégiscsak a legtalálhatóbb kifejezés, és számottevő szemantikai nehézségekhez vezetne egy ettől eltérő szóhasználat. Amennyiben úgy viselkedik egy ontológiai kategória mint annak konvencionális képe, nem indokolatlan a konvencionálisabb szóhasználatot alkalmazni.

ciál mégiscsak az aszteroida sajátja, és nem egy külsődleges járulékos tulajdonság volt. Minden lehetséges összetalálkozást megelőzően a dolgoknak rendelkezniük kell saját esszenciával, amely a jegyeikben található.¹⁸¹ Zubiri szóhasználatában az esszencia „az önmagába vett dolog fizikai strukturális pillanata”.¹⁸² Az esszencia ennél fogva mindig egyéni létezéssel rendelkezik. Ahogy minden kutyatulajdonos tanúsíthatja, „minden kutya rendelkezik a maga saját magán-esszenciájával”.¹⁸³ Nincs két egyforma kutya, mindegyik rendelkezik valamilyen megkülönböztethető sajátossággal. Harman nézetében individualitás jellemzi a világ összes létezőjét – még a látszólag tökéletesen egyforma tömegcikkék sem egészen egyformák, elkerülhetetlen ontológiai alapkörülmény a dolgok heterogenitása. Ahogyan a látszólag idioszinkratikus sztárok is lehetnek nyomasztóan egyformák, úgy a csavarok vagy a gyerekfilm-sorozatból ismeretes *Minion*ok is rendelkezhetnek furcsa, apró deformálódásokkal és meglepő egyéni sajátosságokkal. Egyetlen hozzáférési mód sem rendelkezik privilégiummal a többivel szemben. Röviden, a dolog esszenciája a dolog sajátja, és túl van minden reláción, noha a relációkba helyeződve kerül ténylegesen kifejtésre.¹⁸⁴ A dolog „természete” Zubirinál annak létmódjához kapcsolódik: egy dolog természete annak elzárkózásában ragadható meg.¹⁸⁵ Az esszencia, noha a dolog sajátja, spekulatív módon külön is bontható a dologról. Külön beszélhetünk az aszteroida által véghez vitt pusztításról, annak pusztító erejéről, súlyáról és a Föld geofizikai átrendeződéséről. A fontos tanulság ebben az, hogy mindezen mozzanatok egymástól különálló entitásokat alkotnak.

¹⁸¹ HARMAN, Graham 2002. *Tool-Being*, 247.

¹⁸² ZUBIRI, Xavier 1980. [1962.] *On essence*, 123.

¹⁸³ HARMAN, Graham 2002. *Tool-Being*, 247.

¹⁸⁴ Uo., 248.

¹⁸⁵ Uo., 248-249.

Harman határozottan szembehelyezkedik mindennemű folyamatfilozófiával, így Alfred Whitehead ontológiai nézetével is.¹⁸⁶ A spekulatív realista filozófiában nincsen különálló, kitéüntetett helyük a folyamatoknak azok folyamatszerű mi-benléte tekintetében, mivel ezek is objektumok. Így felvethető, hogy a folyamat és objektum közötti különbség mintegy elmosódik ebben a konstrukcióban. Harman nagyon határozottan és kíméletlenül képviseli azon álláspontot, miszerint *kizárólag* dolgok léteznek. Macskánkat vagy tollunkat ugyan meg tudjuk fogni, a 66 millió évvel ezelőtti kihalást viszont aligha tarthatjuk a kezeink között, a klímaváltozásról nem is beszélve. Ettől viszont nem válnak kevésbé dologszerűvé a folyamatok. Attól, hogy hosszú lefolyásúak, nem lesznek a geofizikai folyamatok sem kevésbé dologszerűek. Az esszencia olyan rendszer, amely összefogja a jegyeket, még hozzá magában a dologban.¹⁸⁷ Ez a definíció azt is jelenti, hogy az esszencia nem egyszer és mindenkorra adott létező vagy változatlan szubsztrátum: az esszencia a jegyek közötti relációk rendszere. Mint Harman írja, „a fizikai és surranó egysége alatt megtalálhatóak a fémes pixelek rajzó mikrokozmoszai, és még apróbb komponensek konföderációi”.¹⁸⁸ Szüntelen felbomlás és újraalkotódás jellemzi a dolgok esszenciális valóságát, viszont ezek a felbomlások és események maguk is dolgok. Esemény és dolog egymástól elválaszthatatlan kategóriák.

Minden esszencia gépi valóságként nyilatkozik meg a világ morajlásának közepette: „az esszencia egyfajta gépezet: alulról tekintve egy rajzó összetettség, felülnézetben azonban egységes, reláción kívüli entitás. Az egyik oldalról

¹⁸⁶ Uo., 227-233.; SHAVIRO, Steven 2014. *The Universe of Things. On Speculative Realism*. University of Minnesota Press, Minneapolis – London, 27-45.

¹⁸⁷ HARMAN, Graham 2002. *Tool-Being*, 250.

¹⁸⁸ Uo., 254.

nézve különböző komponensek egysége; a másik oldalról nézve egyszerű »fekete doboz«, amelynek belső földrengései nem kell, hogy foglalkoztassanak bennünket”.¹⁸⁹ Még a leghasznavehetetlenebbnek tűnő entitások is rendelkeznek valamilyen esszenciával, sőt a kártékony dolgok is essen-
ciálisak. Az esszencia nem redukálható a létezők egyetlen kategóriájára sem.¹⁹⁰ Egy aranyos foka nem valóságosabb egy számítógépes vírusnál vagy egy időjárás szimulációnál, amely lemintazza a Föld légköri viszonyait a fentiekben említett aszteroida becsapódást követően.¹⁹¹ Hogy visszautaljunk a bevezetőnkben szereplő példára, az imádkozó patkány sem kevésbé valóságos, mint a számítógép nullás billentyűje vagy az a rejtett Isten, akihez a rágcsáló fohászai szólnak. Egy kés egyszerre legalább három különböző objektumot alkot: először a kés egy különböző alkatrészekből alkotódó kompozitum, egy „önálló univerzum”, egy sokaságokból álló világ. Másodszor a kés csupán alkotóeleme egy tágabb rendszernek, amelybe ágyazódik. Harmadszor a kés „fekete doboz”, diszkrét és zárt entitás.¹⁹² Ha kiterjesztjük ezt az elemzést a kések sokaságára is, annyiban megkapjuk a négyezett struktúráját. Tehát minden kés négyféleképpen lehet kés, és sohasem pusztán a mi kezünk számára adódó pragmatikus létező. Egyetlen létező sem kizárólag önmaga számára van, és egyetlen létező sem tisztán relációkra utalt képződmény. A dolgok végletesen felbomlani látszanak: a szerszámok „vákuumban” helyezkednek el. Ráadásul ez a

¹⁸⁹ Uo., 254-255.

¹⁹⁰ Uo., 256.

¹⁹¹ BRUGGER, Julia – FEULNER, Georg – PETRI, Stefan 2016. Baby, it's cold outside: Climate model simulations of the effects of the asteroid impact at the end of the Cretaceous. In: *Geophysical Research Letters*.

¹⁹² HARMAN, Graham 2002. *Tool-Being*, 257.

vákuum egy végtelen regresszusra nyílik. Mint Harman írja: „minden esszencia rendelkezik egy mélyebb esszenciával”¹⁹³

Nincsenek egészen különálló szubsztanciák a dolgok relációinak szintjén. Deleuze-höz és Guattarihoz hasonló módon Harman is új objektumként számol a kés + Brutus relációval. Amennyiben Brutushoz hozzáadódik a kés, vagy a késhez Brutus, úgy mindketten egy új kiborg-létezőt hoznak létre. Az előbbihez nincsen feltétlenül köze az utóbbinak, vagyis ez a vegyes kiborg-entitás Harman ontológiája szerint *egészen új* képződményként tekintendő. Noha a késsel keveredő felfegyverzett Brutus bizonyos jegyeit tekintve közös a fegyvertelen Brutusszal, mégis döntő, új jegyekre tesz szert, amint felfegyverzi magát. Kés híján aligha tudná hátba szúrni Caesart. Tehát ebben az értelemben mondhatjuk, hogy a felfegyverzett Brutus minőségileg is más entitás a korábbi Brutushoz képest. Egyik sem tisztább a másiknál: nem állítható, hogy a kés nélküli Brutus valamilyen értelemben „esszenciálisabb” módon fejezné ki a Brutus-létet, mint a késsel keveredő Brutus. Egészen más helyzet állna elő, amennyiben Brutus elkövetőből egy hirtelen fordulat révén áldozattá válna. Amennyiben a kést ellene fordítaná Caesar, vagy társai elárulnák és leszúrnák őt, úgy a késsel rendelkező Brutus helyett egy megkéselt Brutust találnánk. Ez ismét egy másik Brutus, egy egészen új entitás, amely bizonyos jegyeit tekintve közös a testi épségben lévő Brutusszal, viszont más jegyekkel is rendelkezik. A kés ebben az esetben is keveredik a testével, de számára ez végzetes. Akár egyetlen jeggyel való felruházódás – például a megsebesülés általi kiegyesülés – végzetes lehet valamely létező számára. Egyetlen reláció sem merítheti ki Brutus vagy a kés egész, szubsztanciális valóságát. Ha kalapálásra adjuk a fejünket, másmilyen entitássá válunk, amint felemeljük a munka-

¹⁹³ Uo., 259.

eszközt.¹⁹⁴ A dolog minden esetben formális okként van jelen a viszonyoknak egy meghatározott rendszerében. Azonban a viszonyok bármilyen rendszere szintén dolog, és minden reláció különálló objektum is.¹⁹⁵ A dolgok egymás belsejében tárulkoznak fel egymás számára. Semmilyen összetalálkozás sem mehet végbe a dolgok birodalmán kívül, nincsenek egészen különálló szubsztanciák.¹⁹⁶ Ha a hal sikerrel jár, és elfogyasztja a finom mélytengeri férget, teste a féreg szubsztanciájával keveredik. Belülről tekintve egyetlen jegy dominálja az összes többi. Harman a citrommal példázza ezt a furcsa jelenséget: „Szigorú értelemben a citrom nem rendelkezik sok jeggyel, hanem egyetlen jeggyel, a minőségek egy csomagjával. A citrom mint egész helyezkedik el a valóságban, és sugározza szét a citrom-effektusait a világban. Különböző jegyei csak annyiban különböznek el egymástól, amennyiben a kívülálló világ rajzik különböző más entitásokkal, amelyek mind egymástól eltérő módon nyitottak a citromra. A citrom súlya és színe fizikai értelemben nem lehetnek egymástól eltérőek. Amikor a citrom az edényben fekszik, az előbbi sebezhetővé válik az utóbbi számára annak súlya okán; az edényt nem érdekli a citrom színe, amely csak viszonylag kevés környező entitás számára bír jelentőséggel.”¹⁹⁷ Amikor Sorrentóban sétálunk, elképesztően nagy citromokkal találkozunk. Egészen eltérő módon találkozunk a citromot meghatározó citrom-léttel, amennyiben turistaként találkozunk a vihar által levert, az utcán guruló citromokkal, vagy aggódó, esetleg csódbbe jutott termelőként szemléljük az időjárás által tönkretett termésünket, amint szemtelen turisták rugdossák annak száralmas maradványait. És megint másképpen fogunk viszonyulni a citrom-léthez, ha

¹⁹⁴ Uo., 267.

¹⁹⁵ Uo., 268.

¹⁹⁶ Uo., 260.

¹⁹⁷ Uo., 263.

alkoholkedvelőként limoncellóként fogyasztjuk üvegbe lepárolt formájában. És ismét csak másféleképpen fogunk hozzáférni a citrom-lét lényegiségéhez, ha a következő életünkben – a karma működéséből adódóan – gyümölcslegyként rekinkarnálódva kóstolunk bele a földön rothadó citromokba. A citromhoz viszonyuló entitások taxonómiáját folytathatnánk a végtelenségig, még a leghosszabb könyv sem volna elégséges ennek egybefoglalására. Noha a citrom saját tulajdonát képezik annak jegyei, ezek a rejtett potenciák csak más entitásokkal való relációiban aktualizálódhatnak.¹⁹⁸ A dolgok individualitása is potenciális.¹⁹⁹ A dolgok egymással vákuumon keresztül találkoznak, és – mivel maguk is dolgokból alkotódnak – belül is üregesek kell legyenek, máskülönben nem volna elégséges hely a belsejükben hemzsegó dolgok számára. Harman monászhai tehát olyan alkotóelemek, amelyek magukba foglalnak egyfajta ürességet is. Egyetlen kijárat sincsen a monászhszerű dolgok által túlsúfolt kozmoszból, „semmilyen módon sem vonhatjuk ki magunkat az erők brutális játékából és a vákuumokkal teletömött entitások közül, amelyek betöltik a világot”.²⁰⁰

A HÚS MINT MÉDIUM

Amennyiben a dolgok kölcsönös vákuumban helyezkednek el, ám jegyeik révén mégis találkoznak, még mindig nem találunk magyarázatot a kauzalitásra, arra a távrolról sem egyszerű kérdésre, hogy egy mindent átfogó intencionalitás vagy tudat tételezése híján mi készíti a dolgokat a relációkba való beegalyodásra. Miért keresik fel egymást a különböző monászhok, ha önálló és zárt entitásokat alkotnak? A dolgok összetett lé-

¹⁹⁸ Uo., 264.

¹⁹⁹ Uo., 291.

²⁰⁰ Uo., 289.

tezők, amelyek „magukba foglalnak hatalmas belső galaxiákat, és folyamatosan felszívódnak nagyobb entitásokba.”²⁰¹ Ez a felemelkedés állandó, de Harman nem adott arra eddig útmutatást, hogy milyen mechanizmus révén megy végbe. Harman nem vezeti be semmilyen egyetemes isteni értelem jelenlétét, nem teológiai okoknál fogva, hanem amiatt, mert ez túlságosan egyszerű és pedantérikus megoldás volna. Mindent egyesítő teológiai abszolútum helyett ontológiai ragasztóanyagként a „bizonytalan kauzalitás” (*vicarious causation*) fogalmát vezeti be a *Guerrilla Metaphysics*-ben.²⁰² Mindig „a véges végtelen sötét űrben, a fekete-mínusz vákuum-tömbök képtelen-szűz üregeiben” találjuk magunkat.²⁰³ Mindig vannak újabb felfedezhető felületek és redők, és „az ételnek újabb rétegei, amelyek megkóstolásra várnak.”²⁰⁴ Nem maradt észrevétlen a bírálók szemében sem Harman olykor meghökkentő nyelvhasználata. Peter Wolfendale például egy kifejezetten bizarr „gasztronómiai miszticizmussal” vádolja meg Harmant, mivel túlságosan transzcendens létezőkként számol mindennapi, jelentéktelen entitásokkal.²⁰⁵ Ha folyton megihletődünk attól a gyrostól, amelyet épp elfogyasztani készülünk, aligha maradhat időnk a megevésére. Örökké éhesek maradnánk, amennyiben folyamatosan túlteoretizálnánk a falafel transzcendentális struktúráját. De Wolfendale kritikája nem változathat azon a tényen, hogy a dolgok rétegeit egyetlen létező, így Graham Harman sem képes egészen feltárni. Nem azt állítja, számos kritikus ez irányú észrevételei dacára, hogy az ő filozófiája révén most már képessé válhatunk minden titok

²⁰¹ Uo., 290.

²⁰² HARMAN, Graham 2005. *Guerrilla Metaphysics*, 2.

²⁰³ JUHÁSZ Ferenc 2003. *Befeje szálllok, milyen titokba?* In: *Az őrangyal és a szél*. Balassi Kiadó, Budapest, 7.

²⁰⁴ HARMAN, Graham 2005. *Guerrilla Metaphysics*, 24.

²⁰⁵ WOLFENDALE, Peter 2014. *Object-Oriented Philosophy*, 160.

feltárására. Pontosan azért van szükség a spekulációra a realizmuson belül, mert egy idő után kifogynak és alábbhagynak empirikus vizsgálgódsái eszközeink.

A dolgok zárt vákuumokban léteznek, viszont létezik ugyanakkor egy „hússzerű médium” amelynek révén képesek relációkba bocsátkozni.²⁰⁶ A kauzalitás megköveteli valamilyen hússzerű éter meglétét, amelyen belül kibontakozhatnak a dolgok rejtett erői egymás számára. Nem egészen teljes az átjárhatóság, de az átjárhatatlanság sem abszolút. Ontológiáját Harman több nagyon fontos fogalommal is kiegészíti a 2005-ös kötetben, ezek közül kettőt emelnénk ki. Az egyik a „hús”, a másik a „szint.” Ezen alapstruktúrák teszik lehetővé a dolgok összetalálkozását. Mint Ullmann Tamás a hús ontológiája kapcsán fogalmaz, „a hús egyfajta általános létminőség” Maurice Merleau-Ponty kései filozófiájában.²⁰⁷ Hasonló módon funkcionál a hús Harmannál is, aki éterként jellemzi a húst.²⁰⁸ Valóban mutat éterszerű jellegzetességeket a hús a *Látható és a láthatatlan*ban. Merleau-Ponty szavaival élve, „a hús (a világ húsa és az én húsom) nem pusztán esetlegesség és káosz, hanem önmagába visszacsatlakozó, önmagával összefüggő textúra, egységes szövetek.”²⁰⁹ A hús mint „szenzuális éter” szövetekként hatja át a világot. Csakis a húsba ágyazódva érintkezhetünk a világ kimeríthetetlen bőségével. Minden találkozás őszinte módon megy végbe. Ez a hús viszont mindig eleve felbomlott, fragmentumokra oszló teljességként adódik. Minden dolog rendelkezik újabb és újabb redőkkel,

²⁰⁶ HARMAN, Graham 2005. *Guerrilla Metaphysics*, 27.

²⁰⁷ ULLMANN Tamás 2010. *A láthatatlan forma. Sematizmus és intencionalitás*. L'Harmattan, Budapest, 386.

²⁰⁸ HARMAN, Graham 2005. *Guerrilla Metaphysics*, 39.

²⁰⁹ MERLEAU-PONTY, Maurice 2006. [1964.] *A látható és a láthatatlan..* L'Harmattan, Budapest, 165.

egyetlen létező sem meríti ki az összes szintet.²¹⁰ Ami van, az Merleau-Ponty számára „mindig *valamiként* van.”²¹¹

A szenzuális éter nem valamilyen teljességként, egy mindent átható morajlásként van, hanem fragmentált, a dolgok relációban lévő bizonytalan mezőként van jelen, amely mindig lokalizálódik. Harman nemcsak az intencionalitást bővíti ki a világ egészére, hanem a szenzualitással is ugyanilyen módon jár el: „a szenzualitás a világ minden szintjén előfordul, a dolgok rétegeinek végtelen számú árnyékolódásán keresztül.”²¹² Minden tiltakozása ellenére, Harman nem tudja egészen elkerülni a pánpszichizmus gyanúját, mivel a szenzualitást nagyon is hajlamosak vagyunk összekötni legalább valamilyen idegrendszerrel. Nehéz elképzelni hogyan működhet a szenzualitás inorganikus, élettelen létezők esetében anélkül, hogy ne ruháznánk fel az ilyen létezőket is valamilyen minimális pszichés étellel. Ehhez a megszokotthoz képest nagyon is eltérő szenzualitás-fogalommal kéne rendelkezniük. Ez talán az egyik legbizonytalanabb pontja Harman egész gondolatmenetének. Ha mindent áthat a szenzualitás, hogyan tudjuk ezt elgondolni valamilyen idegrendszer tételezése nélkül? Az őszinteség (*sincerity*) mindenre kiterjed, minden létezőt magába foglal: a szenzuális éterben őszinte módon találkozunk mindennel.²¹³ Az elzárkózás és a titoktartás, a visszavonulás és a rejtőzködés a húson kívül vannak.

Harman maga sem gondolhatja egészen komolyan azt, hogy az őszinteség szükségszerű korrelátuma, a hazugság, nemlétező volna. Nagy valószínűséggel a hazugság és az álcázás is a hús alatt található. Amikor bizonyos sáskák orchideákhoz hasonulnak a préda elejtése érdekében, ebben az álcaként

²¹⁰ HARMAN, Graham 2005. *Guerrilla Metaphysics*, 41.

²¹¹ ULLMANN, Tamás 2010. *A láthatatlan forma*, 387.

²¹² HARMAN, Graham 2005. *Guerrilla Metaphysics*, 43.

²¹³ Uo., 43.

szolgáló „komplex ingerben” egy olyan mozgást fedezhetünk fel, amely időlegesen kívül helyezkedik a húson.²¹⁴ Az észlelés mindig egy konkrét objektumot lát. Őszinte módon viszonyul az orchidea sáska is az általa elejteni kívánt szárnyas rovarokhoz képest annyiban, hogy az orchideát kínálja számukra. A testrészei által kínált komplex inger korlátozott értelemben őszinte, a hazugság ebbe a rendszerbe kívülről érkezik, amikor behatol a húsba egy igazabb intenció, amelynek valósága felülírja a hamisnak bizonyuló orchidea látványát. Sohasem tisztán érzéki kválékkel találkozunk, hanem eleve dolgokba ütközünk.²¹⁵ Harman ontológiája szempontjából mindegy, hogy utólag hamisnak bizonyul-e az észlelet. Valamilyen értelemben dologgal nézünk szembe, még ha nem is mindig bizonyul valóságnak az általunk észlelt dolog. Egy pillanatig a légy vagy méh által észlelt orchidea valóságos volt a maga számára. Abban a pillanatban valós volt. Viszont, amint előrelendül az orchidea manó (*Hymenopus coronatus*), átalakul az észlelt orchidea egy egészen eltérő objektummá. Számunkra aranyossággal rendelkezik az orchidea sáska, a légy számára viszont halálos veszélyt jelent.²¹⁶ A dolog magához hív bennünket, a gondolatainkat és a testünket éppúgy magához vonzza mint a tekintetünket és a gyengéd érzelmeinket.²¹⁷ Mint Merleau-Ponty írja egy gyönyörű részletben: „A kemény és a puha, a szemcsés és a sima, a holdfény és a napfény emlékezetünkben mindenekelőtt nem érzéki tartalmakként adódnak, hanem a szimbiózis bizonyos

²¹⁴ O'HANLON, J. C. – LI, D. – NORMA-RASHID, Y. 2013. Coloration and morphology of the orchid mantis *Hymenopus coronatus* (Mantodea: Hymenopodidae). In: *Journal of Orthoptera Research* 1., 35-44., 36.

²¹⁵ HARMAN, Graham 2005. *Guerrilla Metaphysics*, 47.

²¹⁶ URL: <http://www.origo.hu/tudomany/20120426-orchidea-manok-a-fovarosi-allat-es-novenykerben.html> (2019. 03 23.)

²¹⁷ HARMAN, Graham 2005. *Guerrilla Metaphysics*, 48.

formáiként, annak bizonyos módjaként, ahogyan eláraszthat minket a túlán, ahogyan befogadhatjuk azt...”²¹⁸ Az észlelés már eleve szimbiózis. Tévesen érzékel a méh egy orchideát, annak pompás színei pedig vonzerőt gyakorolnak a rovar tekintetére. Az orchidea élénk fehérsége már a „szimbiózis formájaként” adódik, de amint vele érintkezik az áldozat, „eláraszítja a túlán”: meglepő módon életre kel a „virág”, a szerencsétlen légy pedig egy, a vártnál sokkal intimebb szimbiózisba kerül az orchidea sáskával. Különleges eseményt, kitüremkedést alkot a létezés húsában a vonzerő pillanata.²¹⁹ Ilyenkor a dolog kriptikus, rejtett sajátosságai mintegy kiszivárognak a létezőből, és ezen szívárgásokat veszi célba a mag felé tartó affektált dolog. A vonzerő a relációk szintjén munkálkodó erő, miközben odabent a vonzalom tárgyának belsejében további rejtett, feltáratlan rétegek leledzenek. A vonzerő nem más, mint a dolgok érzéki, hússzerű textúrájával való találkozás. A hús „a dolgok érzéki textúráját” jelenti Merleau-Ponty és Harman gondolkodásában, a távolságoknak és minőségeknek egy meghatározott rendszerét, amelyet egyszerre jellemez telítettség és üresség.²²⁰ Folyamatosan elemésztródnak és megsemmisülnek a létezők ebben a húsban, ki-be járkálnak belőle. A hús átjáróház, ám lehetetlen volna az átjárhatóság, ha nem rendelkeznének a dolgok belső üregekkel, bensőséges térbeliséggel. Belegyűródünk a világba, méghozzá az éter szerves részeként.²²¹ De a belegyűródés, összegöngyölődés sohasem teljes.

Mindig fenyeget bennünket a kihullás, a végzetes hozzáférhetetlenné válás. Kiesni az éterből annyi, mint érzékelhe-

²¹⁸ MERLEAU-PONTY, Maurice 2012. [1945.] *Az észlelés fenomenológiája*. L'Harmattan, Budapest, 345.

²¹⁹ HARMAN, Graham 2005. *Guerrilla Metaphysics*, 143.

²²⁰ MERLEAU-PONTY, Maurice 2006. [1964.] *A látható és a láthatatlan.*, 171.

²²¹ HARMAN, Graham 2005. *Guerrilla Metaphysics*, 48.

tetlenné válni. Az orchidea manó példája is jól szemlélteti, hogy a valóság „egy szilárd szövetedék, nem vár a mi ítéleteinkre ahhoz, hogy magához csatolja a legmeglepőbb fenoméneket vagy elvesse a legvalóságosabb fantáziáinkat”.²²² Ettől természetesen nem állítható, hogy Harman maradéktalanul egyetértene Merleau-Ponty ontológiájának minden pontjával. A már megszokott módon a hús fogalmát emeli ki az életműből. Merleau-Ponty filozófiája számára azért hasznos, mert „felhívja a figyelmünket egy olyan zónára, amelyben a dolgok nem elszigeteltek, hanem egymásba véreznek”.²²³ A hús „alkalmi ok” (*occasional cause*), egy „megolvadt plazma”, amelyen keresztül a legváltozatosabb entitások kommunikálnak egymással.²²⁴ Amikor húsról beszélünk, akkor azon mindig a létezők egymásba göngyölődését, egymásba metsződését kell értenünk.²²⁵

A következő fogalom, amelyet Harman bevezet a *Guerrilla Metaphysics* keretén belül, az a „szint” (*level*). Ez a fogalom *A látható és a láthatatlannak* az egyik passzusából eredeztethető, amely a következőképpen hangzik: „az, ami van, egyetlen, összefüggő architektúra, a fenomének teljes »rétegzettsége«, a »létszintek« teljes sora, amelyek úgy differenciálódnak, hogy a látható egésze rágöngyölődik egy bizonyos láthatóra, amely én vagyok”.²²⁶ Ezt az észrevételt, hogy ti. a világ egymásra illeszkedő létszintek végtelen sorából alkotódik, Alphonso Lingis bontakoztatja ki poszt-fenomenológiai munkásságában, azzal a fontos módosítással, hogy még inkább dezantropomorfizálja

²²² MERLEAU-PONTY, Maurice 2012. [1945.] *Az észlelés fenomenológiája*, 11.

²²³ HARMAN, Graham 2005. *Guerrilla Metaphysics*, 53.

²²⁴ Uo., 53.

²²⁵ Uo., 53-54.

²²⁶ MERLEAU-PONTY, Maurice 2006. [1964.] *A látható és a láthatatlan.*, 151-152.

a szinteket. Lingisnél a szintek nemcsak a szemlélőre, a látható emberre göngyölődnek, hanem minden egyéb létezőre is. Nem ez az egyetlen eleme Lingis gondolkodásának, amelyet Harman vonzónak talál, és beépít saját filozófiai rendszerébe. Legalább ilyen fontos Harman számára az, hogy Lingis az etikai imperatívuszt egyetemes, az embertől független etikai alapelvvé alakítja át a *The Imperative* című kötetében, amely egyébként Lingis legkidolgozottabb és legszisztematikusabb művének tekinthető. A dolgok szenzuális valósága „utasításokat tartalmaz”, etikai parancsokat, amelyeket követnünk kell.²²⁷ Nem hagyhatjuk figyelmen kívül a dolgok üzeneteit. Egyetlen privilegizált etikai imperatívusz helyett imperatívuszok végtelen sokasága által találjuk magunkat körülveve.²²⁸ A szintek ennél fogva nem passzívan, mintegy „ökológiaként” léteznek, hanem eleve magukba foglalnak etikai előírásokat: „a szintek és a táj szerkezete... nem szemlélésre kínálják fel magukat, hanem követésre váró útjelzéseként.”²²⁹

Követni a táj parancsát többet jelent, mint pusztán célracionális módon követni a turistaösvényt vagy hozzáigazodni egy idegen város furfangos, kaotikus utcáihoz: a követés annyit jelent, mint a dolgok parancsának engedelmessé válni. A követés engedelmeskedés. A szintek tehát etikai erővel rendelkeznek, amely követésre készítetnek bennünket, és mindent, ami a hatóságukba kerül.²³⁰ Harman maga is elismeri, hogy Lingis már-már olyan mértékben tágítja ki az imperatívusz fogalmát, hogy az jóformán animizmusba torkollik.²³¹ Ennek viszont nincsen ellenére, mivel a dolgok egyéni, embertől független

²²⁷ LINGIS, Alphonso 1998. *The Imperative*. Indiana University Press, Bloomington, 77.

²²⁸ HARMAN, Graham 2005. *Guerrilla Metaphysics*, 59.

²²⁹ LINGIS, Alphonso 1998. *The Imperative*, 67.

²³⁰ Uo., 68.

²³¹ HARMAN, Graham 2005. *Guerrilla Metaphysics*, 59.

létét komolyan vevő filozófiát lát Lingis leírásaiban, amelyek félúton helyezkednek el a fenomenológiai leírás és a teljesen szabados stílusban megírt útinapló között. A világszinten elhelyezkedő dolgok „ómenek törzsei, amelyek mindig készenállnak, hogy a világba szabadítsák a sötét és nemes művészetüket”.²³² Mint Heideggernél a „föld”, úgy Lingisnél és Harmannál a „szint” az, amely alapot nyújt a létezők sokasága számára.²³³

Nem akarati projekció az imperatívusz, hanem objektív jelenség, amelyre ráhangolódhatunk, és minden objektum esetében eltérő módon jelentkezik.²³⁴ Gondolkodni annyi, mint engedelmessé válni.²³⁵ Szenzuális tapasztalatainkon keresztül érzékeljük a létszintek egyetemességét. A szintek „érzéki elemekből emelkednek ki, olyan parancsokként, amelyek megszólítanak. Ha követjük őket, egy mező tárulkozik fel”.²³⁶ Ennek az érzékiségnek nincsen köze egyetlen létező világtapasztalatához: még az inorganikus létezők is képesek az érintkezésre és kauzális változások előidézésére. A dolgok saját szavai játszanak meghatározó szerepet a szintek vonatkozásában.²³⁷ Ezeket az üzeneteket, a mindenhol és mindenben jelen lévő imperatívuszt a szenzuális médiumon, a húson keresztül érzékeljük.²³⁸ Amennyiben a létszintek mindig „érzéki fenomének”, ahogyan azt Lingis állítja, akkor nemcsak emberek számára adódó valóságos entitások, azonban még mindig magyarázatra szorul az, hogy milyen mechanizmuson keresztül közvetítődnek az imperatív üzenetek az éteren keresztül.

²³² Uo., 60.

²³³ LINGIS, Alphonso 1998. *The Imperative*, 34.

²³⁴ HARMAN, Graham 2005. *Guerrilla Metaphysics*, 63.

²³⁵ LINGIS, Alphonso 1998. *The Imperative*, 3.

²³⁶ Uo., 37.

²³⁷ HARMAN, Graham 2005. *Guerrilla Metaphysics*, 64.

²³⁸ HARMAN, Graham 2005. *Guerrilla Metaphysics*, 65.

Lingis a „stílusnak” tulajdonítja a létszintekben tapasztalható „koherenciát”.²³⁹ Ez a meglehetősen szubjektív töltetű szó nem valamilyen pszichés, gondolati képződményt, még kevésbé ízlést vagy véleményt jelent – noha természetesen az emberi ízlést is magába foglalja – hanem a szinteknek egy objektív sajátosságát jelöli.²⁴⁰

A létszintek mind rendelkeznek saját, immanens stílusokkal, amelyek átszínezik a belső viszonyaikat. Hússzerű módon találkoznak egymással a gleccserek és a tenger áramlásai, Harman és Lingis számára ezek is testi találkozások. Szüntelen kommunikációban állnak egymással és velünk a világ létezői, még ha nem is tárják fel a belsejüket egészen. Lingis esetében Harman egy olyan fenomenológia/poszt-fenomenológia lehetőségét véli felfedezni, amely végre komolyan veszi az embertől független dolgok sajátosságait, azaz, számol a létezők objektivitásával. A hús elevenése akkor is jelen van, amikor egyetlen emberi test sincsen jelen.²⁴¹ Egyetlen valóság helyett szintek végtelen redőzeteit találjuk.²⁴² A „csönd-zajlás vákuum-puttonyait”²⁴³ a létszintek végtelenjéből előálló szenzuális hús szövi egybe, ez az összegyűjtés ad lehetőséget az egymástól elzárkozó vákuumszerű létezőknek a kommunikációra. A szintek „médiumokként” funkcionálnak. Mint Harman leszögezi, a médium bármilyen közeget jelöl, amelyen belül két dolog interakcióba lép.²⁴⁴ Olyan ragasztóanyagot kell ezen értenünk, amely minden rést betölt, rugalmas kötőszövetet. A létszint, a médium és a hús tehát egymás szinonimái. Egy dolog a má-

²³⁹ LINGIS, Alphonso 1998. *The Imperative*, 35.

²⁴⁰ HARMAN, Graham 2005. *Guerrilla Metaphysics*, 67.

²⁴¹ Uo., 69.

²⁴² Uo., 70.

²⁴³ JUHÁSZ Ferenc 2003. Befejele szálllok, milyen titokba? In: JUHÁSZ Ferenc *Az őrangyal és a szél. Új Versek* Balassi Kiadó, Budapest, 9.

²⁴⁴ HARMAN, Graham 2005. *Guerrilla Metaphysics*, 91.

sik számára is szolgálhat médiumként, tehát a médiumok lehetnek egy dolog jegyei is.²⁴⁵ Például az orchidea színvilága az álcázást mint stratégiát alkalmazó imádkozó sáska számára médiumként szolgál a préda elejtése érdekében. Ez a kauzalitás mindig bizonytalan, sohasem lehetünk egészen biztosak abban, vajon sikeresnek fog-e bizonyulni az átmenet, hogy a szimbiózis vajon megvalósul-e vagy sem.

A CIPRUS ÉS A KENTAUROK

Meglepő módon, a kauzalitás további kifejtése érdekében Harman a nyelvfilozófiához nyúl, konkrétan a metaforikus nyelv témaköréhez.²⁴⁶ A dolgok állandóan összetalálkoznak egymással, és ezekben az ütközésekben leválasztanak egymásról fragmentumokat, a világba szabadítva újabb kvalitásokat és dolgokat.²⁴⁷ Annyit tesz a metaforizáló nyelvhasználat, hogy komponenseire bontja a létezőket és újabb, hibrid létezőket szabadít a világba. Amikor kijelentjük, hogy „az ember farkas” („*man is a wolf*”), Max Black szerint rámutatunk arra, hogy a farkas jelentése valójában „egy farkas-rendszer, amely rokonértelmű köznapi kifejezésekből” áll.²⁴⁸ Ha az emberre vonatkoztatjuk a farkast mint jelentést, akkor „minden olyan emberi jellegzetességet, amelyről »farkas nyelven« is beszélhetünk, előtérbe hozunk... A farkas-metaphora háttérbe szorít bizonyos részleteket, és másokat előtérbe hoz, vagyis az emberről alkotott képünket módosítja”.²⁴⁹ A metaforikus nyelvhasználat valóságos fúziót hoz létre egymástól egészen eltérő entitások

²⁴⁵ Uo., 94-95.

²⁴⁶ Uo., 101-125.

²⁴⁷ Uo., 101.

²⁴⁸ BLACK, Max 1962. *Models and Metaphors*. Cornell University Press, Ithaca, New York, 41.

²⁴⁹ Uo.

között.²⁵⁰ Ahhoz, hogy egy metafora igazán találó legyen és jól sikerüljön, egymástól megfelelő távolságban lévő entitásokat kell mozgósítania. Nincsen értelme egy fenyőfát valamilyen más, közeli rokonságban lévő fához hasonlítani. A metafora felszabdálja, egymás számára megnyitja a létezőket. Nemcsak nyelvi jelenség, hanem valóságos fúzió, a dolgok jegyeinek feslett, válogatás nélküli keveredését idézi elő. Annyiban válik működőképesé egy metafora, amennyiben nem-essenciális jellegzetességeket mozgósít.²⁵¹

Egy Ortega által használt példán keresztül szemlélteti a metafora működését Harman: amikor azt mondjuk, hogy „a ciprus egy láng”, egymással össze nem egyeztethető valóság szinteket torlaszolunk egymásra. Aligha működhetne metaforikusan a következő mondat: „a ciprus egy tűlevelű”, mivel a metaforához szükségeltetik a komponensei közötti ellentmondás. Dinamikus belső feszültség híján működésképtelen marad a metafora.²⁵² A metafora darabokra töri, felbomlasztja a megszokott asszociációinkat, és új kapcsolódásokat állít a helyükre. Új dolog képződik a metaforaképződés során, amely sem nem fa, sem nem tűz, hanem egy lobbanékony hibrid, amelyet aligha tudunk egészen világosan leírni, olyannyira eltérő attól a két létezőtől, amely a metaforában egymásba olvad.²⁵³ Végtelen számú asszociáció válik lehetővé, de egyetlen leírás sem képes egészen kimeríteni a „ciprus-láng” belső valóságát. Egyetlen effektus sem ad számot az összetett, totális „ciprus-effektusról.”²⁵⁴ Egyszerre adódik egy totális tapasztalat és egy részletekre bomló effektus-tömeg. Harman szerint ez éppúgy igaz a fizikai kauzális viszonyokra, mint a nyelvi me-

²⁵⁰ HARMAN, Graham 2005. *Guerrilla Metaphysics*, 120.

²⁵¹ Uo., 105.

²⁵² Uo., 106.

²⁵³ Uo., 107.

²⁵⁴ Uo., 108.

taforákra. Hol horizontként tapasztaljuk a metafora lángoló valóságát – Harman furcsa kifejezésével élve „szervek nélküli képként” –, hol diszkrét objektumként.²⁵⁵

Nemcsak az emberi tudatban léteznek metaforák. Harman nagyon határozottan állítja, hogy a metafora valós entitásokat képez, mivel nincsen ontológiai értelemben lényeges különbség a gondolati vagy nyelvi képződmények és a valós entitások között. Amikor Husserl nyomán „a kentaurok csatájáról” ír, kiemeli, hogy „akár fiktív, akár sem, az elképzelt jelenet is tartalmaz intencionális dolgokat”.²⁵⁶ A fenomenológiai felismerés révén intencionális létezőket is megismerhetünk, és ezért nem mondhatjuk, hogy ami intencionális, az kevésbé volna valós a szigorúan fizikai objektumoknál. Sem a szubjektív, sem az objektív oldal nem élvez elsőbbséget a másikkal szemben. Sőt, nagyon is úgy tűnik, mintha a spekulatív realizmus számára nem is bírna különösebb fontossággal a két kategória közötti képzeletbeli határvonal. Nincsen világosan meghúzható határ tudat és világ között. Abból, hogy a dolgok tőlünk függetlenek, nem következik, hogy a gondolataink és képzeleteink nem létezők volnának, vagy lefokozott valóságértékkel rendelkeznének. Mindenkor a dolgok attribútumaiban hánykódunk.²⁵⁷ Érzelem-dolgok is léteznek, effektusok, amelyek felébresztik bennünk a ciprus zöld lángjait. Új kezdetet jelent a metafora, egy új dolog beáramlását a világ elrendeződéseibe.²⁵⁸

Objektív értelemben is beszélhetünk a dolgok stílusáról. Noha a tudatunkban léteznek az intencionális dolgok, tőlünk független a létezésük. Nincsen világos határ a szubjektív és objektív dimenziók között, a metaforikus nyelvhasználat va-

²⁵⁵ Uo., 108.

²⁵⁶ Uo., 155.

²⁵⁷ HARMAN, Graham 2005. *Guerrilla Metaphysics*, 109.

²⁵⁸ Uo., 109-110.

lóságos fúziót hajt végre.²⁵⁹ Amikor kimondásra kerül „az ember farkas”, valóságos farkasjegyek szabadulnak a világba. A farkas megannyi eleme „szabad elemként” robban ki a létbe.²⁶⁰ Bármennyire kontraintuitívként hathat egy olyan nyelvfelfogás, amely minden mondatnak objektíváló erőt tulajdonít, Harman vállalja ezt a kockázatot. Számára nem valóságosabb a szó, amely jelöli a dolgok jegyeit, mint a jegyek maguk. A jegyeket önmagukban egyesítő dolgok sem valóságosabbak azok jegyeinél. A hétköznapi tapasztalatban aligha tudjuk megkülönböztetni a dolgot annak jegyeitől, ezek egybecsúsznak és összeolvadnak egy lágy masszává, akárcsak a hallucinogén hatású tudatmódosító szerek hatására lyukacsossá váló égbolt: „kőhólyag kőhólyagra ragasztva, s az úr felé, a kék felé habzik ez a szilárd, száraz kőbuborék-massza, ez már nem-emberi haszna.”²⁶¹ Nem valamilyen absztrakciós eljárás eredményeként kell számolnunk a dolog jegyeivel. A szenzuális jellegzetességek konkrét módon adódnak az érintkezés számára. Kizárólag a dolog jegyeivel találkozunk, az általunk látott zöld szín mindig a dologhoz tartozik, annak sajátja: „A zászló vagy a mecset zöldje nem valamilyen absztrakció, amelyet rávetítünk az alapul szolgáló amorf anyagra, hanem már eleve ezen dolgok zöldje. Ez a zöld egy lángoló jegy, amelyet a dolog saját valósága gyűjt meg. Annak dacára, hogy a jegyek egységet alkotnak, a hozzájuk tartozó totális objektumban, nemcsak egység jellemzi az életüket. Van az egyéni jegyeknek a dolog esszenciájából kiáramló szivárgása, amely nélkül az objektum nem rendelkezne szenzuális valósággal (...) Mint

²⁵⁹ Ezzel egyetemben a konnekcionista szemantikában létezik egy irányzat, amely objektíváló erőt tulajdonít a nyelvi aktusoknak. Így a harmani pozíció nem egészen idegen a nyelvtudománytól.

²⁶⁰ HARMAN, Graham 2005. *Guerrilla Metaphysics*, 162.

²⁶¹ JUHÁSZ Ferenc 1987. Jézus Krisztus sírjai. In: JUHÁSZ Ferenc *A csörgőkígyó hőszeme*. Szépirodalmi Kiadó, Budapest, 196.

a fekete lyukból kiszivárgó sugárzás, úgy a jegyek is elszöknek az objektum »eseményhorizontja« elől, és kínzóan csábító utalásokat mutatnak arra vonatkozóan, mi lehet odabent.²⁶² A dolgok egymásra vonzerőt (*allure*) gyakorolnak, szelektív módon aktualizálva ezáltal a bennük rejlő potencialitásokat.²⁶³ A vonzerő esemény, amely „az érzékek paradigmaváltását” vonja maga után.²⁶⁴ Furcsálljuk az olyan embert, aki mindenkihez vonzódik, vagy azt a kutyát, amelyik nem ugatja meg a kerítés mellett elhaladó idegeneket, és akárkit beengedne a kertbe. Első gondolatunk az lehet, hogy a kutyavalamilyen betegségben szenved, esetleg idős korú. A vonzerő az őszinteség szimmetrikus ellentétpárja, mivel a vonzerő kitüntetett viszonyulást jelöl, ellentétben a minden létezőre jellemző őszinte léttel. Szemben a hétköznapi észleléssel, a vonzerő leválasztja a szépnak vagy vonzónak tartott dologról annak egy bizonyos pozitív aspektusát, egy jegyét, amely különös jelentőséggel bír az észlelő számára.²⁶⁵ Noha minden relációban bizonyos mértékű szenzuális feltárulkozás figyelhető meg, legalábbis Harman ontológiai modellje alapján, a vonzerő jelentené a jegyekkel való érintkezés legkitüntetettebb formáját, ez „a legtisztább példája annak, amikor a minőségek láthatóvá válnak.”²⁶⁶ Elképzelhetjük ennek negatív formáit is, noha Harman – különös módon – nem említi a taszítóerőt, amely legalább annyira fontos az interobjektív viszonyok tekintetében, mint a vonzerő. Harman szerint a vonzerő elválasztási művelet, mivel csakis a jegyeinek részleges leválasztása révén csábítja el egyik dolog a másikat.

Csúf, sőt kifejezetten ijesztő külsejével a horgászhal könnyen elijeszti az áldozatait. Csáberejét a fején található furcsa

²⁶² HARMAN, Graham 2005. *Guerrilla Metaphysics*, 189.

²⁶³ Uo., 149.

²⁶⁴ Uo., 152.

²⁶⁵ Uo., 152.

²⁶⁶ HARMAN, Graham 2005. *Guerrilla Metaphysics*, 172.

fényes szerv adja, amely a mélytengeri vízben csodálatot és érzelmi káprázatot kelt a prédában. Ellenben a nőstény horgászhalba paraziták módjára belefűrődő féregszerű hímek a szagláson keresztül közelítik meg a nőstényeket. A nőstény számára a hím horgászhalak kizárólag a spermájuk miatt szükségesek. Tökéletesen egybeolvadnak, és szimbiózisban élnek. Amint egy beszámolóban olvashatjuk, „amikor a helyére került [a hím horgászhal], kienged egy enzimet, amely feloldja a saját száján és a nőstény testén a bőrt, és a két egyed a véredények szintjéig összeolvad.”²⁶⁷ Ezt a párzási folyamatot a cikk „horrorisztikusként” jellemzi, azonban minden érintkezés egyben részleges összeolvadás is. Nincsen semmi rendkívüli a horgászhalak párzásában, ami ne lenne jellemző bármilyen egyéb létezők közötti találkozásra. Számunkra rendkívül drasztikus ugyan a vérkeringés egybekapcsolása, ugyanis még a legintimebb interperszonális viszonyok sem érik el az intimitásnak ezen fokát, de minden összetalálkozás szükségképpen együtt jár az összeolvadás valamilyen mértékével. A vonzerőnek köszönhetően a vágott dolognak egy attribútuma kitüntetetté lényegül át, majd az egyesülés során összeolvad a két létező horizontja. Olyannyira kitüntetetté válnak a vonzerő tárgyának minőségei az iránta vonzódó fél számára, hogy ezek a jegyek objektívalódnak. Harman szavaival élve: „kizárólag a vonzerő összpontosítja figyelmünket az egyes jegyekre, olyannyira, hogy azokat dolgokká konvertálja.”²⁶⁸ Így elmondható, hogy kauzális jelentőséggel bír ez a látszólag esztétikai kategória. Harman esetében az esztétikum és a létezés között nincsen semmilyen határvonal. Utalhatunk egy inorganikus példára is, nevezetesen a kristályokban található szabályszerűség objektív vonzerejére. Miképpen Polányi

²⁶⁷ URL: http://index.hu/tudomany/til/2016/12/07/horgaszhal_a_vilag_leghorrorisztikusabban_szaporodo_allata/ (2019. 03. 28.)

²⁶⁸ HARMAN, Graham 2005. *Guerrilla Metaphysics*, 178.

írja, „a szabályosság az egyik olyan jellegzetes tulajdonság, amely gyönyörködteti a szemet, és megihleti a képzeletet. Azok a kövek, amelyeknek több oldala síkfelület, s e felületek egyenes élekben találkoznak, különösen, ha egyúttal szép színűek is, mint a rubinok, a zafírok és a smaragdok, felkeltették a figyelmet”.²⁶⁹ A kristályban lévő szabályosság objektív, egzisztenciális szépség, amely megelőzi az észlelő tekintetét. Gyönyörködtető jellege már immanens módon belefoglalatik az entitásba. A szabályosság jelenléte potenciális meglepetés, feltárulásra váró belső esemény.

Fontos különbség az általánosságban vett észlelés és a vonzerő között, hogy míg az előbbi esetében a dolog a maga jegyeivel azonosul (a mecset vagy az Iszlám kibogozhatatlanul egybeolvad a saját zöldjével), addig az utóbbi esetben a dolog és annak valamilyen különleges, rendkívüli jegye különválik.²⁷⁰ Reverzibilitás figyelhető meg észlelés és vonzerő között. A vonzerő jegyeket módosít dolgokká, míg az észlelés a dolgokat változtatja át jegyekké.²⁷¹ Ezen fogalmak látszólag szubjektivistikus konnotációkat hordoznak magukban. Olykor túlságosan is hajlamosak vagyunk a szépséget vagy a csáberőt olyan tulajdonságként jellemezni, amely elsősorban valamilyen emberi szubjektum belsejére hat, valamilyen tudatállapotot idéz elő. Márpedig Harman leszögezi, hogy „a dolgok saját relációi eleve feltételezik a vonzerő struktúráját”.²⁷² Ott is működésben van a vonzerő – és a taszítás –, ahol nincsenek sem emberek, sem egyéb érző lények. Mélyen a tenger felszíne alatt is csábítják egymást a különböző élőlények, mindennemű emberi létmegértés híján. Amikor azt mondjuk, hogy valami rendelkezik „szépséggel, bájjal, humorral, metaforikussággal

²⁶⁹ POLÁNYI Károly 1994. *Személyes tudás I.*, 85.

²⁷⁰ HARMAN, Graham 2005. *Guerrilla Metaphysics*, 186.

²⁷¹ Uo., 181.

²⁷² HARMAN, Graham 2005. *Guerrilla Metaphysics*, 174.

vagy csáberővel”, ezen fogalmakat objektív értelemben kell használnunk a spekulatív realista álláspont szerint.²⁷³ Olyan perspektivizmus tárulkozik fel, amely nem privilegizálja az emberi szubjektumot.

Nem a horgászhal szépsége vonzza magához fatális módon a nálánál kisebb és sebezhetőbb halakat, hanem az általa kibocsátott fénysugár. Minden kauzális viszony a szenzuális térben megy végbe, a dolgok kölcsönhatásai érzéki elemekből alkotódó éteren keresztül közvetítődnek.²⁷⁴ A világ elemei mindig érzéki elemek (*sensual elements*).²⁷⁵ Ez egy rendkívül különleges állítás, mivel azt feltételezi, hogy az univerzum élettelen, lakatlan területein is szenzuális módon találkoznak egymással az objektumok. Ezen a ponton lehetetlennek tűnik megkülönböztetni Harman rendszerét valamilyen animizmustól, még ha a szerző maga foggal-körömmel tiltakozik egy ilyen jellemzés ellen. Ha nem is pán-pszichizmuról van itt szó, úgy tűnik, mintha valamilyen egyetemes étellel mégis számolnunk kell, ha az érzékiséget a világ minden szegletére kívánjuk kiterjeszteni. Márpedig Harman mintha pontosan erre törekedne. Érdekes tudományelméleti kérdés, vajon hol kezdődik és hol végződik az élet,²⁷⁶ ez a kérdéskör azonban jelenlegi kötetünk határain túlmutat, az inorganikus élet mint jelenség pedig máig élénk vitákat generál, amelyek távolról sem tekinthetők lezártak. Mindenesetre az utólagos recepció fényében sem volt képes Harman egészen elkerülni azt a gyanút, hogy ontológiai rendszerének következetes továbbgondolása akaratlanul az animizmus helyreállítását eredményezné. A létezők elgondolhatatlansága és anonim, „zérus-sze-

²⁷³ Uo., 174.

²⁷⁴ Uo., 170.

²⁷⁵ Uo., 178.

²⁷⁶ URL: <https://www.sciencedaily.com/releases/2007/08/070814150630.htm> (2019. 02. 28.)

mély”-jellege sem elégséges garancia arra vonatkozóan, hogy – Harman tiltakozása dacára – a spekulatív realizmus egészen elkerülhesse a vitalizmus gyanúját.²⁷⁷

Az észlelés Harman filozófiájában semmilyen módon nem korlátozható értelemmel bíró élő rendszerekre: az észlelés „egy különleges fajta valóság a kozmoszban, amely a világ közvetlenségére utal”.²⁷⁸ Mind a kauzalitás, mind az észlelés teljesen dehumanizált kategóriákká lényegülnek át, egyetemes erőkké, amelyek az összes létező belső világát jellemzik: „Minden dolog csak egy másik dolog belsejében bocsátkozhat viszonyokba; minden észlelés egy dolog belsejében megy végbe. A kauzalitás és az észlelés egyenlőek a dolgokkal és azok belsejével. Ha azt mondjuk, hogy az univerzum egésze kauzalitásból és észlelésből áll, ezzel annyit mondtunk, hogy dolgokból áll, és azok olvadt belsejéből tevődik össze... Az észlelés nem reprezentáció, hanem egy dolog belső plazmájában való lakozás.”²⁷⁹ Semmilyen különbség sincsen az élet és az észlelés között. Észlelni annyi, mint élni a sivatag szárazságában vagy anyánk méhének „kezdet előtti plazmájában”.²⁸⁰ A tudatnak semmilyen privilégiuma vagy ontológiai kitüntetettsége nem marad ebben az ontológiában. A kauzalitás szükségképpen közvetett, a dolgok egymás karikatúráihoz férnek hozzá csupán.²⁸¹ Harman a dolgok egymás számára hozzáférhető „kari-

²⁷⁷ HARMAN, Graham 2009. *Zero-Person and the Psyche*, 254.

²⁷⁸ HARMAN, Graham 2005. *Guerrilla Metaphysics*, 187.

²⁷⁹ Uo., 189-190.

²⁸⁰ JUHÁSZ Ferenc 1987. Jézus Krisztus sírjai. In: *A csörgőkígyó hőszeme*, 195.

²⁸¹ Felvethető ugyanakkor, hogy árnyalatnyi ám mégis szignifikáns fokozati különbség áll fenn a fokozatiság és a közvettség között. Ennyiben mondhatjuk, hogy a kauzalitást tekinthetjük fokozatisággal bírónak, anélkül hogy Harmanhoz hasonlóan minden egyes dolog között fennálló áthidalhatatlan szakadékot kéne tételeznünk.

katúraszerű” felületeit hívja „elemeknek”.²⁸² Minden kauzális viszony, minden találkozás elemeken keresztül zajlik. A dolog és a vele érintkezésbe kerülő affektált dolgok saját belső életének összeolvadása mindig részleges mértékű. De a különbség nem szubjektum és objektum között, hanem a külső és a belső differenciájában rejlik, és ez utóbbinak – Harman szerint – semmi köze a tudatos és nem tudatos létmozzanatok megkülönböztetéséhez. *Önmagában* irreleváns különbség a tudattal bíró lények megkülönböztetése minden olyan létezőtől, amely nélkülözi ezt az evolúciós balesetből származó mellékterméket.²⁸³ Az egyetlen lényeges differencia, mint láthatuk a korábbiakban, az a kint és a bent, valamint a dolog saját jegyeinek és a dolog egységes, belső valósága közötti eltérés. A négyezett struktúra okán a dolgok mindig eltérő oldalukat mutatják, és egyetlen hozzáférhetőségi mód sem merítheti ki a specifikus létezők bőségét.²⁸⁴ Mindig létezik egy nagyobb dolog, amely magába foglal egyéb létezőket – a sor folytatható a végtelenségig.²⁸⁵

Végtelen regresszus jellemzi Harman ontológiáját: újabb és újabb létszintek találhatóak, és sehol sincsen vége a láncolatnak. Csak zajongó, egymást vonzó és taszító dolgok sokaságai vannak. Harman ontológiájában egyszerre található az immanencia és a végtelenségig fokozott transzcendencia. A transzcendencia maga a végtelen.

²⁸² HARMAN, Graham 2005. *Guerrilla Metaphysics*, 217.

²⁸³ A tudattal rendelkező lények nem választhatóak külön az amorf, bakteriális élet hemzsegő sokaságától. Stephen Jay Gould biológus szerint az összetettebb organizmusok voltaképpen az egyszerűbb szerveződési szintek időleges kitüremkedéseinek tekinthetők. GOULD, Stephen Jay 2007. *The Richness of Life*. W. W. Norton, New York, 214.

²⁸⁴ HARMAN, Graham 2005. *Guerrilla Metaphysics*, 192.

²⁸⁵ Uo., 193.

I. 3. HIPER-MÁGIKUS REALIZMUS

Timothy Morton

HIPERTÁRGYAK¹

A feloldódás egyre több tünetét felmutató társadalmi valóságunkban és a korai 21. századi globális válság-sorozatok árnyékában egyre népszerűbbé válnak az olyan nézetek, melyek szerint rejtett erők, a sötétben meghúzódó összeesküvések hatják át és irányítják életünk minden mozzanatát. Az elképesztő mértékű technológiai és tudományos teljesítmények mellett burjánzásnak indultak a különböző összeesküvés-elméletek és tudománytagadó teóriák. Ezen távoli, feltérképezhetetlen hatásoknak alávetve az emberek egyre inkább úgy érzik, mintha nem rendelkeznenek *ágenciával*, és náluk erősebb szereplők uralkodnak fölöttük. A paranoia, a rettegés, a depresszió, a kívülről érkező idegen veszélytől való félelem vírusként hatja át korunk fejlett társadalmait. Az összeesküvés-elméletek mögött azonban egy olyan igényt is felfedezhetünk, amely a világot, az egyre komplexebbé váló társadalmi valóságot emberi értelemben kívánja ismét értelmezhetővé tenni. A különböző összeesküvések hívei szerint minden esemény mögött gyíkemberek, gazdag fehér férfiak, bankárok, muszlim terroristák, a patriarchátus, a tőkésék, az illuminátusok vagy egyéb jól szervezett kisebbségek állnak. Ezen leegyszerűsítő kognitív sémák közös vonása és eszmei gyökere a társadalmi élet jelenségeire vetített

¹ Az alfejezet néhány eleme megtalálható Horváth Márk és Lovász Ádám a *Prae.hu* kulturális portálon megjelent *Az antropocén mint metakritika* című tanulmányában itt: URL: <https://www.prae.hu/article/10074-az-antropocen-mint-metakritika/> (2019. 03. 28.)

antropocentrizmus, amely a társadalmi ágenciát emberi vagy mindenesetre tudattal bíró szereplők szűk elitjére korlátozza. Dacára annak, hogy a 21. század első évtizedei ténylegesen vészterhes időszakként értelmezhetőek, mégsem fogadható el bármely olyan álláspont, ami az ágenciát irreális módon az emberi szereplőkre, vagy azon belül is egy szűk csoport ármánykodására szűkíti le. Érdekes, önellentmondó kettősség figyelhető meg bármilyen előjelű összeesküvés-elmélet esetében. Miközben a legtöbb ember hatóképessége a technológiai hálózatokkal, a komplex társadalmi szerveződésekkel és kiterjedt környezeti hatásokkal szemben behatárolt, az összeesküvés-elméletek mégis túlzottan antropocentrikusak, mivel a hatóképességet koncentrálnak és reterritoralizálják egy képzeletbeli privilegizált centrumba. Ezáltal megerősítik azokat a hatalmi struktúrákat, amelyeket eredendően megkérdőjelezni vagy lebontani kívánnak. Ha abszolút vagy mindenható erőt tulajdonítunk az általunk megdönteni kívánt gyíkember-uralomnak vagy patriarchátusnak, önmagunkat fosztjuk meg a valós, realista alapokon nyugvó politikai cselekvés lehetőségétől.

A spekulatív realista filozófia pozíciója szerint az ágencia semmilyen értelemben nem szűkíthető, minden entitás rendelkezik társadalmi hatóképességgel, és az ember nem tekinthető sem a társadalom, sem az ontológia központi szereplőjének. Mindenütt található rejtettség, fel nem tárulkozó vagy nehezen megismerhető erő, amely megannyi létezőt befolyásol. Timothy Morton spekulatív realista filozófiája kifejezetten az antropocén korszak társadalmi ontológiájának kidolgozására vállalkozik számos új fogalom és teoretikus szempont bevezetésével. Morton reflexív módon veszi számításba az ökológiai politika lehetőségeit egy olyan ökológia keretén belül, amely immáron nem tiszta természetként, hanem szennyezett, bemocskolódott és összeomlott valóságként jelenik meg. Antropomorf létezők helyett Morton a dolgok hatóképességé-

re irányítja a figyelmünket, rámutatva arra, hogy az emberi-nél lényegesen erősebb szereplők is jelen vannak körülöttünk. Fejezetünkben három kulcsfogalmon keresztül közelítjük meg Morton szerteágazó életművét. Ez a három fogalom a következő: hipertárgy, sötét ökológia és realista mágia.

Elsőként a *hipertárgy* fogalmát a 2013-as *Hyperobjects* című kötet alapján mutatjuk be. A hipertárgy olyan konceptuális séma, amely mindazon entitásokra vonatkozik, amelyek felülmúlják az emberi mértékegységeket. Morton definíciója alapján hipertárgynak tekinthető minden entitás, amely az emberhez viszonyítva – vagy más objektumokhoz képest – térben és időben nagyságrendekkel nagyobb hatóképességgel bír.² Ezeket a létezőket mindig más objektumokhoz képest tekinthetjük „hipereknek”. Morton a következő jellegzetességeiket emeli ki: „ragadósak, ami azt jelenti, hogy más, beljük gabalyodott létezőkhöz hozzáragadnak. Non-lokálisak, más szóval, bármely helyi megnyilvánulások nem azonosnak a hipertárggyal. Eredendően az emberi temporalitástól eltérő temporalitásokat egyesítenek magukban. (...) A hipertárgyak egy több dimenziós fázistérben helyezkednek el, melynek következtében az emberek számára a legtöbb esetben láthatatlanok. Ezeken túlmenően a hatásaikat interobjektív módon fejtik ki, vagyis egy olyan térben észlelhetőek, amely a dolgok esztétikai jellegzetességeiből épül fel. A hipertárgy nem a tudásunk funkciója: hiper a férgékhez, a citromokhoz és az ibolyántúli sugárzáshoz képest, de az emberekhez képest is.”³ Mit is jelent mindez, és mi az ontológiai alapja a létezők ezen új kategóriájának? Mindenekelőtt a hipertárgyak feltételezésének legfontosabb tétje a természettudományos megismerésnek egy

² MORTON, Timothy 2013. *Hyperobjects. Philosophy and Ecology after the End of the World*. University of Minnesota Press, Minneapolis, 1.

³ Uo., 1-2.

olyan affirmációja, amely mégsem jogosít fel bennünket bármilyen önhittségre. A hipertárgy létét a természettudomány tárja fel, hiszen technológiai és tudományos módszerek és fordítások nélkül nem ismerhetjük meg legtöbbjüket, viszont kizárólag felszíni sajátosságaikkal találkozhatunk. Például a globális klímaváltozást jóformán csak grafikonon láthatjuk, miközben egy nyári tóparti üdülés során napszúrást kapunk, és bőrünk felülete teljesen leég a napsugárzástól.⁴ Akárcsak bármely egyéb objektum, úgy a hipertárgy is visszahúzódik a közvetlen kontaktustól, és csak felszínileg találkozhatunk vele, amikor bekenjük naptejjel a védtelenül hagyott bőrünket. A hipertárgyak mindenható jelenléte rosszindulatú, kiterjedt kísértékként magába szippant bennünket, és megváltoztatja saját valóságézelésünket. Amint Morton felhívja figyelmünket: „a kívülállóság egy illúzió, mindig valamilyen objektum belsejében vagyunk.”⁵ A hipertárgyak azzal a veszéllyel fenyegetnek, hogy – a létezők közötti ontológiai határvonalak destruktív lebontása mellett – bennünket mint cselekvőket is „képmutatásra, gyengeségre és benuhátra” kárhozzátanak.⁶

Mindez szükségessé teszi a kauzalitásról és a társadalmi ontológiáról való gondolkodásunk gyökeres fordulatát, és posztantropocentrikus átalakulását. A hipertárgyak radikálisan embertelen temporalitása okán szükségessé válik az időről való gondolkodásunk átformálása is. A fizikai relativitás elmélete mintájára azt mondhatjuk, hogy tér és idő egyaránt objektumok függvénye, azaz mindkét összetevő „objektumok emergens tulajdonságának” tekinthető.⁷ Akárcsak Harmannál, úgy Mortonnál sincsen egységes, „edényként” funkcionáló tér vagy idő, amelybe a dolgok ágyazódnak. Minden létező saját

⁴ Uo., 3.

⁵ Uo., 17.

⁶ Uo., 2.

⁷ Uo., 45.

idővel és térrel rendelkezik. A hipertárgyak, miközben egymásra torlaszolni különböző valóságszinteket, függetlenek a róluk való gondolkodástól. Akkor is kifejtik hatásukat, amikor figyelmen kívül hagyjuk őket. Pontosan ezen utóbbi jellegzetességükből adódóan tekinthetjük veszélyekkel terhelteknek az olyan politikai álláspontokat, amelyek nem kívánnak tudomást venni a globális problémákról. Legyen szó bármilyen előjelű aktorról, kockázatosá válik mindazon politikai pozíció, amely valamilyen tudományosan igazolható hipertárgy létét tagadja.

Az antropocén korszak egyre gyorsabb ütemben állítja elő a hipertárgyakat. A civilizáció „nagy felgyorsulása” következtében egyre komplexebb feldolgozóipari apparátusok öntik magukból a tévesen externáliáknak tekintett melléktermékeket.⁸ Márpedig nincsenek externáliák, sohasem vagyunk a hipertárgyakon „kívül”. Szemben a pozitivista tudományképpel, a hipertárgyak megismerése nem vezet elmélyültebb tudáshoz vagy nagyobb fokú intimitáshoz. Sohasem közeledhetünk a hipertárgy bensőségességéhez, a vele való viszony sohasem foglalhatja el az interioritás modalitását. Minél többet ismerünk meg róluk, annál idegenebbek számunkra.⁹ A hipertárgyak furcsa idegenségét egy érdekes esztétikai példával szemléltethetjük, nevezetesen Judy Natal *Future Perfect* című fényképsorozatán keresztül, amely – többek között – a légszennyezést teszi láthatóvá.¹⁰ Az Izlandon található, természetesen előforduló köd művészi felhasználásán keresztül arra utal a művész, hogy az emberi tevékenység termékeként megjelenő szmog immáron elkülöníthetetlen a természet értékeitől. A képsorozat négy alrészről áll, amelyek a következő

⁸ Uo., 5.

⁹ Uo., 6.

¹⁰ URL: <http://www.judynatal.com/project/future-perfect> (2019. 03. 25.)

címeket viselik: *Chapter 1 – 2040*, *Chapter 2 – 2030*, *Chapter 3 – 2020*, *Chapter 1 – 2010*. Egy posztapokaliptikus jövőkép keretén belül belecsavarodik a temporalitás egy embertelen geológiába. Látunk például egy 2040-ben játszó gyermeket, amint belefut a légszennyezést mintázó ködbe.¹¹ Nem látszik sem az arca, sem bármilyen jegye ennek a gyermeknek, kizárólag a kőolajszármazékból készült műanyag dzsekije, amelynek sárgás, zöldes színe ellensúlyozza a kép egészét uraló átlátszatlanságot. Az ipari termelés melléktermékeiből megalkotott ruhanemű azonban nem képez valódi ellenpontot az ökológiai katasztrófát és a környezetszennyezést megidézõ köddel szemben, hiszen a kőolaj kitermelése tekinthetõ az ökológiai válság egyik legfõbb okának. A jövõtleniséget szimbolizáló arctalan gyermek kettõs szennyezetségre burkolódik, hiszen a szmogba veszõ kőolajfelület emeli ki az egész jelenet szintetikus jellegét. Natal képein nincsen tisztaság, érintetlen természet, hanem a látóhatáron a sötét ökológia és a hipertárgyak nyúlós, ragadós, mindent átható jellege terül szét. Rebekah Sheldon nyomán azt mondhatjuk, hogy a gyermek „ideológiai ikon és diszkurzív technológia egyaránt”.¹² Natal említett fényképén az eltûnõ gyermek egy posztideológiai posztumán világ szimbóluma egy olyan diszkurzív térben, amelyben immár a hipertárgy mondja ki a végszõt. A mûvész több fotóján is feltûnnek védõfelszerelésbe öltözött emberek, különbözõ katasztrófavédelmi jármûvek és furcsa, óvóhelyként vagy akár kutatói laboratóriumként funkcionáló épületek. Szinte minden fényképét áthatja a szükségállapot baljós érzete, a mindenütt jelenlevõ légszennyezés és a rejtélyes eredetû, az emberi szereplõket elnyelõ mérgezõ köd. Egy másik

¹¹ URL: <http://www.judynatal.com/project/future-perfect/chapter-1-2040#3> (2019. 03. 25.)

¹² SHELDON, Rebekah 2016. *The Child to Come. Life after the Human Catastrophe*. University of Minnesota Press, Minneapolis, 116.

képen egy narancssárga védőfelszerelésbe öltözött személyt láthatunk, amint a fejét és a felsőtestét elnyeli a köd.¹³ Az identitást, a szubjektivitást, az alteritást és az emberi méltóságot elnyeli a hipertárgy lehengető jelenléte. Több képen is feltűnik egy család, amely a köd ölelésében igyekszik menekülni egy rejtélyes és visszafordíthatatlan, befolyásolhatatlan esemény elől. A családtagok közé éket ver a köd, és belefészkei magát a legintimebb családi pillanatokba. Olyan ez, mintha egy család összekülönbözne és felbomlana a globális felmelegedés témájában felmerülő nézeteltérés következtében, és az összeomló kapcsolódások közötti megnyíló űrt a környezetszennyezés hipertárgya tölténé be. Súlyos dilemmák elé állítanak bennünket az elképesztő méretű hipertárgyak. Kód vagy szmog, ki tud pusztán az érzékszervei által különbséget tenni? Miképpen a Natal fényképén vulkáni hamuba (vagy valamilyen ipari eredetű fekete porba) elmerülő autó, úgy a hipertárgyak is rámutatnak a kapcsolódások ragacsosságának egyetemességére: „amikor beindítom az autót, összekapcsolódom a globális felmelegedéssel. Amikor egy regényíró a Marsra történő menekülésről ír, ő is a globális felmelegedéshez kapcsolódik.”¹⁴ A kauzalitás spekulatív alakzatokat is ölthet a hipertárgyak korszakában.

Kölcsönösség és harmónia helyett aszimmetria és egyensúlyzavar jellemzi a létezők heterogenitását. Észre kell vennünk, hogy a fenntarthatatlanság, a normátlanság, a felbomlás, a meghatározatlanság és a határvonalak hiánya az új normalitás. Ennek oka Morton szerint az, hogy a hipertárgyak szükségképpen maguk után vonják az emberi származású modern tudományosság önreflexívebbé válását. Tömören azon felismerésről van szó, hogy a tudomány nemcsak problémákra vá-

¹³ <http://www.judynatal.com/project/future-perfect/chapter-1-2040#24>

¹⁴ MORTON, Timothy 2013. *Hyperobjects*, 20.

laszoló reaktív gépezet, hanem éppenséggel problématermelő elrendeződés is.¹⁵ Ulrich Beck ugyanezen fejleményt összefoglalóan reflexív modernitásnak hívja, utalva a modernitásnak azon szakaszára, amelyben tudatosulnak a társadalmi aktorok számára a modern technológiában rejlő civilizációs kockázatok.¹⁶ Ebben a vonatkozásban az „aszimmetria” azt jelenti, hogy a saját kognitív képességeink alkalmazása révén rámutatunk ugyanezen képességek és általánosságban a megismerési lehetőségeink végességére. A tudomány, beleütközve saját határaiba, az emberi végességhez és a non-humán kauzalitás felértékelődéséhez vezet. Szakadék tapasztalható a cselekvés és a reflexió között, ami Morton nézetében „otthonalanná”, kísértetiessé és idegenné teszi a létezést.¹⁷ A természettudomány vívmányai nemhogy varázstalanítják a világot, hanem éppen ellenkezőleg, a remitológizálás számára nyitnak lehetőséget. Ez egy olyan filozófiai fordulatként kínálkozik, amelyet Morton maximálisan kiaknázni kíván. Számára nem veszély a remitológizálás, a valóság mágikussá válása, hanem sokkal inkább felhívás a spekulatív filozófiára. Hatalmas méretük és kiterjedésük, valamint az általuk véghez vitt változások összetett jellegéből adódóan a hipertárgyak rámutatnak arra, hogy a dolgok „sohasem esnek egybe a maguk látványával”.¹⁸ A hipertárgyak ellenállhatatlan jelenléte arra mutat rá, hogy nincsen természet, amely a megmentésre szánt esszenciaként a reprezentáció ellenpólusaként szolgálhatna. Az aszimmetria egyenes következménye, hogy a hipertárgyak temporális és térbeli értelemben nem alkalmazkodnak az ember vagy bármilyen egyéb élőlény szenzuális berendezéséhez, képes-

¹⁵ Uo., 160.

¹⁶ BECK, Ulrich 2003. *A kockázat-társadalom. Út egy másik modernitásba*. Századvég Kiadó, Budapest.

¹⁷ Uo., 160-161.

¹⁸ Uo., 174.

ségeihez. Morton szavaival élve „világos, hogy mindig csak a hipertárgyak lábnyomait érzékelhetjük”.¹⁹ Képtelenség többé távolságot tartanunk az ökológiai katasztrófától, amikor a szennyező molekulák vagy a feldolgozott élelmiszerekben lévő szintetikus anyagok a testünkbe is beépülnek. Egy kutatás kimutatta, hogy az úgynevezett „ultrafeldolgozott” élelmiszerek fokozzák a rákos megbetegedés kockázatát.²⁰ A jelentős médiavisszhang ellenére semmilyen változást sem eredményezett a sokkoló felfedezés. Továbbra is boldogan esszük a csokoládés harapnivalót vagy az ízesítőanyagokkal dúsított pizza ízű chipset. Az antropocén mint hipertárgy a beleinkig hatol, miközben folytatjuk megszokott az életmódunkat és fogyasztjuk ugyanazokat az élelmiszereket. Mindnyájan „képmutatókká” válunk, mivel a hipertárgyakat önmagunkban is hordozzuk. Úgy teszünk, mintha egyáltalán képesek lennénk a hatékony, racionális cselekvésre, miközben rajtunk keresztül a holtmunka eme furcsa termékei munkálkodnak, mint a feldolgozott élelmiszerek fogyasztásából eredeztethető elrákosodott sejtek. Képmutató az, aki úgy tesz, mintha cselekedne valamit, miközben képtelen elkerülni a maga végzetét.²¹ Túlságosan is későn fedezzük fel ágenciánk behatároltságát. Az a modernitás termelte ki a bolygónk jövőjét fenyegető hipertárgyak sokaságát, amelyik az ember cselekvőképességébe és szabadságába helyezte minden bizalmát.

Nincsen sem világ, sem egyetemes horizont többé.²² Felmerül a kérdés, hogy nagybetűs Világ vagy Természet híján

¹⁹ Uo., 176.

²⁰ FIOLET, Thibault, et al. 2018. Consumption of ultra-processed foods and cancer risk: results from NutriNet-Santé prospective cohort. *Bmj* 360; URL: <https://www.bmj.com/content/360/bmj.k322> (2019. 04. 22.)

²¹ MORTON, Timothy 2013. *Hyperobjects*, 148.

²² Uo., 104.

mi marad az ökológiai elmélet számára. Morton egy nagyon határozott és radikális választ nyújt ezen kérdésre: „világ híján nincsen Természet. Világ híján nincsen élet. Ami a Természet és az élet körén kívül létezik az a vesztőhely, az élet és halál helye, az életben lévő halál és a halálba ágyazódó élet helyszíne, a zombik, vírusok és hulladék-DNS, a kísértetek, szilikátok, cián, radioaktivitás, démonikusság és szennyesség helye.”²³ Amint a *sötét ökológiát* tárgyaló alfejezetben látni fogjuk, Morton egyfajta pesszimista természetképpel operál. A hipertárgyak aszimmetrikussága rettenetessé teszi a környezetet. A változás provokáció, amely a felzaklatja a formákat, megbomlasztja az érzékelt és érzéketlen felületek redőit. Amint írjuk ezen sorokat, több száz faj tűnik el mindörökre, akár olyan élőlények is kihalnak, amelyek sohasem tárulkoztak fel az emberi tekintet számára. Könnyű abba a hibába esni, hogy a kihalást totális, átható körülményként jellemezzük. Pedig mi egyéb volna, mint hatalmas kiterjedésű objektum? Az esztétikai értelmezésnek is számot kell vetnie a kívüliséggel, a megfigyelőn kívüli megfigyeléssel ahhoz, hogy világunk végét bármilyen értelemben értelmezhetővé tehesük. Azáltal, hogy az antropocén mint hipertárgy kifejti a maga bomlasztó munkáját, implicit módon kritikát gyakorol az antropocentrizmus, valamint a zárt biológiai szerveződések létezése fölött. A hipertárgy ellenállhatatlan, nyomasztó túlsúlya teljességgel agyonnyomja az irodalmi tér antropocentrikus felfogott jövőbeniségét is. Felvethetjük a kihalás esztétikáját, egy olyan poszthumán esztétikai praxist, amely az antropocént mint hipertárgyat művésziileg befogadhatóvá, szenuálisá teszi. Mindannyian megfigyelés alatt állunk, méghozzá az antropocén égető tekintetének alávetett organizmusokként. A ragadoóság mozzanata a kitörölhetetlenség utal. Nem le-

²³ Uo., 126.

het könnyen megszabadulni a hiperárgy által kifejtett hatásoktól. A tengerek műanyag hulladékkal való szennyeződése olyan ökológiai és élettani hatásokkal jár, amelyek évszázadok, sőt évezredek múlva is kimutathatóak lesznek. A tengervízhez hozzátapad az ökológiai katasztrófa hipertárgya olyan szintetikus vegyületek formájában, amelyek csak hosszú évezredek alatt bomlanak le. Irodalomtudományi szempontból a ragacsosság a szövegekben megjelenő fertőzött, szennyezett ágensekben válik észlelhetővé. Azáltal, hogy hibrid, mutáns aktorok fontos szerepet töltenek be az ökológiai katasztrófáról szóló elbeszélésekben, valójában az antropocén mint hipertárgy ragacsosságát tapasztaljuk meg. A katasztrófa telíti az irodalmi termelést is a világtalanított élet horrorisztikus ágenseivel.

A *zombifikálódott természet*, mint toposz feltűnik a későbbiekben elemzésre kerülő két kortárs észak-amerikai regényben. A hipertárgyak non-lokalitása arra utal, hogy ezek a nagy kiterjedésű objektumok meghaladják a helyi megnyilvánulásait. Arról van itt szó, hogy a hipertárgy egyetlen jele sem meríti ki annak teljességét. Minden hurrikán, atomsugárzás, tengerszint-emelkedés vagy zombi-járvány mögött ott rejlenek a komplex, feltáratlan hatások, amelyek méretükben felfoghatatlanok. Olyan temporalitás jellemzi a hipertárgyakat, amely az időstruktúrát meggörbíti, a jövőt jelenvalóvá teszi, míg a múltat torz formában megőrzi. Esztétikai szempontból Morton meghatározásának legérdekesebb eleme az interobjektivitás. Ezen jellegzetességen azt kell értenünk, hogy a hipertárgyak szenzuális módon kapcsolódnak más objektumokhoz, azaz végső soron esztétikai tulajdonságok komplex összekapcsolódásai jellemzik a hipertárgyak által megfertőzött *territorialitást*. A hipertárgyakból csak bizonyos darabokat láthatunk, mivel egyszerre sok dimenzióban képesek hatni. Nem láthatjuk a saját szemünkkel a globális klímaválto-

zást, „ahhoz ugyanis valamilyen sok dimenziós térben kellene elhelyezkednünk”.²⁴ A láthatóság mindig másodlagos a hipertárgy láthatatlanságához képest. Ebből adódóan szükségszerű bizonyos mértékű absztrakció, mivel ezen hatalmas kiterjedésű objektumok a közvetlen észlelés számára hozzáférhetetlenek. A hipertárgyak interobjektív térben helyezkednek el, a dolgok közötti *liminális térben*, és ahhoz, hogy akár korlátozott mértékben is megismerhessük őket, a dolgok felé kell tekintenünk.²⁵ Az antropocénben ez a dolgokhoz való fordulás megrettentő és horrorisztikus alakzatokat tár fel, amelyek a megfigyelő integritását is veszélyeztetik vagy egészen ki is iktathatják. Nincs időnk leragadni a textualitásban, mert már eleve átítatódtunk a felszámolódás sugárzásával. Mint Morton fogalmaz, „a hipertárgy ténylegesen a sors, a végzet és a halál hozója. Ez a végzet az emberi világon túlról érkezik, és a világ végét nyilvánítja ki”.²⁶ A katasztrófa mint esemény kitorli és megtöri az emberi emlékezetet. Szenvedéssel jár a visszaidézés, mivel az antropocén idején minden emlékezet borzongatóvá válik. Morton szerint még a természetnek az ember feletti győzelmét hangsúlyozó narratívák is képtelenek számot vetni „a dolgok redukálhatatlanul kísérteties jövőbeniségével”.²⁷ Lyukakat fúr a memóriákba az a redukálhatatlan idegenség, amelyet a klímaváltozás vagy a meg nem nevezett katasztrófa idéz elő. A kataklizma és annak kisugárzó negativitása mindeütt jelenlévő, mégis befogadhatatlan.

A rombolás nagysága és a katasztrófa potencialitása előre ellehetetleníti az emlékezet működését és az autentikus felidézés képességét. Nem a memória működése akad meg, hanem a felfogás képessége is elégtelennek bizonyul. Az emlékezet

²⁴ MORTON, Timothy 2013. *Hyperobjects*, 70.

²⁵ Uo., 81.

²⁶ Uo., 148.

²⁷ Uo., 194.

foszlányai, a memória maradványai a kövek és a törmelékek mellett hevernek. Még azt sem mondhatjuk, hogy egészen a semmiről lenne itt szó, mivel az értelmezhetetlen, szétrombolt nyomok ott rejlenek a hipertárgy ragadósságának bizonyítékaiként. Létezik egy olyan zóna, amelyben „a természet feloldódik, amint a hipertárgyak rettenetes módon kezdenek szétfolyni körülöttünk”²⁸ A hipertárgyak által áthatott tartományban az etikai cselekvésnek nem képezi részét a döntés, itt már nincsen lehetőség az esemény visszafordítására, kezelésére, korlátozására vagy *reterritorializációjára*. Nincsenek olyan törvények és szavak, amelyek befogadhatóvá tehetnék az „*égvilágon semmi*” szófordulatot. Normális esetben a zóna lehatárolt tartományt jelent. A hipertárgyak korszakában azonban a zóna képtelen fenntartani a maga önreferencialitását, és folyamatosan fertőzött ágensek, mutánsok, torz hibridek vagy áradások folynak keresztül a zóna ellehetetlenült határvonalain. A határvonalak megvonása abszurd vállalkozássá lényegül át az antropocén korszakában, mert az ontológiai különbségtétel már nem emberi cselekvők hatáskörébe tartozik.²⁹

A dolgok valóságához a hozzáférhetetlenség is hozzátartozik lényegi jegyként, a működésképtelenség pedig olyan akcidencia, amely a dolgokhoz hozzátapadva megfertőzi interioritásaikat és viszonyaikat. Morton saját ontológiáját az objektumorientált ontológia (*object-oriented ontology, OOO*) mintájára gondolja el. Az OOO kulcsfontosságú jellemzője a holisztikus nagy egészek tagadása, a világnak mint fogalomnak a visszautasítása. Világ helyett dolgok léteznek, olyan multiplicitásokként, amelyek mind az alkotóelemeikre, mind a raj-

²⁸ Uo., 181.

²⁹ Ennyiben tudatosan kapcsolódik Morton a Bruno Latour neve által fémjelvezhető „szimmetrikus antropológiához” és „cselekvőhálózat elmélethez” (*Actor-Network-Theory, ANT*), de nem áll távol tőle Donna Haraway természetfilozófiája sem.

tuk túlmutató viszonyokra redukálhatatlanok. Az OOO nem egyszerűen objektivizmus, mivel nem kötelez el bennünket a dolgok közötti kategorizálásra, az illuzórikus, hamis dolgoknak a „valóságos” dolgokról való leválasztására és elkülönítésére.³⁰ Továbbá az OOO értelmében a dolgok tőlünk függetlenek, nem állnak korrelációban a tudattal. Az antropocén mint hipertárgy független attól, hogy tudomást kívánunk-e venni róla vagy sem.³¹ A hipertárgy által meghatározott természetkép a radikális furcsaságon alapul. Miképpen Smid Róbert fogalmaz, a hipertárgyak által benépesített kísérteties ökológia „nem más, mint az ember és a nem ember, az organikus és az anorganikus által kialakított háló vagy püré *mesh/mash*”³² Akkor is létezik, és hatást gyakorol a klímaváltozás, ha szkeptikusok módjára tagadni kívánnánk annak jelenlétét. Az OOO realizmusa *kísérteties realizmus*, mivel számol a megismerhetetlenséggel is, valamint azzal, hogy semmilyen hozzáférhetőség sem tárhatja fel egészen a dolgok belsejét.

Szét kell törni az emberi nyelv határait, és az „*égyvilágon semmi*” elérésére kell törekedni. Ez az objektumorientált nem-nyelv az antropocén hipertárgyának olyan lenyomata, amelynek energetikus összetevője van. Mindent áthat a hipertárgy jelenléte: ha beszédbe elegyedünk valakivel, és szóba kerül (szó szerint belefészkel magát a mondatainkba!) az időjárás, ez szükségszerűen maga után vonja a klímaváltozásra történő utalásokat.³³ Hiába vagyunk hajlamosak kikerülni a kellemetlen témákat, vagy lehúzni a WC-n ürülékünket, kénytelenek vagyunk szembesülni azzal, hogy nem létezik odakint. Mindig

³⁰ MORTON, Timothy 2013. *Hyperobjects*, 14-15.

³¹ Uo., 3.

³² SMID Róbert 2018. Sötétség – napszakra való tekintet nélkül. Az ökológiai gondolat mint az OOO paradigma egyetlen esélye Timothy Mortonnál. In: *Ex Symposion*, 54-65., 58.

³³ MORTON, Timothy 2013. *Hyperobjects*, 100.

a hipertárgy, az ökológiai önvészélyeztetés által meghatározott társadalmiságon belül foglalunk helyet.

A spekulatív realista ontológiák alapvető fontosságú tézise az, hogy véget kell vetni a filozófiai diskurzus mesterséges purifikációinak, és lehetőség szerint minden jellegű entitásról számot kell adnia az ontológiának. Az antropocén mint hipertárgy dekonstrukciós munkavégzését semmiképpen sem redukálhatjuk az emberi tevékenységre, annak ellenére, hogy magában a szóban is benne rejlik az emberi eredet és ipari tevékenység mozzanata. Az antropocén mindenekelőtt egy geológiai határvonalat jelöl, amely megközelítőleg az ipari forradalomtól, kiváltképp a gőzgép feltalálásától eredeztethető.³⁴ Olyan destruktív erők összességéről van szó, amelyek az emberi tevékenység hatására szabadultak föl, és formálják a bolygó egészét. Figyelemreméltó, hogy Morton az ökológiai válságot nem az ipari társadalom létrejöttével köti össze, hanem a mezőgazdaság elterjedésével és a letelepedéssel, amelyet összefoglalóan „*agrologisztikaként*” nevez meg. Az agrologisztika képezi „a hipertárgyak őstípusát”.³⁵ Nem szabad ugyanakkor elfelejtenünk, hogy az antropocén a hatodik tömeges fajkihalás, így semmiképpen sem mondhatjuk, hogy az antropocén mint hipertárgy kizárólag emberi cselekvések hatására képződik. Morton agrologisztikai elgondolásával túlságosan is relativizálja és antropocentrizálja az ezen tendenciák meghaladása érdekében megalkotott hipertárgy-fogalmat. Új ábécé szükségeltetik a katasztrófa tematizálásához. A hipertárgy új, poszthumán nyelvi rendszer megalkotását teszi szükségessé, olyan nyelvét, amely az elhagyott roncsokból, az emberi jelenlét hulladékaiból is építkezik, de az olyan létezőkből is, amelyekhez sohasem volt semmi közünk. A hi-

³⁴ MORTON, Timothy 2007. *Ecology without Nature*. Harvard University Press, Cambridge, 4.

³⁵ Uo., 42.

pertárgyak viszonylagos „metastabilitása” abból is származtatható, hogy áthidalják az élet és halál közötti választóvonalat, hiszen a teljesen élettelen entitásokat is bevonják ágenciájuk vonzáskörébe.³⁶ A személygépkocsi prototipikus, mondhatni sztereotíp szimbóluma az ostoba természetkárosításnak, az úgynevezett „amerikai életmódnak”. A beomlottság kritikáját a funkciótlan, kiégett materialitások teszik lehetővé.

Morton nyomán már az organikus életben is azonosíthatunk egy sajátos kétoldalúságot. Az élet nemcsak igenlésből, burjánzásból és szaporodásból áll. Minden *negentrópiában* benne rejlenek az entrópia darabkái: „az élet nem-életből is áll, sőt, olyan replikáns molekulák is vannak, mint a DNS, RNS és bizonyos szilikátok, amelyek sem nem élők, sem nem élettelenek, hanem – élőhalottak módjára – ironikusan továbbléteznek.”³⁷ A zombi például olyan köztes létező, amely az élet és halál határmezsgyéjén helyezkedik el. Rég el kellett volna tűnnie, és mégis ott van. Sőt, az élőhalottak éppenséggel még szaporodásra is képesek. Ismerünk olyan gombafajtákat, amelyek megszállnak és manipulálnak rovarokat. Az utóbbiak szexuális aktivitását fokozva felhasználják a rovar párzási szokásait a könnyebb fertőződés és terjedés végett. Újabb és újabb áldozatokat fertőznek meg az ironikus szaporodás jegyében, amely a rothadás mellett a burjánzást is elhozza. A tetemnek, normális esetben, rothadásnak kéne indulnia. A zombi bogarak, bár rothadnak, mégis tovább szaporodnak, egészen addig a pontig, amíg végleg elfogy a forró, fogyasztható húscafát és alábbhagy a gomba-járvány tombolása. Itt jön a képbe, a példa vonatkozásában, a *metastabilitás*: a hipertárgy metastabilitása egyáltalán nem jelent a benne összegabalyodott ágensek számára bármilyen kiszámíthatóságot vagy biztonságot. A kétoldalúság nemcsak az életre korlátozódik, ugyanis az élőhalott

³⁶ SMID Róbert 2018. *Sötétség – napszakra való tekintet nélkül*, 59.

³⁷ MORTON, Timothy 2013. *Hyperobjects*, 175.

világra, a haldokló természetre is éppúgy jellemző az entrópia és negentrópia kettőssége. Felfedezzük, hogy „a világ már véget ért”, és a hipertárgy hozta el a végétét.³⁸ A természet ilyen szükséghelyzetben többé nem gondolható el a romlatlanság zónájaként, mintha létezne bármilyen érintetlen táj, ahol eleve ne munkálkodnának a hipertárgyak. Megmosolyogtatóan távol kerül a valóságtól az olyan ökológiai beszédmód, amely a természetet az emberi gondozás számára alávethető, megóvásra szorulóként állítja be. Odakint zombik vannak, akik köszönik szépen, jól megvannak a maguk mutáns létében.

A hipertárgy valósága elnyomja vagy magába integrálja azon szereplők hatóképességeit, amelyek a vonzásába kerülnek, olyannyira, hogy szakadék nyílik az alávett szereplők cselekvőképessége és azok reflexióképessége között. Másképpen szólva, a lehetőségeink alulmúlják a szükségleteinket. Szükség van sürgős ökológiai cselekvésre, ám a cselekvési lehetőségeket már eleve behatárolják az egyre veszélyesebb, egyre horrorisztikusabb entitások méretei. Nincsen olyan cselekvő, amely a hipertárgyon kívül helyezkedne el, még a legtudatosabb ökológus is a klímaváltozás gyomrában van.³⁹ Hova is tudnánk menekülni az életteleniség uralmába süllyedő későkapitalizmus elől? A menekültek csak ideig-óráig lelhetnek bizonytalan menedékre, mivel a katasztrófa a menedékhelyet egyik pillanatról a másikra a gyors vagy kevésbé sebes pusztulás zónájává lényegíti át. Az antropocén mint hipertárgy itt volt, itt van, létezett és létezik még mindig. Akkor is létezni fog, ha már nem beszélnek róla. Lehetetlen a megfigyelőt leválasztani a pusztulásról, mivel az minden territorialitáson túlmutat. Nemcsak a halottak haladnak át a határokon, hanem a kietlenség és a kihalás, a világot felemészítő pusztulás. Maga a természet is feloldódik, az élet gyengéséggént lepleződik le

³⁸ Uo., 6-7.

³⁹ MORTON, Timothy 2013. *Hyperobjects*, 161.

az ökológiai válság következtében. A halál egyetemességében elmerülő szubjektumok elhalványulnak a kihalás mint hipertárgy jelenléte mellett, és csupán zombifikálódva nyilvánulnak meg. A hipertárgy valósabbként tűnik fel mindannál, amit a jelenlétével elnyom.⁴⁰

Mint látni fogjuk a következő, a sötét ökológia fogalmáról szóló alfejezetben, Morton természetképét átszínezi a halál és a megszűnés negativitásának metafilozófiai regisztere, amely esztétikai árnyaltságot kölcsönöz a filozófiai megismerésnek. Az esztétikai jelleg fontossága a realista mágiáról szóló harmadik alfejezetben is visszaköszön majd. Az ökológiai válság rávilágít arra, hogy a megfigyelő sem tarthat távolságot a megfigyelés rettenetes tárgyától: „a széplélek feloldódik, amint felismerjük, hogy mi tettük mindezt, mi okoztuk a környezeti destrukciót, nem Te, bárki is legyél.”⁴¹ Akárcsak Mark Spitz a zombik tekintetében, úgy mi sem vagyunk képesek távolságot tartani a részben az emberi tevékenységek okán előállított, elsötétült ökológiától. Meglepő intimitásba kerülünk a valóságunkat felülmúló entitásokkal, így az ökológiai tudatosság nem helyezkedhet többé kívülálló, kritikus szerepbe, hanem szintén részét képezi a ragacsos, összeomlott környezetnek. Morton gondolatmenetét áthatja egyfajta furcsa, válságos intimitás: „a hipertárgyak rákényszerítenek bennünket arra, hogy intimitásba kerüljünk a saját halálunkkal (amiatt mert toxikusak), másokkal (amiatt mert mindenkit érintenek) és a jövővel (amiatt mert az időben nagymértékben elterülnek).⁴² Meg kell tanulnunk együtt élni megannyi zombival, megszálló ágenssel és rendetlen idegennel, mert a hipertárgyak árnyékában zajló feloldódás korszakában az ökológiai elméletnek és gyakorlatnak is egyaránt sötétnek kell lennie.

⁴⁰ Uo., 129.

⁴¹ MORTON, Timothy 2007. *Ecology without Nature*, 185.

⁴² MORTON, Timothy 2013. *Hyperobjects*, 139.

I. 3. HIPER-MÁGIKUS REALIZMUS: TIMOTHY MORTON

A hindu történelemfelfogás szerint az utolsó világkorszak, a *kali yuga* (vaskor) idején a világ és a társadalom minden struktúrája feloldódik, felbomlik, és minden rendet a káosz helyettesít. A feloldódás egyetemessége egy olyan véres, végzetesen közeli intimitást jelent, amelyre reflektál Anish Kapoor *Leviathan* című 2011-es installációja.⁴³ A felfújható gumiból készült monumentális alkotás kívülről hatalmas fekete buborékokat juttat eszünkbe, amelyek beárnyékolják a látogatókat.⁴⁴ Belülről viszont egyfajta organikus felületet képeznek, hiszen a fény átzínezi a szintetikus felületeket, és hússzerű, vörös árnyalatot kölcsönöz nekik. Kapoor – akárcsak Morton – arra hívja fel a figyelmet, hogy nem létezik *kívülállóság*, a belső szubjektív interioritás is át van itatva az embertelen környezet megsemmisítő *külsődlegessége* által. Kívülről olyanok ezek az absztraktnak tűnő, sötét duzzanatok, mintha egy hipertárgy esztétikai vagy geometriai leképeződései lennének. Hatalmas méretükkel és furcsa térbeliségükkel gyengeségre és behódolásra ítélik az embereket, míg a vörös belső térben a megszűnés intimitására kárhozzatják őket. A *Leviathan* című alkotás egyszerre nyomja el a látogatókat, és egyszerre zárja magába a szubjektivitás bensőségességének illúzióját. Az elzárkózás, az elkülönülés olyan csapda, amelynek véres, hússzerű intimitásából nincs kiút, és nem lehet szabadulni. Kapoor munkája nyomán a non-humán szuverenitása tárulkozik fel: „az az érzésünk támad, hogy az emberi hozzáférhetőségtől visszahúzódó non-humán irányíthatatlan lesz.”⁴⁵ Minden környezet kísértetiessé, otthontalanná és fenyegetővé lényegül át, olyan otthontalansággá, amely semmilyen életet sem hagyhat

⁴³ KAPORR Anish 2011. *Leviathan, Monumenta 2011*. Grand Palais, Paris

⁴⁴ URL: <https://www.designboom.com/art/anish-kapoor-monumenta-2011-leviathan/> (2019. 05. 02.)

⁴⁵ MORTON, Timothy 2013. *Hyperobjects*, 172.

érintetlenül. A tisztátalan, válságban lévő természet úgy zárja magába a különböző élőlényeket, mint Kapoor munkájának hússzerű, vörös interioritása. Valamiképpen mégis élnünk kell ebben az elsötétült *jövöbeniségben*. Ezt az élőhalott együttélési módot vizionálja Morton sötét ökológia fogalma.

SÖTÉT ÖKOLÓGIA

A realista filozófiához híven Morton az *Ecology without Nature* című kötetében egy olyan ökológiai elmélet mellett kötelezi el magát, amely egyaránt törekszik az ökológiai válság valós súlyának számbavételére, miközben nem kíván beletörődni a kritikus helyzet jelenlegi állapotába. Attól, hogy elismerjük a környezet pusztulását és világunk feloldódását, még nem vagyunk kárhozthatva a fennálló viszonyok kritikátlan elfogadására. A sötét ökológia olyan szubverzív teoretikus kísérlet, amely mindenekelőtt a környezet fogalmát dekonstruálja. Mint Morton írja, „a környezet pontosan abban a pillanatban született meg, amikor problémává vált. A környezet szó még mindig kísért bennünket, mivel egy olyan társadalomban, amely valójában átfogó értelemben gondolja a maga környezetét, már rég elenyészett volna a környezet fogalma”.⁴⁶ Minél többet beszélünk a környezetről, minél élénkebbek a környezetkárosításról szóló kommunikációk, annál inkább elszakadunk saját ökológiánktól. A sötét ökológia egyik alapeleme tehát a környezetnek mint kívülálló, a társadalomtól elkülönülő romantikus ideának a megkérdőjelezése. Olyan társadalom, amely a természettel összhangban áll fenn, aligha tartana igényt, az ökológiának ilyen kiterjedt fokú kommunikációjára. Amennyiben szubvertálni kívánjuk a környezet modern ideáját, mi marad az ökológiai elmélet számára?

⁴⁶ MORTON, Timothy 2007. *Ecology without Nature*, 141.

Első olvasatra úgy tűnhet, mintha Morton valamilyen holisztikus, az ember és világ egységét hirdető ontológiai tanítást fejtene ki. Márpedig szó sincs erről. Az ökológia és a szubjektum közötti félelmetes szakadékot nem betömni vagy újabb ideákkal betölteni kell, hanem a dolgokhoz magukhoz kell visszatérnünk. Ez a gondolat is illeszkedik a spekulatív realista törekvéshez, noha a könyv megírása idején, 2007-ben Morton még nem tartotta számon ezt az új irányzatot. A sötét ökológia alapvető szakítást jelent azzal, amit Morton „széplélek szindrómának” nevez.⁴⁷ A *széplélek* fogalmán Morton minden olyan ökopolitikai és környezetetika pozíciót ért, amely a környezetet mint megóvandó, az emberi gondozásra szoruló passzív, sebezhető szubsztrátumként veszi számításba. Az ilyen diskurzusok közös jellemzője, hogy az embernek mint kulturális tényezőnek felfokozott etikai jelentőséget tulajdonít. Az ember felelősséggel tartozik a környezettel szemben, és ez a szerep az ember további kitüntetettségét is maga után vonja. Különösen a földetika vonatkozásában erős az ilyen jellegű *negatív antropocentrizmus*. Mit értünk a negatív antropocentrizmuson? Legyen szó Aldo Leopold, Martin Heidegger vagy Hans Jonas bölcseletéről, az ilyen jellegű ökológiai filozófiákban mindig megkérdőjelezetlenül marad az ember központi etikai szerepe. A természetnek mindig a gondozó emberhez képest van realitása, szépsége és esztétikai értéke. Márpedig nincs annál tévesebb filozófiai pozíció, mint a mesterkéltszerű filozófiaellenesség és színlelt ökológiai álerzékenység.⁴⁸ A földetika mint hagyomány ugyan számol az emberi jelenlét káros következményeivel, viszont nem szakít az antropocentrizmussal. Hiszen a megkárosított, tönkretett természetet további emberi beavatkozás útján kéne helyreállítani. Ezzel szemben a rend nem korlátozható az emberi jelenlétre, és nem tekint-

⁴⁷ MORTON, Timothy 2007. *Ecology without Nature*, 142.

⁴⁸ Uo., 20.

hető annak bármilyen járulékos következményének. Látszólagos természet-központúsága dacára a földetika még mindig túlságosan korrelativista, mert végső soron a természet értéke a gondozó ember számára tárulkozik fel, etikai értéke pedig szintén a szubjektumból eredeztethető, attól nem különválasztható. A széplélek szindróma az explicit kívülre irányulás ellenére valójában implicit énközpontúság, az önmagát természetközelinek valló értelmiségi önimádata. Radikálisan eltérő pozíciót képvisel a sötét ökológia, mivel semmilyen kívülálló pozíciót nem tart lehetségesnek a környezet összeomlásával szemben. Mindig dolgok között találjuk magunkat, még hozzá megkárosodott, megbetegedett, kártékony, rettenetes, sőt gonosz dolgok között.

A rossz, a negativitás és a hiány mind szerves velejárói az ökológiának. Ebből azonban még nem következik, hogy ne tudnánk akár szeretni egy végzetesen dehumanizált, összeomlott környezetet. Paradox módon az ökológiai válság és az antropocén az ember fogalmát is átszínezi, mivel Morton szerint „az antropocén az a pillanat, amikor az emberek felismerik az emberiséget [*humankind*], amennyiben az utóbbi alulról meghaladja a maga részeit (mint a környezetben lévő műanyagok vagy a Föld rétegződései között lerakódó beton). Az antropocén az a pillanat, amikor a faj nem-metafizikai módon lesz elgondolható, ennél fogva az emberiség képtelen többé kizárni a nem-embereket. Az ember fajként válik láthatóvá, vagyis olyan egészként, ami kisebb a maga részeinek (ember, baktérium, protézis) összességénél”⁴⁹ Morton felteszi az etikai szempontból rendkívül fontos kérdést: „feltétlenül szükséges valamit antropomorfizálnunk ahhoz, hogy szerethessük?”⁵⁰ Morton válasza erre a kérdésre egyértelműen nemleges, mi-

⁴⁹ Morton, Timothy 2017. *Humankind. Solidarity with Nonhuman People*. Verso, London – Now York, 113.

⁵⁰ MORTON, Timothy 2007. *Ecology without Nature*, 180.

vel a sötét ökológia szükségképpen redukálhatatlan bármilyen emberi fogalmiságra vagy esztétikai érzékre. A megszűnés melankóliája átszínezi az ökológiai gondolkodást. A melankólia nélkülözhetetlen velejárója minden szubjektivitásnak és minden etikának. Minden egyes tapasztalatunkat jóvátehetetlenül és kitörölhetetlenül átszínezi a vágy és az annak tárgya közötti szakadék sötétsége. Azonban téves azt feltételeznünk, hogy ez a sötét üregesség, a hiány fekete örvénylése ellentétes a vágyakozással és annak alanyával. A melankólia nem belülről érkezik és a világ külsődlegességére externalizálódik, hanem eleve ott van a megszűnésre és felbomlásra ítélt ökológia gravitációs intenzitásaként. A sötétség olyan hiány, melynek fenyegetésétől nem szabadulhatunk, hanem eredendő létmodalitás, amely eleve beszennyez minden létezőt, természetest és mesterségest egyaránt. Eleve sebezhetőek vagyunk akkor, amikor számításba vesszük saját beágyazottságunkat.

A halállal szembeni nyitottság egyben a kérdésnek, a létre való rákérdés nyitottságát is jelenti. Király V. István szerint a kérdés egyfajta megfelelésnek tekinthető, amelynek „lefolytatása is valóságos egzisztenciális-ontológiai tapasztalat”.⁵¹ A rákérdés művelete a halállal mint végességgel való kimondhatatlan találkozással szembesít. A nyelv képtelen magába integrálni a megszűnés tapasztalatát, hiszen ez átélhetetlen. De mégis szüntelenül szembesül a vég nyitott kérdésével. Morton nem tesz egyebet, mint a végesség hermeneutikai tapasztalatát általánosítja az ökológiai érzékelésre és az ökológiai gondolkodásra. Kikerülhetetlen a természet pusztulása, ám a kikerülhetetlenség nem jelenti minden jövőbeni megfelelés előzetes, fatalista kizárását. Továbbra is van

⁵¹ KIRÁLY V. István 2011. *A betegség – az élő létlehetősége. Prolegomena az emberi betegség filozófiájához. Illness – A Possibility of the Living Being. Prolegomena to the Philosophy of Human Illness.* Pesti Kalligram, Budapest, 104.

lehetőségünk a radikális egzisztenciális kérdésre, csakhogy ez a negativitás felismeréséhez vezet, még hozzá a környezetnek mint gyógyíthatatlan, tumoros testnek a számbavételéhez. Fenntarthatatlan, ami fennálló, beleértve a szubjektivitást is. Kiterjesztett szubjektivitás helyett személytelen, azonosíthatatlan természetképpel kell dolgoznia a sötét ökológiának.⁵² A megmenekülésre vagy kilépésre irányuló idealista ábrándok kergetése helyett a sötét ökológus mindenekelőtt elfogadja a fennállót, ám annak kontingens voltát is felismeri. Ökológiai tudatosságunk, az interkonnektivitás, a nagy összefüggések tudata nemcsak a természet fényes, szoláris oldalát kell hogy hangsúlyozza. A relációk magukban foglalják a pusztulás és a kontingencia mozzanatát is: „az ökológiai gondolat, az interkonnektivitás gondolata sötét oldallal is bír, amely nem az életet affirmáló hippie-etikában merül ki vagy az élőlények fetiszálásában, hanem a kontingencia »gótikus« tételezését is jelenti, valamint azt a szükségképpen queer gondolatot is megfogalmazza, mely szerint egy haldokló világban kívánunk megmaradni: ez a sötét ökológia.”⁵³ Akár „gótikus ökológiaként”, vagy „fekete zöltségként” is jellemezhetjük ezen, első látásra paradoxonnak tűnő álláspontot. Pontosan a maga károsított és károsító voltában kell megtanulnunk szeretni ezt a természetet, amely immáron, az antropocén korszakában körbevesz bennünket.

Morton szerint, „a sötét ökológia egy melankolikus etika”.⁵⁴ A természeti létezőkkel nem mint tiszta, ártatlan alteritásokkal találkozunk, hanem a felbomlás és az összeomlás tüneteivel. A sötét ökológiai szemlélet megkérdőjelezi ezen létezők természetességét, és nem letagadni kívánja a negativitást, hanem éppen ellenkezőleg, prezerválja és konzerválja a melankóliát,

⁵² MORTON, Timothy 2007. *Ecology without Nature*, 182.

⁵³ Uo, 184-185.

⁵⁴ Uo, 186.

„megtartja az ökológiai katasztrófa árnyékában élt élet sötét, depresszív jellegét”.⁵⁵ Ez az elsötétült világ nem „*odakint*” van, és nem is „*idebent*”, mivel az ilyen kettős distinkciókat eleve megkérdőjelezi az ökoválság. Vagyis a világ „vége”, arra mutat rá, hogy mindig egyek vagyunk a világ melankolikus, folyamatos pusztulásnak alávetett lényegnélküliségével.⁵⁶ Nem a tisztaságra, a természet megtisztítására, purifikációjára kell törekednünk a sötét ökológiai felfogás értelmében, hanem a kozsban és szennyeségben való megmaradásra. A tisztaságra irányuló vágy, amely a természetet romantizáló széplélek alakjában teljesedik ki, a saját, a természetet megszépítő vágyával és projekciójával elfedi a fogyasztói mentalitást és a környezetet kizsákmányoló arroganciát. Voltaképpen a legszofisztikáltabb természetfogyasztásnak tekinthető.⁵⁷ Márpedig nem lezárható, elkülöníthető és tiszta másságként kell kezelnünk a természeti létezőket, hanem eleve problematikus, „radikális nem-identitásokként”.⁵⁸ Morton szerint „az általunk kitermelt ragacos rendetlenségben kell megmaradnunk, sőt azonosulnunk kell ezzel a szennyes csúfsággal”.⁵⁹ A sötét ökológiának nem célja elérnie a nagybetűs Másikat, vagy egyesülni ezzel a redukálhatatlan alteritással, „meghagyja a dolgokat úgy, ahogy vannak”.⁶⁰ Nem fatalizmus ez a filozófiai megközelítés, mert a beavatkozásmentesség mint etikai pozíció, nem jelenti minden változás vagy módosítás elvetését, lévén hogy a valóság maga is kontingens, állandóan módosuló jelenségegyüttes. Aligha gondolhatja bárki komolyan, hogy az élő és élettelen entitások, amelyek körülvesznek bennünket, az általunk való

⁵⁵ Uo., 187.

⁵⁶ MORTON, Timothy 2007. *Ecology without Nature*, 187.

⁵⁷ Uo., 186.

⁵⁸ Uo., 186.

⁵⁹ Uo., 188.

⁶⁰ Uo., 196.

megmentésre vágnának. Az élet maga sem egészen naturalizálható, mivel egyfajta köztes, „élőhalott” pozíciót foglal el „a halálösztön és a dolgok fizikai feloldódása között”.⁶¹ A dolgok alig várják a tőlünk való megszabadulás sötét pillanatát. Nem csak mi lehetünk nárcisztikusak, önreferensek és önzőek. Morton a későbbi, már a sötét ökológia fogalmának további kifejtésének szentelt *Dark Ecology* című kötetében egy nagyon különleges nárcizmus lehetőségét veti fel, nevezetesen azt, hogy a dolgok mássága mindig objektivizálható. A dolgok önmagukra irányultsága (*autoaffection*) sohasem tiszta, mindig magába foglal „egyfajta furcsa heteroaffektivitást [*heteroaffection*], a saját farkát kergető energia cirkularitását”.⁶² Mi magunk sem vagyunk mások, mint az önmagára irányuló sokrétűség megnyilvánulásai, tehát a sötét ökológiának is tünetét képezi még a róla író filozófus személye is. A reprezentálni kívánt természet maga is virális, megbetegedett és fertőző ágens, de ezt a vírusos jelleget tematizáló kommunikáció is szintén felruházódik virális jegyekkel. Mindent áthat a sötét ökológia hiper-jelenléte. Az ökológiai katasztrófa árnyékában az élet maga ruházódik fel „sötét, depresszív jelleggel”, a sötét ökológia pedig ennek a mély egzisztenciális megtörtségnek a prezerválására törekszik.⁶³ Eluralkodik fölöttünk az a baljós érzés, hogy a létezés maga fertőződött meg. A felismerés pillanatában a létezés szükségszerűség nélküliségére döbbenünk rá: „mert »csak« az derül ekkor mindegyre ki, hogy a létezés azzá, meg olyaná lett, ami s amilyen mindenkor a maga lényege szerint – ugyan meghatározatlanul, de mégiscsak szükségképpen, illetve kiiktathatatlanul – lehetett. Azaz: beteg lett.”⁶⁴

⁶¹ MORTON, Timothy 2016. *Dark Ecology. For a Logic of Future Coexistence*. Columbia University Press, New York, 97.

⁶² MORTON, Timothy 2016. *Dark Ecology*, 98.

⁶³ MORTON, Timothy 2007. *Ecology without Nature*, 187.

⁶⁴ KIRÁLY V. István 2011. *A betegség – az élő létlehetőség*, 118.

Mit jelent a megbetegedett ökológia mint megfertőzött lét? Morton szerint mindenekelőtt arra van szükség, hogy a természetet meglássuk a maga „szörnyszerű” mivoltában.⁶⁵ Ettől nem kell megriadnunk, nem valamilyen elveszett közöséget és idealisztikus módon purifikált összhangot kell a természet heterogenitásából megkonstruálnunk. A fogyasztásellenes ökológiák paradox módon a konzumerizmus legtisztább formáját alkotják. Szemben a tisztaságra való képmutató igénnyel, a sötét ökológia a természet alantasságát, rettenetes jellegét hangsúlyozza, amelynek az ökológiai válság is egyik aspektusának tekinthető. Szemben a fetiszizmussal, a megbetegedett ökológia szörnyszerűség, deformált erotikus objektívációja kizárja a természetet felülnézetből azonosító „gondoskodó” jellegű etikát. A sötét ökológia morális értelemben kérdőre vonja az olyan idealista, romantikus és humanista irányzatokat, mint az állati jogok, a földetika, az ökokritika, az ökológiai lábnyomokra irányuló túlfeszített figyelem, az állatmentés naivitása és az önhitt vegetarianizmus. Eleve arroganciára vall, ha önmagunkban keressük az ökológiai válságra adandó pozitív megoldás kulcsát. Hiba azt feltételezni, hogy a racionális emberi cselekvőképesség kellő hatóképességgel rendelkezik.

A sötét ökológia folyamatosan visszazívja magába az attól csak látszólag elkülönülő inoperatív ágenseket. A válságban lévő, pusztuló természetnek több köze van a halálhoz, az élőhalottsághoz, mint az élethez. Ebből adódóan az ökológiai témájú esztétikai gyakorlatnak, és általánosságban az ökokritikának mint politikai gesztusnak „a halottakhoz kell csatlakoznia”.⁶⁶ Meg kell tanulnunk „szeretni az undorítót, az érzéketlent és a jelentés nélkülit”.⁶⁷ Problematikussága és ellentmondásossága ellenére a sötétbe merülő természet re-

⁶⁵ MORTON, Timothy 2007. *Ecology without Nature*, 193.

⁶⁶ Uo., 201.

⁶⁷ Uo., 195.

dukálhatatlanul közel áll hozzánk. Ebben az értelemben az ökológiai álláspont nem transzcendálja a természet tisztátalanságát, a beszennyezett antropocén korszak bomlottságát. A sötét ökológia legfőbb jellemzője az, hogy „*helyben marad*”, még ha ez a hely groteszkül deformálódott, mi több, egyenesen lakhatatlan is. Mérgezett sárban kell leragadnunk, sőt már abban vagyunk leragadva, a radioaktív, antivitalis talaj ölelésében, az olajfoltok feketeségében, és nem áhítozhatunk valamilyen tiszta földre.⁶⁸ Szó szerint bele vagyunk rekedve a polimerekbe, színes anyagokba és nyúlós, ragadós materialitásokba. A műanyag – mint a sötét ökológiát előállító szennyező mozzanat – egyben tekinthető hipertárgynak is, amely elterül a valóság felszínén. Az egyik legérdekesebb példája ennek a ragadósságnak az egyre népszerűbb gyermekjáték, a ragacs (*slime*). A *Super Slime* nevű termék különösen feltűnő nyúlékonysággal bír, amely élénk színekben pompázva szinte a végtelenségig kinyújtható, és összenyomható egy pervertált színszivárvánnyá. Szinte libidinális módon lehet játszani a műanyag alantas formátlanságával, a természetellenesen nyúlékony massa a végtelen élvezet lehetőségét kínálja. Fel is lehet fújni, össze lehet keverni mocsaras anyaggá víz, nyál vagy egyéb testnedvek hozzáadásával. Felnőttek számára is kitűnően használható, mivel a polimerekből alkotott anyag nem ragad egyetlen felülethez sem – legalábbis a *Super Slime* reklámja szerint. Első pillantásra úgy tűnhet, mintha ez a termék lehetővé tenné a környezeti válsághoz való érzéki viszonyt, hiszen színre viszi a különböző mesterséges anyagokkal való intim viszonyunkat, és decentralálja a különböző határvonalak. A *slime* adott esetben le is nyelhető, vagy nagy mennyiségben akár az embert is elnyelheti. Ráakódik bőrünkre ez a nyúlós anyag, átszínezi és áthangolja a valóságézelésünket. A sötét

⁶⁸ Uo., 201.

ökológia Morton nézete szerint egyfajta „nyugtalan, nem-holisztikus koegzisztenciát” jelent, amely „felbontja az ember és nem-ember, élet és nem-élet, paleo és neo közötti határvonalakat”.⁶⁹ Csakhogy ez a termék még mindig tartalmaz magában valamit a széplélek szindrómából, hiszen a *Super Slime*-ot azzal reklámozzák, hogy nem tapad hozzánk végérvényesen, tehát az önfeledt játékot követően eltávolítható, bezárható és az embertől elkülöníthető. A sötét ökológiai szemlélet alapján márpedig mi magunk is részét képezzük egy alantas koegzisztenciának. Nem tudunk elkülönülni a szennyezőtől, hiszen a romlottság már objektív tényező, amelynek jelenléte mindent áthat. A természet folyamatosan visszatér, ez az örök visszatérés viszont nem egy reményteli találkozás lehetőségét vetíti elő, hanem élettelen, rettentő és mechanikus jelenlétként adódik. Ennek tükrében az ökológiai tudatosságnak is számot kell vetnie a mulandóság egyetemességével: „az ökológiai tudat sötét, amennyiben az esszenciája kimondhatatlan. Sötét, amennyiben a megvilágosodás felerősíti a bezártság érzetét. Sötét, amennyiben, rákényszerít bennünket arra, hogy felismerjük azokat a melankolikus felsebzettségeket, amelyekből mi magunk is alkotódunk.”⁷⁰ Ebből a roncsoltságból egy olyan közösségiségi lehetősége merül fel, amely „excentrikusságával” felkelt bennünket a romantikus természetimádat „szendergéséből”.⁷¹ Morton furcsa és elsötétült áthúzott panteizmusa egy eleve kizáródott, tárgy nélküli nosztalgia, olyan vágy, amely a negativitás feketeségének ürességére vonatkozik.⁷² Furcsa tájon találjuk magunkat, a katasztrófa által beárnyékolt térbeliség alaptalanságában.⁷³

⁶⁹ MORTON, Timothy 2016. *Dark Ecology*, 81.

⁷⁰ Uo., 110.

⁷¹ MORTON, Timothy 2007. *Ecology without Nature*, 202.

⁷² Uo., 203.

⁷³ Uo., 203.

Ki kell mondanunk, hogy az ember által véghez vitt katasztrófa még negativitásában sem tekinthető kitüntetettnek. Morton posztantropocentrikus esztétikája és filozófiája nemcsak annyiban haladja meg az emberközpontúságot, hogy az emberitől eltérő perspektívákat igyekszik bevonni a vizsgálódásba, hanem az ember mint kauzális ágens által véghez vitt változásokat sem tekinti az egyéb kauzalitásoknál ontológiai értelemben jelentősebbnek. Amint Morton felhívja figyelmünket, „a geológiai korszakok egymásba ágyazódó katasztrófák. Vegyük például azt a levegőt, amelyet lélegzünk. Az oxigén egy ökológiai katasztrófa azon baktériumok számára, amelyek azt kibocsátották magukból. (...) Az antropocén tehát egy olyan hurok, amely egy sokkal nagyobb huroknak a részét képezi, amelyet a »Bakteriocénnek« nevezhetnénk”.⁷⁴ A megszűnés szüntelenül ismétlődő sötétségéből táplálkozik az ember is, aki a globális felmelegedést generálja. Morton még egy további fogalommal bővíti vizsgálódását, nevezetesen a „Cianidocén” kifejezéssel. A „Cianidocén” nem más, mint a különböző szerves anyagok és hidrogén cian polimerek dialektikus játékának furcsa összeolvadása, valamint a Földnek egy aszteroidával való találkozásának kataklizmaszerű pillanata.⁷⁵ Morton ezen fogalmak segítségével arra kíván rámutatni, hogy az antropocént nem vizsgálhatjuk függetlenül az egyéb geológiai és temporális síkoktól. A temporalitást többé nem-lineáris módon kell értelmeznünk: linearitás helyett öszszegabalyodottság, a különböző rétegződések differenciálatlan kiazmusa tapasztalható „temporális homályként”.⁷⁶ Homogén esszenciák helyett „furcsa esszenciák” telítik a sötét ökológiai módon felfogott létezőket. Egyetlen létező sem alkot koherens, egységes egészt. Ebben a szemléletben nincsen kizáróla-

⁷⁴ MORTON, Timothy 2016. *Dark Ecology*, 70.

⁷⁵ Uo., 70.

⁷⁶ Uo., 71.

gosság: az egyetlen kizárólagosság a katasztrófa kizárólagossága, a látóhatárt elsötétítő ökoválságnak mint hipertárgynak a közeledése. Ez a körülmény azt is szükségessé teszi, hogy az élet túlságosan leszűkített fogalmait is meghaladjuk. A poszt-humán perspektíva egyben posztvitalistának is tekinthető. Biocentrikus, az életet kitüntető vitalizmus helyett Morton áthúzott vitalizmust javasol.⁷⁷ Az esztétikai érzékelést és a filozófiai figyelmet is telíti a katasztrófa mint hibriditás. Elsötétülni annyi, mint megnyitni magunkat a katasztrófa túlkódoló lehetőségének és a hipertárgyak beárnyékoló interobjektivitásának. A sötétség nemcsak felszámol, hanem szubverzív módon furcsa összekapcsolódásokat is megalkot.⁷⁸ Erre való reflexióként értelmezhetjük a Mortonnal együttműködő Paul Johnson *The Sunless Sea* című installációját is, amely egy degenerált, összeomlott posztapokaliptikus közeget ábrázol változatos művészi repertoárral.⁷⁹ Egy fejtetőre állított rozsdás autó, egy emberi arcot mintázó kék festékkel leöntött tömb és egy felállított betonbarázdára helyezett, virágmintákkal díszített kő szinte brutális módon emlékeztetnek bennünket az ökológiai tudatosság felszíni sajátosságai alatt meghúzódó realitásra. Szemben az önáltatással, a hippi etika alatt ugyanúgy mesterséges valóságot fedezünk fel. Hasonlóképpen, az autó által lehetővé tett mozgékonyág alatt találunk egyfajta látens, posztapokaliptikus mozdulatlanságot. A tengerpart vidámsága gótikus felületté válik. Mindez emlékeztet bennünket arra, ahogyan a zombifilmekben és sorozatokban is tematizálódik az amerikai életmód hallatlan mobilitását szimbolizáló autópályák inverziója. A mozgás helyett a rögzült, végzetesen leál-

⁷⁷ Uo., 137.

⁷⁸ MORTON, Timothy 2013. *Realist Magic. Objects, Ontology, Causality*. MPublishing, University of Michigan Library, Michigan, 83.

⁷⁹ JOHNSON, Paul 2015. *The Sunless Sea*. URL: <http://www.focalpoint.org.uk/exhibitions/current/54/> (2019. 01. 11.)

lított, mozdulatlan élőhalál színhelyeivé válnak az elhagyatott vagy éppenséggel zombik által belakott gépjárművek. Johnson alkotásában szinte magunk elé idézhetjük a zombifikálódott, ám kísértetszerű módon még mindig jelenlévő természetet és természetimádó hippiket egyaránt.

A kifordult, perversált, a sötétség által átjárt és beterített interkonnectivitás adja a hipertárgyak melankolikus tengerében megakadt létezők kontextualitását. Továbbra is lehetséges a gyász a hipertárgyak által átszínezett, elsötétült ökológia korszakában, viszont ennek a gyásznak szükségképpen egyetemeseznek kell lennie, a depresszív ember differenciálatlan érzelmi összeomlottságához hasonlóan: a gyász depresszív egyetemessége temetővé változtatja a gyászoló pszichéjét. Ebben az értelemben a sötét ökológia által virálisan megfertőződött esztétikai gyakorlatnak nekrologikussá kell válnia, megvilágítva az élet heterogenitása és a halál burjánzása közötti affinitási viszonyokat. „A kölcsönös függőség, amelyből az ökológia alkotódik, szükségképpen szomorú és kontingens.”⁸⁰ Eugene Thacker arra hívja fel a figyelmünket, hogy a szomorúság nemcsak pszichologizálható szubjektív mozzanat, hanem egy olyan légkör, amelynek kedvtelenségéhez még csak nem is szükségeltetik az emberek jelenléte. A szomorú légkör halálos stabilitása „egy érdektelen világ” sötét ökológiáját járja át, hasonlóan a Johnson műalkotásán keresztül megtapasztalható elakadt mozgékonyasághoz.⁸¹

Morton kiemeli, hogy a gőzgép feltalálása óta a világ véget ért. A világ vége az apokalipszis: már megtörtént esemény, a múlt árnyéka, amely bennünket is potenciálisan árnyékká változtat.⁸² Saját cselekvéseinkkel idézzük elő a dolog felénk való

⁸⁰ MORTON, Timothy 2016. *Dark Ecology*, 150.

⁸¹ THACKER, Eugene 2015. *Cosmic Pessimism*. Univocal Publishing, Minneapolis, 20.

⁸² MORTON, Timothy 2013. *Realist Magic*. 30.

közeledését, azonban ezen infernális kínálkozás elől a saját vágyaink sem engednek bennünket menekülni. Halálos ölelésbe szorít bennünket az ember magatehetetlenségét világra szülő ördögi erő, a világot felégető hipertárgy. Ebben a vonatkozásban Morton „démonikus közelségről” beszél, a határvonalaknak egy olyan felsértéséről, amely az egyetemes kontingencia helyzetében kikerülhetetlen.⁸³ A fenntarthatóság lehetetlenné válik annak következtében, hogy – az ózonréteg elvékonyodása következtében – az örök adományozóként felfogott Nap is az ember ellen fordul. Morton megjegyzi, hogy amint a fenntarthatóságról szóló prédikációkat hall, a napolajért nyúl.⁸⁴ Egyáltalán nem jelent a környezeti melankolikusság ténye valamilyen homogenitást, ennek keretén belül lehetőségünk van sírásra és nevetésre egyaránt. A démonikus közelség megszálloottságot is jelent, a dolgok abszurdításával való bensőséges összefonódást.⁸⁵ Csakis megfelelő találkozási helyeken, azaz konnektív tartományokon belül kerülhetünk a kölcsönös függőség hálójába. A hipertárgyak által befolyásolt zóna éppoly mértékben nevezhető a morbiditás és rémület zónájának, mint a sugárzás vagy áramlás zónájának. Tudatunktól függetlenül belénk hatol, átformál bennünket, akárcsak egy sötét, rosszakaratú istenség vagy egy parázna démon.

Morton sötét ökológiájának valódi pesszimizmusa nem a civilizációs hanyatlás leírásában rejlik, hanem annak megálapításában, hogy képtelenség visszatérni a magában való természethez, az emberi jelenlét által meg nem rontott eszményi környezethez.⁸⁶ A reprezentálni kívánt természet maga is virális, megbetegedett és fertőző ágens. A sötét ökológia folyamatosan visszaszívja magába az attól csak látszólag elkülönülő

⁸³ MORTON, Timothy 2016. *Dark Ecology*, 150.

⁸⁴ MORTON, Timothy 2013. *Realist Magic*, 86.

⁸⁵ MORTON, Timothy 2016. *Dark Ecology*, 151.

⁸⁶ MORTON, Timothy 2007. *Ecology without Nature*, 66.

inoperatív ágenseket. A reprezentáció kudarcossága képtelen egészen lehatolni a dolgok titkos mélyére. A természet nyelvét képtelenek vagyunk művészi formába önteni, ugyanakkor nem is kell erre törekednünk, legalábbis a sötét ökológiai szemlélet értelmében, ugyanis minden naturalizálás csupán a mesterségességet termeli újra.⁸⁷

Nincs miért nosztalgikusnak lennünk, nincs hová visszatérni. A természetkárosítás több ezer éves folyamata, az agrológisztika mezopotámiai kibontakozásától kezdődően, immáron visszafordíthatatlanná vált. De mégsem kell, hogy ez valamilyen passzív lemondást vagy apátiát jelentsen. Morton furcsa és elsötétült, áthúzott panteizmusa egy eleve kizáródott, tárgy nélküli nosztalgia, olyan vágy, amely a negativitás feketeségének ürességére vonatkozik.⁸⁸

REALISTA MÁGIA

Morton 2013-as *Realist Magic* című könyvében az első fejezetben bemutatott Graham Harman spekulatív realista filozófiáján alapuló különös kauzalitás-elméletet dolgoz ki, valamint a dolgok születésének és elmúlásának mikéntjére kíván választ találni. A jelenlévő dolgok egyszerre feltűnőben és eltűnőben vannak, furcsa jegyeket kibocsátva, de mégis önmagukba visszahúzódva hagynak felfedezhető nyomokat, mintákat, sajátos jegyeket. Miért használja Morton a realista mágia kifejezést? A könyv címe játékos utalás a 20. század második felében feltűnő irodalmi stílusra, a mágikus realizmusra. Morton – és általában a spekulatív realista mozgalom – számára azért figyelemre méltó ez az irodalmi irányzat, mivel a varázslat, az irracionalitás és a paradoxon elemeit magába olvasztó mágikus realista narratívákban egy a tisztán mechanikus funkció-

⁸⁷ Uo., 66.

⁸⁸ Uo., 203.

nalitástól radikálisan eltérő, eltorzult világlátás bontakozik ki, amely az elmondhatatlan, nehezen megragadható dolgoknak ad hangot, és olyan dolgokat és kauzalitásokat állít a közép-pontba, amelyekről a megszokott realista narráción keresztül szinte lehetetlen beszélni.⁸⁹ A realista mágia szerint a valóság és a kauzalitás nem mechanikus, és nem is lineáris. Morton szerint „a kauzalitás egy titokzatos, mégis megnyilatkozó esemény, egy nyílt titok. A kauzalitás misztikus. (...) A misztéria egy gazdag és árnyalt kifejezés: titokzatos, zárt, visszahúzó, elmondhatatlan.”⁹⁰ A dolgok valósága a realista mágia megközelítés szerint elválaszthatatlanul összegabalyodik egy sajátos misztikussággal: „a dolgok titkosítottak. De a különbség a megszokott titkosítás és a dolgok titkosítása között az, hogy ez utóbbi egy feltörhetetlen kódot alkot.”⁹¹ Amennyiben a valóságot mágikusként tekintjük, úgy eltávolítjuk magunkat attól a közkeletű hétköznapi vélekedéstől, hogy a fizikai entitások kiszámíthatóak, racionálisan megismerhetőek, törvényszerűségek mentén leírhatóak és egyhangúak. Ha a valóság mágikus, akkor nemcsak felkínálkozik a spekuláció számára, hanem egyenesen irányíthatja is azt.⁹² Márpedig a paradoxonok, az önellentmondások, az inkonzisztenciák és a káprázatok nemcsak az elménkben történésnek, hanem ténylegesen a világot telítik a maguk játékos sokféleségével.⁹³ Morton szerint a valóság tele van heterogén, feltárhatatlan, mégis sokféleképpen megnyilvánuló dolgokkal. Saját ontológiai pozíciója alapján a dolgok mindig visszahúzódnak a hozzáférhetőségtől. Ez a Harmantól kölcsönvett tétel maga után vonja a redukálhatatlanságot is: a dolog nem azonosítható teljes egészében sem

⁸⁹ MORTON, Timothy 2013. *Realist Magic*, 17.

⁹⁰ Uo., 17.

⁹¹ Uo., 17.

⁹² Bogost 2012: 29.

⁹³ MORTON, Timothy 2013. *Realist Magic*, 29.

valamilyen nagyobb folyamattal, sem az alkotóelemeivel.⁹⁴ Ezen kitévelt is jól ismerhetjük Harman révén, hiszen ontológiájának fontos részét képezi. Általánosságban is elmondható, hogy a *Realist Magic* című kötetre nagy befolyást gyakorolt Harman filozófiája, amely a későbbi, itt csak részben tárgyalható Morton-kötetekre vonatkozóan is helytálló.

Morton szerint a kauzalitás legtöbb természettudományosként elfogadott elmélete – a könnyebb modellalkotás okán – kivonja a dolgokban meghúzódó inherens titokzatosságot, irracionális és rejtőzködő jellegzetességet.⁹⁵ A kauzalitás-elméletek a titokzatosság helyére a megértést helyezik, és egy mesterséges tudati konstrukción, a racionális megismerésen keresztül folyamatosan demisztifikálják a valóságot. Morton könyvének központi kérdése a következő: mi van akkor, ha a dolgok lényege vagy annak jelentős része éppen a megfeythetetlenben vagy az irracionálisban rejlik? A dolgokban felfedezhető furcsaság nem egy, a dolgra vetített jegy vagy egy elkülöníthető, a dologból kivonható lényegtelenység vagy zaj, hanem az egész dolog alapvető része. A realista mágiához „ki kell dolgozni egy objektum orientált kauzalitás elméletet. Ha a dolgok lényegükben visszahúzódtak, és nem leegyszerűsíthetőek az érzékelésükre, kapcsolataikra vagy felhasználásuk módjára, akkor kizárólag egy furcsa, a dolgok előterében húzódo régió, egy esztétikai dimenzió belül hathatnak egymásra”.⁹⁶ A dolgok furcsasága abban is tetten érhető, hogy a dolgok minden esztétikai megnyilvánulása a hiánytól és a negativitástól ragyog. A szenzuális dolgok Morton szerint „a dolgok eltűnésének elégiái”.⁹⁷

Morton szerint a kauzalitás ilyen összekuszálódott, ambivalens esztétikai dimenzióban megy végbe, ahol a jelenlét

⁹⁴ Uo., 44.

⁹⁵ Uo., 18.

⁹⁶ MORTON, Timothy 2013. *Realist Magic*, 17-18.

⁹⁷ Uo., 17-18.

és a hiány egyszerre van jelen illúziókkal, észlelhető fizikai folyamatokkal és nem felfogható visszahúzódó jegyekkel.⁹⁸ A realista mágia egy megtévesztő, intenzív és magával ragadó, a dolgok előtereként meghúzódó esztétikai dimenzióban megy végbe, ahol a dolgok korlátozhatatlan bősége a semmi, a hiány és a dolgok szakadékoságával együtt van jelen. Zavaros, riasztó, félelmetes, elbűvölő a dolgok világa, és semmi sem képes kategorikusan kinyilvánítani, hogy mi számít valósnak vagy valótlanak: „tér, környezet és világ nélkül, a dolgok és szenzuális hatásaiak úgy tömörülnek össze, mint az álarcosbál kacéran egymásra néző, és egymást elcsábító vendégei.”⁹⁹ Morton az objektumorientált ontológia felől egy, az esztétikán alapuló kauzalitás-elméletet alkot meg. A spekulatív realizmusra általánosságban is jellemző non-antropocentrikus szemlélet ezt a kötetet is áthatja: „esztétikai események nem korlátozódnak az emberek, vagy az emberek és a festett vásznak vagy egy dráma mondatai közötti interakciókra.”¹⁰⁰ Az esztétikai dimenzió ott van a játszótéren lévő játékot fokozatosan felemészítő rozsdafoltban, vagy amikor a szemetesben a tavaszi napsütés hatására rothadásnak induló, megbarnult almaszeletből előmászik egy féreg, és a fémből készült szemetes oldalán nyálkás nyomot hagy maga mögött. Morton realista mágiája értelmében „az esztétikai dimenzió a kauzalitás dimenziója.”¹⁰¹ Ez az esztétikai kauzalitás-elmélet mindenféle jelenséget képes magába foglalni úgy, hogy a kauzalitás összetettségének és szenzualitásának felfedezését is lehetővé teszi.

A dolgokat nem csak hogy nem lehet teljességgel megismerni, hanem azok egyenesen megtagadják a teljes feltérképezést, valamint a tökéletes feltárás szándékát. A spekulatív

⁹⁸ Uo., 46.

⁹⁹ Uo., 19.

¹⁰⁰ Uo., 19.

¹⁰¹ Uo., 20.

realizmus azzal, hogy egyaránt vizsgálódásának tárgyának tekint a dolgokat, a képzeteket, a metaforákat, képes lehet ezzel a megközelíthetlenséggel is megbirkózni. Leírásaink megragadhatják ugyan a folyamatokat, a kauzális kölcsönhatásokat és viszonyokat, ám ezek végső forrásáig nem hatolhatnak le.¹⁰² Ez egy olyan fajta realista filozófia felé mutat, amely a dolgok valóságtartalmát nem a közvetlenségben, egyszóval a hozzáférhetőségben véli felfedezni, hanem pontosan ennek ellentétében, „a titokzatosban, a rézsútosban.”¹⁰³ Az objektumok nem merülnek ki a konkrét fizikai és tapintható aspektusokban, hiszen még az álmok, és azok mélyrétegei is objektivitással bírnak.¹⁰⁴ Ebben az utóbbi értelemben az emberi tudatalatti sem kitérített más entitásokhoz és azok önmagukba húzódo esszencialitásához képest, mivel minden entitás rendelkezik egy saját infrastruktúrával. Bennünket is átjár a hangoltság, amiképpen más létezőket is. A hangoltság nem szubjektív kivetülés, hanem objektív atmoszférikus elem. Morton szerint a kauzalitás az esztétikai dimenzióban megy végbe, amely „egy kiterjedt non-lokális háló, ami a dolgok »előtt« lebeg”.¹⁰⁵ A dolgokat nemcsak mi tapasztaljuk meg, a tapasztalat nem egyirányú, hanem sokkal inkább kölcsönös visszacsatolási folyamat. Bennünket is megtapasztalnak még az élettelen objektumok is az interobjektív „érzéki térben”.¹⁰⁶ Az érzékiség azonban Morton ontológiájában – akárcsak Harman esetében – nem teljesen átfogó kontinuumot alkot. Mindenütt találhatóak rések, lyukak, amelyek a dolgokat egymástól a maguk egybefüggőségében szétválasztják. Mint látni fogjuk, ez egyfajta önellentmondás is, hiszen a dolgok összegabalyodottsága egy-

¹⁰² Uo., 88.

¹⁰³ Uo., 91.

¹⁰⁴ Uo., 92.

¹⁰⁵ MORTON, Timothy 2013. *Realist Magic*, 24.

¹⁰⁶ Uo., 26.

ben azt is jelenti, hogy egymással szétválaszthatatlanul, már a szubsztancia szintjén is összefonódnak.¹⁰⁷ Csakhogy Morton esetében egyszerre van jelen az ontológiai határvonalak felszámolásának igénye, valamint a dolog diszkrét valósága regisztrálásának szándéka, ez pedig logikai önellentmondás. Morton többször is hangsúlyozza a kauzalitásnak a dolgokról való leválaszthatóságát. A kauzalitás tehát eltérő a dolgok relációitól, noha az előbbi lehetővé teszi az utóbbiakat.¹⁰⁸ Harmant követve Morton feltételezi, hogy minden dolog belsejében található egy szakadék a dolog és annak esztétikai megnyilatkozása között. Mint fogalmaz, „a szakadás a dologban benne foglaltatik”.¹⁰⁹ Konvencionális logikai struktúrákat követve lehetetlennek tűnik a szakadás tényének és a szubsztanciális összetartozás ontológiai elgondolásának összeegyeztetése. Morton nem is tesz arra kísérletet, hogy a hétköznapi logikával összhangba hozza saját álláspontját, mivel a megtörtség egyben minden univerzális igényű logikai rendszerre is kiterjed, így a konzisztencia sem lehet törésektől, zavaroktól mentes. Morton ontológiája egy parakonzisztens logikát követ. A parakonzisztens logikák általános jellemzője, hogy belső önellentmondásokat tartalmazhatnak, amelyek azonban a rendszer egészének konzisztenciáját nem bomlasztják fel olyan mértékben, hogy le-

¹⁰⁷ Példaként említjük Maurice Merleau-Ponty fenomenológiai nézetét a húsról. Merleau-Ponty filozófiájában minden létező egy egységes, összeolvadt közegben foglal helyet. A hús mint fogalom, dacára az antropomorfizáló hangzásának, egyáltalán nem az emberi testre korlátozódik, hanem minden létezőt magába foglal. „A hús a világ húsa”, írja Merleau-Ponty. Konzisztens álláspont ez, hiszen Merleau-Ponty egész gondolati törekvése az ontológiai határvonalak lebontására és egyesítésére törekszik, tehát egy átfogó fenomenológiai szintézist kíván megvalósítani.

¹⁰⁸ MORTON, Timothy 2013. *Realist Magic*, 35.

¹⁰⁹ Uo., 36.

hetetlenné válna a rendszer fenntartása. A valósággal számot vető filozófiának a realitás inkonzisztens és totalizálhatatlan jellegével is számot kell vetnie: „Egy végtelen, totalizálhatatlan valóságban élünk, amely kizárólag egyedi dolgokból áll. Egy olyan valóság ez, ami végtelenül gazdag és játékos, átszellemült és alapvetően anarchikus, dacára annak, hogy lokális szinten léteznek hierarchiák. Megőrzítő, illúzióktól és furcsaságtól hullámzó.”¹¹⁰

A kölcsönös visszahúzó és összeolvadás kettőssége által jellemezhető világban a kauzalitás kísértetiessé válik. A dolgok egyszerre önmaguk és nem-önmaguk, minden objektum egyszerre foglal helyet az esztétikai, azaz kauzális dimenzióban, és a pusztá lét levése által jellemezhető világtartományban.¹¹¹ Eredendően furcsa a létezés. Amikor elfog bennünket az érzés, hogy minden elpusztulhat akár egy pillanat alatt, kifordítható vagy elképesztő alakot vehet fel, valójában nem valamilyen szubjektív deficittel rendelkezünk. Szokás azt mondani, hogy a kétségbeeső elveszett lelkek legfőbb gondja a személyes biztonságérzet hiánya. Elveszítették a valóságba vetett vagy a másokra irányuló bizalom képességét. Egy meghökkentő hír arról tudósít, hogy egy metamfetamint fogyasztó huszoneves amerikai lány Isten sugallatára kitepte mindkét szemét.¹¹² Elmondása szerint a tett elkövetését megelőzően Isten azt kérte tőle, hogy valami rendkívüli fontosságú tartozékát áldozza fel, ellenkező esetben minden felszámolódhat, megsemmisülhet az Úr haragja következtében. Konvencionális, hétköznapi valóságérzékünket követve nagy valószínűséggel pillanatnyi elmezavarnak tulajdonítanánk a lány áldozatát. Ám ha a valóságot és a kauzalitást furcsaként, kiszámíthatatlanként és

¹¹⁰ Uo., 55.

¹¹¹ Uo., 65.

¹¹² URL: <https://www.cosmopolitan.com/health-fitness/a19179723/kaylee-muthart-eye-gouge-crystal-meth/> (2019. 03. 23.)

irracionálisként értelmezzük, annyiban nem zárkozhatunk el az alacsony valószínűségű lehetőségektől sem. Elszigetelt eset volna a saját szemeit kitépő, kábítószer hatása alatt álló lány, vagy éppen ellenkezőleg, a minden észszerűséget nélkülöző káosz tengerén fekvő sziget volna a racionalitás? Morton ontológiája alapján nem zárhatjuk ki egy kegyetlen, vérszomjas Isten létét, aki állandó véráldozatra tart igényt. A kauzalitás kísértetiessége megköveteli tőlünk a szemantikai nagyvonalúságot is, amely némi magyarázatként is szolgálhat Morton némileg antropomorfizáló tendenciáira.¹¹³ Szemantikai nagyvonalúságunk az ontológiai kategóriák nyitottságából eredeztethető, a dolgok nyíltságának derivátuma. A kísérteties kauzalitás egy további következménye az, hogy a magában való objektivitás és az esztétikai dimenzió közötti szakadék okán, minden létező belülről üresnek tekinthető. A viszonyok belülről tekintve mondhatóak üresnek, inszubsztanciálisnak. Ebben a tekintetben Morton jóval radikálisabb, mint Harman, mivel tagadja a magában való szubsztancia lehetőségét. Számára a szubsztanciák nem mások, mint interobjektív „lefordítások” végtermékei.¹¹⁴ Miképpen kapcsolódik a kísérteties kauzalitás által szavatolt üresség a temporalitáshoz? „A relációk belülről kiüresítettek, méghozzá az általuk mozgósított dolgok kísértetiessége révén. Ez a belső üresség az idő maga. (...) A relációk ennél fogva tartalmazznak egy semmisséget, amely fokozatosan szétforgácsolódik, minél több reláció kapcsolódik a meglévő viszonyokhoz. Ezt az aláhanyatló semmisséget hív-

¹¹³ Gondolhatunk itt az olyan példákra, amikor az inorganikus létezők „játékosságáról” értekezik Morton: „az egyik tárgy játszik a másikkal. Ez az üres narancsleves doboz játszik a reptéri asztallal, oda-vissza riszálja magát, miközben az asztal mozog a rossz lába miatt. Az objektumok egymást megosztják egy közös szenzuális térben.” MORTON, Timothy 2013. *Realist Magic*, 71.

¹¹⁴ Uo., 76.

hatjuk időnek.¹¹⁵ Nincsen az objektumorientál ontológia szerint az egyes objektumoktól és azok relációitól függetlenül idő. Csupán relatív értelemben beszélhetünk temporalitásról, mivel a temporalizáció a dolgok egyik jegyének tekintendő.

Az ontológia egyik alapvető feladata az, hogy számot vessen a keletkezés és a pusztulás kettősségével. A jelenségvilág szintjén állandó változás tapasztalható, feltárulkozás és eltűnés, és ezen aspektusok minden objektum életében fontos szerepet töltenek be. Morton csak röviden tér ki egy olyan jellegzetességre, amely a következő fejezetünkben tárgyalandó Quentin Meillassoux ontológiájában központi szerepet tölt be, nevezetesen a dolog mint „archeológiai lenyomat”.¹¹⁶ A dolgok szenzuális aspektusa ennél fogva nem egyéb, mint az őket érő hatások összessége, ám ennek ellenére mégis képesek egymástól elkülönülni az interioritás szintjén. Minden kezdet egy „nyitány”.¹¹⁷ Morton szerint a dolgok időbeli kezdete, fennállása és vége szintén az esztétikai dimenzióhoz tartozó temporális elemeknek tekinthető, amelyen belül helyezkedik el minden reláció. Nincsen olyan kezdet, amely létében megelőzné a szenzualitást. Ha egy ilyen preszenzuális kezdetnek a meghatározására vállalkoznánk, akkor aporiákba, paradoxonokba és zsákutcák tömkelegébe ütköznénk. A kezdet éppúgy megragadhatatlan, mint a dolgok elrejtőzködő interioritása.¹¹⁸ Felvetődhet a szkeptikus olvasóban, hogy a kezdet homálya mintha egyfajta retorikai funkciót töltené be Morton ontológiájában, mivel egy meghatározott, rögzíthető kezdet megoldhatatlan problémát jelentene realista mágiája számára. Dolgok nélkül ugyanis egységes, homogén entitást kéne feltételeznünk, egy végtelenül sűrű szingularitást, amelyben

¹¹⁵ Uo., 93.

¹¹⁶ Uo., 112.

¹¹⁷ Uo., 123.

¹¹⁸ Uo., 124.

semmilyen differencia nem tételezhető. Ha a multiplicitást, a totalitás hiányát abszolutizáljuk, miképpen Morton teszi, úgy lehetlenné válik bármilyen abszolút kezdet felvetése. Miképpen vehető fel mégis a kezdet Morton pluralista és parakonzisztens ontológiájában? Minden keletkezés újabb szakadást vezet be a létbe: „egy objektum születése egyben a körülötte lévő dolgok deformációja is. Egy új objektum úgy nyilvánul meg, mint a valóságban megnyíló törés. Ez az eltorzulás a szenzuális valóságban megy végbe, és szükségszerű velejárója a meglepetésszerű jelleg. A valósággal együtt torzult fénnel ragyog. A kezdetek nyitottak, felkavaróak, örömteliek és rettentések.”¹¹⁹ A kezdet mint nyitány nem egyszer és mindenkorra adott esemény: nyúlékony, összenyomható, rugalmas és széthúzható, akárcsak a korábbiakban tárgyalt játékragacs.¹²⁰ A nyitányban még nem történt semmi, és mégis a létbe vájt rés éppen arra elegendő, hogy átáramoljon rajta valami új. A nyitány újdonsága olyan igazság, amely minden létező tekintetében igaz. Minden változásra és emergenciára jellemző továbbá egyfajta kísérletező, játékos jelleg. Különböző jegyek és tulajdonságok szelektálódnak mutációkon, lefordításokon, átdolgozásokon és átváltásokon keresztül. Ebből következően a kezdetek retroaktívak is, visszaható érvénnyel bírnak, hiszen az esztétikai dimenzió belül mindig korábbi létezőkből eredő hatások konstituálják az új nyitányt. Olyan a dolgok születése Morton ontológiájában, mintha egy DJ *samplerézne* korábban felvett hangokat, mintákat, refréneket és zörejeket. A remix mint zeneművészeti nóvum rámutat egy mély ontológiai igazságra, legalábbis ha követjük a mortoni gondolatmenetet. A kauzális változások egésze egy alanymentes samplerezéshez hasonlítható, amelyből remixek formájában újabb affektívítások és érzéki profilok születnek meg: „a kauzalitás egyfaj-

¹¹⁹ Uo., 124.

¹²⁰ Uo., 125.

ta samplerezés. Tehát amikor egy fenomént látunk, mindig a múltra tekintünk, mivel egy korábban létezett entitásnak egy kivonatát látjuk magunk előtt. Samplerezni annyi, mint retroaktív módon tételezni valamit.¹²¹ A remix kifejezi a valóság koegzisztenciális hangoltságát, amelyet mindig is a környezetükből és kontextusukból kiszakított mintákból összeállított remixek alkotnak. Szüntelenül visszatér a kezdet, aminek teljessége csupán a felszabdalt részleteken keresztül közelíthető meg. Töredezettységünk közepén a metanyelv nélküli hangoltságra kell hallgatnunk.

A keletkezésben már eleve benne foglaltatik az elmúlás csendje. Mint Bari Károly *Csönd* című versében írja, „*elmúlás vázlatai a ragyogásban, ágaktól vált falevelek, megöregedett füvek, távozik és közeleg, ami volt*”.¹²² Ahhoz, hogy valami képződhessen, valami másnak el kell pusztulnia. A dolgok káprázatszerű megnyilatkozása tartalmaz egy belső törekenységet, egy végzetet, ami minden dolog esetében más és más alakot ölt. Eltűnésünk következtében csupán képek maradnak, az elmúlás vázlataiként tündöklő kialvó csillagokként: „beleeszve egy fekete lyukba, nem hagyok hátra egyebet, mint egy rólam szóló gyorsan megfakuló képet.”¹²³ A dolgok halála, hasonlóan azok születéséhez, nem rögzíthető egyetlen konkrét időponthoz. Törekeny és sebezhető minden objektum, beleértve az emberi szubjektumot is.¹²⁴ Úton-útfélen hallani az ember nagyságáról szóló prédikációkat és reklámszövegeket, amelyek arra biztatnak bennünket, hogy legyünk erősek, és fedezük fel emberi mivoltunk különlegességét, vagy az identitásunk valamely aspektusában leljünk fel valami kivételességet,

¹²¹ Uo., 145.

¹²² BARI Károly 2017. *Csönd* In: BARI Károly *Csönd*. Pesti Kalligram Kiadó, Budapest, 22.

¹²³ MORTON, Timothy 2013. *Realist Magic*, 188.

¹²⁴ MORTON, Timothy 2013. *Realist Magic*, 191.

I. 3. HIPER-MÁGIKUS REALIZMUS: TIMOTHY MORTON

amely által fenntarthatjuk saját büszkeségünket. A büszkeség márpedig balítélet, még akkor is, ha egész felvonulások szerveződtek köré. Ezzel szemben Morton egy eltérő etikai imperatívuszt hangsúlyoz, amelyet összegezve a szerénység, sőt a szégyen imperatívuszának nevezhetünk. Mint Gilles Deleuze és Félix Guattari írják, „a szégyenérzet a filozófia egyik legerősebb mozgatórugója”¹²⁵

A dolgok vége és a dolgok bezáródása a halál érzetével jár együtt. Morton a halálról mint eseményről átszellemült módon ekképpen fogalmaz: „A halál érzéki esemény, amely interobjektív térben megy végbe. A bezáródás azt bizonyítja, hogy egyik dolognak a másikkal történő egybeolvadása a megsemmisülés közeledését jelzi. Halál az, amikor egy vírus elkezd lemásolni a génállományunkat, mint egyfajta fénymásoló gép. Ha a sejtjeink tökéletesen csinálják ezt, ezt hívják halálnak. Aztán a testünk felbomlik. A baktériumok emésztik fel a rothadó húsunkat. Baktériummá válunk. A baktériumok bakterio-morfizálják testünket, lefordítanak bennünket bakteriálissá. A férgek és gombák pedig keresztülzabálják magukat azon, ami még megmaradt.”¹²⁶

¹²⁵ DELEUZE, Gilles – GUATTARI, Félix 2013. *Mi a filozófia?* Műcsarnok, Budapest, 92.

¹²⁶ MORTON, Timothy 2013. *Realist Magic*, 194.

I. 4. KONTINGENCIA ÉS ANCESZTRALITÁS

Quentin Meillassoux

TÚL A VÉGESSÉGEN: A HIPERKÁOSZ, MINT ABSZOLÚTUM

Ezen a ponton a spekulatív realista mozgalmon belül egy érdekes elágazáshoz érkeztünk. Míg a két korábbi fejezetünkben tárgyalt szerzők – Harman és Morton – egyáltalán nem tekinthetők racionalistáknak, még a kifejezésnek egy tág értelmében sem, addig a két következő fejezetben kifejtésre kerülő szerzők – Quentin Meillassoux és Ray Brassier – egyaránt szélsőséges racionalizmusként jellemezhető filozófiai rendszereket alkotnak. A jelen kötetben ötödikként tárgyalandó szerző, Ian Hamilton Grant pedig egy köztes pozíciót foglal el az irracionalizmus és a racionalizmus szélső pólusai között. Mégis mind az öt szerző esetében két fontos összekötő elemet említhetünk. Egyrészt mindegyik szerző lehetségesnek tart egy olyan realista ontológiai beszédmódot, amely az objektumoknak az emberi jelenléttől való függetlenségét tételezi. Másrészt szintén közös pont, hogy mindegyik szerző a filozófiai gondolkodást, mint olyat is *dezanropomorfizálná* és átlendítené egy poszthumanisztikus diskurzusba, amelynek keretén belül a filozófiai megszólalás nem kötődik a szubjektivitáshoz. Az öt szerző esetében csupán a közös végső cél felé vezető út ágazik el.

Meillassoux a kortárs francia filozófia egyik legexperimentálisabb szerzőjének tekinthető. Mint Harman fogalmaz a róla szóló monográfiájában: „Az érthető és gazdaságos stílusa megcáfolja a francia filozófia ködösségéről szóló előítéleteket.

(...) Drámai hangvétele lehetővé teszi, hogy előre reagálhasson a még meg nem fogalmazódott kritikákra. A lehető legbizarrabb tézisek védelmében tett érveléseinek ereje olykor kifejezetten csodálatra méltó.¹ Minden kétséget kizáróan a legismertebb és legnagyobb visszhangot kiváltó művének tekinthető a 2006-ban megjelent *Après la finitude* című kötete. Ebben a munkájában fejt ki legszisztematikusabb formában saját ontológiai és episztemológiai nézetrendszerét. Célunk szempontjából a legmegfelelőbb eljárásnak azt tekinthetjük, ha a könyv sorrendjében haladunk, és ennek mentén mutatjuk be Meillassoux főbb fogalmait.

Meillassoux azzal a problémafelvetéssel indít, hogy a kortárs filozófiában diszkreditálódott minden realista pozíció. Egészen az utóbbi időkhöz általánosan elfogadott nézet volt, hogy filozófiailag értelmezhető mondatokat kizárólag az olyan létezőkről mondhatunk, amelyek már benne foglaltatnak a nyelvben. Vagyis amikor látszólag rajtunk kívülálló objektumokról beszélünk, valójában nem a dolgokról magukról beszélünk, hanem olyan fenoménekről, amelyek eleve a tudatunkban és nyelvünkben vannak. Kant és Berkeley óta az európai filozófiában – ebbe beleértve az analitikus filozófia nagy részét is – domináns állásponttá vált azon tézis, mely szerint „a gondolat képtelen kijutni önmagából annak érdekében, hogy összehasonlíthassa a világot, miképpen az »önmagában« van, azzal, miképpen a világ »számunkra« van, és ezáltal megkülönböztethessük azt, ami a világgal való viszonyunkra jellemző, attól, ami csak a világra magára jellemző”.² Amikor a világra vagy annak bármely jelenségére gondolunk, ezen tézis

¹ HARMAN, Graham 2011. *Quentin Meillassoux. Philosophy in the Making*. Edinburgh University Press, Edinburgh, 123.

² MEILLASSOUX, Quentin 2010. [2008.] *After Finitude. An Essay on the Necessity of Contingency*. Continuum International Publishing, London – New York, 3-4.

szerint ilyenkor mindig csak egy gondolatunkra összpontosítunk. Önellentmondó tehát azt állítani, hogy ilyen esetekben a világról magáról beszélünk. Amikor filozofálunk, magában való dolog helyett számunkra való dolgokkal foglalkozunk. Sohasem érhető el a létező, mindig csak a vele kapcsolatos saját fenoménjeinkről beszélünk. Meillassoux szerint ez a tétel maga után vonja az emberi szubjektum kitüntettségét, mivel a korreláció a szubjektum és az objektum kölcsönviszonyát jelöli. Ezzel szemben Meillassoux a következő hipotézist fogalmazza meg, amelyet a műben bizonyítani kíván: „az objektum mindazon aspektusa, amely matematikai alakra hozható, a magában való dolog egy jellegzetességének tekinthető. Tehát a dolog minden mozzanata, amely egy matematikai gondolatot teremthet (...) érzet vagy észlelet helyett értelmes módon alakítható a dolog saját tulajdonságává, nem csak a saját vonatkozásomban, hanem az én jelenlétemet nélkülöző objektivitás tekintetében is.”³

A matematizálhatóság kiutat jelent a gondolkodás önmagába zártága számára. Mint a továbbiakban látni fogjuk, Meillassoux nagy reményeket fűz a természet matematizálásához, mivel ez alkotja a kulcsát egy non-korrelativista „*diakronikus idő*” felfedezésének. Objektívnek tekinthető az, ami matematizálható. A kontinentális filozófia „*transzcendentális fordulatát*” Meillassoux egyfajta reakcióként értelmezi a természettudományi forradalmak – beleértve Galilei és Kopernikusz felfedezéseit is – dehumanizáló tendenciáival szemben. Míg a természettudományok terén – a fennálló teológiai evidenciák révén – a kopernikuszi fordulat hozzájárult a teo- és antropocentrizmus lebontásához, addig a szubjektum–objektum korreláció kantiánus felállításán keresztül a filozófia ellenkező irányba mozdult el: „a kopernikuszi–galileiánus decentrálás

³ Uo., 3.

a modern tudományban egy ptolemaioszi ellenforradalmat váltott ki a filozófiából.⁴ Hosszú évtizedeken, sőt évszázadokon át úgy tűnt, hogy a kanti ellenforradalom, a „kantianus katasztrófa”, ahogyan Meillassoux nevezi, megkérdőjelezhetetlen érvénnyel bír. Miképpen Lee Braver is rámutat, az anti-realizmus, az objektivitáshoz való hozzáférés teljes tagadása általános pozíció maradt a kontinentális filozófiában. Lényegét tekintve Wittgenstein vagy Heidegger sem kérdőjelezi meg a kanti reterritorializációt, csupán a nyelv interszubjektivitásába helyezik át a filozófia fókuszát. „Korreláció” alatt Meillassoux „azon elvet” érti, „amely alapján kizárólag a gondolat és a lét közötti korrelációhoz” férhetünk hozzá.⁵ Ebből a tág fogalomhasználatból következően Meillassoux meglehetősen számos filozófiai irányzatra alkalmazza a *korrelacionizmust*. Minden olyan filozófia korrelacionista, amely a gondolkodás és a létezés, azaz végső soron a szubjektivitás és az objektivitás elválaszthatatlanságát abszolutizálja. Mindez egy olyan furcsa mellékhatással is jár, hogy a filozófiából kirekesztődik a külső megfigyelés mint episztemológiai lehetőség. Ez azt jelenti, hogy a korrelativista számára lehetetlen minden nézőpont, amely kívül helyezkedik a megfigyelt világon. Minden megfigyelés önmegfigyelés ebben a klausztrófob világképben. Pontosan ettől a bezártságérzéstől irtózik Meillassoux, és ehelyett kíván megvalósítani egy teóriát, amely újra lehetővé teszi számunkra a külsődlegesség filozófiai elismerését és visszavezetését, helyreállítását az ontológiába. Mint fogalmaz, „könnyen lehet, hogy a kortárs filozófusok elvesztették a nagy szabad teret, a prekritikus gondolkodók abszolút kívüliségét”.⁶ Arról van itt szó, hogy a teológiának a nyugati világban történt diszkreditálódása következtében hiányzik a transzcen-

⁴ Uo., 118.

⁵ Uo., 5.

⁶ Uo., 7.

dencia lehetősége, és ezzel önmagába fordul a gondolkodás is. Márpedig a realista filozófia elsődleges feladata a gondolkodás önreferenciájának megtörése és meghaladása. Ez egy olyan közös pont, amely az összes, jelen kötetben tárgyalt szerzőt rokonítja.

Milyen módon kívánja Meillassoux megtörni az önmagába csavarodott korrelacionizmus zsákutcáját? Mindenekelőtt a kezdet előtti kezdetekre kell összpontosítanunk, másképpen olyan eseményekre kell fókuszálnia a korreláció-ellenes pozíciónak, amelyek kvantitatív módon megragadhatóak, tehát objektívek, ugyanakkor időben meghaladják akár az emberi tudat időbeliségét, vagy akár megelőzték bármilyen élő jelenlét fennállását. A példa kedvéért négy ilyen „eseményt” különböztet meg Meillassoux: az univerzum keletkezése (13,5 milliárd évvel ezelőtt), a Föld keletkezése (4,56 milliárd évvel ezelőtt), az élet keletkezése (3,5 milliárd évvel ezelőtt), valamint az ember kialakulása (2 millió évvel ezelőtt). Az a tétje ezen eseménysornak, amelynek minden tagja megelőzi az emberi tudatképződés legkezdetlegesebb formáit is, hogy beszélhetünk-e olyan eseményről, amely a jelenléte meghaladja. Meillassoux számára a datálás mint tudományos gyakorlat ontológiai jelentőséggel bír, sőt egyenesen „abszolútnak” mondható.⁷ Az abszolútum matematizálható. Szélsőségesen reduktivista kvantifikációjával Meillssoux helyre kívánja állítani az abszolútumról való gondolkodásnak a Felvilágosodás során elvesztett lehetőségét, méghozzá olyan módon, ami nem mond ellent a modern természettudományok logikájának. A jelenléte megelőző jelenléte két fogalmon keresztül vezet be Meillassoux: ez az „ancesztrális” és az „arkhé-foszszília”. Saját definíciója ekképpen hangzik: „*Ancesztrálisnak*» fogok hívni minden valóságtartalmat, amely az emberi faj

⁷ Uo., 9.

keletkezését megelőzte, sőt, amely minden életet megelőzött. »Arkhé-fossziliának« vagy »fosszilis anyagnak« pedig minden nyomot értek, amely a földi élet keletkezését megelőzően létezett. Az arkhé-fosszília jelöli azokat a materiális támaszokat, amelyek alapján kísérleti úton bebizonyítható az ancesztrális fenomének léte – például egy izotóp, amelynek radioaktivitását ismerjük, vagy a csillag fényerejének csökkenését, amelyből következtethetünk születésének idejére.⁸ Önmagukban az ilyen természettudományi tényekként elismert események vagy létezőkről folytatott tudományos diskurzusok még nem helyezik érvényen kívül a korrelativizmust. A korrelációban hívők könnyen elintézhetik azzal az olyan filozófust, aki szóba hozza a szubjektivitáson kívüli entitások létezését, sőt empirikus bizonyíthatóságát, hogy mindig, minden körülmények között mi vagyunk azok, akik beszélnek ezen entitásokról, tehát az elbeszélhetőség körén kívül nem mondhatjuk azt, hogy a nyelvtől független léttel bírnának. Még a legszofisztikáltabb matematikai apparátussal és a legfejlettebb műszerekkel bíró fizikus is csupán saját szubjektumát hozza korrelációba egy számára létező objektummal: ezen nézet szerint az empiriát csakis a szubjektum léte szavatolja. Meillassoux álláspontja ezzel szemben az lesz, hogy az ember helyett a tiszta mennyiség nyilvánítja ki a tőlünk valóban független objektivitást. Nem arról van szó, hogy a korrelativista tagadná az önmagunkon kívül létezők létét. Ez utóbbi állítás egyfajta szolipszizmussal egyenlő, mely nézet egyébként a filozófia szélein mindig is jelen volt, így a kontinentális filozófiában is találunk szolipszizmust képviselő szerzőket.⁹

⁸ Uo., 10.

⁹ Ebben a vonatkozásban talán a kontinentális szolipszizmus legtisztább példajaként említhetjük Michel Henry-t. A *L'essence de la manifestation* című magnum opusában egy lényegét tekintve szolipszista ontológiát fejt ki az önaffekció fogalmán keresztül. Erről bővebben

A korrelativizmus, puha és kemény verzióiban egyaránt, csupán a dolgokról magukról való beszédmód értelmességét vitatja. Semmi sem változtathat azon, hogy mindig egy szubjektum az, amely most történetesen beszél vagy ír egy objektumról. A korrelativista nem tagadja a dinoszauruszok elpusztulását eredményező aszteroidabecsapódások tudományosan igazolható tényét, csupán hozzáteszi, hogy *számunkra* igaz ez a tudományos állítás. A korrelativista világlátás alapján egyetlen olyan tudományos állítás sem képzelhető el, amelyhez ne kéne hozzáillesztenünk a következő iskolás kitéltet: „számunkra”.¹⁰ Minden tudományos állítás a tudós számára adott, másképpen még csak beszélni sem tudna róla. Ezen *ex post factum* érvelés szerint már pusztán azon körülmény, hogy beszélünk valamiről, eleve arra kárhoztat bennünket, hogy kizárólag arról beszélhessünk, amiről képesek vagyunk beszélni; tehát sohasem értekezhetünk a dolgokról, ahogyan azok önmagukban, tőlünk függetlenül léteznek. Még akkor is, amikor elfogadják a tudományos tények igazolhatóságát, a korrelativisták abszolút ontológiai érvénnyel ruházzák fel az adottságot. Adott csak az lehet, ami valamilyen nyelvben létező szubjektum számára adott.¹¹ Ez azzal jár együtt, hogy az ancesztrális kijelentések referensei a posztkritikai gondolkodók legtöbbje számára nemcsak elbeszélhetetlenek, hanem egyenesen elgondolhatatlanok.¹² Nonszenszé válik – legalábbis a korrelativista szerint – minden olyan mondat, amelynek referense az embertől független érvényű. Az arkhé fosszília Meillassoux gondolkodásában egyfajta lakmuspapírként funkcionál, amellyel tesztelhetjük a korrelativistákat. Márpedig ezen a vizsgálaton nem

ld. LOVÁSZ Ádám 2016. *The System of Absentology in Ontological Philosophy*, 196-231.

¹⁰ MEILLASSOUX, Quentin 2010. [2008.] *After Finitude*, 13-14.

¹¹ Uo., 15.

¹² Uo., 15.

mehet át egyetlen korrelativista sem: „szembesítve az arkhé fossziliával, mindenfajta idealizmus konvergál, és mind egyformán szélsőségessé válik, minden jellegű korrelativizmus extrém idealizmusként lepleződik le.”¹³

Minden korrelativizmus idealizmus. Az ancesztrális olyan temporális fogalom, amely nem kizárólag időbeli távolságot jelöl, hanem az időn belüli elsőbbséget is, vagyis „az adottságot is megelőzi”.¹⁴ Az arkhé fosszília nem csak olyan esemény, amelynek hiányoznak a szemtanúi, hanem egyenesen adódás nélküli esemény. Mint fogalmaz, „az ancesztrális nem az adotton belüli hiányt jelöli (...), hanem az adottságnak a hiányát”.¹⁵ Tehát létezhetnek olyan valóságtartalmak, amelyek minden adottság nélkül, azaz bármilyen élő ágens jelenléte híján is fennállnak. Meillassoux-nál a természettudomány kitüntetett fontossággal bír, hiszen olyan instrumentumokat szolgáltat, amelyek révén megismerhetünk és konceptualizálhatunk „egy olyan időt, amely definíció szerint redukálhatatlan bármely adottságra, amely azt megelőzte volna, és amelynek emergenciáját lehetővé teszi. Más szóval, nemcsak a tudat idejével van dolgunk, hanem a tudomány idejével”.¹⁶

Az emberi temporalitásról tehát leválasztható a tudomány igazsága. A tudomány ideje független az emberi tudattól és minden szubjektivitástól. Olyan *leendéseket* tár fel számunkra, amelyek semmilyen kapcsolatban sincsenek az emberi jelenléttel. A korrelativizmusnak két alapvető formája az úgynevezett puha és kemény korrelativizmus, amelyek Meillassoux nyomán nagy vonalakban a transzcendentális és a spekulatív idealizmusnak feleltethetők meg.¹⁷ A puha korrelativista a korrelációt

¹³ Uo., 18.

¹⁴ Uo., 20.

¹⁵ Uo., 20.

¹⁶ Uo., 21.

¹⁷ Uo., 25.

elsősorban a szubjektum és annak episztemológiai praxisára tartja érvényesnek. Ezzel szemben a kemény korrelativizmus „abszolutizálja a korrelációt magát”.¹⁸ Ez utóbbi ontológiai stratégia mindazon filozófiákat jelöli, amelyek kiemelnek valamilyen szubjektív vagy vitális mozzanatot, és azt egyetemes elvvé emelik. Különösen jellemző ez azokra a gondolkodókra, akik a szubjektumnak valamilyen dehumanizált maradványát terjesztik ki a valóság egészére. Meillassoux fel is sorol néhány olyan gondolkodót, akiket vétkesnek tart ezen megtévesztő koncepció elterjesztésében: „az ilyen fajta metafizika a szubjektivitás különböző formái közül szelektál. De eljárásaikat mindig az jellemzi, hogy valamilyen mentális, érzéki vagy vitális fogalmat tételeznek: Leibniz monászái esetében a reprezentáció, Schellingnél vagy az objektivált szubjektum–objektum, Hegelnél a szellem, Schopenhauernél az akarat, Nietzschénél a hatalom akarása, Bergsonnál az emlékezettel telített észlelés, Deleuze-nél az élet, stb.”¹⁹ Nem először, és nem is utoljára ütközik ki ezen a ponton Meillassoux filozófiai olvasatainak felszínessége. Amennyire érthető és követhető a saját, eredeti koncepciójának kidolgozása – melynek rigorózus jellege egészen szokatlanként hathat a francia kontinentális filozófiában jártas olvasó számára –, legalább ennyire zavarba ejtően pontatlanul jár el más gondolkodók értelmezésében. Távolról sem bizonyos például Deleuze és Guattari esetében az életaffirmáló, „vitalista” jellegnek mint átfogó értelmezési keretnek a kizárólagossága. Komoly érvek szólnak amellett, hogy lehetetlen a deleuze-i filozófiai rendszert egyetlen vitalista sémára redukálni. Ez távolról sem az egyetlen lényegi elem Deleuze és Guattari gondolkodásában, hiszen legalább ilyen fontos az élet ellentettjére, az inorganikusságra való nyitottság. Az élet egyoldalú, transzcendentális elvvé való fokozása így eleve egy téves olvasaton alapuló vád Deleuze-zel

¹⁸ Uo., 37.

¹⁹ Uo., 37.

szemben, amely aztán végképp ellehetetlenít bármilyen, őt „korrelativistaként” történő félreolvasását.²⁰ Szintén problematikus mozzanat Meillassoux érvelésében a vitalitásnak a szubjektivitással történő egybeolvasztása. Szó szerint szakadék választja el egymástól a pánpszichizmust az idealizmustól, ez pedig nem hidalható át az előbbinek korrelativizmussá történő felfokozásával. Meillassoux „mindent vagy semmit” mentalitása ily módon amennyire hasznos az önálló tézisek határozott felállításában, legalább annyira kártékony filozófiatörténeti olvasatai tekintetében. Ezzel együtt Meillassoux szélsőséges racionalizmusa szempontjából érthető a vitalista ontológiákkal történő leszámolás igénye, mivel egész vállalkozásának célja az értelemnek a világgal való korrelációból történő kivonása, méghozzá a végesség abszolutizálásán keresztül.²¹ Ehhez márpedig nélkülözhetetlen az értelem minden elképzelhető modalitásának eliminálása az inorganikus világból.

Ha az abszolútum számúzetésre került a filozófiából a felvilágosodás anti-dogmatikus győzelme következtében, miképpen tudjuk ezt revidálni anélkül, hogy visszacsúsznánk valamilyen metafizikai dogmatizmusba vagy tradicionális metafizikába?²² Az abszolútum korszerűsített formájának

²⁰ A halálnak és negativitásnak a deleuzeiánus filozófiai rendszerben betöltött funkcióját illetően ld. COLEBROOK, Claire 2010. *Deleuze and the Meaning of Life*. Continuum International Publishing, New York – London; és CULP, Andrew 2016. *Dark Deleuze*. University of Minnesota Press, Minneapolis.

²¹ MEILLASSOUX, Quentin 2010. [2008.] *After Finitude*, 38.

²² Hangsúlyozandó, hogy itt Meillassoux saját értékpreferenciájáról van szó, és nem valamilyen objektív, vitathatatlan igazságról. A tradicionális metafizikai regiszteren belüli gondolkodó számára fel sem merülhet ezen dilemma, csupán annak számára fontos, aki valamilyen progresszív történelemfilozófiai teleológiában, netán szekularizált eszkatológiában hisz, vagy általánosságban modernista és/vagy posztmodernista pozíciót vall a magáénak. Ez végső soron kulturális kérdés.

kezdeményét Meillssoux a „*fakticitásban*” véli felfedezni. Fakticitáson azon lehetőséget érti, hogy valami ne önmaga legyen. A világ struktúrájában eredendően benne foglaltatik ez a lehetőség, „mely egészen eltérő a világhoz képest.”²³ A fakticitás nemcsak az emberi tudás vagy az emberi lét végeségét jelentené, hanem mindannak kontingenciáját, ami van. Egyetlen szükségszerű oka sincsen annak, hogy valami vagy akár bármi is létezik. Nincsenek észérvei a valóságnak. Ezen létigazságból viszont szükségszerűen adódik azon következtetés, mely szerint „semmi sem lehetetlen abszolút értelemben, még az elgondolhatatlan sem.”²⁴ A szükségszerűség – egy, a lét rendjét biztosító Isten hiányában – teljes mértékben hiányzik az immanens világból. Szó szerint semmi sem szavatolja azt a látszólagos, ám átmeneti rendet, amelyet magunk körül tapasztalhatunk, nincsen transzcendens garanciája annak a berendezettnek tűnő kozmosznak, amelyet megfigyelhetünk. Egészen furcsa következmények is adódnak ezen felismerésből. Egyebek mellett például lehetetlenné válik számunkra bármi lehetetlen voltának az abszolutizálása. Semmire sem mondható el, hogy *egészen* képtelenség volna: „elgondolhatatlan, hogy az elgondolhatatlan egyben lehetetlen is legyen. Nem nyújthatok racionális alapot az önellentmondó valóságmozzanat abszolút lehetetlenségére, vagy minden létező semmisségére vonatkozóan, még abban az esetben sem, ha ezen fogalmak homályosak is számomra.”²⁵ Meillassoux stratégiája világossá válik: érveléstechnikai szempontból *ad absurdum* módszert alkalmazva a korrelativizmusból kihámoz egy anti-korrelativista pozíciót.²⁶

²³ MEILLASSOUX, Quentin 2010. [2008.] *After Finitude*, 40.

²⁴ Uo., 40.

²⁵ Uo., 41.

²⁶ Uo., 51-52.

Ha lebontjuk a szubjektivitás–objektivitás korrelációt, a helyén üres halmazként megmarad az abszolútum megüresedett helye, amelyet tetszés szerint bármivel feltölthetünk. Lehetővé válik a gondolatnak a világtól való teljes és maradéktalan leválasztása, mint a racionalista filozófia irracionálisba történő inverziójának legfontosabb lépése.²⁷ Ez akkor azt jelentené, hogy Meillassoux valamilyen posztmodern relativizmust kívánna affirmálni? Aligha lehet erről szó, hiszen egész projektje az abszolútum gondolatának restaurációjára irányul, ami meglehetősen nagy távolságra helyezi őt a posztmodern tábortól. A metafizika-ellenesség nem egyenértékű a szkepszissel: Meillassoux azt kívánja, hogy új abszolútumban, új Istenben higgyünk. Meg kell haladni a régi dogmákat és a folyamatos leleplezést kínáló kritikai gondolkodást egyaránt, máskülönben a filozófiai spekuláció terméketlen zsákutcába kerülhet.²⁸ Kiszakadva a „nyelvi gettóból” (Harman kifejezése) szét kell áradnia a spekulációnak minél nagyobb felületen: szétrombolva a lingvisztikai korlátoltságot, a filozófusoknak újra merniük kell nagyokat álmodni.

A Meillassoux által tételezett új abszolútum kulcsa tehát a fakticitásban mint egyetemes létigazságban rejlik. Felvethető ugyanakkor, hogy a kontingencia abszolutizálása nem rejti-e magában az önmegsemmisítés veszélyét. Ha a szükségszerűség hiánya maga sem volna, a szükségszerűség egyik pillanatról a másikra felbukkanhatna és eltűnhetne a világban. Elvégre, ha semmi sem szükségszerű, még ezen ontológiai alapelv sem tekinthető mindig, minden körülmények között szükségszerűnek. Meillassoux válasza ezen lehetséges ellenvetésre nagyon egyszerű: a káoszt nem a rend vagy a szükségszerűség egyszerű hiányaként értelmezi. Az abszolútum a káosz maga, ám a rend hiánya átalakulhat bármikor, bármilyen hosszú idő-

²⁷ Uo., 44-45.

²⁸ Uo., 49.

tartam erejéig renddé. Rend és káosz nem mondanak ellent egymásnak. Az abszolútum a szükségszerű hatóok abszolút, mindenkor érvényes hiánya, nem pedig valamilyen szubjektív elv kivetítése az univerzumra. Mint írja, „az abszolútum a pillanatnyi állapotomnak bármely más állapotba történő lehetséges átmenete, méghozzá értelem nélkül”.²⁹ Semmi sem rendelkezik szükségszerű értelemmel. Egyfajta bizarr karteziánus gondolat kísérlet eredményeképp pontosan amiatt tudjuk értelem nélkülként felfogni a világ totalitását, mert képesek vagyunk legalább elgondolkodni az elgondolhatatlanról mint létehetőségről. Abból, hogy lehetségesként gondolhatjuk el az elgondolhatatlant, Meillassoux azt az abszurdként ható tézist vezeti le, mely szerint ezen elgondolhatóság (az elgondolhatatlanság elgondolhatósága) szavatolná „a valóság értelemnélküliségét”.³⁰

Nagyon is valóságos lehetőség a mássá való leendés. Könynyed mozdulattal átlendíti magát a francia filozófus a kontingencia gondolatától az abszolutizált, minden létezőre érvényes ontológiai szükségszerűség hiányáig. De ha a végesség gondolatából, méghozzá az értelem végességének felismeréséből származtatható afféle karteziánus tézisből indul ki, ez nem mond-e ellent a korrelativizmus meghaladásának mint célkitűzésnek? Ha egy, a racionalitás által szavatolható abszolútumot keresünk, ez a keresés szükségképpen visszavezet hozzánk, bizonyosságot kereső lényekhez is. Másképpen kifejezve: „minden keresés voltaképpen mindig is visszaküld a keresőhöz magához is.”³¹ Ha a keresés önreferenciális kérdő jelzésnek tekinthető, olyan jelnek, amely nem utal semmire

²⁹ Uo., 56.

³⁰ Uo., 55.

³¹ KIRÁLY V. István 2004. *Kérdő jelezés. Több-csendbeni alkalmazott filozófiai zajhíborítás a szabad(ság) kérdezés(é)ben.* Kalligram, Pozsony, 41.

önmagán kívül, miképpen oldható fel az a tátongó szakadék, amely elválasztja a kérdés hermeneutikai megalapozásának jogos igényét a korrelációt meghaladni kívánó realista filozófia követelményétől? Meillassoux megoldási kísérlete a végeesség mint negativitásnak az elfogadásán és radikális afirmációján alapul. Ha az abszolútum létére rákérdező szubjektum képes elgondolni önnönmaga halálát vagy hiányát, ez olyan lehetőség, amely belülről szétrohasztja, felrobbantja a korrelativizmust. Az értelem képes elgondolni minden értelem hiányát, tehát nem kizárható az értelem egyetemes hiányának ontológiai posztulátuma: „képesek vagyunk elgondolni – saját létünk értelem nélkülsége okán – egy olyan létlehetőséget, ami képes egészen felszámolni vagy radikálisan átalakítani bennünket. Ha ez így van, akkor ez a mássá alakulás mint képesség nem lehet kizárólag a gondolkodásunk korrelátuma, pontosan amiatt, mert már magában tartalmazza saját nem-létünk lehetőségét.”³² Mint látni fogjuk a következő fejezetben, Brassier ontológiája egy hasonló szerkezetű tételen áll vagy bukik. Ha az értelem képes elgondolni az élet kihalását vagy a szükségszerűség hiányát, ezen lehetőségek már kizárhatatlanok az ontológia köréből. Innét származtatható a közös spekulatív elem Meillassoux és Brassier gondolkodásában: az elgondolhatóság *már* egyfajta lét, még ha „csupán” létlehetőség is. Ez teszi a racionalitást kitüntetett fontosságú elemmé mindkét gondolkodó esetében, szemben a spekulatív realista mozgalom egyéb képviselőivel, akik jóval kevésbé fontos szerepet szánnak a racionalitásnak.

Már eleve képesek vagyunk elgondolni a szükségszerűség teljes hiányát, tehát szükségszerűen nem-korrelatív jelleggel kell bírnia ennek az új abszolútumnak.³³ Meglehetősen nagy ugrás ez, de Meillassoux nem tart a merész gondolatmene-

³² MEILLASSOUX, Quentin 2010. [2008.] *After Finitude*, 57.

³³ Uo., 58.

tektől. A spekulatív filozófia fontos ismérve a gondolkodásra irányuló bátorság, az akár abszurditásig fokozott intenzitás. Semmi egyébhez hasonlítható módon az emberi gondolat képes elképzelni saját felszámolódását, semmisségét, ürességét. A saját halál elgondolhatósága ontológiai alapelvvé rögzíthető és kitágítható: létezésünk fakticitása, egyszer és mindenkorra adott rögzíthetetlensége olyan szubjektív képzet, amely objektív érvénnyel bír, azaz ontologizálható.³⁴ Ezért nevezheti magát Meillassoux – teljes joggal – „realistának”. A fakticitás abszolutizálásán keresztül megtaláltunk egy olyan abszolútumot, amely nem korrelál a gondolattal (a gondolkodó lény képes elgondolni minden gondolkodó lény kihalását), ugyanakkor egyetlen egy szükségszerű entitást sem tételez. Az abszolútum: bármilyen szükségszerű létező hiánya. „A mi abszolútumunk”, fogalmaz Meillassoux, „alapvetően semmi egyéb, mint a káosznak egy szélsőséges formája, egy *hiperkáosz*, amely számára semmi sem tűnik lehetetlennek, még az elgondolhatatlan sem”.³⁵ A káosz, mint már korábban hangsúlyoztuk, nem minden rend hiányát jelzi, hanem a szükségszerűség abszolút érvényű hiányát. Egyetlen állapot sem szükségszerű, sem a változás, sem az állandóság. Ebben a világképben még a fizikai törvények sem örökkévalóak vagy univerzálisak, mivel minden, ami van, alá van vetve egy átfogó destruktív temporalitásnak. Bármely törvényt bármelyik pillanatban felválthatja egy alternatív törvény, amely az eddig fennálló rendnek az ellentéte is lehet. Meillassoux megfogalmazása szerint „a kontingencia azt jelenti, hogy bármi megtörténhet, vagy akár semmi sem, ennél fogva az is megmaradhat akár, ami eddig fennállt”.³⁶ Még a változásnak sincs állandósága. Abból, hogy az idő destruktivitása következtében akár a természeti

³⁴ Uo., 59.

³⁵ Uo., 64.

³⁶ Uo., 63.

törvények is bármikor megváltozhatnak, még nem következik, hogy ténylegesen, állandóan meg kell változniuk. A változásnak sincs rendje, ahogy az állandóságnak sincsen. Az egyetlen tényező, ami örökkévaló Meillassoux ontológiájában, az a szükségszerűség temporalizálható hiánya: „egyedül azt az időt nevezhetjük abszolútnak, amely magában hordozza minden meghatározható realitás felszámolásának képességét, miközben egyetlen törvényt vagy értelmet sem követ. Egyedül az értelem nélküliség tekinthető örökkévalónak.”³⁷

A kontingencia a hétköznapi észlelés keretén belül nem mindig tapasztalható körülmény, mivel az emberi tudat úgy operál, hogy kizárja önmagából a jelentéktelenné vélt zavaró tényezőket. Ez utóbbiak zajként kódolódnak, és a legtöbb esetben nem regisztrálódnak. Bizonyos helyzetekben viszont felbomlasztódik a lehetséges és a lehetetlen közötti distinkció. Ilyen esetekben képtelenné válunk a valós és a valótlan, a törvényszerű és a törvénytelen közötti megkülönböztetés fenntartására. A *The Cloverfield Paradox* című 2018-as sci-fi pontosan erre az ontológiai anarchiára mint lehetőségre reflektál. A közeli jövőben játszódó filmben a Föld krónikus energiahiányban szenved, állandósultak az áramszünetek, és tömeges éhínség fenyegeti bolygónkat. Új energiaforrás felfedezésének reményében a Föld tudományos nagyhatalmai összefognak, és megalkotnak egy hatalmas részecskegyorsítót, ami a világűrben kering. A berendezés potenciálisan végtelen energiával kecsegtet, azonban a szakértők kifejezik a maguk kételyeit a projekt biztonságosságát illetően. Az egyik szkeptikus fizikus egy bestseller könyvet publikál az úgynevezett *Cloverfield-paradoxon*ról, amely kizárólag a film világán belül létező fizikai hipotézis. Noha nem kapunk részletes képet a paradoxon tartalmáról, egy rövid interjú keretén belül a szkeptikus állí-

³⁷ Uo., 62.

tása szerint a részecskegyorsító-kísérlet felboríthatja a világegyetem eddig ismert törvényeit, akár egy párhuzamos univerzummal történő összeütközést vagy veszélyes találkozást is lehetővé téve. Számos sikertelen kísérletet követően végre sikerül a részecskeütköztetés, és az erőmű elkezd energiát előállítani. Csakhogy túlhevülés lép fel. A totális energiabőség teljes elsötétüléshez vezet nemcsak az űrhajón, hanem – valamilyen különös kölcsönhatás következtében – a Földön is. Egyre furcsább, és a megszokott kauzális törvények által megmagyarázhatatlan jelenségek következnek be. Egyre bizarrabb anomáliák lépnek fel. Eltűnik a Föld a személyzet látóköréből. Furcsa zörej és kaparás hangja hallatszik a falból. Olyan személyek is előbukkannak, akiknek nem kéne ott lenniük. Az űrhajó komponensei önálló életre kelnek. Úgy halmozódnak egymásra az értelmetlen történések, hogy közöttük semmilyen kauzális összefüggés sem fedezhető fel. Nem új rend képződik a régi helyében, hanem a teljes alapnélküliség és rendetlenség állapota lép fel. Ugyanakkor ez a radikális kiszakadás mint esemény rámutat a saját rendünk törékenységére és alaptalanságára. Egyetlen kísérlet képes lehet megbontani a világunk törékeny rendjét, valamint a rend szükségszerűségébe vetett hitünket. Ez utóbbit a valóságban is megrendítheti egy – akár ehhez a filmhez hasonló – fiktív alkotás is. A fakticitás nem ismer határokat, így egyetlen lehetőséget sem zárhatunk ki egészen. Miképpen a lehetőség és a lehetetlenség közötti határvonal is felszámolódhat, úgy a fikció és a realitás bizonyosnak tűnő distinkciója is szétolvadhat vagy felrobbanhat. El kell fogadnunk, hogy „minden meghatározott struktúra vagy dolog képes nem létezni”, továbbá a fakticitás maga is képes felszámolódni vagy háttérbe húzódni.³⁸ Látszólag végtelen regresszussal érkezünk mindezzel, mivel előlünk mindig elillan a

³⁸ Uo., 74.

végző megalapozhatóság reménye, akárcsak a *The Cloverfield Paradox* űrhajós-fizikusai elől a Föld.

A fakticitás abszolutizálása következtében minden lehetővé válik. Törvénytelen események és önálló életre kelő szervek afféle ultrabiológiai nyomokként utalnak vissza az előbbieken jelzett „törvénytelen időre”.³⁹ A temporalizálható törvénytelenységként lepleződik le, a káosz az időtől elválaszthatatlannak bizonyul. Egyetlen szükségszerű következménye ezen felfedezésünknek a bármely szükségszerű lény létébe vetett hit feladása. Ha a kozmosz egésze a hiperkáosz mint metaelv uralma alatt helyezkedik el, semmilyen létező sem rendelkezhet – legalábbis a maga faktuális létén belül – szükségszerűnek mondható létezéssel. Sipos Balázs megfogalmazását kölcsönözve azt mondhatjuk, hogy a „hiperkáosz konstitúciója” maga szolgáltatja azt az „autoregulatív logikát”, amely a hiperkáosz sajátja.⁴⁰ A szükségszerűség nem létező Meillassoux ontológiájában, hanem a léten kívül fennálló állapot. Erről az abszolút kívülállóságról racionálisan semmit sem állíthatunk, csupán azt, hogy a világ immanenciáján belül a hiperkáosznak minden egyes mozzanata mentes bármilyen szükségszerűségtől. Bármilyen megtörténhet – egyetlen nagyon fontos kivétellel: „az a valami, amit a káosz sohasem állíthat elő, a szükségszerűen létező entitás. Minden egyéb lehetséges, bármilyen előfordulhat – kivéve valamit, ami szükségszerű.”⁴¹ Az abszolút kontingencia uralma mégsem jelenti tehát minden lehetőség elfogadását. Minden lehetőséget el kell fogadnunk legalább lehetségesnek, a szükségszerűség kivételével. Még az önellentmondás elvének a tilalma sem meggyőző Meillassoux számára. Noha önmagát korlátozza Meillassoux káosza (nem

³⁹ Uo., 60.

⁴⁰ SIPOS Balázs 2018. Szempárok látványa. Quentin Meillassoux spekulatív materializmusáról. *Ex Symposion*, 38-54., 45.

⁴¹ MEILLASSOUX, Quentin 2010. [2008.] *After Finitude*, 65.

hozhat létre bármilyen végső okot, ami szükségszerűen oka valami másnak), nem állhat fenn önellentmondás a rögzítettség és a feloldódás között, ha ezek időben követik egymást. Ugyanazon entitás egymástól radikálisan eltérő ontológiai modalitásokat vehet fel: mivel ezen szakaszok időben követik egymást, nem áll fenn önellentmondás közöttük.⁴² Ezen mármár buddhista ontológiai alapelvet a káoszon belüli rendre alkalmazva azt is mondhatjuk Meillassoux-val egyetértve, hogy a káosz onnipotenciájának nem mondanak ellent a lokális rendek. Meillassoux rendszere akkor omlana össze, ha sikerülne bármiről kimutatni annak szükségszerűségét. Természetesen könnyen felvethető, hogy ez empirikus értelemben lehetetlen vállalkozás volna, de ettől ez az ontológia mégiscsak sebezhetőnek tűnik.

A dolgok fakticitásának abszolút és megkérdőjelezhetetlen mivolta hangsúlyozása szükségképpen egyet jelent azok inszubsztancialitásával is, mivel bármikor megszűnhetnek és/vagy átalakulhatnak valami mássá. Ez azt implikálja, hogy egyetlen létező sem rendelkezik belső, szubsztanciális tartalommal. Még a megszűnés is megváltozhat, hiszen a leendés nagyon is képes belesüllyedni az átmeneti rögzítettségbe.⁴³ Ugyanakkor felmerülhet az olvasóban az az egészséges kétely, hogy a fakticitás abszolút ontológiai alapelvvé transzformálása mintha kizárná a valóságos változás lehetőségét. Ha semmilyen szubsztancia sincsen – márpedig Meillassouxnál kizárólag a kontingencia tekinthető szubsztanciálisnak! –, akkor nehezen fogható fel, mi is változik valójában akkor, amikor a világban valamilyen állapotváltozás megy végbe. Ez utóbbi kritikát fogalmazza meg Harman, amikor számon kéri Meillassoux-n az állapotváltozások valóságosságának hiányát: „ahelyett, hogy elkerülné a [végtelen] regresszust, leállítván azt valamilyen

⁴² Uo., 70-71.

⁴³ Uo., 74.

szükségszerű lénynél, lényegében azt állítja Meillassoux, hogy semmi sem származik semmitől, ennél fogva a regresszus el sem kezdődhet. *Ex nihilo* érkeznek természettörvények. Egy dolog kizárólag az, ami, semmilyen kauzális háttérrel.⁴⁴ Ha csakis a szükségszerűség abszolutizált és matematizálható hiánya szubsztanciális, önmagában létező, nehezen elképzelhető, miképpen is változhat bármi. Minden leendést és módosulást illuzórikusként kellene elkönyvelnünk, ami önmagában nem lenne probléma – elvégre léteznek a változást kétségbevonó vagy illuzórikusnak tekintő filozófiák, ennek leghíresebb példáit nyújtja a megairi iskolához tartozó Sztilpón és tanítványa Zénón –, ám Meillassoux szempontjából ez kevésbé szerencsés fejlemény, hiszen realista és racionalista igénnyel lép fel. Az átfogó realista igény ugyanis végig megtalálható az *Après la finitude*-ban, például a következő megfogalmazásban: „mivel a kontingencia elgondolható (abszolútumként), de elgondolhatatlan a lét és nemlét két birodalmának fennállása nélkül, azt kell mondanunk, hogy szükségszerű, hogy mindig legyen képes ez vagy az a létező ne létezni, és ez vagy az a nemlétező képes legyen létezni.”⁴⁵ Egyenesen hiperrealista igényként könyvelhetjük el ezen kitélt: azon tényezőkkal is számolnunk kell, amelyek pillanatnyilag elgondolhatatlannak, sőt egyenesen lehetetlennek tűnnek. Noha ezen munkája nem tartalmaz explicit ideológiai utalásokat – aligha kétségbevonható módon – politikai implikációi is vannak az abszolút ontológiai, sőt teológiai elvé emelt kontingenciának. Ha minden, ami fennálló, nélkülözi a szükségszerűséget, úgy a fennálló politikai berendezkedés is mindig nyitott marad a folyamatos megkérdőjelezésre, sőt megdöntésre és akár forradalmi felszámolásra, ám még a régít követő új berendezkedés is állandó-

⁴⁴ HARMAN, Graham 2011. *Quentin Meillassoux. Philosophy in the Making*. Edinburgh University Press, Edinburgh, 155.

⁴⁵ MEILLASSOUX, Quentin 2010. [2008.] *After Finitude*, 76.

an sebezhető kell maradjon az ontológiai megalapozottsággal bíró tagadás bomlasztó munkájának.⁴⁶

Miképpen lehetséges szubsztancialitás nélküli realizmus? Az egyetemes *inszubsztancialitás* tételezése Meillassoux-nál nem zárja ki egy nagyon specifikus esszencia létét, ez pedig a „faktialitás” (*factualité*). Szinte elképzelhetetlenül negatív fogalom, mivel a szükségszerűség abszolút hiányának a hiányának a hiányát (!) jelenti. Meillassoux szavaival élve ez a kettős tagadásos szerkezet így fest: „»faktialitás« alatt a fakticitás spekulatív esszenciáját értjük, ti. azt, hogy minden dolog fakticitása nem gondolható el faktumként. A »fakticitás megismételhetetlensége« alatt pedig a fakticitás önmagára való visszavonkoztatásának lehetetlenségét fogjuk érteni – ez az ismételhetetlenség jól írja le az egyetlen olyan abszolútum születését, amely a nem-dogmatikus spekuláció számára hozzáférhető – annak szükségszerűsége, hogy ami van, az egy [kontingens] tény.”⁴⁷ Ami van, nem akármiként létezik. Minden dolog léte elválaszthatatlan annak meghatározatlanságától. Ugyanakkor ami valamiként van, ebben a pillanatban visszavonhatatlanul létezik, még hozzá egzisztenciálisan meghatározott módon. Ebből adódóan igenis kijelenthetjük, hogy léteznek valóságos tények – ebben a pillanatban. Nem önellentmondás ezzel együtt a következő pillanatnak az előzőtől való teljes elkülönбöződését is tételezni. Prezentizmus van, még hozzá a végtelenül sokféle jelen állapotok harmonizálhatatlan burjánzása egyetlen pillanatba sűrítve. Tömören fogalmazva ez egyenértékű a faktialitásnak a tényszerűségek birodalmából történő kivonásával. „Egyedül a fakticitás az, ami nem faktuális” – mondja Meillassoux.⁴⁸ De mi szavatolja

⁴⁶ GRATTON, Peter 2012. Meillassoux’s Speculative Politics: Time and the Divinity to Come. In: *Analecta Hermeneutica* 4., 1-14.

⁴⁷ MEILLASSOUX, Quentin 2010. [2008.] *After Finitude*, 79.

⁴⁸ Uo., 80.

ennek a metafizikai alapelvnek az abszolút és megkérdőjelezhetetlen érvényét? Mi az a mozzanat, amely szükségszerűvé teszi ezt a negatív alapelvet?

Meillassoux szerint az egyetemesen kontingens ténytényesség mint ontológiai tétel nem alapozódhat olyan elvre, amely nem matematizálható. A modern tudományosság – ezen meglehetősen szűkre szabott tudományértelmezés alapján – a kvantifikálhatóságon áll vagy bukik. Tudományos az, ami racionális módon számszerűsíthető; ami kívül esik ezen a mezőn, legfeljebb dogmatikus, igazolhatatlan tétel marad. De hol találhatjuk a tudományosan elfogadott igazolását a fenti, elképesztő gondolatmeneteknek? Badiou nyomán Meillassoux a halmazelmélethez fordul segítségért, először viszont tisztázni kell, mit is ért kontingencián. Ezt egy, David Hume-hoz kapcsolódó episztemológiai vita felvázolásán keresztül teszi. Itt és most számunkra nem az az érdekes, mennyire hűen rekonstruálja a Hume–Kant vita részleteit Meillassoux. Sokkal inkább az számít újszerű spekulatív elemnek, amiképpen Meillassoux minden részterületet, így az episztemológiát is, ontologizál. Saját Hume-olvasata értelmében ugyanis az alábbi Hume-példa nem a természettörvények megismerhetőségének vagy megismerhetetlenségének kérdéséről szól, hanem éppenséggel a természettörvények pusztá léte az, ami Hume számára a tét. Így Hume: „Amikor például egy biliárdgolyót látok, amint egyenesen mozog egy másik felé, vagy akár a második mozgásának okaként véletlenül az ütközésükből tételeződik, vajon nem gondolhatok el százféle másik eseményt, amelyet kiválthat ez a hatóok? Vajon nem maradhatnának a golyók nyugalomban? Az első golyó nem térhetne-e vissza egyenes vonalban, vagy lepattanva a másikkra, elrepülhet-e bármilyen irányba? Mindezen megfontolások konzisztensek és elképzelhetőek. Miért kéne akkor az egyiket preferálnunk a másikkal szemben, ha egyszer mindegyik lehetőség ugyan-

olyan konzisztens és ugyanannyira elgondolható? Bármely a priori okoskodásunk sem mutathatja meg számunkra ezen preferenciára vonatkozóan bármilyen végső alapot.”⁴⁹

Ha a biliárdgolyók egészen rendkívüli, a fizika vélt törvényszerűségeivel homlokegyenest ellenkező módon viselkednének, úgy a kauzalitásról vallott felfogásunkat is revidálnunk kellene. Szembesülve a törvényszerűségek kontingens voltával, ebből arra kellene következtetnünk, hogy maguk a törvényszerűségek sem mentesek a kontingenciától.⁵⁰ Ezen következtetés egy, a világ rendezett voltában hívó kantianus számára elfogadhatatlan premissza, amelyet ki kell iktatni a filozófiai gondolkodásból. Még a fizikai törvényszerűségek látszólag empirikusan is megtapasztalható állandósága sem elégséges garancia a szükségszerűségre vonatkozóan, mivel a kontingencia a módosulás állandósága helyett a változás lehetőségességét jelöli.⁵¹ Abból, hogy a biliárdgolyó bármelyik pillanatban – mintegy önmaga által vezérelve – elrepülhet a szoba másik sarkába, vagy fejbe kólinthat bennünket különösebb ok nélkül, még nem következik, hogy a következő percben – vagy akár a mi életünk során valaha is – be fog ez következni. De nincsen okunk azt sem feltételezni, hogy soha nem következhet be ilyen fejlemény. Meillassoux a hume-i kérdésfeltevést – nagyon hangsúlyosan – ontológiai problematikaként értelmezi, és nem kizárólag a természettörvények megismerhetősége szempontjából tárgyalja, miképpen az általa bíráló alá vett Karl Popper teszi.⁵²

Meillassoux meglehetősen inkonvencionális olvasata szerint Hume a fenti részletben maguknak a természettörvé-

⁴⁹ HUME, David 1957. *Enquiry Concerning Human Understanding*. Liberal Arts Press, New York, 44.

⁵⁰ MEILLASSOUX, Quentin 2010. [2008.] *After Finitude*, 83-84.

⁵¹ Uo., 84.

⁵² Uo., 85-86.

nyeknek a kontingenciáját kívánná tematizálni. Nem a törvényekről szóló tudásunk bizonytalansága az, ami Meillassoux Hume-ját foglalkoztatja. Itt a kontingenciának egy ontológiai mélyrétegevel van dolgunk, méghozzá a törvények saját bizonytalanságával. Fel kell ismernünk Hume nyomán, hogy sehogys sem vagyunk képesek megismerni a pillanatnyilag fennálló *törvényszerűségeket* (itt az utótag fontossága megindokolja ezt a kiemelését!) alatt megbúvó *szükségszerűségeket*. Tömören megfogalmazva, „nincsen oka annak, hogy valami megmaradjon akként, ami”.⁵³ A *törvényszerűségeket* maguktól értődőségekben azért hiszünk, mert a sorozatosan ismétlődő események kapcsán hajlamosak vagyunk konvenciók, a hétköznapi életünket megkönnyítő szabályok felállítására. De Hume számára semmi egyéb sincsen, ami a kauzális összefüggésekbe vetett hitünk alapjaként szolgálna, észokról pedig végképpen nem beszélhetünk ilyen vonatkozásban. Hume-mal szemben Kant „transzcendentális” megoldása a kauzalitás problémájára abban áll, hogy a reprezentációt és a káoszt összegeyztetetetlennek titulálja. A kanti gondolatmenet értelmében együttesen nem állhat fenn egy rendezetlen, szabályozó elveket tökéletesen nélkülöző, minden *szükségszerűség*től mentes világ, mert ez eleve kizárná bármely reprezentáció lehetőségét. A reprezentáció nem létezhet egy kaotikus világban.⁵⁴ Vagyis ahhoz, hogy érző és észlelő emberi lények létez-hessenek, eleve tételeznünk kell egy rendezett, összességében harmonikus egészet alkotó kozmoszt. Kant számára fel sem merül a rendezetlenség tengerében található rend-szigetek le-

⁵³ Uo., 88. Ennek az ontológiai premisszának a radikálisan ateista volta egyébként nem volt egészen ismeretlen Hume és kortársai számára sem, előbbit meg is vádolták ateizmussal, noha Hume maga sohasem vallotta magáénak az ateizmus tanát, inkább a deizmussal azonosította saját teológiai elképzeléseit.

⁵⁴ Uo., 89.

hetősége, legalábbis a három *Kritikája* keretén belül. Mint Meillassoux hangsúlyozza, Kant állítása az, hogy a rend hiánya, noha elképzelhető, sohasem reprezentálható, mert a világrenDET nélküli káosz az ésszel bíró lények pusztája létét lehetetlenítene el. Stabil kontextus híján nem beszélhetünk reprezentációról vagy tudatról. Noha Meillassoux maga is elismeri, hogy Hume alapvetően visszacsúszik az episztemológiai keretbe, mégis radikalizálhatónak tartja a hume-i szkepszist. Immáron nemcsak a létezőkről és a világ rendezettségéről szóló tudás zárójelződik, hanem éppenséggel a kauzalitás mint olyan: „amennyiben a kauzális viszony nem igazolható, ez nézetünk szerint abból fakad, hogy minden kauzális kapcsolat nélküli a szükségszerűséget.”⁵⁵

A kortárs filozófiában ritkán tapasztalható intenzitással kötelezi el magát a francia filozófus egy radikálisan ateista és anarchista ontológia mellett. Távolról sem bizonyos a reprezentáció és a káosz egymást kizáró volta. Sőt, metafizikai szempontból pontosan Meillassoux saját szövege – mint a káoszt tematizáló filozófiai rendszer – a legfőbb textuális bizonyítéka egy olyan reprezentációnak, amely a káoszt jeleníti meg. Meillassoux forradalmi gesztusa, a káosz abszolútummá emelése, maga a bizonyíték arra vonatkozóan, hogy a reprezentáció mint racionális képesség akár káoszt is tud nemzeni önmagából. A kauzális univerzumon belül is elképzelhető reprezentáció, észlelő lények kialakulhatnak és kipusztulhatnak akár radikálisan instabil univerzumokon belül is. „A fenomenális világ állandósága”, írja Meillassoux, „nem cáfolja meg a fizikai törvények kontingenciáját”.⁵⁶ Szükségtelen az észlelésnek kereteket nyújtó kanti kategóriák örökkévalóvá történő kibővítése is, mivel a lokális rend tételezése nem mond ellent a globális káosznak és rendszertelenségnek. A rendszerezhetőség – mint helyi-

⁵⁵ Uo., 91.

⁵⁶ Uo., 93.

értékkel bíró faktum – csupán kis hányadát teszi ki a minden fenomenalitást nélkülöző, embertelen és élettelen valóságnak. Ugyanígy logikai hibának tekinthetünk minden eljárást, amely a természettörvények viszonylagos stabilitásából automatikusan azok szükségszerűségére következtet, miképpen Kant teszi.⁵⁷ Ezen elvárást Meillassoux ahhoz a szerencsejátékoshoz hasonlítja, aki dobókockát dob, és mindig, kivétel nélkül ugyanarra az eredményre jutva, valamilyen rejtett okra, turpisságra következtet a többi játékos részéről.⁵⁸ Kell legyen valami, ami a vakszerencsét ezen tökéletes renddé alakította. Csakhogy ha mindig rejtett okra következtetünk, nem vesszük észre ennek a pozíciónak a logikai buktatóját, nevezetesen a következő körülményt: az eddigi sorozatból nem lehet következtetni a következő dobás eredményére. Minőségi ugrás választja el az összes eddigi hatos dobást az éppen most következő, egyelőre ismeretlen eredménnyel bíró, potenciális dobástól. Lehet, hogy hatos lesz, de akár egyes is lehet. Ám még csak az sem zárható ki egészen, hogy a dobókocka egy párhuzamos univerzumba repül, darabokra robban, vagy a nyelőcsövünkbe kerülve megöl bennünket. Ugyanazon eredmény stabilitása, állandóan visszatérő jellege ugyan meglehetősen alacsony valószínűségű fejlemény volna egy dobókocka-játék keretén belül, de ebből nem következik a dobások bármely sorozatának szükségszerű volta. Nem szükségszerű egyetlen kombináció sem.⁵⁹

Maga a rendezettség és a felszíni értelemben vett összhang, ami az elénk táruló fenomenális világot jellemzi, abszolút mértékben kontingensnek és valószínűtlennek tekinthető. Mindegyik kockadobás egzisztenciális tétje a valószínűtlenség aktuális, valós időben történő afirmációja. Hangsúlyozandó, hogy a kontingencia eltérő a pusztá véletlenszerűségtől. Semmilyen

⁵⁷ Uo., 93-94.

⁵⁸ Uo., 96-97.

⁵⁹ Uo., 98.

skalán nem mérhetjük egy dolog kontingenciáját. Lehet valami egyszerre kontingens – végső okkal nem rendelkező – és ugyanakkor magas fokú valószínűséggel bíró.⁶⁰ Dobunk egy számot a dobókockánkkal: rendkívül nagy a valószínűsége annak, hogy 1-6 közötti szám lesz. Ha kettővel dobunk, úgy 2-12 közötti számot kaphatunk. De még ez sem egyéb, mint egy kontingens körülmény a sok közül, elvégre már a dobás feltételez egy sor előzetes véletlen egybeesést. Eleve létre sem jöhetne a kockavetés egy kultúrában, amely nem ismeri a számokat. Továbbá a zéró gravitáció helyzetében sem igazán képzelhető el egy ilyen szerencsejáték. A kontingencia független a véletlentől, érvénye abszolút és mindenre kiterjedő. Mint utaltunk rá, minden kockadobás megismételhető. Azon esetben is, ha minden egyes dobásunk ugyanazzal az eredménnyel zárulna, mindig meg tudnánk ismételni a dobás műveletét. Meillassoux matematikai bizonyítási kísérlete ezen kitételből bontakoztatható ki. A végtelen dobás lehetősége ugyanis a halmazok végtelen lezárhatatlanságára utal, egyszóval arra az elvre, amelyet Meillassoux „transzfinitásnak” nevez. Anélkül, hogy ennek elméleti keretét túlságosan részletesen felvázolnánk, elég támaszkodnunk Meillassoux saját rekonstrukciójára. A transzfinit mint fogalom Alain Badiou-tól származik, aki Georg Cantor halmazelméleti modelljére hivatkozik. Cantor tételét Meillassoux ekképpen összegzi: „vegyünk bármely halmazt, számoljuk meg annak elemeit, majd hasonlítsuk össze az így kapott számot az ezen elemekből származtatható csoportosítások számával. (...) Látni fogjuk, hogy mindig ugyanazt az eredményt kapjuk: az A-halmaz elemeinek lehetséges csoportosításaiból álló B-halmaz mindig nagyobb, mint A, még abban az esetben is, ha A végtelen. Ennélfogva lehetséges egy végtelen halmazokból álló végtelenített sorozatot

⁶⁰ Uo., 100.

felállítani, amelynek mennyiségei nagyobbak, mint az őt megelőző halmazok elemei, amelyeket összegyűjt. Ez az álefelek sorozatának nevezhető, más néven transzfinit kardinálisok sorozatának is hívhatjuk. Ezen sorozat mindenestre nem totalizálható, nem aggregálható egyetlen »végső« mennyiséggé.⁶¹ Ontológiai értelemben mi következik ebből a kétségkívül szórakoztató, ám rendkívül absztrakt matematikai teorémából? Meillassoux számára a transzfinit kardinális sorozatok legfontosabb tanulsága az, hogy az elgondolható elemek kvantifikálható totalitása szükségképpen elgondolhatatlan kell hogy legyen. Vagyis, végre találtunk egy olyan valós mennyiséget, amely tudományosan igazolható, ugyanakkor túl van minden elgondolhatóságon. Ez volna a korrelativizmusból vezető kiút: egy olyan valós elemekből alkotódó tiszta mennyiség, amely logikailag bizonyítható módon független a gondolkodástól. A kontingencia mint kvantifikálható, ám elgondolhatatlan végtelen, lehetővé teszi a realitás megérintését, a minden gondolattól különválasztott reális kívüliség integrálását a racionalitásba. Elgondolhatjuk a végtelen halmazok egymásra referáló sorozatát, de sohasem érhetünk ezen transzfinit halmazok végére. Reális az, ami a gondolkodástól különálló, ám bizonyos teorémakon keresztül absztrakt módon belefolyik a gondolkodásba. Valós az, ami az újdonság erejével hat ránk, továbbá redukálhatatlan bármilyen pusztá valószínűségre.⁶² A kontingencia kívül helyezkedik a valóságosság birodalmán. Utóbbi világon belüli tényező, míg a kontingencia valóságos metaelvként funkcionál Meillassoux ontológiájában.⁶³

Mihez kezdjünk, miután megkaptuk a totalizálhatatlan végtelent? Ebből mindenekelőtt az következik, hogy el kell

⁶¹ Uo., 104.

⁶² Uo., 108.

⁶³ BRASSIER, Ray 2007. *Nihil Unbound. Enlightenment and Extinction*. Palgrave Macmillan, New York, 81.

felejtenünk minden észokot. A világ levezethetetlen bármely univerzális végső elvre. Az irredukció viszont könnyen magában hordozhatja a teljes relativizmus és székszis veszélyét. Meillassoux – hegelianus módon – nagyon is abszolút tudásra törekszik, ám olyan tudásra, amely a tudományosság próbáját is megállja. Miképpen hozhatóak a fenti ontológiai tanulságok tudományos, számszerűsíthető alakra? Ehhez Meillassoux-nak „a matematikai diskurzus abszolutizálására” van szüksége.⁶⁴ Be kell bizonyítania, hogy az emberiség fejlődésében egy minőségi állomást jelent a Galilei és Kopernikusz neve által fémjelzett tudományos forradalom, továbbá hogy a természet matematizálása egyértelműen pozitív, előremutató fejlemény. Hiszen a transzfinit sorozat csak akkor rendelkezhet számunkra ontológiai érvénnyel, ha a matematikai elvek lefordíthatóak a természeti és fizikai kauzális viszonyok értelmezésére és elemzésére is. Szemben az olyan kontinentális filozófusokkal, mint Edmund Husserl, akik problematizálták a galileianus fordulatot, Meillassoux a történelmi fejlődés egyik legfontosabb állomásának tekinti a természet matematizálhatóságának felfedezését. Ugyanakkor a természettudományos megismerés nem merő öncél Meillassoux számára: azért van szüksége a kvantifikálással operáló modern tudományosságra, mert egyedül ez képes előállítani és bebizonyítani olyan létmozzanatokról szóló állításokat, amelyek az emberi vagy bármely egyéb élő szervezetek jelenlétét megelőző, meghaladó valóságokról adnak hírt.⁶⁵ A temporalitás és a gondolkodás

⁶⁴ MEILLASSOUX, Quentin 2010. [2008.] *After Finitude*, 111.

⁶⁵ Felvethető, hogy ez a tudomány egyfajta opportunista felhasználása, filozófiai célú kizsákmányolása, miképpen Steven Shaviro is teszi. Mint megjegyzi, „Meillassoux, Brassier-ral ellentétben, a pozitivist tudományosságot és matematikai formalizálást csupán opportunist módon veszi számításba. Nem tekinti a formalizálást vagy a matematizálást végső bizonyosságnak.” SHAVIRO, Steven 2014. *The*

közötti, ily módon felfedezhető szakadékot hívja Meillassoux „diakronicitásnak”.⁶⁶ A modern természettudományos megismerés fontos, sőt egyenesen nélkülözhetetlen vívmánynak számít ebben a modellben, mivel csakis természettudományos eszközök révén vagyunk képesek a saját jelenlétünket megelőző diakronikus időt feltárni, játékba hozni és tematizálni. Ray Brassier-t követve ugyanakkor az emberi vagy élő jelenlét utáni idő lehetőségét is éppúgy felvethetjük, ám ez utóbbi tekintetében a filozófiai spekuláción túl a spekulatív szépirodalom különböző formái, például a tudományos fantasztikus irodalom látszik hatásosabb megismerésmódnak.⁶⁷ A modern tudományon keresztül megismerünk tőlünk független va-

Universe of Things. On Speculative Realism. University of Minnesota Press, Minneapolis – London, 122. Ugyanakkor Shaviroval ellentétben nem látunk ekkora különbséget Meillassoux és Brassier eljárás módja között. Mindketten egy metafizikai rendszer konstrukciójához alkalmazzák a természettudományos megismerés eredményeit, a tudományos világkép mindenekelőtt spekulatív-filozófiai instrumentumként, orgánumként funkcionál mindkét filozófus esetében.

⁶⁶ MEILLASSOUX, Quentin 2010. [2008.] *After Finitude*, 112.

⁶⁷ Ez utóbbi lehetőséget, nagy valószínűséggel Brassier felvetésére reagálva, egy rövid, itt tárgyalásra nem kerülő munkájában fejti ki Meillassoux. A minden általunk ismert szabályszerűséget nélkülöző lehetséges jövőbeni világokat tárgyaló szépirodalmat Meillassoux összefoglalóan „extro sci-finek” nevezi, utalva itt a jövőbe mutató diakronicitásra mint radikális, a jelenlétre vissza nem vezethető kívüliségre. MEILLASSOUX, Quentin 2015. *Science Fiction and Extro-Science Fiction.* Univocal Publishing, Minneapolis. Brian Willems nyomán felvethető, hogy a tudományos fantasztikum mint műfaj – különösen az antropocén korszak beköszöntével – szert tehet újabb aktualitásra, hiszen az antropocén a mi korrelativista világképünket szétfeszíti, és megköveteli tőlünk a nem korrelativista világok reprezentációját. WILLEMS, Brian 2017. *Speculative Realism and Science Fiction.* Edinburgh University Press, Edinburgh, 30.

lóság tartalmakat. Ám a diakronicitás mint tanulság csupán annyiban fogadható el, amennyiben a természeti jelenségek matematizálhatóságát elfogadjuk. Márpedig ez távolról sem magától értetődő álláspont. Míg a természettudományok robbanásszerű fejlődése a 17. századtól kezdődően egyre inkább leépítette, lefokozta és degradálta az emberi kitüntetettségről szóló kulturális előítéleteket, addig az európai filozófia „ptolemaioszi ellenforradalommal” válaszolt a természettudományok által támasztott kihívásokra. Kantnak *A tiszta ész kritikáját* Meillassoux az egyik legkárosabb fejleménynek tartja az európai filozófia történetében, mivel alapvető módon járult hozzá a korrelativizmusnak domináns ortodoxiává emelésében.⁶⁸ Márpedig a modern természettudomány egyszer és mindenkorra feltárta a világnak a gondolattól való függetlenségét. A diakronicitás széttöri gondolat és világ korrelációját: utóbbi tökéletesen fennállhat gondolkodó lények híján is.

Nincsen bármely megfigyelőhöz kötve a radioaktív sugárzás lebomlása mint kronológiai következményekkel bíró folyamat.⁶⁹ Valóságosnak többé nem a megfigyelő vagy a misztikus élményt átélő által tapasztalt tényezők számítanak, hanem a világnak mindazon egységei, amelyek alkalmasak a felszeletelésre és számszerű alakra hozott elemzésre. A spekuláció nem mond ellent a tudományos rigorozitás követelményének. Meillassoux felfogása értelmében spekulálni annyi, mint elgondolni egy, a gondolkodáson kívül, attól radikálisan idegen tartományt, és elfogadni annak valóságos, elmétől független létét. A modern tudomány – mint emberidegen territóriumok felfedezésére alkalmas instrumentum – a tudatot kirobbantja önmagából, az ember kitüntetett voltát pedig egyszer és mindenkorra felszámolja. A tudomány „spekulatív karaktere” pontosan a nem-korrelatív megismerési módszere-

⁶⁸ MEILLASSOUX, Quentin 2010. [2008.] *After Finitude*, 118-119.

⁶⁹ Uo., 116.

iből származtatható.⁷⁰ Lehetővé teszi a gondolkodó számára a kívüliségnek és az életidegenségnek az élő gondolkodásba történő belefecskendezését. A gondolat immáron képes elgondolni egy rajta kívülálló világot, sőt önnönmaga hiányát is tematizálhatja. Egy kissé talán túlságosan is éles cezúrát állít fel Meillassoux – már-már mitologikus tudománytörténeti – elbeszélése. Világos, hogy markánsan el kell különítenie saját diskurzusát bármely mitológiától. Explicit módon elhatárolja magát – saját meggyőződéseivel folytán – mindennemű vallási és/vagy metafizikai diskurzustól. Egyértelmű, hogy nem egy valóságos tudománytörténeti leírással van itt dolgunk, sokkal inkább egy soreli értelemben vett „mozgósító mítosszal”. A szerző a filozófiai realizmus kíméletlenségének elfogadására kívánja mozgósítani olvasóit, és ehhez szükséges minden hagyományos tudásforma diszkreditálása egy egységesként elgondolt „Modern Tudomány” javára. A Meillassoux által „Galilei-Kopernikusz Eseménynek” keresztelt fordulat sokkal inkább történelemfilozófiai mítosz, mint valóságosan kimutatható, egységes tendencia. Az „esemény” itt egy badioui értelemben vett filozófiaiilag megkonstruált esemény, olyan teoretikus szabotázsakció, ami erőszakos módon megnyitja a gondolatot a spekuláció számára. Nincsen másról szó, mint a spekuláció szabadságának a gondolkodó emberi szubjektumtól való függetlenítéséről. Meillassoux szempontjából a modern tudomány egyedül a „spekulatív következményei” miatt tekinthető nélkülözhetetlennek.⁷¹ Tudomány híján még csak beszélni sem tudnánk ember nélküli univerzumról, és kénytelenek lennénk elfogadni egy antropomorf világképnek legalább a plauzibilitását. A természettudomány forradalma következtében viszont lehetetlenné válik minden antropomorfizáló világkép. A tudomány magában hordoz egy „decentráló erőt”,

⁷⁰ Uo., 119.

⁷¹ Uo., 120.

ami a felvilágosodás hosszú folyamatán keresztül ráébreszti az értelmet önnönmaga világidegen voltára, továbbá a kiterjedést is gondolat nélkülivé transzformálja.

Joggal jegyzi meg Brassier és Harman egyaránt, hogy Meillassoux ezzel furcsa kerülőúton keresztül egy karteziánus végkövetkeztetéshez érkezett.⁷² Nehezen látszik összeegyeztethetőnek a lét alapigazságainak matematizált formáinak intuitív felfogása és a korrelativizmus tagadása. Ha intuitív módon kell ráébrednünk az abszolút kontingenciára, még hozzá a természet kvantifikációján keresztül, nehezen tűnik elkerülhetőnek valamilyen tudatközpontú idealizmusba történő visszacsúszás. Továbbá az sem egészen világos, hogy miképpen kerülhet kapcsolatba a világgal az attól – Meillassoux szerint – radikálisan elszakított tudat. Így végső soron a kauzalitás is homályban marad.⁷³ Mielőtt eljutnánk odáig, hogy Meillassoux-t Descartes-nak valamely zombifikálódott reziduumává fokozzuk le, érdemes ezen önellentmondásnak valamilyen feloldásával kísérleteznünk. Elvégre Meillassoux saját felfogása szerint a filozófia egyik fő célja a „cseppfolyóssá tétel”.⁷⁴ Könnyebben kezelhetőek a filozófiai fogalmak és gondolatok, ha cseppfolyós alakra hozzuk őket. Az a kérdésünk, miképpen oldható fel tudat és világ szembenállása, ha felbontottuk kettejük korrelációját. Saját megoldásunk a tudatnak mint kategóriának a felbomlasztása volna. Meg kell kérdőjeleznünk minden tudatcentrikusságot. A matematikai elvek és formulák az individuális tudattól független objektumok. Amennyiben naturalizálnánk a matematikát, úgy szükségte lenné volna a kontingenciáról szóló tudatot egyetlen megismerőben összesűriteni. Önkinyilatkoztató objektivitásként

⁷² BRASSIER, Ray 2007. *Nihil Unbound*, 88.; HARMAN, Graham 2011. *Quentin Meillassoux*, 143.

⁷³ Uo., 143-144.

⁷⁴ MEILLASSOUX, Quentin 2010. [2008.] *After Finitude*, 109.

még a legideálisabb matematikai levezetéseknek sem kéne korrelálniuk egyetlen kalkulációt végző ésszel. Miképpen a racionális megismerő a világ függetlenségét ismeri fel a diakronikus időn keresztül, úgy a matematikus is felismeri a matematikai egyenletek szuverén valóságát. Akkor is érvényesek maradnak, ha éppen senki sem végez számításokat. Szükségtelen feltételeznünk egyetlenes, mindenre kiterjedő tudat-világ korrelációt: tudat és világ abszolút különállóak, ám éppúgy igaz ez a tudatban megjelenő tartalmakra és az önmagában lévő tudatra is. Némiképpen cseppfolyósítva a problémánkat, el tudjuk mosni Meillassoux karteziánizmusának gyanúját, miközben fenntartjuk a korreláció átfogó tagadását. Bizonyos, hogy a korreláció képtelen bármit kezdeni a diakronikus kifejezésekkel.⁷⁵ De ezen képtelenséget éppenséggel az elképzelhetetlen mennyiségekkel dolgozó matematikai rendszerek kidolgozódására is érvényesnek tekinthetjük. Olyan számokat ismer meg a tudat, amelyek elgondolhatatlanok, az élettapasztalat számára hozzáférhetetlenek és integrálhatatlanok. Ezzel egyfajta kvantitatív diakronicitás tárulkozik fel a számítási műveletek jelenidejében. A valóság kvantifikálhatósága, miként Meillassoux is megjegyzi, nem egyenértékű a valóság matematikai jellegének bármilyen pitagoreus metafizikai afirmálásával sem.⁷⁶

Végző soron Meillassoux egész vállalkozásának kulcsát az emberi jelenléttel szemben közömbös, prehistorikus mélységekbe vesző idő jelenti. Ezen idő a jelenlétből deriválhatatlan, ugyanakkor azáltal elgondolható. A modern tudományon keresztül elgondolhatóvá válik egy gondolkodás nélküli, közömbös, irracionális temporalitás. A gondolat képes önmaga hiánya temporalizált alakjának befogadására, így a világban való lét abszolút hiányának tematizálására is. Sőt, erről értelmes

⁷⁵ Uo., 121.

⁷⁶ Uo., 12.

mondatokat is képes megalkotni „a tudomány ideje”.⁷⁷ Meillassoux radikális vállalkozásának lényege a tudományosan igazolható temporalitástól eltérő „filozófiai idő”, a humanizált temporalitás teljes körű destrukciója. Vissza kell térnünk a „karteziánus eseményhez”, abban az értelemben, hogy afirmálnunk kell a pusztá kiterjedésnek a gondolkodástól való radikális különbözőségét.⁷⁸ Ez a destruktív restauráció egyszer és mindenkorra szubvertálja a filozófiát emberközpontúvá redukáló kantiánus fordulatot. A kontingencia matematizált abszolutizálásán keresztül a korrelációt is kontingens, végső tekintetben természeti jelenséggé fokozhatjuk le. Miképpen egyik vagy másik csillagnak a születése és szétrobbanása, úgy a tudatnak világban való léte sem tekinthető szükségszerű fejleménynek. Valóságunk nem számunkra való valóság; végtelen kívülisége a faktialitásnak a jelenléttől való függetlenségét mutatja meg.⁷⁹ A spekulatív értelem a valóság transzfnit jellegére ébred rá a spekuláció hevületében. Totalizálhatatlan egészként a kozmosz túléli a múltó emberiség kialvó csillagát is.

⁷⁷ Uo., 122.

⁷⁸ Uo., 124.

⁷⁹ Uo., 126.

A LEFEJZÉS MINT A GONDOLAT APOTEÓZISA:
MEILLASSOUX MALLARMÉ-OLVASATA⁸⁰

Akár az *Après la finitude* folytatásaként is olvashatjuk Meillassoux egy későbbi, jóval kísérletibb jellegű szövegét, melyben Stéphane Mallarmé *Coup de dès* (A kockadobás) című versét értelmezi saját nézőpontján keresztül. Meillassoux tézise szerint, amelyet a *Le Nombre et la sirène: Un déchiffrement du Coup de dès de Mallarmé* című monográfiájában fejt ki, Mallarmé verse egy rejtjelezett, kódolt szövegnek tekinthető, amely egy megfejtésre váró üzenetet tartalmaz. Itt ismételen előtérbe kerül Meillassoux matematika központú felfogásmódja, hiszen a tiszta esszenciát számszerűsíthető tiszta mennyiség-

⁸⁰ Meillassoux a kontinentális filozófián belüli gazdag értelmezési hagyományhoz kapcsolódik ezen munkájával. Gilles Deleuze a *Különbség és ismétlés* című művében a mallarmé-i kockavetést is az „isteni játék” példaként jellemzi, amely egy olyan játék volna, ami saját törvényeit újra és újra előállítja: „nem létezik semmilyen szabály, a játék magába foglalja saját szabályait. Ebből adódóan, minden alkalommal, a véletlen játéka afirmálásra kerül a nyerő dobással. Az isteni játék mindent magába foglal: a következmények nem kivonhatóak a véletlenből a bármilyen feltételezhető szükségszerűséghez való utólagos hozzáadás révén.” DELEUZE, Gilles 1994. *Difference and Repetition*. Columbia University Press, New York, 283. A véletlen Deleuze felfogása szerint minden lehetőséget magába foglalna, és Mallarmé Nietzschével együtt pontosan a véletlen uralmának korlátlan elfogadását afirmálná. A mallarme-i kockavetésről hosszasan értekezik Gilles Deleuze a Nietzschéről szóló munkájában és a *Különbség és ismétlésben*. Jacques Derrida *Disszemináció* című kötete szintén tartalmaz egy elemzést *A kockavetésről*. DERRIDA, Jacques 2002. *A disszemináció*. Jelenkor Kiadó, Pécs, 173-5; 254-259. A kockavetés problematikájáról a Deleuze-ról szóló könyvében Alain Badiou is szól. BADIOU, Alain 1997. *Deleuze: La clameur de l'Étre*. Hachette Littératures, Paris.

ként tételezi. Szemben a megszokott irodalomtörténeti olvasatokkal, a francia filozófus úgy gondolja, hogy a *Coup de dès* (*A kockadobás*) „egy endogén kódot” tartalmaz, amely megfejtető a műben szétszórt utalások dekonstruktív és dekódoló olvasatán keresztül.⁸¹ A kalkuláció több mint utilitárius: a szám látens, szimbolikus tartalmakat rejt magában. A költemény ugyanis egy olyan számról beszél, amely „az egyetlen Szám”.⁸² A számszerűsíthetőséget minden utilitárius kalkuláció alól fel kell szabadítanunk, miképpen az írásnak is le kell vetkőznie minden kapcsolódást az olyan transzcendentális elvekhez, mint az Isten vagy az Élet: „A szám fel fog szabadulni a kalkuláció hatalma alól, és ismét tiszta poétikus metaforává fog válni – egy vakmerő kockadobás keretén belül –, egy olyan dobás, amely az Isten halála utáni írást testesíti meg.”⁸³ Tehát *A kockadobás* voltaképpen egy önreferens szakrális áldozatnak tekinthető, még hozzá egy önáldozatnak, amelyben a költő a saját művének, sőt egész költészetének értelmét teszi kockára, dacolva a meg nem értettség veszélyével. Felmerülhet bennünk a kétely, hogy egy olyan nagy költő, mint Mallarmé hogyan gondolhatta komolyan ezt a gyermeteg gesztust? Hogyan űzhetett ilyen komolytalan tréfát olvasóival a költő? Nem kompromittálja-e a művészi életutat egy játékos kódolási művelet, amely ilyen nehezen megragadható és dekódolható.

Az első probléma az, hogy nem is bizonyos, hogy a kód egyáltalán megtalálható a prózaversen belül. Lehet, hogy a mondatoknak nincsen ilyen jellegű kódolt matematikai üzenete. Filozófiai kísérletével Meillassoux elismétli Mallarmé kockadobását, hiszen kockára teszi egész könyvének filozófiai

⁸¹ MEILLASSOUX, Quentin 2012. *The Number and the Siren. A Decipherment of Mallarmé's Coup de dès* Urbanomic, Falmouth, 5.

⁸² MALLARMÉ, Stéphane 1985. *A kockadobás*, Helikon Kiadó, Budapest, 12.

⁸³ MEILLASSOUX, Quentin 2012. *The Number and the Siren*, 8.

kiindulópontját azáltal, hogy felállít egy bizonytalan, sőt egyenesen lehetetlennek tűnő tézist. Úgy tűnik, mintha a filozófus megfertőződött volna egy kódhibától, és így akaratlanul elismétel egy értelmetlen tézist egy illuzórikus gondolatmenet konstruálásával. „Miként tehette ezt velünk Mallarmé?” – teszi fel a kérdést Meillassoux. De ez a Mallarmé maga is, vajon nem több egy káprázatnál? A kockadobás maga is egy kód, amely az aszimbolikus non-kommunikatív zajtermelés veszélyével jár együtt. Mi van, ha a kód meglétének bizonytalansága maga a kód. Akár a megfejtés és a megfejthetlenség egymásba csúsztatása is tekinthető egyfajta titokzatos, lefejezett kommunikációnak, amely mindent megfertőz a tiszta szám hatalmával. Az értelmetlenség is kvantifikálható, tehát ez a két fogalmi vonal nem mond ellent egymásnak: a megfejtés vonala keresztülvág a megfejthetlenség zajfelhőin, elmetszve akár az értelmező nyakát is. Annyi bizonyos, hogy Meillassoux kedvelt témája, a kontingencia alkotja a vers voltaképpeni tematikáját. Egy süllyedőfélben lévő hajó kapitánya, mielőtt a háborgó tenger hullámai alá süllyedne, a kezében markol egy dobókockát. Nem engedi ki az ökléből, ezáltal mintha afirmálná a véletlent. Úgy tűnik, mintha a vers cselekménye, ha ugyan van értelme erről beszélni, egy elmaradt kockavetés körül forogna.⁸⁴ A tiszta szám egyenes következménye egy elmaradt dobásnak, egy reziduum, amely a hiányból állítódik elő. Olyan mennyiséget kell alkotnia ennek a számnak, ami a maga szingularitásban megismételhetetlen, egyetlen előző dobásra sem hasonlít. Mindegy, mit dob a kapitány, akár hatost vagy kettést is dobhat, ez a hatos vagy kettes nem fog hasonlítani bármely korábban dobott kettesre vagy hatosra. Az egység hiánya egy nihilt mutat meg, a lét eredendő megtörtenségét és káoszba vetettségét. A költő már eleve – emberi vé-

⁸⁴ MEILLASSOUX, Quentin 2012. *The Number and the Siren* 20.

gességéből adódóan – süllyedőfélben van, ám még így is képes velünk kommunikálni egy olyan intim kódon keresztül, amely a meg nem valósuló kockadobás virulenciájával fertőz meg bennünket. Ehhez a vakszerencse kettőségehez hozzáadódik a filozófus kudarcra ítélt hermeneutikai kísérlete, kódfejtése, amely továbbviszi ezt a fertőzést.

Ez a vállalkozás kapcsolódik egy átfogó teológiai dilemmához, amely általánosságban áthatja a modern francia gondolkodást. Számos író, így Mallarmé is, az Isten halála, és a társadalom szekularizációja által felvetett kérdésekre reflektál a maga eszközein keresztül. Mi legyen Isten helyett? Hangsúlyozandó, hogy a kapitány „az ég háttére előtt” tétéleződik,⁸⁵ tehát a halállal való dacolása is istentagadó tett. Az éggel szemben egyaránt lázad a halál és az öröklét ellen. Semmilyen vallási igazságot nem képvisel, sokkal inkább az Isten nélküli ember önmagát is eltörlő, önfelszámoló igazságát mutatja fel. Meillassoux összefüggésbe hozza a Mallarmé-i kötetlen szabadverset mint műfajt az ateizmussal és a fordított istentelenített vallásosság igényével. Mint a szabadversben fogalmaz, „már nem Isten kormányozza a költő munkálkodását, hanem a Semmisség”.⁸⁶ Tézise szerint *A kockadobás* feltárja a véletlen végtelen hatalmát, amely magába foglalja az önellentmondást, a létet és a nem létet, a kockavetést vagy annak hiányát, valamint minden egyéb ontológiai kettősséget. „Végtelen, még-hozzá dialektikus értelemben: tartalmazza magában azt, ami már meghaladta önmagát, és beolvasztja azt is, ami ellentmond neki.”⁸⁷ Az eddigiek alapján ismerős gondolattal találjuk szembe magunkat. Másképpen mondva, a véletlen a szükség-szerűség abszolút hiányaként tétéleződik. Még a látszólagos szükség-szerűség sem egyéb, mint a káoszon belül manifesz-

⁸⁵ MALLARMÉ, Stéphane 1985. *A kockadobás*, 19.

⁸⁶ MEILLASSOUX, Quentin 2012. *The Number and the Siren*, 32.

⁸⁷ Uo., 30.

tálódó lokális rend. A véletlen, mint feltárulkozó nonszensz, jelentéktelen mozzanatok és tét nélküli eseményeket állít elő, amelyek felruházódhatnak a művészi reprezentáció következtében jelentéssel bíró, strukturált jegyekkel. Mivel bármit előállíthat, a kockadobás ezért egy végteleníthető sorozat első tagja, egy, a léten ütött rés, amelyen egy végtelen differencia világlík keresztül. A megjelenítés, a minden megjelenés alapjaként funkcionáló végtelent teszi kézzelfoghatóvá: „a véletlen tehát a végtelen, abban az értelemben, hogy a maga lesújtó evidenciájával mutatja fel a jelentés ragyogó látszatát.”⁸⁸ Ezen rendkívül valószínűtlen kijelentések akár egy másik szerzőtől is származhatnak, annyira eltérnek az egyébként rigorózus Meillassoux életművének többi részétől. Olyan, mintha a kontingencia gépe azt dobta volna ki, hogy a szerző ebben a kötetben egy posztmodern dekonstrukciós írásgéppé alakuljon, hiszen a *Le Nombre et la sirène* értelmezése alapján sem a műalkotásnak, sem a szerzőnek, sem bármilyen egyéb létezőnek nincsen semmilyen végső essenciája. A mű nem a jelentést tartalmazza, hanem annak látszatát, és egy kódot, ami elvezet annak eredendő jelentőség nélküliségéhez. De miképpen egyeztethető össze ez az ontológiai alapállás a dekódolás igényével? Nem arról van szó, hogy a kód lefuttatása szubjektív döntés eredménye. Amikor elvetjük a kockát, már a véletlen hatalmára hagyatkozunk, megbízunk egy rajtunk kívülálló abszolútumban, a vakszerencsében, amely akár el is törölhet bennünket. Szükséges a kód lefuttatása, másképpen sohasem törhetnénk fel a valóságot rejtjelező struktúráját. Nem elég tehát azt mondani, hogy az egyetlen titok minden titok hiánya. Az egyik feketedoboz felnyitása nemhogy felfedné a titkot, hanem éppenséggel megsokszorozza azt: feketedoboz-sokaságokat tartalmaz egyetlen feketedoboz, és azok is újabb soka-

⁸⁸ Uo., 31.

ságokat rejtenek. Szembesülve a szükségszerűség abszolutizált hiányával, nem marad más választásunk, mint megvalósítani „a szépirodalom kimerülésének szépirodalmát”.⁸⁹ Ez a kimerülés kidolgozást igényel, ennél fogva helytelen volna lezárni a pusztá kiábrándulás varázstalanító, modernista gesztusával.

Mallarmé verse mindenekelőtt a katasztrófa víziójából táplálkozik. A hajóroncs nemcsak a hagyományos versszerkezet válságát fejezi ki, hanem az európai modernitás kudarcát és megrekedtségét. Meillassoux felfogása szerint a modernitás nem váltotta be a hozzá fűzött reményeket, és a modernista utópiák nem valósultak meg. Egyetlen teleológia sem azonosítható, a létezés maga nem rendelkezik végső célokkal vagy szükségszerűen tételezhető végkifejletekkel. „Ha sikerül kinyernünk a számot, amely azonosítható a véletlennel” – fogalmaz Meillassoux –, „az magába foglalná magának a kontingenciának a módosíthatatlan örökkévalóságát is”.⁹⁰ Mivel a szükségszerűség örökkévaló, semmi másról sem tételezhető, hogy függetleníthető volna a temporalitás destruktivitásától. Az idő mindent tönkretesz, megsemmisít és szétzúz, egyedül a szükségszerűség abszolút hiányával képtelen ezt véghez vinni. Meillassoux kommentárja olyan misztikus szöveggént funkcionál, amely a szám racionalitásán alapulva egy tükrözött keresztény vallásosságot hirdet, amely akár egy lefejezett, lehetetlen közösség szakrális alapja is lehetne. Az olvasat – egyre őrültebb dekódolásokon keresztül – egyre zavarosabb aszociációkat állít fel. Szinte a posztmodern filozófiák stílusát parodizáló módon spekulál a versben szereplő ismeretlen „*konstelláció*” és különböző csillagképek szimbolikus jelentéseiről, amelyeket a hetes szám misztikus értelme is összefog. A csillagképek és az asztrológia mint ezoterikus tudomány arra emlékeztetnek bennünket, hogy a szépség elválaszthatat-

⁸⁹ Uo., 32.

⁹⁰ Uo., 39.

lan a kontingenciától: „Isten hiánya, bizonyítható semmissége, az alapfeltételét képezi a szépnek ugyanúgy, miképpen az éjszaka, a szoláris fény megsemmisülése előfeltétele a csillagok ragyogásának, amely mostantól kizárólagos iránytűként szolgál számunkra.”⁹¹ Isten fényének kihunyását követően a létezés éjszakába borul, és csak a kozmikus sötétség által láthatóvá tett csillagképek ragyogása jelent támaszt a hajósok számára. Itt visszaköszön egy keresztény szimbolika, mivel a keresztény felfogás szerint Isten kormányozza a világ háborgó tengerén hánykolódó hajót, amelyben a hívek felsorakoznak. A vallási evidenciák felszámolódása ateológiai szempontból azt jelenti, hogy a hajó kormányos nélkül maradva bármikor a vihar martalékává válhat. De mi van akkor, ha a hajó vesztét egy hamis Isten okozta? Lehet, hogy a hajót szándékosan vezette tévútra egy haragvó, hazug Isten, aki káprázatokat támasztott a hajósok és a kapitány fejében, akik így a csillagképek helyett egy hamis bizonyosságot követtek. Meillassoux doktori dolgozata (a jelen kötet keretén belül tárgyalásra nem kerülő *L'Inexistence divine*) valóban tartalmaz gnosztikus elemeket, és a gnosztikus felfogásra amúgy jellemző módon a zsidó-keresztény Istent egy jövőbeni, igaz istenség ellenpólusaként ábrázolja. A céltudatos istenség hiánya a vakszerencse szerepét totalizálja, és emeli az abszolútum megürült helyére. Miként Brassier megjegyzi Meillassoux kontingencia-felfogása kapcsán, „az abszolút idő (...) minden jövőorientált hit teljes lerombolását” is implikálja.⁹² Az istentelenített világ abszolút sötétsége konstellációkat tartalmaz, ezek viszont utópiák helyett hajótörésekhez és történelmi léptékű katasztrófákhoz vezetnek. A történelem mint háborgó tenger bizonyosság helyett „henye szerencsét” termel, az ember „mihaszna feje felett”.⁹³

⁹¹ Uo., 46.

⁹² BRASSIER, Ray 2007. *Nihil Unbound*, 68.

⁹³ MALLARMÉ, Stéphan 1985. *A kockadobás*, 14.

A véletlen uralma megköveteli tőlünk a fejnélküliséget. Vissza-visszatér Meillassoux azon igyekezete, hogy ezt a tét nélküli véletlenszerűséget valamiképpen kvantifikálja, számszerű alakba öntse. Mindenütt a szakrális számot, a hetest keresi, vegyes sikerrel.

Egy másik szimbólum viszont jóval nagyobb plauzibilitással bír, nevezetesen a lefejezés és annak teológiai háttereként funkcionáló Keresztelő Szent János története. Az újszövetségi próféta és Heródes történetét Mallarmé egy korábbi alkotásában, a *Noces d'Herodiade*-ban dolgozza fel. Ebből Meillassoux azon abszurd, és a szöveg alapján látszólag nehezen tartható spekulatív következtetést vonja le, hogy *A kockadobás* központi metaforája a lefejezésben érhető tetten. A kapitány elmerül a tenger habjai között, viszont a hullámok felszínén ott marad a kalapja. A vers beszél egy ismeretlen győzelemről, utalva arra, hogy a látszólagos kudarc mögött mégiscsak felsejlik valamilyen pozitív végkimenetel reménye. Keresztelő Szent János lefejezése – legalábbis Meillassoux interpretációja szerint – Mallarmé számára a versírás szakrális értelmét szimbolizálja: „Keresztelő Szent János lefejezése (...) a poétikus cselekvés legtisztább formáját szimbolizálja, valamint a reményt: egy tisztán e világi megváltás esélye, egy szimbólum, amely az írás munkájának szélsőséges aszkézisét jeleníti meg.”⁹⁴ Mind Keresztelő Szent János, mind Mallarmé feláldozza magát egy bizonytalan gesztussal, amely ugyan egy távoli célra utal, mégis a közvetlen misztikus átélésen és az immanens tapasztalaton alapul. Keresztelő Szent János személyesen ismerte Krisztust, Mallarmé pedig közvetlenül átélte a szerencsejáték és a kockavetés élményét. Sőt, Meillassoux rendkívül asszociatív társhatása két, egymástól időben távol eső Mallarmé-vers között szintén misztikus kockavetésnek, a bizonytalanságba vetett

⁹⁴ MEILLASSOUX, Quentin 2012. *The Number and the Siren*, 56-57.

reménynek tekinthető. Úgy tűnik, mintha a tenger teljesen elnyelte volna a kapitányt, ebből viszont egyfajta szimbolikus lefejezésre is következtethetünk.⁹⁵ Az eltűnés ebben a vonatkozásban rekódolható a tökéletes átszellemüléssé, a tengerrel mint káossal történő egybeolvadássá. A kalapot egy toll díszíti, amely Meillassoux szerint új, eszkatologikus eseményre utal: „a toll hasonlítható az askéta levágott fejéhez; egy olyan tiszta áldozat jele, amely egy példa nélküli eseményt harangoz be. Ugyanúgy, amiképpen Szent János beharangozza Krisztus eljövetelét, úgy ez a szimbolikus lefejezés nyilatkoztatja ki egy teljesen egyedi szám megérkezését.”⁹⁶ Ahhoz, hogy egy új Isten elérkezzen, nem csak a korábbi vallási elveknek kell eltűnniük, víz alá merülniük, hanem egy katasztrófa keretén belül az embernek is véglegesen el kell sülyednie. A hajótörés tehát nemcsak a modernitás kudarcát jelzi, hanem új eszkatológia, akár az egészen szinguláris szám vallását is előrevetíti. Hiperkódként a szingularitássá sűrített kontingencia szétfeszíteni látszik az értelmezés szűk önonómiáját is. Virális módon kitör a tartalom és továbbfertőződik a kommentár is. Önmagát lefejező mesterként Mallarmé megmutatja számunkra az új, kereszténység utáni megváltás lehetőségét, amelyhez nem egy Isten vezet el, hanem az Isten helyében megnyilvánuló céltalan, a vakszerencse. A költészet ereje az, ami képes kilendíteni bennünket a diskurzív gondolkodás zárványából, és megte-

⁹⁵ A fejnélküliség és a Salome által lefejeztetett Keresztelő Szent János asszociációja pedig magától értetődő. Juhász Ferenc „*Világtavas*” című verse a fejet a vörösséggel kapcsolja össze: „Bal térdemen Keresztelő Szent János levágott feje, mint vak piros mélytengeri szegfű. Piros enyv szálas és nyúlós lebenyei csúsztak harangként a földre, a viasz nyélgymor nyakcsonk feketén alvadó vérszoknyát csurgatott lassan.” JUHÁSZ Ferenc 1987. *Világtavas*. In: JUHÁSZ Ferenc *A csörgőkígyó hőszeme*, 16.

⁹⁶ MEILLASSOUX, Quentin 2012. *The Number and the Siren*, 62.

remti önelvesztésünk lehetőségét a zeneiség és a gondolatiság közötti határvonal felbomlasztásával. Mi magunk válunk a költészetnek köszönhetően múltó refrénné.⁹⁷ A mindent elsodró örvénylés középpontjában nem találunk egyebet, mint a verset magát.

Mindent kiüresít az idő destruktivitása, amelynek kibontakozása szétrombol minden bizonyosságot. Ennek dacára Meillassoux az eredeti francia kiadás szavainak számában felfedezni vél egy rejtett számot, nevezetesen a 707-es számot. A kapitány és Mallarmé mint költő egyaránt transzfigurálód-
 nak annak érdekében, hogy a 707 beleíródhasson egy bizonytalan jövőbe.⁹⁸ Olyan ez az okkult jelentőséggel bíró szám, mint egy rejtélyes kód, egy *okkultáció*, amely felülkódolja a kapitány és Mallarmé mellett a vers textuális környezetét. Mielőtt túlságosan komolyan vennénk Meillassoux bizarr számmissztikáját, egy teljesen nonszenszként ható asszociációval lep meg bennünket: „a szám már a vers által megjelenített égbolton ragyogott évtizedekkel az 1960-as években az eget megszálló Boeing repülőgépek színre lépése előtt is.”⁹⁹ Így egy késő 19. századi francia költőt sikerült egy kora 21. századi francia filozófusnak összefüggésbe hoznia a Boeing 707-es repülőgéppel. Filozófiai értelemben ez a társítás is a szerencse vakságát demonstrálhatja, tehát voltaképpen igazolja a véletlenszerűség kódjának operációit. A 707-es szám démonikus asszociációkkal is bír, és a versből kivonható látens tartalomként, a kontingencia örökkévalóságaként azonosítható.¹⁰⁰ Számunkra mit jelent a kontingencia örökkévalósága? Mindenekelőtt kikerülhetetlen határvonalat szab a gondolat számára. Az értelem és értelem nélküliség határába ütközünk, amikor ontológiai alapelvvé emeljük a szük-

⁹⁷ Uo., 64.

⁹⁸ Uo., 67.

⁹⁹ Uo., 68.

¹⁰⁰ Uo., 71.

ségszerúségtől való mentességet. Ez a felismerés a gondolkodó szubjektivitását szerénységre, sőt aszkézisre kényszeríti. Meillassoux burjánzó szövege, látszólagos komolytalansága és játékos asszociatív jellege ellenére, a vidámság aszkétáivá tesz bennünket. A 7-0-7 egy dobókockával kidobhatatlan számkombinációt jelöl, csupán meghibásodott vagy mesterségesen módosított, felülírt kockával lehet ilyen számsort előállítani. Itt a kontingencia már a lehetetlent súrolja, és összeér minden lehetőség a nulla szakadékosságával. Meillassoux felfogása szerint a 7-0-7 két kockadobást jelöl. A két esemény közötti szakadékot jelöli a számsorban szereplő nulla, tehát voltaképpen a nem dobás is tekinthető egyfajta egzisztenciális jelentőséggel bíró kockavetésnek.¹⁰¹ Sőt, még azt is felfedezni véli, hogy Mallarmé versének szövegteste miért tartalmaz ekkora hiányokat és kihagyásokat. Nézete szerint a légies szerkezet nem egyéb, mint a semminek a költészetbe való beemelése: „a semmisség többé nem rekesztődik ki a poétikus írásból, ugyanakkor nem válik olyan mértékben dominánssá, hogy egészen kizárná az írást.”¹⁰² Hasonlóképpen, a gondolat határaiba beleütköző filozófiák kapcsán is megállapíthatjuk, hogy a szakadékkal kapcsolatba lévő gondolkodás is egy majdnem felfüggesztődő értelmi folyamatra tekinthető, amely cirkuláris módon körbejárja a zérus szakadékát, miközben elkerüli a fekete lyukba való teljes belezuhanást. Küklopszi szám a nulla, olyan, akár az átszúrt szemgolyó. Miképpen a csillagzat megpillantása sem képzelhető el az éj sötétje nélkül, éppúgy elképzelhetetlen bármilyen gondolkodás az abszolút értelmetlenség nonszensze nélkül, valamint az új, formátlan költészet az isteni transzcendencia hiánya nélkül. Ez a semmisség egy termékeny végtelen semmi.¹⁰³ A kód túlműködését a semmi árnyékként követi.

¹⁰¹ Uo., 75.

¹⁰² Uo., 75.

¹⁰³ Uo., 76.

A számnak ténylegesen fel kell szentelődnie, performativitással kell bírnia annak érdekében, hogy a strófákat kiüresítse és bennünket pedig vidámságra ingerelhessen. A költészet – mint hajótörés – megjeleníti az eszkatologikus remény önmagába csavarodottságát, az utópiának mint a létből kivont mozzanatnak az abszurditását. Csak ott kezdődhet az utópia, ahol a lét véget ért és mindörökké berekesztődött. A poézis hajótörése minden kreativitásnak tétlenségben való elmerülését mutatja.¹⁰⁴ Szubverzív fikcióikkal Mallarmé és Meillassoux azt bizonyítják, hogy a semmitől való ijedt megfutamodás helyett más pozíció is lehetséges. Továbbra is képesek lehetünk írni, miután szembesültünk a lét abszolút hiányával. Ebben a felismerésben rejlik az új megváltás.¹⁰⁵ Szó sincs arról, hogy Mallarmé versének első kiadása valóban 707 szót tartalmazna, hiszen a prózavers első, a *Cosmopolis* folyóiratban megjelent verziója 703 szót tartalmaz. Így Meillassoux is kénytelen bevallani, hogy az aritmetikai vizsgálat nem támasztja alá a hipotézisét.¹⁰⁶ Érezhető, hogy a bizonyosság, amelyet a filozófus keres, nem ebben a mozzanatban rögzíthető. A 703 egy félresikerült kockadobásnak minősíthető, azonban a 7-0-7 számkombinációt amúgy is lehetetlen egy kockával kidobni. A lehetetlenre vakszerencsének kudarca ugyancsak jelentéktelen, ám ezáltal még a kudarcos cselekvés affirmálja a véletlen abszolút hatalmát minden fölött. Stilisztikai eltéréseik dacára Meillassoux mindkét fő műve, az *Après la finitude* és a *Le Nombre et la sirène* egyaránt a kontingencia ontologizálása körül forog.

Ha olyan világképpel dolgozunk, amiből hiányzik minden szükségyszerűség, ez azt is jelenti, hogy egyetlen létező sem szavatolhatja bármely létező fennállását vagy megszűnését. Nin-

¹⁰⁴ Uo., 82.

¹⁰⁵ Uo., 83.

¹⁰⁶ Uo., 96.

csen oka semminek, ez viszont szükségképpen teológiai tézist is jelent. Meillassoux radikális gnosztikus ateizmusa ugyanakkor nem jelenti minden szentség száműzését a világból. Sőt, pontosan amiatt kell a világból kivonnia a szentet, hogy ismételten telítse a létet egy jövőbeni szentséggel. Így Meillassoux Mallarmé-olvasata is az újraravázosítás furcsa programjaként lepleződik le. „Mallarmé poétikájának végső tétje abban rejlik, hogy felfedezze az abszolútumnak egy olyan diffúzióját, amely felszabadul a reprezentáció alól.”¹⁰⁷ Meillassoux ennyiben kapcsolódik az olyan reprezentáció-ellenes gondolkodókhoz, mint Gilles Deleuze és Félix Guattari, akik a végső célkitűzésük tekintetében hasonló álláspontra helyezkedtek, még ha nem is kimondottan teológiai szemantikába ágyazták a reprezentáció meghaladásának filozófiai programját.¹⁰⁸ Meillassoux számára *A kockadobás* performatív aktus, hiszen a vers megírásával Mallarmé maga is egy kockadobást hajtott végre, egész életművét egy szinguláris pillanatba sűrítve. Ez maga a tiszta szám.¹⁰⁹ A mű egyfajta szakrális áldozatot jelent, ám mindez nem egy test áldozása köré összpontosul, mint Keresztelő Szent János vagy Krisztus történetében, hanem az értelem, méghozzá az írás értelmének a veszélyeztetéséből és felfüggesztéséből áll. Mint Meillassoux írja, „egy áldozatot kellett véghez vinni magán a művön belül annak érdekében, hogy ez a költészet egy passió jellegzetességeit ölthesse magára. Ez a feláldozás nem egy test megsemmisítése, mint Krisztus passiója esetében, hanem a mű értelmének a bevégeztetése.”¹¹⁰ A dekódolt szám lehetőségének retrospektív felfedezése már maga is a kontingencia terméke, egy egészen váratlan, véletlenszerű végeredmény hirtelen feltűnése. Semmi

¹⁰⁷ Uo., 112.

¹⁰⁸ THRIFT Nigel 2007. *Non-representational Theory. Space, Politics, Affect*. Routledge, London – New York.

¹⁰⁹ MEILLASSOUX, Quentin 2012. *The Number and the Siren*, 116.

¹¹⁰ Uo., 122.

sem predesztinálta a Mallarméről szóló másodlagos irodalmat arra, hogy bárki is ilyen meglepő kutatási eredményeket produkáljon. Ez a spekulatív filozófia által végre, több mint egy évszázad távlatából sikeresen megfejtett Mallarmé elvetemült szereplőként tűnik fel, aki még saját életműve értelmének feláldozását is feláldozná, hiszen a titokban maradó rejtett áldozat nem tekinthető igazi szertartásnak. Isten halálát követően a vérszomjas véletlen nem csillapítható egyetlen áldozattal, valamint a feláldozás feláldozásának cirkulatív mozgásának végtelenségével sem. Megkapjuk a rejtett áldozat formájában „a négyzetre emelt áldozatot”.¹¹¹ A hitelenség korszakában a viharos tengeren irányíthatatlanul hanykolódó hajóban nem a békesség uralkodik, hanem a céltalan, fékezhetetlen, autotelikus erőszak tombolása. Szerkezetét tekintve a Mallarméről szóló kötet gondolatmenete lényegében ugyanaz, mint az *Après la finitude* érvelésmódja. A spekulatív filozófia által képviselt igazság retrospektív módon igazolódik. A modern költészet semmisségén keresztül ugyanoda érkezünk el, ez azonban csak látszólag jelent örök visszatérést, mert ami visszatér, az végtelenül különbözik attól, ami elindult: „minden visszatér végtelenül ugyanahhoz, és a végtelen ebből a határtalan ciklusból származik, amelyben az ellentétek találkoznak egymással kölcsönösen indifferens módon.”¹¹² Végső soron mindegy, hogy a modernitás hajóroncsából származik-e bármi jó. Nekünk, olvasóknak lényegtelen, hogy újra felszínre kerülnek-e a hajó palánkjai és roncsdarabjai, vagy véglegesen elmerülnek a tenger örvénylésében.¹¹³

¹¹¹ Uo., 122.

¹¹² Uo., 134.

¹¹³ Uo., 194-195.

I. 5. A FELVILÁGOSODÁS MINT KIHALÁS

Ray Brassier

Mint bevezetőnkben kiemeltük, a spekulatív realizmus kifejezés megalkotója Ray Brassier brit filozófus. Filozófiai rendszere, amelyet eddigi egyetlen *Nihil Unbound* című, 2007-es kötetében fejt ki, első pillantásra meglehetősen nagy távolságra helyezkedik a spekulatív realista mozgalom többi tagjának nézetétől. Erőteljes eliminativizmusa és a felvilágosodás, valamint a racionalizmus iránti majdhogynem militánsnak mondható elkötelezettsége megkülönbözteti Graham Harman pluralista ontológiájától vagy Timothy Morton esztétikát és ontológiát keverő, a racionalitással szemben szkeptikus gondolkodásmódjától. Ugyanakkor megállapíthatjuk, hogy spekulatív módszere és racionalizmusa rokonítható Quentin Meillassoux gondolkodásával, akinek a *Nihil Unbound*ban egy hosszú fejezetet is szentel.

Fejezetünk tárgyaként Brassier azon könyvfejezeteit és folyóiratcikkeit választottuk, amelyek alapján a legszorosabban köthető a spekulatív realizmus alapvető problémájához, nevezetesen a gondolkodás és a lét közötti korreláció meghaladásához. Brassier nagyon sajátos válaszadási kísérletét kell rekonstruálnunk, mégpedig, hogy miképpen bontja fel a transzcendentális nihilizmus mint eljárás a gondolat és a lét közötti korrelációt. Szemben az összes többi spekulatív realista szerzővel, Brassier nem szaporítja a létmódokat és az entitásokat, hanem éppen ellenkezőleg, analitikus módon felbontja és megsemmisíti azokat. Ha azonosítanunk kellene egyetlen kulcsfontosságú gondolatot, amelyet kinyerhetünk Brassier munkásságából, az a felvilágosodásnak mint metanarratívának

a kihalással való szükségszerű együtt járása. Ezen két fogalom látszólag egymással ellentétes, hiszen hajlamosak vagyunk – a hétköznapi előítéleteink okán – az értelmet, az észet a túlélőképességgel, valamint az életképes jelleggel összekötni. Márpedig a természeti kiválasztódás története is azt mutatja, hogy – legalábbis az egyedek szintjén – semmilyen összefüggés nincs az idegrendszer fejlettsége és az evolúciós siker között. Mint az antropocén korszak is rámutat, az ember mint értelemmel bíró lény erőteljesen hozzájárul önnönmaga létkörülményeinek ellehetetlenüléséhez, és nem tűnik evidensnek, hogy a magas fokú intelligencia bármilyen megoldást jelentene az ökológiai önvészélyeztetés dilemmájára. Brassier munkássága tehát, még ha olykor elég absztrakt megfogalmazásokban ölt alakot, valójában nagyon is aktuális kérdéseket feszeget.

Kötetünk negyedik fejezetében arra vállalkozunk, hogy rekonstruáljuk azt a teoretikus utat, amelyen keresztül Brassier eljut a kihalás igazságához. Nincsen könnyű dolgunk, hiszen a már említett kötet nem tekinthető egy összefüggő műnek, mivel számos különálló könyvfejezet és folyóiratcikk átszerkesztéséből született, így hiányzik egy egységes gondolati ív. Hol a kortárs kontinentális filozófia olyan nagy alakjaira hivatkozik, mint Alain Badiou vagy François Laruelle, hol a *frankfurti iskola* szerzőit kommentálja és bírálja, hol az analitikus elmefilozófiában mélyül el. Mégis, ezen heterogenitás dacára, nem esik szét egészen a *Nihil Unbound*, mert az értelem és kihalás új korrelációjának felállítása átfogó keretet ad a könyvnek. Térválasztásunkban szükségképpen alkalmaznunk kell egyfajta szelekciót, így legfőképpen azok a fejezetek fognak előtérbe kerülni, amelyekben a legtisztábban tetten érhető Brassier törekvése, és amelyek a szerzőt hozzákötik a spekulatív realista hagyományhoz.

Azzal indít Brassier, hogy bevezet egy fontos distinkciót, amelyet Wilfrid Sellars amerikai kantianus filozófustól köl-

csönöz. Ez a „nyilvánvaló világkép” (*manifest image*) és a „tudományos világkép” (*scientific image*) közötti megkülönböztetés. Alapvető módon az önmagunkról való gondolkodást befolyásolja az, hogy milyen sémákat alkalmazunk. Az emberi szubjektivitást azonosíthatjuk a filozófiai reflexión keresztül, ennyiben az embert autonóm szubjektumként, szabadsággal bíró lényként, öntudattal bíró kitüntetett létezőként, végső soron a világ origójaként értelmezhetjük. Ezzel szemben, a tudományos világkép alapján az embert „komplex fizikai rendszerként” azonosíthatjuk.¹ Brassier fontosnak tartja hangsúlyozni, hogy a nyilvánvaló világkép nem valamilyen közvetlen, életvilágbeli tapasztalatot jelöl, amely mintegy megelőzné a teoretikus absztrakciót, hiszen önmaga is már egyfajta teoretikus konstrukciónak tekinthető.²

Kirívó ellentét áll fenn ezen két világkép között. Sehogyan sem egyeztethetjük össze a tudomány által feltárt, a világ törvényszerűségeiről és összefüggéseiről szóló, kvantifikálható tudást a nyilvánvaló világkép antropomorf előítéleteivel. Brassier átveszi Sellarstól a „*Jones-mítosza*” nevű rövid gondolat-kísérletet, amelynek keretén belül Sellars egyfajta összegzését nyújtja a manifeszt világképnek, kiváltképpen annak az emberi szubjektivitásról szóló képzeteinek. Jones úgy tartja, hogy az emberi cselekedetek megmagyarázhatóak vágyak, intenciók és hitek alapján. A mitikus felfogás értelmében, amit Jones képvisel, mindezen összetevők valóságosak, és ténylegesen képesek megmagyarázni a viselkedést. Csakhogy Sellars álláspontja értelmében semmi köze sincsen azoknak a propozícióknak, amelyek bennünk megfogalmazódnak a ténylegesen,

¹ SELLARS, Wilfrid 1963a. *Science, Perception and Reality*. Routledge & Kegan Paul Ltd, London; New The Humanities Press, New York, 25.

² BRASSIER, Ray 2007. *Nihil Unbound*, 3.

empirikusan megfigyelhető viselkedésünkhöz.³ Nem arról van szó, hogy Sellars szerint az emberi vágyak semmilyen valóság tartalommal nem bírnak, azok ontológiai státuszát ugyanis nyitva hagyja. A gondolatok ontológiai státuszának nyitottsága azt implikálja, hogy ezek olyan fikciók, amelyek segítenek számunkra összehangolni másokkal a világban való tájékozódásunkat, tehát végső soron az emberi intenciók kizárólag interszjektív érvennyel bírnak.⁴ Sellars szerint hajlamosak vagyunk gondolkodó és vágyakozó lényekként tekinteni önmagunkra, ám a nyilvánvaló világkép nem több normatív keretnél, így nem esszenciális, hanem konvencionális valóság tartalomnak tekinthető. A nyilvánvaló világkép egyfajta közmegegyezés az emberi viselkedés alapvető paramétereiről. Segít abban, hogy önmagunkról céllal bíró, értelmes lényekként gondolkodhassunk. De semmi sem garantálja *Jones mítoszá*nak ontológiai érvényét. Semmilyen végső bizonyossággal nem rendelkezhetünk terveink értelmességére vagy azok ontológiai státuszára vonatkozóan, semmi sem szavatolja, hogy vágyainknak bármi közük van ahhoz, ami van. Mindazon ideológiák és filozófiák, amelyek *Jones mítoszá*nak alapvetését osztják – ti. az emberi intenciók önmagukon túli értelemmel bírnak – képtelenek elfogadni a tudományos világkép elsőbbségét. A tudományos világkép melletti elkötelezettség legtisztább formájában azt jelenti, hogy elfogadjuk a világról szóló tudományosan megalapozott diskurzusok igazságérvényének kizárólagosságát.⁵ Sarkosan megfogalmazva, ez azt implikálná, legalábbis Brassier radikalizált felfogása értelmében, hogy kizárólag a tudományos világképnek van bármilyen köze a léthez. Ez maga után vonja a tudomány minden, pusztán instrumentális vagy pragmatikus felfogásának tagadását.

³ Uo., 4.

⁴ Uo., 5.

⁵ Uo., 7.

A tudomány igazsága, szemben az interszubsztívitás szféráját jelölő, relatív értelemmel bíró nyilvánvaló világképpel, abszolút igazságérvénnyel rendelkezik. A nyilvánvaló világkép csak a saját gondolataink és illúzióink terméke, egyfajta interiorizált képalkotás. Ezzel szemben a tudományos világkép a világról, annak valóságos törvényszerűségeiről és folyamatairól való objektív számadás. Sellars igyekezete a nyilvánvaló és a tudományos világkép kibékítésére, összeegyeztetésére irányult, így Brassier olvasata az eredeti sellarsi tézisek egyfajta radikális eltúlzásának tekinthető. Szerencsére Sellars egyik tanítványa, Paul Churchland, Brassier számára elégséges teoretikus muníciót nyújt a nyilvánvaló világképnek a tudományos világképpel való helyettesítésére. Ugyanis mind Brassier, mind Churchland a nyilvánvaló világkép lerombolására törekednek.

Meillassoux-hoz hasonlóan jól láthatjuk, hogy Brassier is felállít egy meglehetősen sematikus ellentétet a csupán konvencionális tudásformák és hitek, valamint az objektív igazságérvénnyel bíró tudományos tények szférája között. Mindez azért szükséges Brassier számára, hogy leépíthesse a szubsztívitás kizárólagosságát vagy felsőbbrendűségét hirdető filozófiai álláspontokat és előítéleteket. Ezen dezantropomorfizáló, a szubsztívum jelentőségét zárójelező gondolkodásmód az, ami Brassier törekvését összekapcsolja a többi spekulatív realista szerzővel, még ha analitikus módszere nagyon eltérő is ezen irányzat általános jellemzőitől. Churchland alapvető pozíciója, amelyet „*eliminativizmusnak*” nevez, a személy létebe vetett hit radikális tagadása a kognitív agytudományok empirikus eredményei alapján. Összefoglalóan ez az erősen reduktivistá álláspont az érzelmek és intenciók létét tagadja, és minden látszólag mentális viselkedést fizikai idegstruktúrákra vezet vissza. Churchland ezt az elméletet, amelyet feleségével Patricia Churchlanddel közösen dolgozott ki, komputációs idegtudománynak nevezi. Szemben a „népi pszichológiával”

(*folk psychology*), a reprezentáció önmagában nem tekinthető valóságosnak. Azt hisszük, hogy „mi” észlelünk, holott valójában különböző „aktivációs mintázatok” fejeződnek ki az idegpályák kapcsolódásain keresztül.⁶ Az elme – mintegy alulról felfelé építkezve – önszerveződő módon alakít ki különböző mintázatokat, amelyek azt az illúziót keltik bennünk, mintha rendelkezniénk énnel vagy személyiséggel. Jellemzően aláásó (*undermining*) pozíció ez, hiszen egy jelenséget visszavezetni vél annak összetevőire. Maga Brassier is elismeri ennek egyoldalúságát, hiszen Churchlandék modellje voltaképpen egyfajta „komputációs idealizációt” eredményez, amelynek során az emberi elme működése a számítógép mintájára konstruálódik. Ennél még súlyosabb probléma, hogy egyáltalán nem magától értetődő, mennyire vezethetőek vissza a pszichológiai funkciók a neurális struktúrákra.⁷ Az elme hálózati jellegű struktúrája önmagában még nem nyújt magyarázatot. Churchland fontossága Brassier számára abban rejlik, hogy hozzájárul a manifeszt világkép lerombolásához. Vagyis az eliminativista elmefilozófiában megfogalmazódik a minden hit illuzórikussága mint ontológiai alaptétel. Könnyen felvetődhet a következő ellenvetés az eliminativizmussal szemben: aki minden hitet tagad, performatív önellentmondásba keveredik, hiszen önmaga is egy hitet fejez ki ezáltal. Csakhogy Brassier szerint ez az ellenvetés nem állja meg a helyét, mivel az eliminativizmusnak nincsen szüksége az emberi gondolatra, hiszen pontosan annak ontológiai érvényét tagadja.⁸ Brassier interpretációja szerint Churchland alapvető állítása nemcsak abban merül ki, hogy „nem létezik jelentés mint olyan”, hanem azt is maga után vonja, hogy „a »hitek« és »propozíciók« olyan reprezentációk révén képződnek, amelyek multi-dimenzionális stuktúrái

⁶ Uo., 12.

⁷ Uo., 13-14.

⁸ Uo., 15.

nem reflektálódhatnak semmilyen propozicionális attitűd-
ben vagy hitben, és ezért ezek alapvető szemantikái sem fe-
jezhetőek ki”.⁹ Az elme sokdimenziós struktúrái megszöknek
a nyelvi értelmezhetőség elől, nem nyitottak a reprezentáció
számára. Bármilyen hit egyfajta redukciónak tekinthető, ami
a világ sokértelműségét leszűkíti. Az önmagában létező objek-
tíválódott jelentés nem hozzáférhető az ember számára teljes
mértékben, mivel az elme mint olyan egy szűrőmechanizmus.
Ugyanakkor egy elmélet vagy hit minőségét – Churchlandék
szerint – annak a túlélésben betöltött hasznosságát illetően
differenciálhatjuk. Eszerint azon hitek és koncepciók tekint-
hetőek felsőbbrendűnek, amelyek „ontológiai egyszerűséget,
koherenciát és magyarázóerőt” tartalmaznak.¹⁰

Brassier számára ez a pozíció már-már a naturalizmus
csapdájába vezet, hiszen ezáltal Churchland alárendeli a ra-
cionalitást és a gondolkodást az életnek. Márpedig egyáltalán
nem magától értetődő, hogy „egy élő szervezet adaptációs ké-
pesége” bármilyen módon is „leolvasható az agyának neuro-
komputációs mikrostruktúráiról”.¹¹ Magyarán, az ész és az élet
között, valamint a világ és az arról szóló reprezentációk között
Churchlandnek egyfajta *együttjárást* kell tételeznie, máskülön-
ben önellentmondásba keveredne. Ezen kényelmetlen teoreti-
kus zsákutcából jelenthet kiutat, ha szétrobbantjuk a gondolat
és a túlélőképesség közötti vélt azonosságot. Egyáltalán nem
bizonyos, hogy az ésszel rendelkező lény számára bármilyen
evolúciós előny származik – márpedig pontosan ezt sugall-
ja a neurokomputációs paradigma. Mint Brassier fogalmaz,
„Churchland számadása azon az idealista premisszán alapul,

⁹ Uo., 16.

¹⁰ CHURCHLAND, Paul Montgomery 1989. *A Neurocomputational Perspective. The Nature of Mind and the Structure of Science*. MIT Press, Cambridge MA, 147.

¹¹ BRASSIER, Ray 2007. *Nihil Unbound*, 20.

hogy a neurokomputációs reprezentáció az adaptációs siker szükségszerű előfeltétele, és így a neurokomputációs funkció determinálja az evolúciós etológiát”.¹² Ily módon Churchland eliminativista materializmusa valójában vitalista idealizmusként lepleződik le. Márpedig empirikus értelemben sem jellelhetjük ki, hogy a túlélőképesség szükségképpen bele volna kódolva minden létező élőlény elméjébe.¹³ Elvégre léteznek kognitív hibák, az adaptáció pedig rendkívül téves irányokba is alakulhat. Számos nemzedéken keresztül fennállhatnak olyan adaptációk, amelyek múltbéli állapotokra voltak szabva, és szó szerint érvényüket veszítették. Olyan gondolkodásmódok létezhetnek az emberek körében is, amelyeknek semmi közük sincsen a fennálló, valóságos materiális körülményekhez vagy környezeti kihívásokhoz. Képtelenségbe torkollik Brassier szerint minden vállalkozás, így Churchlandé is, amely az életet az észlelésből véli levezetni: az elme működése nem redukálható a környezethez való adaptációra. Roger Caillois nyomán a mimézis biológiai jelenségét Brassier a halál-ösztön kifejeződéseként, az inorganikusságba való visszatérési kísérletként értelmezi, és ennyiben egyfajta ellentétet tételez az élet és az észlelés között.¹⁴

Brassier a saját vállalkozását a felvilágosodásnak egy kifejezetten militáns formájaként azonosítja, amelynek célja a manifeszt világkép teljes lerombolása és a tudomány romboló potencialitásának minél teljesebb körű felszabadítása: „a felvilágosodás filozófiai beteljesedése abban rejlik, hogy elősegítjük a manifeszt világképnek a tudomány általi lerombolását, még hozzá oly módon, hogy kirúgjuk alóla mindazon pszeudo-transzcendentális támasztékot, amely stabilizálhatná vagy bármilyen értelemben korlátozná a tudomány metafizikai ki-

¹² Uo., 22.

¹³ Uo., 23.

¹⁴ Uo., 33-34.

vonásainak roncsoló potenciálját.”¹⁵ Churchland lényegi újítása abban rejlik, hogy megmutatja a fenomenológiai tudat és az annak alapjaként szolgáló neurobiológiai folyamatok közötti összeegyeztethetetlenséget. Mint Brassier fogalmaz, „nem azok vagyunk, ahogyan tapasztaljuk önmagunkat”.¹⁶ Ez a fenomenológiai tapasztalat ontológiai érvénytelenségét jelenti, hiszen a szubjektum önmaga számára sem lehet transzparens, képtelen önmagáról egy olyan képet alkotni, ami a valósághoz közelít. Arra kell ráeszmélnünk, hogy a tudat valóságos materialitása független a tudatos szubjektumtól. Ennek folyamánként tételeznünk kell egy objektív, harmadik személy perspektívát, amely képes számot adni a tudat nyelv előtti rétegeiről, valamint általánosságban képes előállítani a valóságról szóló térképeket.¹⁷

Brassier kíméletlen realizmusa arra irányul, hogy leválassza a racionalitást az emberi szubjektumról, és egy olyan igazságot tárjon fel, amely független minden szubjektív perspektívától. Noha ezt nem nevezi Meillassoux-hoz hasonlóan abszolútumnak, mégis ebben az igencsak ambiciózus spekulatív filozófiai kísérletben egyfajta igényt azonosíthatunk az abszolút igazságra. Egy interjúban Brassier saját nihilizmusát kifejezetten az igazság megragadására irányuló filozófiai igénnyel köti össze. Állítása szerint „azért vagyok nihilista, mert hiszek az igazságban”.¹⁸ Hangsúlyosan realista filozófiát kíván felépíteni Brassier, egy olyan ontológiát, amely az objektív valóságról kíván számot adni.

¹⁵ Uo., 25.

¹⁶ Uo., 27.

¹⁷ Uo., 29.

¹⁸ BRASSIER, Ray 2013. Interjú Marcin Rychterrel: „I am a nihilist because I still believe in Truth” URL: <https://derekclubangakene.wordpress.com/2013/12/08/ray-brassier-i-am-a-nihilist-because-i-still-believe-in-truth/> (2019. 03. 11.)

Következő lépésként Brassiernek spekulatív úton be kell bizonyítania a halálösztön és a felvilágosodás közötti kapcsolatot. Ennek érdekében egy meglehetősen kritikus olvasatát nyújtja Theodor Adorno és Max Horkheimer *A felvilágosodás dialektikája* című művének. Ezen rendkívül komplex mű tárgyalása önmagában is külön fejezetet, sőt monográfiát igényelne, ezért itt és most kizárólag Brassier olvasatára támaszkodnánk, természetesen tekintetbe véve ennek hermeneutikai veszélyeit. Brassier összegzése alapján Adorno és Horkheimer munkájának tétje azon tézis, mely szerint „a felvilágosodás megerősíti a mitikus feláldozást azáltal, hogy annak feláldozására törekszik. Ennek következtében akaratlanul utánozza azon végzetes kényszerképzetet, amelynek meghaladására vállalkozik”.¹⁹ A felvilágosodás belső feszültséggel terhelt, hiszen a demitologizálás mint átfogó tendencia voltaképpen az új mítoszok gyártásába torkollik. Ezen alapvetően nietscheánus dilemma összefügg a mimézis mozzanatával is. Adorno és Horkheimer a környezettel való összeolvadásra való irányulást a halálösztön megnyilvánulásának tekinti. A felvilágosodás és a modernitás igyekszik elnyomni a mimétikus ösztönt, ám ezáltal csupán felerősíti a mimézis rejtett, tabusított negativitását. A mimézis legfőképpen a bűnözőben, a haladással látszólag ellentétes, atavisztikus személyiségben ölt testet: „a bűnöző azt a minden élőlényben mélyen benne lakozó hajlamot testesíti meg, amelynek leküzdése ismérve mindennemű fejlődésnek: hogy beleveessen a környezetébe, ahelyett, hogy keresztülverekedné rajta magát, hogy szabad folyást engedjen a dolgoknak, és visszasüllyedjen a természetbe. Freud ezt halálösztönnek nevezte, Caillois-nál ez le mimétisme.”²⁰ A bű-

¹⁹ BRASSIER, Ray 2007. *Nihil Unbound*, 33.

²⁰ ADORNO, Theodor W. – HORKHEIMER, Max 2011. [1947.] *A felvilágosodás dialektikája. Filozófiai töredékek*. Atlantisz Kiadó, Budapest, 274.

nöző által képviselt széthullással és összeolvadással látszólag szembehelyezkedő modern, fegyelmező civilizáció Adorno és Horkheimer szerint valójában önmaga is imitálja az általa büntetett bűnöző, deviáns jellemet.²¹

Végső soron a felvilágosodás maga sem egyéb, mint a halál mimézise. Az értelem minden reflexivitása ellenére képtelen gátat szabni a mimézis veszélyének. A kritika mint negatívítás voltaképpen egyenlő az értelem romboló potencialitásával, amely önmaga visszájára fordít minden haladó szellemiségű vállalkozást. A valóságot megváltani kívánó, az ész által irányított mozgalmak dialektikus módon átfordulnak a teljes roncsolásba, a halál tanatózísán keresztül.²² Arról van itt szó, hogy az utánczás bármikor átcsúszhat a tényleges átalakulásba. Walter Benjamin például említi a mimézis kapcsán azokat az ősi tabukat, amelyek az állatok utánczására vonatkoznak. Egy bizonyos hiedelem szerint ugyanis, ha megfelelően hosszú ideig utáncozunk egy állatot, az a veszély léphet fel, hogy átalakulunk azzá a lénné. Márpedig Benjamin felfogása szerint, amely rokonítható Adorno és Horkheimer gondolatmenetével, a nyugati modernitás egésze ennek az animista mimetikus veszélynek a tagadására épül.²³ Animizmus alatt minden olyan világképet érthetünk, amely rögzített esszenciák és ontológiai kategóriák helyett az átalakulások, a metamorfózisok és a változás ontológiai elsőbbségét képviseli. A felvilágosodás szüntelenül szublimálni kívánja az animista hiedelemvilágok heterogenitását, partikularitását és multiplicitását az univerzális és absztrakt fogalmak előállításával és egyeduralkodóvá tételével. Adorno és Horkheimer szerint mindent áthat az „*instrumentális racionalitás*”, ami patologizáló erőként hatja át a

²¹ Uo., 275.

²² BRASSIER, Ray 2007. *Nihil Unbound*, 34.

²³ BENJAMIN, Walter 1979. [1933.] *Doctrine of the Similar*. *New German Critique*, 17., 65-69.

társadalom egészét. A frankfurti iskola szerzőpárosának gondolatmenetéből azt a nagyon fontos tanulságot emeli ki Brassier, amelyet akár egész kötete egyik programadó gondolatának is tekinthetünk. A felvilágosodás folyamatának lényege, az élő és élettelen közötti határvonal fokozatos lebontásában rejlik.²⁴ Adorno és Horkheimer humanisztikus törekvésével szemben Brassier nem kívánja patologizálni ezt a folyamatot, sőt éppenséggel a legradikálisabb módon afirmálja. A világ varázstanodása egészen odáig fokozódik, hogy a gondolkodás lefokozza a világot élettelen, holt anyaggá, önmaga pedig egyfajta gépi önreferencialitásba záródik. A modern racionalitás elszakad az élettől: „a gondolkodás magától zajló automatikus folyamattá dologiasul, buzgón majmolva a gépet, amelyet maga hoz létre, hogy az végül pótolhassa őt.”²⁵ A világ erőforrások gyűjteményévé és holt anyaggá történő absztrahálása paradox módon felerősíti az élet és a halál közötti határvonal elmosódását, az organikus és az inorganikus létszintek hibridizációján keresztül.

Ez a nagy történelmi folyamat a technológiai szféra teljesen öncélú kibontakozásában ölt testet, egy olyan *autotelikus* mozgásban, amelyben az ész levedli önmagáról az instrumentalitást. Az *instrumentális ész* diadala valójában minden értelem, cél és érték megsemmisítésével fenyeget, hiszen a technológiai komplexum kibontakozása nem rendelhető alá többé semmilyen emberi célkitűzésnek vagy normatív elhatározásnak.²⁶ Az embernek a természet feletti uralma paradox módon egy olyan mesterséges valóságot hoz létre, amely az embert is maga alá gyűri, és teljesen öntörvényű módon növekszik tovább, amíg a világ minden mozzanatát lehetőség szerint magába integrál-

²⁴ BRASSIER, Ray 2007. *Nihil Unbound*, 35.

²⁵ ADORNO, Theodor – HORKHEIMER, Max 2011. [1947.] *A felvilágosodás dialektikája*, 43.

²⁶ BRASSIER, Ray 2007. *Nihil Unbound*, 37.

ja. A modern, önmagát a természettől elválasztó karteziánus szubjektum azáltal varázstalanítja a korábbi kulturális formák alapján átszellemültnek hitt természetet, hogy „mímeli az élettelen erők engedetlenségét”.²⁷ Egyre inkább hasonul az ész az inorganikusság szférájához, egyre fokozódó mértékben válik holt automatizmussá. Brassier nem lát ebben semmi kivétlőt, sőt a felvilágosodás valódi értelmének feltűnését véli felfedezni ezen világtörténelmi mozzanatban. Ami Adorno és Horkheimernek egyfajta patológikus fejlemény, elszegényedés és válságtünet, az Brassier-nál egy produktív lehetőség. A világot eltárgyasító racionalitás rámutat az ész eleve dehumanizált, embertelen voltára.²⁸ A szerzőpáros gondolatmenetében Brassier egy olyan vitalizmust azonosít, amely normatív módon rehabilitálni kívánja az érintetlen, ám antropomorfizált „élő természetet”, az attól elidegenedett technológiai értelemmel szemben.²⁹ Márpedig a felvilágosodás folyamata visszafordíthatatlan, és az általa véghez vitt rombolás sem állítható helyre, így a filozófiának mint spekulatív vállalkozásnak sem lehet célja valamilyen idealisztikus múlthoz való visszafordulás vagy a már egészen megsemmisült állapotok konzerválása és restaurálása. Noha Brassier erőteljes haladás-pártisága némileg szembehelyezi őt a spekulatív realizmus egyéb szerzőivel, mégis hasonlítható Timothy Mortonnak a romantikus természetképet dekonstruáló kritikai ökológiai megközelítésmódjához. Az életvilág állítólagos közvetlensége, a nem mediatizált közvetlen tapasztalás víziója nem egyéb, mint egy filozófiai mítosz, egy legitimáló idea, aminek semmi köze sincsen a tudományos tényekhez, a tudományos világkép embertelen komplexitásához.³⁰ A humanista kritika

²⁷ Uo., 37.

²⁸ Uo., 39.

²⁹ Uo., 40.

³⁰ Uo., 41.

általánosságban a veszélyeztetettség pozíciójából beszél, azaz bizonyos megóvandónak vélt értékeket, emberi sajátosságokat, valamint saját pozíciójának unikalitását is megvédené az instrumentális racionalitás által felszabadított technológiai öncélúság értelmetlenségének rémétől. Mint Brassier írja, ez a humanista nosztalgia „a tapasztalatként felfogott történelem mitikus formája iránti vágyból táplálkozik”.³¹ A humanista a felvilágosodás folyamatát és a világtörténelem kibontakozását az ember számára hozzáférhető értelemmel bíró jelenségként kívánja számításba venni, és megőrizni az antropomorf világlátás nagyra becsült maradványaként. Azáltal, hogy Adorno és Horkheimer felvilágosodáskritikáját fejtetőre állítja, Brassier nem tesz egyebet, minthogy radikálisan afirmálja a felvilágosodást, annak minden destruktivitásával együtt. Ennek nyilvánvaló politikai konzekvenciái is vannak, amelyeket azonban a kötet keretén belül nem tárgyal a szerző.

Egy rövid, 2014-es tanulmányában Brassier ugyanakkor egy olyan forradalomkoncepció mellett érvel, amely a deszubjektívált termelőerőt tekinti a forradalmi szubjektum helyét betöltő tényezőnek. Így az új forradalmi politikának nem a szubjektumok emancipációjára kellene törekednie, hanem a termelőerők felgyorsítására és a személytelen produktivitás minél teljesebb körű növelésére. Ezáltal a radikális politika leválhat a jogok követeléséről, és maga mögött hagyhat minden identitás-központú politikát.³² A 20. századi kritikai elmélet, amelynek Adorno és Horkheimer a mintapéldáját nyújtja, minden látszólagos progresszív jelleg ellenére, alapvetően konzervatív jellegű, hiszen egy értékesnek vélt emberi lényeket véd meg a felvilágosodás negatív mellékhatásaitól.³³

³¹ Uo., 42.

³² BRASSIER, Ray 2014. *Wandering Abstraction*, URL: <http://www.metamute.org/editorial/articles/wandering-abstraction> (2019. 03. 19.)

³³ BRASSIER, Ray 2007. *Nihil Unbound*, 42.

Szemben a humanisták illúzióival, a modern természettudományok a természet és az emberi értékek közötti áthidalhatatlan szakadékra mutatnak rá. Az instrumentális racionalitás kibékíthetetlen a humanista azon vágyával, hogy megőrizhesen valamit a szubjektív értékekből. Brassier az eldologiasodást nem bukásként, az emberi lényeg elárulásaként értelmezi, hanem éppenséggel a felvilágosodás legfontosabb vívmányát fedezi fel benne. Minél inkább objektíválódik az ész, annál inkább egyesül a térrel, és összeegyeztethetővé válik önmaga immanens negativitásával: „az ész skizofrénné válik, önmagától elidegenültté, pontosan olyan mértékben, amennyiben saját temporális szubsztanciájától megfosztódik és a térben immanenssé válik. Az instrumentális ész pszichózisa lehetővé teszi azt, hogy a szubjektív reflexivitás elnyelődjön az objektum nyers átlátszatlanságában.”³⁴ A mesterséges értelem által felszabadított mimétikus folyamatok azt eredményezik, hogy a gondolkodás egyre inkább hasonul a maga körüzetéhez. Az önreferencialitás körülménye nem mond ellent az inorganikussággal való szintézis ontológiai hibriditásának. Ezt tekinthetnénk akár egyfajta hegelianus szintézisnek is. A felvilágosodás olyan mértékben utánozza a halott, inorganikus világot, hogy végül a halál termelésével válik azonossá. A szubjektív értékek világát a Peter L. Berger által „szakrális égboltnak” nevezett manifeszt világképet felszámolja a felvilágosodás által lehetővé tett objektív tudás.³⁵ A mimézis a nem-identitás és nem-azonosság lehetőségét veti fel, amelyet a modern biopolitikákon alapuló társadalmak igyekeznek elfedni, megsemmisíteni és elnyomni. Ez a fobia ugyanakkor magának Adornonak és Horkheimernek a diskurzusát is átfedi, amikor regisztrálják a maguk túlságosan is emberi félelmét

³⁴ Uo., 44.

³⁵ BERGER L. Peter 1990. [1967.] *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*. Anchor, New York.

az inorganikus materialitást mímelő technológiai racionalitástól.³⁶ Utánzó és utánzott is rendelkezik felcserélhetőséggel, a humanista antropológiai mimézis mint modern védekezési mechanizmus pedig bármikor átcsaphat önnönmaga ellenkezőjébe, az embert elveszejtő, végzetes fegyverré alakulva.

Miképpen a vírus megszállja és átprogramozza a gazdatesetet, úgy Brassier olvasata is átkódolja *A felvilágosodás dialektikáját*, míg nem válik egy, a humanizmus számára végzetes fegyverré. Ennek végső konzekvenciáit könyörtelen módon a következőképpen vonhatjuk le: „a mimézis elnyomása nemcsak a halált, az inorganikus kényszert mímeli – ő maga a halál, az inorganikus, amely mímeli az észet. A mimézis a haláltól ered és a halál hajtja végre. Az életet mindig is a halál utánozta, az élő pedig csupán az élettelen maszkja.”³⁷ Haláltermelésként lelepleződik le a felvilágosodás. Affirmáció helyett a tiszta negativitás, a mindenre kiterjedő tagadás képletét kapjuk. A felvilágosodás egy olyan „szintetikus értelmet” termel ki magából, amely az idő „szekvenciális rendjét felforgatja, a jövőt pedig eloldja a jelentől az idő teresítése révén”.³⁸ Második természetként a mesterséges intelligencia a halált olyan sikeresen utánozza, hogy teljesen levetkőztet önmagáról minden vitális mozzanatot. Ez nem az ember diadala, nem az autonóm szubjektum győzedelmeskedik a történelem ezen szakaszában, sokkal inkább az emberi formavilágot maga mögött hagyó mesterséges értelem. Brassier szerint tehát a történelemnek a felvilágosodás által végrehajtott „*topológiai átírása*” nem valamilyen új, mitikus temporalitást teremt, hanem egy olyan átalakulást, mely leginkább egy David Cronenberg filmre emlékeztető testhorror-jelenetet tár elénk. Az ész öntudatra ébredésének negativitása „egy olyan intelligencia felébredésé-

³⁶ BRASSIER, Ray 2007. *Nihil Unbound*, 46.

³⁷ Uo., 47.

³⁸ Uo., 47.

ben teljesedik ki, amely az emberi maszkját hamarosan levedli önmagáról”³⁹

Mint fejezetünk elején jeleztük, számunkra csak azok a részletek érdekfeszítőek Brassier kötetéből és életművéből, amelyből a legtisztábban felfejthető saját teoretikus pozíciója. Ebből adódóan a *Nihil Unbound* számos fejezetének tárgyalását mellőzzük. Ez a szelektálás nem jelenti azt, hogy Brassier Meillassoux-ról, Badiou-ról, Laruelle-ről vagy Deleuze-ről szóló könyvfejezetei filozófiai értelemben ne lennének figyelemre méltó teljesítmények, mégis ezen szerzők túlságosan részletes ismertetése elterelné a spekulatív realizmusról szóló kötetünk fókuszát. Ezért fejezetünk hátralévő részében a *Nihil Unbound* utolsó fejezetével foglalkozunk részletesebben. A fejezet kiindulópontja azon nihilista dilemma, amely alapján bármilyen élet értékét és értelmét megkérdőjelezhetjük. Nevezetesen, ha az élet eltűnésre van ítélve, és semmilyen érzékelő, tapasztalattal bíró entitás nem fog létezni, akkor olyan lesz, mintha az élet meg sem történt volna.⁴⁰ Ha elfogadjuk az élet végességének temporális tanulságát és a kihalás elkerülhetetlen igazságát, akkor maga a gondolkodás is igencsak alaptalanná válik, és könnyen a teljes fatalizmus és nihilizmus fekete lyukába csúszhat. Brassier egész törekvése arra irányul, hogy beletaszítsa a gondolkodást és a szubjektivitást ebbe a fénytelen, tátongó szakadékba. A nihilizmus végső formája – amelyről egyébként Friedrich Nietzsche is értekezik *A hatalom akarása* című, befejezetlenül maradt művében – olyan ontológiai álláspont lenne, amely „a lét és leendés, igazság és hazugság, valóság és látszat teljes felcserélhetőségét és közömbösségét tételne”.⁴¹ Nietzsche megfogalmazásával élve „a nihilizmus legszélsőségesebb formája talán az lenne: hogy minden hit,

³⁹ Uo., 48.

⁴⁰ Uo., 205.

⁴¹ Uo., 206.

minden igaznak tartás szükségképpen hamis: mert igazi világ egyáltalán nincs”.⁴² Ha nem hiszünk a látszaton kívüli valóságban, akkor a nihilista pozíció szerint még csak a látszatokban sem hihetünk. Nietzsche számára ez a fajta nézet visszaszítató, elutasítandó, hiszen az akarat gyengítéséhez járul hozzá. Ugyanakkor Brassier számára a minden hittel összeegyeztethetetlen nihilizmus nem helyezhető vissza az élet szolgálatába, az elszabaduló nihilnek meg kell haladnia minden rögzítettséget. Vagyis a kiteljesedő tagadásnak nemcsak az életnek kell áldozatul esnie, hanem még az anyagnak is, ugyanis ha teljesen következetes, transzcendentális szintre emelt nihilizmust kívánunk folytatni, akkor tagadnunk kellene a valóság minden elemét. A kihálás logikája semmit sem kímélhet. Fontos hangsúlyozni, hogy a kihálás mozgása alapvető módon befolyásolja egy másik fontos nietzschei szempont érvényesülését, nevezetesen az értékek átértékelését. Az átértékelődés nem elsősorban inverziót jelent, pusztá felforgatást, hanem egy olyan dinamizmust reprezentál, amely „minden ismert értéket kiír”.⁴³ Az abszolutizált hitetlenség szükségképpen megsemmisít minden igazságot, ezáltal viszont veszélybe kerül a kihálás igazsága.

Brassier számára nem kielégítő a nietzschei tagadás, mert ugyan eljut minden létezőnek a leendés általi felcsereléséhez (az örök visszatérés azt implikálja, hogy minden alakul, de semmi sem létezik igazán), ám ezt a fontos tanulságot Nietzsche reterritoralizálja a „hatalom akarásának” vitalista metafizikai tézisének tételezésével.⁴⁴ Ily módon az élet és az erő iránti elkötelezettsége okán Nietzsche következetlen marad: nihilista módszerekkel kívánja meghaladni a nihilizmust, miközben

⁴² NIETZSCHE, Friedrich 2002. *A hatalom akarása. Minden érték átértékelésének kísérlete*. Cartaphilus Kiadó, Budapest, 19.

⁴³ BRASSIER, Ray 2007. *Nihil Unbound*, 207.

⁴⁴ Uo., 209.

túlságosan is tisztában van a nemlét igazságával. A hatalom akarása a saját örök visszatérését affirmáló akarat önreferencialitása. Szétrobbantás helyett Nietzsche visszazárná az észet a szubjektivitás ketrecébe. Márpedig Brassier szerint egyáltalán nem bizonyos, hogy az öntudattal bíró akarat találna önmagában több örömet, mint bánatot, több élvezetet, mint szenvedést. Az örök visszatérés akarásával mint etikai pozícióval szemben azon pesszimista tézis vethető fel, hogy a visszatérés több rosszat hozhat, mint jót.⁴⁵ Semmi sem predestinálja az akaratot arra, hogy ne csússzon bele egy örökkévalóvá kitágított szenvedésörvénybe, amelyből az örök visszatérés körkörös struktúrája nem enged semmilyen kilépést. Remény helyett az akarat akarása a szenvedést rögzítheti, olyan rémálomba sülyedhetünk, mint a *Hellraiser VI: Hellseeker* című film amnéziás főszereplője, Trevor, aki mindennap felébred, majd láncokba verve, véres kínok között belepesztul a démonok által ejtett sérüléseibe. És így tovább az idők végezetéig (vagy talán azon is túl...)⁴⁶ Végtelenül sebezhetőek vagyunk, a szenvedésnek olyan intenzitásait is képesek vagyunk átélni, amelyek valósággal elfeledtetik minden örömlenket. Nietzsche hű marad a manifeszt világképhez, mert az embernek egy olyan lelki képességet tulajdonít, a lelki erőt, amelynek kiaknázásával eljuthat a szenvedésmentesség boldog állapotába, és szert tehet az örök visszatérést kibírhatóvá és elfogadhatóvá átlényegítő akaratra. Egyáltalán nem bizonyos az sem, hogy a szenvedés bármit is jelent, tehát az sem egészen védhető, ha a szenvedést etikai értelemben meghaladásra váró adottságnak tekintjük. Ha felruházzuk a szenvedést valamilyen emberi jelentéssel, ismételten beleesünk az antropomorfizmus csapdájába, és benne rekedünk a manifeszt világképben mint transzcendentális illúzióban. Ellenben, ha követjük Brassier érvelését,

⁴⁵ Uo., 211.

⁴⁶ *Hellraiser VI: Hellseeker*. 2002. Rendezte: BOTA, Rick.

akkor a szenvedés értelem nélküiségének kimondásával ki-kezdhetjük a manifeszt világkép uralmát. Nietzsche számára az akarat kreatív erőt jelent, amely a maga önaffirmációján keresztül különbséget teremt a jelentőséggel bíró valóság-tartalmak és a jelentőség nélküli közömbös elemek között.⁴⁷ Ezáltal viszont Nietzsche az akaratból egy transzcendentális tényezőt, egy megkérdőjelezhetetlen értéket kreál, ami elkerülhetetlenül implikálja az életet idealizáló esszencializmust. Vitalizmusa okán Nietzsche képtelennek bizonyul meghaladni az élet értékét, és ebben az értelemben gátat szab a gondolkodás szabadságának. A gondolat nem ismer határokat, az élet sem szolgálhat elégséges keretként a számára. Brassier szerint Nietzsche gondolati vívmánya abban rejlik, hogy felismerte a tudás akarásának nihilisztikus velejáróit, és azt a figyelemre méltó kockázatot vállalta, hogy orvosságként alkalmazza a nihilizmus mérgét. A nietzschei akaratnak visszamenőleges hatállyal kéne elfogadni mindent, ami megtörtént, minden elemmel ki kell békülnie, amely az örök visszatérésben részt vesz. Ez a visszamenőleges elfogadás az önmegváltás alapvető feltétele. Viszont Brassier szerint a visszamenőleges elfogadás, a valósággal való kibékülés azzal a kellemetlen konzekvenciával is együtt jár, hogy az akarat képtelennek bizonyul megkülönböztetni a jót a rossztól, az örömet a szenvedéstől és az életet a haláltól.⁴⁸ Ennek okán nehéz bármilyen megváltozó funkciót tulajdonítani az örök visszatérésnek, hiszen ellehetetlenít minden megkülönböztetést a pozitív és negatív pólusok között. Túljutunk ugyan a hagyományos morál által felállított általános fogalmakon, túljutunk jón és rosszon, de annak árán tesszük mindezt, hogy egymásba omlasztjuk az élet vélt pozitivitását és a halál állítólagos negativitását. Ám egy további nehézséget is felvethetünk, nevezetesen: leválaszthatjuk a jót az

⁴⁷ BRASSIER, Ray 2007. *Nihil Unbound*, 216.

⁴⁸ Uo., 217.

életről és a rosszat a halálról, valamint a gondolkodást az affirmációról. Ezen elválasztás a tökéletes felcserélhetőséget eredményezheti, nevezetesen egyáltalán nem képtelenség, ha egy etikus például a halált az életnél akár jobbnak is tartja, vagy legalábbis olyan eseménynek, amely nem okoz kárt egyetlen élőben sem. Ha elfogadjuk, hogy a meghalt személy nem szenved többé, valamint nem rendelkezik semmilyen tapasztalattal a halált követően, felvethetjük, Stephen E. Rosenbaum analitikus filozófus alapján, hogy a halál a már megsemmisült személyben nem okoz semmilyen kárt, tehát a halott számára a halál mint létállapot közömbös.⁴⁹

Brassier realizmusa a lét objektivitásába vetett bizalmából táplálkozik. A lét azért mondható objektívnek, a szubjektumtól függetlennek, mert ellenáll minden vágnak és törekvésnek. A halott világ nem reagál a mi érzelmi állapotainkra, szentimentális óhajainkra és nevetséges nagyképűségünkre: „a lét nem befolyásolhatóbb az afirmáció mint a negáció által: nincs több okunk arra, hogy az igenlésen keresztül különböztessük meg a léteket, minthogy azonosítsuk azt a tagadással. A magában való lét (...) nem konstruálható a reprezentáció tárgyaként, azonban ez nem jelenti azt, hogy az afirmáció hatalmaként azonosíthatjuk.”⁵⁰ Attól, hogy a lét túlmutat a reprezentáció minden lehetőségén, még nem jelenthetjük ki, hogy azonos volna valamilyen szubjektum előtti vagy szubjektum alatti élő szubsztrátummal vagy vitális energiával. Nem törvényszerű, hogy a valóságot alkotó leendések egyáltalán megvalósuljanak, sikeresen végbemenjenek. Meillassoux-hoz hasonlóan Brassier is kifejezi kételyeit azt illetően, hogy a valóság állandóan változna, létezhetnek olyan állapotok, amikor ha akarnánk,

⁴⁹ ROSENBAUM, Stephen E. 1993. How to be dead and not care: a defense of Epicurus. In: FISCHER, John Martin (szerk.) *The Metaphysics of Death*. Stanford University Press, Stanford, 119-134.

⁵⁰ BRASSIER, Ray 2007. *Nihil Unbound*, 221.

akkor sem változik semmi. Az általunk ismert univerzum jövője is egy reménytelen képet mutat, ugyanis a mai fizikatudomány hipotézisei alapján minden egyes részecske fel fog bomlani, és az egész kozmosz egy szinte elképzelhetetlen hideg mozdulatlan-ságba fog dermedni. A kihalás logikája túlterjed az élet megsemmisülésén, ugyanis az univerzum vége maga után vonja „*a téridő kihalását*” is.⁵¹ A korrelativizmust Brassier a megsemmisülés kozmikus erő kifejtésének a filozófiába való bevonásával igyekszik meghaladni. Minden korrelatív projekciót érvénytelenít a jövőbeni kihalás és mozdulatlan-ság szükségszerűsége. Az az egyedüli szükségszerűség, hogy mindaz megsemmisüljön, ami van. De ebből nem következik, hogy bármilyen további leendés elképzelhető volna, valamikor véget kell érnie minden létrejövetelnek. Brassier transzcendentális nihilizmusának végső tétje a kihalás transzcendentális elvvé való emelésében rejlik: „a kihalás egy transzcendentális hatékonysággal bír. Pontosan oly mértékben, amennyiben egy olyan megsemmisülést jelez, amely nem alkot egy olyan lehetőséget, amelyhez egyetlen viszonyulni képes az aktuális létezés, továbbá nem alkot egy olyan adott premisszát, amelyből bármilyen jövőbeni lét kiindulhat. Retroaktív módon érvénytelenít minden projekciót, ugyanúgy, mint amiképpen előzetesen felszámol minden biztosítékot.”⁵² A manifeszt világképet egyszer és mindenkorra megsemmisíti a kihalás mint jövőbeni bizonyosság. A fenomenológia képtelen önmagába integrálni a kihalás fogalmát, olyan aberráció ez, ami kikezdi a tapasztalat bármilyen filozófiai kitüntettségét.⁵³

Brassier azért spekulatív realista, mert a filozófiai spekulációban, a nihilben elszabaduló határtalan gondolkodás képes magába integrálni a jövőbeni megsemmisülés abszolút bizo-

⁵¹ Uo., 230.

⁵² Uo., 230.

⁵³ Uo., 231.

nyosságát. Tehát a tapasztalatról is leválasztható a tudomány absztrakciói által informált spekulatív filozófiai gondolkodás. Együtt tágulni a gondolkodásunknak a saját halála felé siető univerzummal. Részecskék ugyan nem fognak már létezni, nem lesz semmi, ami mozoghat, „kizárólag a megállíthatatlan gravitációs expanzió fog folytatódni, az eddig feltáratlan sötét energia által hajtva, ami a kihalt univerzumot egyre mélyebbre tolja kifelé a végtelen és felfoghatatlan sötétségbe”.⁵⁴ A gondolkodásnak mint spekulatív műveletnek szintén a sötétségbe kell helyezkednie, követnie kell az univerzumot ebbe a felfoghatatlan feketeségbe. A kihalás aposteriori igazságot képvisel, ami kikezd bármilyen korrelációt. Akár úgy is kifejezhetnénk, hogy ez az elidegenedés voltaképpen csúcspontja. Brassier nem tagadni kívánja a kihalás elidegenítő traumáját, hanem affirmálni, sőt filozófiai alapelvé tenni azt. Már eleve hatályon kívül helyez minden korrelációt a megsemmisülés körülménye. Visszafordíthatatlanul halad az organikus az inorganikusba, az anyag pedig önnönmaga pusztulásába. Ennek végső tanulsága az, hogy „a semmi akarása nem a hatalom akarásának egy álcája, a hatalom akarása csupán egy maszkja a semmi akarásának. Azonban ezt a semmit nem lehet visszavezetni egy múltba, vagy kivetíteni egy jövőbe, hiszen az egyetlen temporalitás, ami vele összefér, az egy olyan megelőző jövőbeniség [*anterior posteriority*], amely megfeleltethető a fizikai halálnak, amikor magával ragadja az organikus temporalitást, úgy hogy az utóbbi képtelen azt megragadni”.⁵⁵ Az élő nem tudja magába integrálni önnönmaga kihalásának traumatikus nyomát, nem tud az élő mit kezdeni ezzel a megelőző jellegű temporalitással. Még nem érkezett el, ám bizonyossága kikezdetlenné teszi a kihalás mozzanatát. Feldolgozhatatlannak bizonyul a kihalás igazsága bármilyen organikus élet

⁵⁴ Uo., 228.

⁵⁵ Uo., 236.

számára, egyedül a spekuláció képes felszabadítani a kihalás traumájából származó nihilt. Brassiert követve kijelenthetjük, hogy „a kihalás valóságos, ám nem empirikus, hiszen nem tartozik a tapasztalathoz. Transzcendentális, ám nem ideális, hiszen egybeesik a gondolatnak egy olyan külsődleges objektivációjával, amely egy pontos történelmi összetalálkozás pillanatában valósul meg, amelynek keretén belül átrendeződik az értelmezhetőség és az idealitás. Ebben a vonatkozásban pontosan az értelem kihalása az, ami lehetővé teszi a kihalás értelmezhetőségét”.⁵⁶ Mindez azt jelenti, hogy a kihalás mint transzcendentális elv úgy gondolható el, hogy mindeközben kívül marad minden empirikus tapasztalaton. Brassier ily módon az egyetlen voltaképpeni objektív és abszolút igazságnak tekinti a kihalást. Semmi sem valóságos, semmi sem rendelkezik abszolút érvénnyel, semmi egyéb sem lehet az abszolút tudás tárgya, mint a kihalás és az egyetemes megsemmisülés. Azáltal, hogy a filozófia felnő a feladathoz, és magába integrálja a kihalás gondolatát, önmaga válik eggyé a kihalás igazságával. Az ész lehetővé teszi ezen igazság elfogadását, a megsemmisülés tényével való fatalista kibékülést: „a filozófia szubjektumának fel kell ismernie, hogy ő már halott, és a filozófia sem az afirmáció médiuma, sem az igazolás forrása, ehelyett a kihalás orgánuma.”⁵⁷

⁵⁶ Uo., 238.

⁵⁷ Uo., 239.

I. 6. A SPEKULÁCIÓ GEOLÓGIÁJA

Iain Hamilton Grant

Ha a spekulatív realizmus fogalmát megengedő, tág értelemben alkalmazzuk, úgy minden olyan filozófiát alkotóelemének tekinthetünk, amely szakít a Meillassoux-i értelemben vett korrelativizmussal. Már felsejlik Meillassoux-nál az abszolútum filozófiába történő visszavezetésének, valamint rehabilitációjának igénye. Szemben az abszolutizálást kizáró posztmodern filozófiákkal vagy akár a pluralista jellegű realista ontológiákkal, létezik a realizmusnak egy transzcendentális útvonala is, amely az emberi szubjektumtól független valóságot kívánja az abszolútumon keresztül megalapozni. Pontosan ez utóbbi pozíciót képviseli a négy eredeti spekulatív realista szerzők egyike, a brit Iain Hamilton Grant. A jelenleg a bristoli *University of the West of England* professzora, a *Cybernetic Culture Research Unit* volt tagja (amelynek egyébként Brassier is tagja volt), és több híres francia posztmodern filozófus (Baudrillard, Lyotard) fordítója. Saját szempontunkból viszont nem a technológiafilozófiai munkássága a figyelemre méltó, hanem az eddigi fő művének tekinthető *Philosophies of Nature after Schelling* című 2006-os kötet.

A természetfilozófiai és filozófiatörténeti könyv célja nem egyéb, mint az emberi szubjektum kitüntetetségének aláásása, leépítése és a történetiségnek egy átfogó naturalizálása. Grant a platonizmus, a német idealizmus – kiváltképpen Schelling természetfilozófiája –, valamint Gilles Deleuze ontológiájának ötvözésén keresztül kíván egy szintetikus filozófiai rendszert megalkotni, amit összefoglalóan „*transzcendentális geológiának*” nevez. Ennek a rendszeralkotási kísérletnek az a tétje,

hogy a materializmust és az idealizmust egymással összebékítse, és ezáltal a szubjektumot visszaágyazza az inorganikusság tartományába. Hasonlóan az egyéb spekulatív realista filozófusokhoz, Grant is megcélozza a filozófia önreferencialitásának lebontását, valamint az emberi jelentésrétegekre való redukáltság felrobbantását. Meillassoux-val összhangban Grant is Kanthoz köti az újkori filozófia kártékony önreferencialitását, hiszen Kantnál a tudat fabrikálja a megismerés tárgyait, és így sohasem léphetünk ki az emberi tudat szűkösségéből. A magában való dolog elérhetetlen a tudat által, és ezáltal Kant a valóságot alárendeli a tudat konstrukciós műveleteinek. Eltérően a kantianus tudat-centrikus idealizmussal, Grant Schelling természetfilozófiájában a természetnek egy olyan leírását fedezi fel, amelyben a természet alapoz meg mindent, ami az ember számára megismerhető. Ez a dinamikus természet Grant szerint minden előzetes teoretikus konstrukciót *alaptalanít*, és ellehetetleníti a tudatcentrikusságot mint ontológiai alaptételt.¹ Képtelenség megalapozni a megismerést a tudatra vagy az egora való hivatkozással, hiszen a természet nem következménye az ideáció folyamatának, hanem alapja és forrása.² Úgy kell gondolkodnunk a természetről, hogy nem feledjük, hogy saját gondolkodásunk – miközben reflektálunk a természetre – az anyagból szivárog ki, és az anyag sötétsége önfeltárulkozásának tekinthető.³ Schellingnél minden megnyilatkozó létező ősforrásának a feltétel nélküli tekinthető, amely azonos az abszolútummal. Ez az ősforrás független minden kauzális viszonytól, hiszen maga a kauzalitás és minden megismerés is ebből következik. Számunkra azt sugallhatja ez a szóhasználat, hogy az ősforrás valamilyen statikus,

¹ GRANT, Iain Hamilton 2008. *Philosophies of Nature after Schelling*. Continuum, London – New York, 2-3.

² Uo., 66.

³ Uo., 67.

változás nélküli állapot volna. Ezzel szemben Schellingnél, de akár említhetjük a középkori kabbala szövegeket is, a világ alapjaként funkcionáló abszolútum dinamikus tartomány, ami folyamatos keletkezésben van, noha önmaga túl van a lét és nemlét dualitásán. A szüntelen változás körülménye nem mond ellent az abszolút érvényű létmodalitásnak.⁴ Ahhoz, hogy megismerhessük a világunk dinamizmusát, az általunk alkalmazott természetfilozófiának is meg kell idéznie a feltétlent és a végtelent.⁵ A gondolkodás csak akkor képes magába fogadni a természet hatalmas, romboló erejét, valamint azokat a hosszú időtávlatokat, amelyek a természetben belül feltárulkoznak, ha a saját gondolkodásunk is kitágul, és fiziológiai határainkat a spekuláció eredőjénél fogva meghaladja. Az abszolútum önfelfedésének kell részét képeznie a gondolkodásnak is, amely levedli magáról a fiziológiai partikularitások mellett a fajspecifikus kötöttségeket is. Ha a természetet mint statikus, folyamatosan állandó berendezkedést feltételezzük, akkor a gondolkodás is megragad ezen antropocentrikus kötöttségek között. Azonban, ha elismerjük a természetet mint önfeltáró, dinamikus abszolútumot, akkor a gondolkodás sem zárható az emberi létezés szűk ökonómiája közé. Tehát a spekulatív filozófiának a dinamikus, folyamatosan változó természethez való visszatérése egyben a gondolkodás visszafolytatása ebbe a dinamikus alaprétégbe. Mindez nem kizárólag a természethez való romantikus visszatalálást jelenti, hanem a gondolkodás

⁴ „A kabbalisztikus szefirót-ok egészen dinamikus mozzanatok (a szefirót nem valóban dinamikus és változó: a dinamizmusra és módosulásra vonatkozó emberi kifejezések csupán megközelítő fogalmak, amelyek a kifejezhetetlen és rejtett jelleget jelölik), és folyamatosan mozgásban vannak a változásnak egy meghatározott ritmusa mentén.” DAN, Joseph 1986. Introduction. In: DAN, Joseph (szerk.) *The Early Kabbalah*. Paulist Press, New Jersey, 1-43., 13.)

⁵ GRANT, Iain Hamilton 2008. *Philosophies of Nature after Schelling*, 2.

spekulatív felszabadítását, delokalizálását, deterritorializálását. Ezáltal a természet autonómiáját gondolati úton is afirmálni kell. Nem akképpen van a természet, ahogy az elme számára feltárul, hanem a természet maga tör felszínre – részben az elmén keresztül is. Úgy kell elképzelnünk a gondolkodást ezen schellingiánus modell alapján, mint egy vulkánként előtörő dinamikus erőt, amely lávafolyamként nyilvánul meg a természetfilozófia rendszerén belül.⁶

A kantianus fordulat kizárta a filozófiából a magában való tematizálását, a modern európai filozófiában több évszázad óta nem szokás beszélni az objektumok magukban való létéről.⁷ Grant kifejezésével élve a modern természetfilozófia, valamint a kontinentális filozófia egyaránt Kant fordulatának következtében egy „episztemologizáló–analitikus börtönbe került”, amiből kizárólag az alaptalanításon keresztül törhetünk ki.⁸ Peter Gratton egyenesen úgy fogalmaz, hogy az „alaptalanítás” (*ungrounding*) tekinthető Grant munkássága „legfontosabb kifejezésének”.⁹ Azért fontos az alaptalanítás, mert ezen fogalmon keresztül megbonthatjuk a gondolkodás statikusságát, valamint a szubsztancialitásba vetett hitet. Grant saját szavaival élve „az erők alaptalanítják azt a kizárólagosságot, amelyet a szubsztanciális létezőknek szokás

⁶ Uo., 3.

⁷ Mint minden eszmetörténeti tárgyú kijelentés, ez is árnyalendő annyival hogy mindig léteztek kivételek, ezek közül talán a leghíresebb Hegel. De a hegelianus iskola dominanciája csupán a német filozófiára volt jellemző, és hamar visszaállt a neokantianus túlsúly. Továbbá, a 20. század közepén bekövetkező nyelvi fordulat ismét csak elzárta az utat a valóság magában-való voltának tematizálása előtt.

⁸ GRANT, Iain Hamilton 2008. *Philosophies of Nature after Schelling*, 3.

⁹ GRATTON, Peter 2014. *Speculative Realism. Problems and Prospects*. Bloomsbury Academic, London – New York, 113.

tulajdonítani, és ennél fogva szükségszerűvé teszik, nem pedig eleve kizárják az objektumok leendéseit”.¹⁰ Grant többre törekszik egy pusztá Kant-kritikánál, hiszen a filozófiának a kritika mellett termelőerőnek, dinamikus spekulatív aktusnak kell lennie. Megjegyzendő, hogy akárcsak Brassier esetében, úgy Grant Schelling értelmezésének minden egyes aprólékos mozzanatát sincsen módunk átfogóan feltárni, hanem arra törekszünk, hogy kiolvassuk belőle azokat filozófiai erőforrásokat, amelyek hasznavehetőek lehetnek egy spekulatív filozófus számára, továbbá, amik érdekesítőek egy olyan olvasónak is, aki nem Schelling-szakértő.

A schellingi életműből elsősorban a természet autonómiája az, ami Grant figyelmét felkeltette, és ami a 21. századi filozófia szempontjából is relevanciával kecsegtet. Mindenesetre helytállóan tűnik Grant azon hipotézise, amely szerint Schelling filozófiájában túlsúlyban vannak a természetfilozófiai elemek, és az egész életművét ez a regiszter hatja át.¹¹ A schellingianus időfelfogás szerint az idők rendszerének egymástól elválaszthatatlan részelemeit alkotják a geológiai, etológiai és történeti regiszterek, mint egymásra halmozódó, ugyanakkor dinamikus kölcsönhatásban lévő rétegződések.¹² Nem célunk meghatározni, hogy Schelling redukálható természetfilozófiává, hiszen érvelhet valaki amellett is, hogy Schelling egész koncepciója voltaképpen egy vallásfilozófiai elbeszélésbe ágyazódik.¹³ Az episztemológiai értelemben vett célunk, hogy

¹⁰ GRANT, Iain Hamilton 2011. *Mining Conditions. A Response to Harman*. In: BRYANT Levi – SRNICEK, Nick, – HARMAN, Graham (szerk.) *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*. re.press, Melbourne, 41-46, 46.

¹¹ GRANT, Iain Hamilton 2008. *Philosophies of Nature after Schelling*, 4.

¹² Uo., 5.

¹³ Nem elhanyagolható például a német misztika, kiváltképpen a protestáns misztikus, Jacob Boehme hatása Schelling történelem- és

bemutassuk Grant önálló koncepcióját, amely a materialista Schelling-olvasatából bontakozik ki. Ez alapján aligha vállalkozhatunk arra, hogy megítéljük ezen spekulatív realista olvasat helytálló voltát. A *Philosophies of Nature after Schelling* célkitűzése a kantianus kritikai fordulat szisztematikus aláírása és spekulatív leépítése. Mivel egymásra torlasztja az ideális és materiális létszinteket, a schellingi természetfilozófia lezárhatatlan rendszert alkot, amely maga is egy születés és keletkezés dinamizmusa.¹⁴ Ezen a természetből mint abszolútumból történő keletkezésnek alkotja részét a szubjektum is, amely nem elkülöníthető a leendések világától. Schelling arra törekszik, hogy a kanti fordulat visszafordításán keresztül egy olyan szubjektumot alkot újra, ami a természettel a reprezentáción túl is összhangba hozható.¹⁵ A posztkantianus filozófiához a természetten át vezet az út. Grant Schellingben keresztül arra is rámutat, hogy a kantianus filozófia a célszerűség és a történelem értelméről való gondolkodás tekintetében két területet különít el, nevezetesen a filozófiáról leválasztja a természettudományokat.¹⁶ Mindezt azért teszi Kant, hogy megtarthassa az ész által szavatolt célszerűség privilegizált helyét, és kialakíthasson egy olyan területet, amely megvédelmezhető a természetbe kiszervezett értelmetlenségtől. Kant meg kívánja alapozni a gondolkodást, míg Schelling – és rajta keresztül

vallásfilozófiájára. Erről a vonatkozásról bővebben ld.: BROWN, Robert F. (szerk.) 1977. *The Later Philosophy of Schelling. The Influence of Boehme on the Works of 1809-1815*. Associated University Press; a specifikusan vallásfilozófiai vonatkozásról pedig MCGRATH, S.J. 2006. Boehme, Hegel, Schelling, and the Hermetic theology of evil. In: *Philosophy and Theology*, 18., 257-286.

¹⁴ GRANT, Iain Hamilton 2008. *Philosophies of Nature after Schelling*, 6.

¹⁵ Uo., 7.

¹⁶ Uo., 7-8.

Grant – a radikális alaptalanításra vállalkozik, hiszen utóbiaknál a gondolat nem más, mint ezen alaptalan alapnak az önfelfedése a történelem során. Ez a művelet nem rendelkezik semmilyen célszerűséggel vagy szükségszerűséggel, és dinamikus kombinációk sokaságából alkotódik meg bármilyen központi tervet vagy teleológiát nélkülözve. Mégis úgy tűnhet számunkra, mintha a természeti folyamatok rendelkeznének cél- vagy tervszerűséggel. Mindez azért van, mert minden létező rendelkezik valamilyen aktivitással a schellingi világképben belül. Grant nézete szerint Schelling hatalmas vívmánya az, hogy a modern természetfilozófusok közül elsőként visszavezeti az ágenciát, a cselekvőképességet a természetbe, ezáltal pedig eloldja azt a tudattól.¹⁷

Schelling természetfilozófiája a konstrukció, az alakulás dinamikus folyamatainak filozófiája, amely magába foglalja a természet és a szabadság összes fogalmát. Fel kell tennünk azt a nyugtalanító kérdést: miért bizonyult képtelennek a filozófia az életen mint transzcendentális elven való túllépésre? Hajlamosak vagyunk azt gondolni, hogy szükségünk van alapelvekre, ideákra, univerzális fogalmakra és organikus szervezetségre. Márpedig eleve egy előítéleten alapul az a feltevés, amelyet a filozófusok többsége is oszt, miszerint mindig az életből vagy a létből kellene kiindulnunk, és az ezekkel kapcsolatos kérdéseket kellene vizsgálni. Az átalakulásnak mint felforgató dinamikának részét képezi a negativitás, az eltűnés és a megsemmisülés is, és a spekulatív ontológiába is be kell építeni ezeket a felforgató mozzanatok. Schelling spekulatív természetfilozófiájának szubverzív ereje abban rejlik, hogy felszámolja a reprezentáció elsőbbségét.¹⁸ Schellingnél ugyanis a világ törvényszerűségeit nem az ész vetíti

¹⁷ Uo., 8.

¹⁸ NIEMOCZYNSKI, Leon 2017. *Speculative Realism. An Epitome*. Kismet Press, Leeds, 124.

ki egy külsődlegesként felfogott természetbe, hanem azokat önszerveződő módon maga a természet állítja elő. A filozófia nagyon is hajlamos egységesítő fogalmak mögé bújni annak érdekében, hogy palástolja a maga végességét. Grant nagyon határozottan képviseli azt a nézetet, amely alapján a spekulatív filozófiának hármas feladata van: meghaladásra vár az élet-, az ész-, és a nyelvközpontúság.¹⁹ A spekulatív realizmusnak foglalkoznia kell a kihalás és az ész eltűnésének lehetőségével is, mint az ontológia nélkülözhetetlen modalitásaival. Meillassoux-hoz hasonlóan Grant is egyfajta vitalista hagyományt vél azonosítani Nietzsche, Bergson és Deleuze filozófiájában, sőt ezeket éppenséggel a schellingi természetkép folytatóiként és továbbgondolóiként értelmezi.²⁰ Nem egy előzetesen kialakított teoretikus szempontrendszert kell kívülről ráhúznunk a természetre. Éppen ellenkezőleg, hagynunk kell, hogy a természet kinyilatkoztassa önmagát az általunk kidolgozandó természetfilozófiai rendszeren keresztül. A legjobban felépített rendszer strukturális értelemben elég mozgásteret hagy az önszerveződés szabad játékának.²¹

Schelling nézete szerint minden filozófiát alávethetünk az élet próbájának. Vagyis kísérleti úton meg kell bizonyosodnunk arról, hogy az általunk választott ontológiai megközelítés képes-e magába integrálni az életet. Ezt Grant kiegészíti azon megfontolással, mely alapján az átfogó ontológiai filozófiának az inorganikus rétegeket is magába kell foglalnia. Ehhez Schelling természetfilozófiája nyújt kiindulópontot, hi-

¹⁹ GRANT, Iain Hamilton 2008. *Philosophies of Nature after Schelling*, 10.

²⁰ Uo. Megjegyzendő, hogy jelen fejezetben nem feladatunk eldönteni egyszer és mindenkorra ezen gondolkodók vitalizmusra való redukálhatóságának összetett kérdését.

²¹ GRANT, Iain Hamilton 2008. *Philosophies of Nature after Schelling*, 11.

szen már Schellingnél is a természet folyamatai az inorganikus anyag önszerveződéséből származtathatóak.²² A természetfilozófia célja az, hogy felfedezhesse azt, ami a leendések világában szüntelenül önmagát valósítja meg. Ebből adódóan a természetfilozófia a létesülés logikáját fürkésző tudományterület.²³ Az élet – genezisének tekintve – nem egyéb, mint az aktualizáló-dó önszerveződés, az anyag önkonstrukciójának végterméke. Szemben az olyan német idealistákkal, mint Johann Gottlieb Fichte, Schellingnél a szerveződés az anyag immanens tulajdonságának tekinthető.²⁴ Ebből a kitételből az is következik, hogy a szerveződésnek egyetlen szintje sem tekinthető egészen elkülöníthetőnek az egyéb szerveződési formáktól, tehát a szubjektum sem választható le az őt megalkotó dinamikus leendésekről, és nem tulajdonítható neki stabil, rögzíthető megismerésű szubjektivitás.²⁵ Csupán egyetlen értelemben beszélhetünk énről, mégpedig a következő módon: „az én mint elv az önmagasság, a feltétel nélkülinek [*das Unbedingte*] – amely nem lehet egy dolog – az öntevékenysége.”²⁶ Ez az *énség*, a minden alapjaként szolgáló dinamikus, ugyanakkor kondicionátlan abszolútum, Schelling esetében végső soron az Isten. Camilla Warnke észrevétele alapján azt is mondhatjuk, hogy az én, mint önszerveződő rendszer schellingianus definíciója voltaképpen bármilyen önszerveződő rendszerre is érvényes, így a gépekre is kiterjeszhető.²⁷

²² Uo., 13.

²³ Uo., 109.

²⁴ Uo., 100.

²⁵ Uo., 15.

²⁶ Uo., 16.

²⁷ WARNKE Camilla 1998. Schellings Idee und Theorie des Organismus und der Paradigmawechsel der Biologie um die Wende zum 19. Jahrhundert. In: *Jahrbuch für Geschichte und Theorie der Biologie* 1998/5, 187-234, 233.

Schelling esetében a szervezethez ugyan rendelkezik fokozatokkal, de a fokozatok nemlineáris módon kapcsolódnak egymáshoz, töréseken, szakadásokon és katasztrófákon keresztül.²⁸ Grant olvasatának az a tétje, hogy megmutassa számunkra, hogy a filozófián keresztül igenis lehetséges az abszolútumról objektív értelemben beszélni. Ennek érdekében a filozófiának arra kell törekednie, hogy lehetőség szerint semmit se zárjon ki önmagából, és ennyiben hasonlóságra törekedjen a világ végtelenségével és a feltétel nélküliséggel. Sőt, a filozófia ebben az értelemben nem is tekinthető másnak, mint az abszolútum önfeltárulkozásának. Sohasem vákumban megy végbe a filozófia, hiszen a természet vonatkozásában immanens folyamatnak tekinthető a gondolkodás is. Amennyiben adekvát leírást kíván adni a világról és annak létéről, a gondolkodásnak is spekulatívnak, dinamikusnak és nyitottnak kell lennie.²⁹ Ha a gondolkodás elmarad ettől a célkitűzéstől, tehát nem merészel kellő intenzitással spekulálni, akkor könnyen előfordulhat, hogy megreked, megkövesedik és végzetes módon zárttá válik. A gondolkodás – ideális esetben – élő valóság, amely nem zárkózik el az ökológiától, sőt a nyitottságán keresztül képes folyékony környezetként szolgálni más entitások számára. A természetfilozófia instrumentum, ami lehetővé teszi az ideaként felfogott feltétel nélküliség megragadását, ami a transzcendentális filozófiában megy végbe. Mihelyt átlendül a transzcendentális regiszterbe, az idea leleplezi önmagát a feltétel nélküliség megragadhatatlanságának legkidolgozottabb, legszervezettebb megnyilvánulásaként. Másiképpen szólva az idea átvezet a feltétel nélkülihez, amelynek valósága ténylegesen túlmutat az idea keretein.³⁰ Szó sincsen

²⁸ GRANT, Iain Hamilton 2008. *Philosophies of Nature after Schelling*, 18.

²⁹ Uo., 21.

³⁰ Uo., 26.

arról, hogy az idea Schellingnél egy prekonceptió volna, egy olyan teoretikus eszköz, amelyen keresztül a világot vizsgálni kellene. Sokkal inkább az abszolútum – mint a dolgok és a világ emergenciája – elkerülhetetlenül magába foglalja az ideát is a világ anyagi valósága mellett. Az idea nem egy mindent meghatározó valóságmozzanat, hanem a világ dinamikus leendésének megnyilvánulása.³¹ Grant szerint a schellingi rendszerben a feltétel nélküli magába egyesíti a látszólag egymást kizáró ellentéteket is, tehát a fizika abszolút volta itt megfér a dolog nélküliséggel is, a keletkezés az elmúlással, a megnyilvánulás az eltűnéssel, az élet a halállal, az organikus az inorganikusával. Mindezt a materiálisan felfogott abszolútum egy olyan anyagiságként gondolható el, amely tartalmazza az ideát, mint az univerzum végtelen fogalmát. A végtelen, felfoghatatlan dolog nélküliség így összeolvad a feltétel nélküli dinamizmusában a fizika korlátok nélküli abszolútizmusával. Az abszolút, a feltétel nélküli így egyszerre radikálisan materialista és végtelenül idealista, de ezen kettősség egy dinamikus leendésben egyesül. Mint Grant fogalmaz a későbbiekben, *„egyetlen ponton sem elkülöníthető az elsődleges erő annak lokalizált formáitól [retardations]”*.³² A tudománynak, amint találkozunk az elsődleges, primordiális erőkkel, genetikussá kell válnia, azaz mindig vissza kell utalnia a dinamizmusok eredetéhez. Schelling esetében az elsődleges erők, amelyek minden leendésben megnyilvánulnak, mindig ellensúlyozottak a negatív erők által, ugyanakkor a negativitás sohasem teljes, minden tagadás mindig egy leendésen belül valósul meg, és ennyiben hozzájárul az egyetemes önteremtés radikális termékenységének kibontakoztatásához. „A leendések” – fogalmaz Grant – „végtelenek”, mivel már a keletkezésük okán is

³¹ Uo., 28.

³² Uo., 144.

elválaszthatatlanok az önmagát teremtő végtelenségtől.³³ Ebben a vonatkozásban a leendés végtelensége „nem az erőnek az anyag minden korlátoltságától való felszabadulására vonatkozik”, sokkal inkább az anyag önszerveződő és állandó individualizációjáról van szó, egy olyan lezárhatatlan folyamatról, amely szüntelenül újabb és újabb partikularitásokat termel.³⁴

A spekulatív realizmus és az újrealizmus szempontjából fontos leszögezni, hogy a filozófia nem adhatja fel a világról való gondolkodás igényét, és nem mondhat le arról a természettudományok javára. A filozófiának mint tudományterületnek végzetes hibája volna feladnia az igazságról való számadást, és átengedni azt a természettudományoknak.³⁵ Schelling felfogása szerint a tiszta tudományosság végső tárgya a dolog nélküli (*das Unbedingte*), vagyis a spekulatív tudományosság mint megismerési mód nem merül ki a pusztá empirizmusban.³⁶ A filozófiai tudásnak mint spekulatív tudománynak a feltétel nélkülit kell megcéloznia, ami nem csak történetiségből, még kevésbé nyelvviségből áll. Grant nyomán rámutathatunk arra, hogy a schellingiánus abszolútum önmagában egyesíti a természetet és a történelmet, miközben saját belső, feltárhatatlan, diszkrét dinamizmusa nem rendelkezik elbeszélhető történetiséggel.³⁷ Tehát a feltétel nélküli erőteljes leendésében egymásba folyik a történelem és a történelem nélküliség. Ebből a feltétel nélküli dinamizmusból nem tehetünk szert egy kívülálló, isteni nézőpontra, ahogy az ideák rögzíthetősége is ellehetetlenül, hiszen az idea maga is a feltétel nélküli dinamizmusának részét képezi.³⁸ Itt nincs állandóság, és min-

³³ Uo., 145.

³⁴ Uo., 149.

³⁵ Uo., 30.

³⁶ Uo., 109.

³⁷ Uo., 46.

³⁸ Uo., 47.

den stabilitás kontingens. Grant dekonstruktív Schelling-olvasata értelmében – ami egyébként nagyban hasonlít Maurice Merleau-Ponty Schelling-interpretációjához – nem létezik a világtól elkülönülő szubjektum, így a kanti-kritikai fordulat is megfordítható, kifordítható és dekonstruálható.

A természet problémája Schellingnél elválaszthatatlan a genetikus problémától. Más szóval, a leendés elválaszthatatlan önnönmaga eredetének kérdésétől. A természet történetisége Schellingnél átalakul az időbeliséget megkérdőjelező prezentizmussá. Arról van itt szó, hogy Schelling nem-lineáris időfelfogásának értelmében a természet különböző önszerveződéseinek fokozatai „*rekapitulációkon*” keresztül adódnak.³⁹ Noha Grant rámutat arra, hogy ez az elképzelés a temporalitásról eleve kizár bármilyen linearitást (a szintek nem szervesen kapcsolódnak egymáshoz), mégsem vonja le ebből a végső konzekvenciákat. Nevezetesen arról van itt szó, hogy a temporalitásnak pillanatnyi fokozatokra történő felszabdalása prezentizmusba torkollik. Minden egyes pillanat szingularitásként van, ugyanakkor a folyamatos elmúlás teszi egyedül lehetővé az újabb pillanatok születését. Örökkévaló csere ez, amelynek keretén belül a feltárulkozás átadja helyét az elrejtőzésnek, és fordítva, és így tovább a végtelenségig. Az idő tehát nem folyam, hanem diszkrét, pontszerű pillanatok megszámlálhatatlan sokaságából alkotódik a rekapitulációk sorozatán keresztül.⁴⁰ A temporalitás egymásba ágyazódó pillanatokból

³⁹ Uo., 134-138.

⁴⁰ Schelling időfelfogása hasonlóságokat mutat Ibn al' Arabi középkori szúfi misztikus időfelfogásával, aki egy, a meditációról és szemlélődésről szóló rövid értekezésében ekképpen összegzi a temporalitás szúfi felfogását: „A pillanat a benne résztvevő jelenléte mentén hosszabbodik meg és rövidül. Vannak, akiknek a pillanata egy órából, egy napból, egy hétből, egy hónapból, egy évből vagy akár egy egész életből áll.” IBN AL'ARABI, Muhyiddin 1981. *Journey to the*

alkotódik, amelyek között aligha találunk folyamatosságot. Semmiképpen sem tekinthetjük az időt folyamatossággal bíró kontinuos tartamnak. Egyik pillanatról a másikra újul meg a teremtés, a nemlét és lét végtelen váltakozásából alkotódik. Mint fogalmaz al'Arabi, „A világ léte egyenlő a nemlétének pillanatával. Ennélfogva a Megnyilatkozó az első rejtettségre kényszeríti a megnyilatkozást, és világ teremtődik. Ezt követően a Rejtett kényszeríti rá az első megnyilvánultra a rejtettséget, és eltűnik a világ. Aztán a hatalom ismét visszatér a Megnyilatkozóhoz, és így tovább a végtelenségig. Eme folyamatot nevezzük »megújult teremtésnek« (*khalq jadid*)”.⁴¹ Hasonlóképpen említhetünk bizonyos buddhista iskolákat is, amelyek szintén prezentista időfelfogást képviselnek, ugyanakkor közelebbi kapcsolatként Fridrich Nietzsche idő-filozófiáját is ekképpen jellemezhetjük. Egy 2011-es kötet a kontinentális és analitikus filozófiában egyaránt azonosítani vélt egy atemporális beidegződést, amely a szerző szerint visszavezethető a prezentizmusra mint „kronopatológiára”. Ugyanakkor fontos leszögeznünk, hogy távolról sem mindig szerencsés izgalmas filozófiai–ontológiai téziseket megbélyegezni betegség-metáforákkal.⁴² Megjegyezendő itt, hogy a 17-18. századi modern természettudomány által felvetett kérdések mélyen érintik az idő problematikáját Schelling filozófiájában. Ugyanis egy-egy pillanat temporális értelemben sok száz, sőt sok millió évet is magában foglalhat, ennélfogva a pontszerűen felépülő idő nem egyenlő nagyságú elemekből áll. Ezen egymásra torlódó, egymásra rétegződő temporalitások az antropocentrikus

Lord of Power. A Sufi Manual on Retreat. Inner Traditions, Rochester, 60.

⁴¹ Uo., 70.

⁴² REYNOLDS, Jack 2011. *Chronopathologies. Time and Politics in Deleuze, Derrida, Analytic Philosophy, and Phenomenology.* Lexington Books, Lanham.

szempontokat és célkitűzéseket is radikálisan más megvilágításba helyezik.

Grant célja Schellingén keresztül rámutatni arra, hogy a spekulatív filozófiának ki kell szabadulnia az antropocentrizmus kötöttségei közül. A Földön való életet lehetővé tevő geológiai rétegződések, a légkör összetétele vagy a fényt és meleget adományozó Nap olyan embertelen időtávok során alakulnak ki, amelyek nem hozhatóak korrelációba sem az élettel, sem az univerzumhoz képest végtelenül korlátolt emberi lét pillanatával.⁴³ A természet történetisége arra mutat rá, hogy egyetlen pillanat sem egyenlő a másikkal, egymáshoz képest óriási különbségek tárulnak fel az egyes pillanatok között. A nagy időtávok képezik az alapját a rájuk rakódó fiatalabb rétegződéseknek. Viszont a hosszú távú leendések rá is nyomják bélyegüket a sérülékenyebb, fiatalabb rétegekre. Ennek szemléltetésére említhetjük a 12 milliárd fényévre lévő SMSS J215728.21-360215.1 nevű fekete lyukat. Ez az objektum 20 milliárd Napnyi súllyal bír, és a Nap fényerejénél 700 billiószor erősebb sugárzást bocsájt ki magából. A kutatók szerint, ha a Tejútrendszer közepén helyezkedne el, tízszer fényesebb lenne a Holdnál, és annyi sugárzás érné a Földet, hogy ellehetetlenülne bármilyen élet.⁴⁴ Geofilozófiai szempontból azt mondhatjuk, hogy az égitestek elsötétedése vagy túlműködése egyaránt könnyedén eltörölhet minden fenomenalitást és azal együtt minden emberi mértéket is. A természet uralhatatlan dinamizmusa kinyilvánítja valóságát és szükségyszerűségét, amely meghalad minden lehetséges észlelést vagy élményt. A természet vad ereje a maga céltalanságát hozza nyilvánosságra, ha jelen vannak megfigyelők, ha nem. Ennyiben a re-

⁴³ GRANT, Iain Hamilton 2008. *Philosophies of Nature after Schelling*, 121.

⁴⁴ URL: <https://www.nytimes.com/2018/05/17/science/hungry-black-hole.html> (2019. 03. 30.)

alizmus filozófiai igénye Grant-nél is szorosan kapcsolódik a spekulációhoz, hiszen a gondolkodó kizárólag a spekulatív ontológia útján keresztül juthat el a tőle független objektivitás erejének felismeréséhez. Egyedül a spekulatív filozófia képes a gondolkodást kibontakoztatni önmagából és megtörni a gondolkodó szervezet önreferencialitását. Az organikus az inorganikussággal való találkozásban haladhatja meg önmagát. Problematikus minden filozófiai álláspont, amely csak az életre összpontosít, hiszen miképpen a feltárulkozásnak szükségszerűen részét alkotja az eltűnés, ugyanígy az organikusságnak elkerülhetetlenül részét alkotja az inorganikus, az élettelen. Az ontológia ahhoz, hogy átfogóvá válhasson, nem nélkülözheti az élettelelennel való szembesülés mozzanatát.

Ontológiai értelemben a gondolkodás tartalmát a „Lét mint erőben” azonosíthatjuk.⁴⁵ Amint szembekerül a leendések energiakifejtésével, a spekuláció új erővel töltődik fel, és maga is képessé válik újabb erővonalakat kibocsátani magából, megnyitva ezáltal az immanencia-síkot újabb deterritorializációk irányában. Grant nézete szerint a geofilozófia, valamint a „transzcendentális empirizmus” deleuziánus fogalmi nagymértékben támaszkodnak Schelling rendszerének tanulságaira, annak továbbgondolásaiként értelmezhetőek. Ami közös Deleuze és Schelling ontológiájában, az mindenekelőtt az ideációnak az immanenciába történő visszasüllyesztése.⁴⁶ Az önmagát szüntelenül meghaladó anyag pillanatai egymáshoz külsődlegesen viszonyulnak, ám mindez mégis az immanenciasíkon belül megy végbe. Minden egyes rekapituláció bensőséges, korábbi leendésekből tör elő, és minden új kom-

⁴⁵ GRANT, Iain Hamilton 2008. *Philosophies of Nature after Schelling*, 187.

⁴⁶ RÖLLI, Marc 2016. *Gilles Deleuze's Transcendental Empiricism. From Tradition to Difference*. Edinburgh University Press, Edinburgh.

pozíció pedig korábbi dekompozíciók sorozatára épül.⁴⁷ Már Schellingnél felfedezhető egy olyan tendencia, amelyet Grant „az antitézis diverzifikációjának” nevez. Ezen bármilyen ontológiai nézetet kell értenünk, ami a létezők burjánzásának gondolati integrációját célozza meg. Ha realisták vagyunk, elismerjük a világ sokrétűségét. Schelling diverzifikáló antitézise két vonal mentén valósul meg: „a rekapituláció, avagy az erők meghatározásának vertikális tengelyén, valamint a transzcendentalizálás horizontális tengelyén, a végesnek a végtelenbe történő belefecskendezése révén.”⁴⁸ A *Különbőség és ismétlés* Deleuzét Grant ennek a diverzifikálásnak a folytatójaként értelmezi, csakhogy Schellinggel szemben az „örült elemnek” és a „szimulakrum” problémájának a filozófiába történő bevezetése okán Deleuze „egy olyan alárendelt differenciális sorozatot hív életre, ami kikerüli az idea számtanát”.⁴⁹ Fontos különbség Deleuze és Schelling között, hogy míg az előbbinél a differencia az azonossággal szemben tételeződik, afféle szubverzív, szubterrán erőszakoságként, addig Schelling másképpen jár el, mivel nála mindaz, ami van, differenciákból és átmeneteből alkotódik. A differenciált, elkülönböződött létező Schelling esetében eleve a végtelenség kitüremkedése, és nem attól analitikusan különbönthető egység, hiszen a megkülönböztetlenség eleve csak a megkülönböztetésen keresztül képes betörni az immanenciába. Miként Grant írja, „a lét leendése Schellingnél átmeneteből és útvonalakból áll, miközben az azonosság potencializálásokból és depotencializálásokból, amelyek a behatárolt létező létét a végtelen hatalmaként határozzák meg”.⁵⁰ Furcsa módon tehát Grant

⁴⁷ GRANT, Iain Hamilton 2008. *Philosophies of Nature after Schelling*, 188.

⁴⁸ Uo., 190.

⁴⁹ Uo., 191.

⁵⁰ Uo., 191.

nyomán azt mondhatjuk, hogy Deleuze jóval konzervatívabb ontológiát képvisel. Számára ugyanis kizárólag az érzetekben lokalizált csomópontokban adódnak a lét aktualizációi: csak az valósíthat meg egy erővonalat igazán, ami valamilyen érzéssel bír.⁵¹ Itt is, mint másutt, jól látható, mennyire elterjedté, mondhatni virulenssé vált a Deleuze és Guattari filozófiáját vitalizmusként olvasó *mainstream* álláspont. A Grant által vitalistaként olvasott deleuzeiánus filozófia az életben kívánná megalapozni a filozófiát, míg a schellingi rendszer előnye ezzel szemben az, hogy nem privilegizálja az élőt az élettelen felett. Az önszerveződés implicit módon azonosítódik Deleuze-nél és Guattari-nál az élettellel, valamint az élő fogalmakkal, míg Schellingnél az inorganikusság is rendelkezik önszervező-képességgel, a létezés egésze önmagát irányító rendszeregyüttes, amit összefoglalóan „transzcendentális geológia” címszó alatt összegezhetünk. A *Mi a filozófia?* című munkájukban is Deleuze és Guattari az ideát mint *fogalmat* is felruházzák az önszerveződés, az autopoiezisz képességével.⁵² Grant szerint ez teoretikus szempontból visszalépést jelent Schelling elgondolásához képest, utóbbinál ugyanis az idea eleve a mélyebb, materiális folyamatok termékeként azonosítódik.⁵³ Vagyis az önszerveződés nem redukálható sem az életre, de még csak a fogalmakra sem.

Grant kötetének konklúziójában továbbgondolja a gondolkodás és az intenzitás újraalapozásának problémakörét. A diverzifikáló antitézis deleuzeiánus kísérlete az alapot a végletekig felbomlasztva, egy sajátos alaptalanításon keresztül gondolja újra, amely teljességgel áthatja a világot.⁵⁴ Deleuze

⁵¹ Uo., 192.

⁵² DELEUZE, Gilles – GUATTARI, Félix 2013. *Mi a filozófia?*, 34-53.

⁵³ GRANT, Iain Hamilton 2008. *Philosophies of Nature after Schelling*, 193.

⁵⁴ Uo., 200.

a transzcendentalitást kiterjeszti a világ alsó régióiba, ahol a vulkanikus mélységeket a hirtelen és robbanásszerű átmetszések hozzák dinamikus működésbe, ami a mélységet és a magasságot egyaránt átszeli. A transzcendentális empirizmus tétje az, hogy a természetet ne választhassuk szét a transzcendentalitás szférájától és az idealitástól. Ezen alaptalanság önmagában is egy transzcendentális állapot: „a Földből valami a felszínre tör anélkül, hogy bármilyen formát magára öltene, ehelyett a formák közé furakodik: egy formátlan alap, egy autonóm és formátlan lét. Ez a Föld, amely most a felszíni mélységnek vagy alptalanságnak nevezhető.”⁵⁵ Grant azt veti fel a deleuzei transzcendentális geológia kapcsán, hogy a formátlanság is rendelkezik szerialitással, vagyis az itt felvetődő alptalan formátlanság végtelenül tovább bontható még apróbb pillanatokká és töredékekké. Így eljutunk a schellingi rendszerből kibontakoztatott felismeréshez, nevezetesen a lét végtelenségének kimeríthetlenségéhez. A feltétel nélküliség egy olyan mélység felől érkezik, ám a felszínre kerülve további mélységet tár fel. Önmaga végtelen oszthatóságának kifürkészhetetlen titkát rejtje magában a kimondhatatlan. A spekulatív realizmus ekképpen a valóság iránti szeretet dinamikus feltörése, mégpedig a feltétel nélküli alptalanságra vonatkozó érzelem formájában.

⁵⁵ DELEUZE, Gilles 2004. [1968.] *Difference and Repetition*. Continuum, London – New York, 275.

II. rész

AZ ÚJREALISTA FILOZÓFIÁK¹

Losoncz Márk

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

II. 1. MIÉRT LESZ VALAKIBŐL ÚJREALISTA?

Amikor egy nápolyi étteremben elfogyasztott ebéd során Markus Gabriel azt sugallta Maurizio Ferraris-nak, hogy „újrealizmusként” határozzák meg az általuk képviselt filozófiai irányzatot, akarva-akaratlanul is olyan kifejezést javasolt, amelynek jelentése messze meghaladta kettejük törekvéseit. Ugyanis 2011-re filozófiák hosszú sora tűnt fel, amelyek valamiképpen a valósághoz való visszatérés mellett köteleződtek el. Már két évtizeddel korábban megjelentek a magukat újmaterialistáknak tekintő teoretikusok, akik a kontinentális filozófia által addig többnyire elhanyagolt területekre összpontosítottak, majd erőfeszítéseik újabb lökést kaptak a spekulatív realista, objektumorientált és egyéb filozófiáknak köszönhetően. Kétségtelen, hogy ezeknek a sokszínű áramlatoknak a közös nevezője mindenekelőtt a posztmodernnek vagy posztstrukturalistának mondott filozófiákkal való szembenállás. Amiként az Egyesült Államokban az 1910-es években megjelenő *New Realism*² vagy az 1970-es évek Dél-Amerikájában színre lépő *Novo Realismo*³, úgy napjaink újrealizmusa is elsősorban ellenreakció a valóságtól túlságosan elrugaszkodott, idealista, erősen konstruktivista vagy egyéb filozófiákkal szemben. A kortárs újrealisták nem gondolják, hogy a valóságról csak

² HOLT, Edwin Bissell – MARVIN, Walter Taylor – MONTAGUE, William Pepperell – PERRY, Ralph Barton – PITKIN, Walter Boughton – SPAULDING, Edward Gleason 1912. *The New Realism: Cooperative Studies in Philosophy*. The Macmillan Company, New York.

³ HOLLANDA, Arnaldo de 1978. *O Novo sistema Neo-Realista*. Ceara, Fortaleza.

közvetetten, vagyis a róla szóló diskurzusok, az őt reprezentáló kulturális javak vagy az érte folytatott hatalmi küzdelmek elemzése révén szólhatnánk. Hiszen a valóság megannyi rétege tőlünk, a szubjektív (tudati, nyelvi vagy egyéb) teljesítményeinktől és határainktól függetlenül is fennáll, s nincs okunk feltételezni, hogy eredendően hozzáférhetetlenek lennének számunkra. Steven Shaviro megfogalmazásában: „az önmagában vett világot, amely tőlünk függetlenül is létezik, semmiképpen nem tartalmazhatja vagy korlátozhatja a világhoz való hozzáférésünkkel kapcsolatos kérdés. ... *Pace* Kant, a gondolkodásunkon kívül kell gondolkodnunk; pozitív módon kell megragadnunk a dolgoknak a fogalmainkon kívüli létét.”⁴ Ugyanakkor ez nem jelenti azt, hogy az újrealisták minden további nélkül a Kant előtti avagy naiv, prekritikai realizmushoz való visszatérést sürgetnék, ellenkezőleg: nagy jelentőséget tulajdonítanak az episztemológiai és az ontológiai kérdések közti különbségnek, a valóság és a hozzáférésünk közti eltérésnek. Ha pedig elutasítják, hogy a valóságról kizárólag a szubjektivitásunk fényében fogalmazzanak meg kijelentéseket, nem azért van, mert nem tudnának a korlátainkról, hanem mert úgy vélik, a *valóság túlbősége* minduntalan meghaladja a képességeinket és az osztályozási stratégiáinkat. E fogalmi keretben az individuális vagy az általában vett emberi perspektívánk nem a valóságot konstituáló, a lehetőségfeltételeket egyszer s mindenkorra megszabó keret, hanem a valóságban sokrétűen gyökerező diszpozíció. Vagyis a valóságot nem az emberi megismerés származékos mozzanatának, hanem a kiindulópontjának tartják.

Az 1990-es években Manuel DeLanda és Rosi Braidotti egymástól függetlenül vezették be az „újmaterializmus” (*New Materialism, Neo-Materialism*) terminust. Mindketten úgy

⁴ SHAVIRO, Steven 2011. *Panpsychism and/or Eliminativism*. URL: <http://www.shaviro.com/Blog/?p=1012> (2018.11.21.)

II. 1. MIÉRT LESZ VALAKIBŐL ÚJREALISTA?

látták, hogy a posztmodernnek vagy posztstrukturalistának tartott elméletek csupán az anyagi és testi valósággal kapcsolatos kulturális képzeteinket elemzik, s nem magát a valóságot. A paradigmaváltás, amelyet olykor – a nyelvi, illetve a kulturális fordulat ellenében kibontakozó – „anyagi fordulatként” (*material turn*) szokás leírni, egy olyan látásmód melletti elköteleződést jelentett, amely az anyagot emergens teljesítményekre kész önszerveződésnek, erők dinamikus hálózatának, a hatóképességek összetett kölcsönhatásai terepének tekintette, nem pedig tehetetlen és terméketlen adottságnak. Egyszerre távolodtak el az anyag esszencialista felfogásától, és attól, amely az emberi tevékenység merő függvényeként kezelte. Az anyagot mindenekelőtt sokrétűen kibontakozó *immanencia-síkként* határozták meg, amelyben sem az embernek, sem más létezőnek nincs kitüntetett szerepe. Ahelyett, hogy a dolgok állítólagos lényegeire és taxonómiáik rögzítésére összpontosítottak volna, az újmaterialistákat elsősorban az foglalkoztatta, hogy milyen kapcsolatok és átjárások vannak az anyag egyes dimenziói között, tekintet nélkül az általunk megszokott elementéppárookra (természet/társadalom, szerves/szervetlen, nem emberi/humán stb.). Az anyagot nyitott alakulásában, morfogenezisében igyekeztek megragadni, nem pedig az öröknek vélt törvények és a lineáris ok-okozatiság szempontjából. Az így elgondolt anyag képes a metamorfózisra, az új tulajdonságok, képességek és valóságszintek szüntelen, általunk nem előre jelezhető teremtésére – így aztán, a folyamatszerűségére való tekintettel, nem is matériaként, hanem materializálódásként kellene megneveznünk. Az újmaterialisták nyomatékosították, hogy „az erők, a töltések, a hullámok, a virtuális részecskék és az üres tér olyan ontológiát sugallnak, amely jelentősen különbözik az anyag szubsztancialista karteziánus vagy mechanis-

ta newtoniánus felfogásától”⁵ Jane Bennett például az anyagot nem állandó egyensúlyban levő, mechanikus entitásként határozta meg, hanem – mint főművének címe is sugallja: *Az élénk anyag*⁶ – vitális és saját kezdeményezőkésséggel rendelkező, relacionálisan szerveződő sokaságként. Bennett azt sugallta, hogy a természetet és a történelmet nem kezelhetjük ellentétpárként, hiszen minden tárgynak van valamifajta hatalma (*thing-power*), amelynek révén afficiálni tud másokat, vagy elszenvedheti, befogadhatja más tárgyak hatását. Az anyagot Elizabeth Grosz is teremtő jellegűként írta le, vagyis – a káoszelmélet értelmében: – kaotikusként és nyitottként, olyanként, amely képes komplex és emergens fejleményeket előidézni.⁷ A *natura naturans* kreativitását elhanyagoló, az egymástól elhatárolt tárgyak hipotéziséből kiinduló elméletekkel szemben Grosz a természeti folyamatok dinamikus voltát és összekapcsolódását hangsúlyozta. Hasonló következtetésekre figyelhetünk fel Catherine Malabou újmaterialista filozófiájában is, amely kitüntetett figyelmet szentelt annak a neurotudományos belátásnak, miszerint az agy működési szabályai átalakíthatók. A plaszticitás malabou-i koncepciója⁸ szerint az anyag a lehetőségek formálható terének tekintendő, ez pedig azt jelenti, hogy a neurális kapcsolatok átszabásával akár önnön identitásunkat, személyiségünket is radikálisan átalakíthatjuk. Ezekkel rokon motivációk mozgattak sok más újmaterialistát, így többek kö-

⁵ COOLE, Diana – FROST, Samantha (ed.) 2010. *New Materialisms: Ontology, Agency, and Politics*. Duke University Press, Durham, 12-13.

⁶ BENNETT, Jane 2010. *Vibrant Matter. The Political Ecology of Things*. Duke University Press, Durham.

⁷ GROSZ, Elizabeth 2008. *Chaos, Territory, Art: Deleuze and the Framing of the Earth*. Columbia University Press, New York.

⁸ MALABOU, Catherine 1996. *L'Avenir de Hegel: Plasticité, Temporalité, Dialectique*. Librairie philosophique J. Vrin, Paris. MALABOU, Catherine 1999. *Plasticité*. Léo Scheer, Paris.

II. 1. MIÉRT LESZ VALAKIBŐL ÚJREALISTA?

zött Adrian Johnstont, Stacy Alaimót, Karen Baradot, William E. Connolly-t, Diana H. Coole-t, Samantha Frostot, Vicki Kirby-t, Eugene Thacker és Elizabeth Wilsont. Érdemes végül kiemelni, hogy az újmaterialisták elemzéseinek nagyon sokszor politikai dimenzióik is vannak. Gyakran lépték át a humán- és a természettudományok közti határvonalakat, és párbeszédet kezdeményeztek a különböző kritikai elméletekkel, hogy „renaturalizálhassák” a kései kapitalizmusban működő uralmi viszonyokról szóló vitákat.

Az újmaterialisták több vonatkozásban is a későbbi újrealista belátások megelőlegezőinek tekinthetők: a valóság kulturálisan közvetített vagy emberileg konstruált volta mellett vagy helyett, a posztmodern vagy posztstrukturalista elméletek korlátain túllépve igyekeztek magukra az anyagi és testi folyamatokra fókuszálni, s közben megszabadulni az antropocentrikus előítéletektől. A legtöbb újmaterialista szerint az ember-világ viszony csak egy változata a különböző entitások között létrejönni képes viszonyoknak, s magát az emberi tapasztalatot sem a felülmúlhatatlannak, szükségszerűnek vélt transzcendentális keretei között ítélték meg, hanem szem előtt tartva a feltételeiként szolgáló anyagi és testi tényezőket, illetve a velük való kölcsönhatásokat. Az újmaterialisták módszertanilag realistákként jártak el, amennyiben úgy tartották, hogy magáról az elmefüggetlen valóságról is szólhatunk, nem pedig csupán a róla már megfogalmazott kijelentéseink reflektálására vagyunk alkalmasak. Az általuk felállított diagnózis szerint a konstruktivizmus, „különösen a lingvisztikai vagy a diskurzuselemző alakjában, allergiás volt a »valóssal« szemben, az anyagi valósághoz való közeledést pedig alattomos fundacionalizmusként utasította el”.⁹ Az efféle tendenciákkal szembeszegülő újmaterializmus tehát a valósághoz való

⁹ COOLE, Diana – FROST, Samantha (ed.). *New Materialisms: Ontology, Agency, and Politics*, 6.

visszatérés érdekében kialakított stratégiának is tekinthető, s nem véletlen, hogy több képviselője is magához közelebb érezte a 2000-es években feltűnő újrealista áramlatokat. Mindazonáltal a szűkebb értelemben vett újrealizmus képviselőit, elsősorban Markus Gabriel, Jocelyn Benoist és Maurizio Ferraris filozófiáját jelentős távolság választja el az újmaterializmustól. Közös hármójuk gondolkodásában, hogy a valóságot rétegezettnek tekintik, s az anyagot legfeljebb egy rétegnek tekintik a többi mellett. A valóság sokrétűségét hangsúlyozva Gabriel különböző értelemmezőkről, Benoist a valóság és a rá alkalmazott normák közti eltérésekről, Ferraris pedig tárgyszférákról beszél. Érvelésük szerint indokolatlan az általában vett valóságnak tulajdonítani azokat a jegyeket, amelyek voltaképpen csupán a fizikai létezőkre jellemzőek. Így például a matematikai, a fiktív vagy a társadalmi entitások más jellegzetességekkel bírnak, mint a természetiek, vagyis elhibázott az utóbbiakra redukálni minden egyebet. Ebből a szempontból tévesnek, naiv és leegyszerűsítő naturalizmusnak vagy fizikalizmusnak tűnik az újmaterialista tézis, miszerint a valóság egészét meg lehet ragadni az anyagból és a testekből kiindulva. Ezzel a megközelítéssel Gabriel, Benoist és Ferraris az objektív kontextualizmus álláspontját szegeznek szembe, miszerint az egyes entitások mindig valamely meghatározott körülmények között, valamely valósággrétegen belül fordulnak elő. Vagyis nincs olyan kategória (lét, tárgy stb.), amely kivétel nélkül és differenciálatlanul minden valósággrétegre érvényes lenne. A Gabriel által kedvelt példával élve: más a státusza a mesében szereplő boszorkánynak, a karneválon boszorkánynak öltözött személynek, és annak, akit a kora újkorban boszorkányként végeztek ki. E plurális látásmód szerint a valóságban olyan kontextusok is vannak, amelyeket mi, emberek teremtünk, és olyanok is, amelyek tőlünk függetlenül is fennállnak. A kontextualisták nem csupán az újmaterialistákkal vitáznak,

II. 1. MIÉRT LESZ VALAKIBŐL ÚJREALISTA?

amikor a valóság rétegeztségét, az anyagra való redukálhatatlanságát emelik ki, hanem bírálóban részesítik mindazokat a filozófiákat, amelyek nagyratörő, a valóság totalitására vonatkozó kijelentéseket fogalmaznak meg, így a kortárs analitikus metafizikákat és a spekulatív realizmusokat. Tünetértékűnek tekinthetjük, hogy Gabriel szerint nem lehetségesek igaz metafizikai kijelentések, Benoist pedig „metafizika nélküli realizmusról”¹⁰ beszél, amelyet többek között a spekulatív realizmusokkal állít szembe. Például az objektumorientált filozófiának az általában vett tárgyra vonatkozó megállapításai elnagyoltnak, episztemológiailag tisztázatlannak és naivnak, dogmatikusnak tűnnek a kontextualizmus felől tekintve. A kontextualista újrealisták egyetértenek a spekulatív realisták többségével azt illetően, hogy az ember nem kitüntetett létező, s ők is antikorrelacionisták, amennyiben nem csupán a szubjektivitásunk függvényében megragadható valóság létét ismerik el. Ugyanakkor azt is nyomatékosítják, hogy az ember által teremtett létezők, így a társadalmi entitások vagy az artefaktumok különleges megközelítést tesznek szükségessé, s nem lehet minden további nélkül rájuk húzni a tárgyiség egyetemesnek vélt kategóriáit. Röviden szólva: semmi nincs, ami az összes valóságrétegre alkalmazható lenne. Jegyezzük meg végül, hogy mind Gabriel, mind Benoist, mind Ferraris filozófiája felülemelkedni látszik az analitikus-kontinentális különbségen, többek között azért, mert mindkét hagyományban akadnak a realista álláspont számára kiaknázható belátások. Mindebben a kontextualista újrealisták olyan szövetségesekre, társgondolkodókra számíhattak, mint Umberto Eco, John Searle vagy Paul Boghossian.

Elsőként egy olyan gondolkodót, Manuel DeLandát mutatjuk be, aki nem csupán az újmaterializmus képviselője az

¹⁰ BENOIST, Jocelyn 2017. *L'adresse du réel*. Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 15-53.

1990-es évek elejétől, hanem első könyveitől kezdve megfigyelhető nála a realizmus melletti elköteleződés is, illetve később az újrealista áramlatokhoz való explicit kapcsolódás. DeLanda jelentős mértékben merít Gilles Deleuze filozófiájából, amelyről azt állítja, hogy voltaképpen semmi „posztmodern” nincs benne, hanem mindenekelőtt az elmefüggetlen valóság realista megragadására irányul. Ezt követően egy másik, szintén leginkább posztmodernként vagy posztstrukturalistaként leírt filozófus, jelesül Jacques Derrida befogadástörténetének azon – újrealista és egyéb – aspektusait mutatjuk be, amelyek eltérnek a szokványos értelmezési stratégiáktól. A DeLandaról és a Derridáról szóló részben közös a komplexitás fogalmának előtérbe állítása, a valóság téridőbeli kimeríthetlenségének és sokrétűségének, az emergens fejleményeket előidézni képes kapcsolatok hangsúlyozása, továbbá a rendszerek mint egészek és a részek egymásra való redukálhatatlanságának tézise. A valóság rétegzettségére és plurális voltára vonatkozó belátásoknak központi szerepük van az értelemmezők Markus Gabriel által kidolgozott filozófiájában is. Részben hozzá kötődve, részben vele vitatkozva fejt ki Jocelyn Benoist az újrealista, mind a valóság evidens adottságát, mind a rá alkalmazott normáink különbözőségét szem előtt tartó filozófiáját. Végül a valóságrétegek Maurizio Ferraris által kidolgozott elméletét mutatjuk be, amely szintén kimondottan újrealista elköteleződésű, és intenzív párbeszédet folytat Gabriel és Benoist filozófiájával.

II. 2. VIRTUALITÁS ÉS KOMPLEXITÁS

Manuel DeLanda

„...a virtuális nem a valóssal, hanem az aktuálissal áll szemben. *A virtuális teljesen valós, amennyiben virtuális.* A virtuálisra pontosan az érvényes, amit Proust mondott a rezonancia állapotairól: »valós, de nem aktuális, ideális, ám mégsem absztrakt.«¹
(Gilles Deleuze: *Különbség és ismétlés*)

Manuel DeLanda szokatlan háttérrel érkezett a filozófiába: kísérleti filmek készítésével kezdte, programozóként háromdimenziós animációs rendszert készített az IBM számára, és számítógépes grafikával foglalkozott. A filozófiát illetően autodidaktának vallja magát, afféle utcai filozófusnak, s fontosnak tartja megjegyezni, hogy a teoretikus-filozófiai ösztönzést elsőként a New York-i filmes körökből merítette, amelyekben magától értetődőnek számított az ez irányú jólérsültség, különös tekintettel a szemiotikára. Ennek megfelelően DeLanda filmelméleti esszék írásán keresztül jutott el első könyvéhez, *A háború az intelligens gépek korában* címűhöz², amelyet számos további követett. A rendhagyó pályafutás részben magyarázatot kínál arra, hogy DeLanda miként állhatott elő egy addig jobbra ismeretlen, „kentaurszerű” filozófiai stratégiával. E megközelítés elsősorban Gilles Deleuze-re támaszkodik, akinek filozófiája az Egyesült Államokban nem a filozófia, mint inkább az irodalmi és a kulturális tanulmányokkal foglalkozó tanszékeken volt ismert, s akinek gazdag – részben

¹ DELEUZE, Gilles 1968. *Différence et répétition*. PUF, Paris, 269.

² DELANDA, Manuel 1991. *War in the Age of Intelligent Machines*. Zone Books, New York.

Félix Guattarival közösen kidolgozott – terminológiája, a „nomadikus szingularitásoktól” és a „szervek nélküli testtől” a „deterritorializáló szökésvonalakig”, minden divatossága ellenére is csak ritkán volt szigorú fogalmi reflexió tárgya. DeLanda megközelítésének újdonsága többek között abban rejlik, hogy komolyan veszi a deleuze-i útmutatást, miszerint a filozófia fogalmak, nem pedig merő képzetek teremtése, s folytonos párbeszédben kell lennie a nem-filozófiával, így a természettudományokkal és a matematikával. Méltatói gyakran kiemelik, hogy érvelésének rigorózsága bármely analitikus argumentáció mellett megállná a helyét, maga DeLanda pedig nem véletlenül fogalmaz úgy, hogy amit művel, alighanem „túlságosan anglo-amerikai lesz a kontinentálisok szemében, s túl kontinentális az anglo-amerikaiak számára”³. A határok átlépése és megkérdőjelezése, a szabályokkal és az írással való kísérletezés a delandai filozófia szerves része. Olvasóinak többsége feltehetően nem érzi úgy, hogy a kontinentális testhez szervesen illeszkedne az analitikus fej – ellenkezőleg, örömmel nyugtázzhatják, hogy a deleuze-i filozófia végre neki megfelelő, kreatív és erélyes értelmezőre lett.

Nem véletlen, hogy DeLanda elsődleges ihletforrása a deleuze-i filozófia lett, amely nehezen helyezhető el a posztmodernnek mondott filozófiák történetében, de a posztstrukturalistaként való meghatározása is elvétené az általa bejárt manőverezési teret. Noha a differenciálódás fogalmának hangsúlyozása, *Az értelem logikájának*⁴ a „nyelvi fordulattal” való szembesülése vagy a *Mi a filozófia?*⁵ konstruktivizmusa arra a következtetésre is sarkallhatna bennünket, hogy Deleuze ép-

³ DELANDA, Manuel 2002. *Intensive Science and Virtual Philosophy*. Bloomsbury Academic, New York, 1.

⁴ DELEUZE, Gilles 1969. *Logique du Sens*. Les Éditions de Minuit, Paris.

⁵ DELEUZE, Gilles – GUATTARI, Félix 2013. *Mi a filozófia?*

penséggel a posztmodern kánon kiemelkedő alakja, jó okunk van más irányban haladni. DeLanda megállapítja, hogy a kísérleti stílus megtévesztő lehet és Guattari ambivalens hatása nyomán csakugyan tetten érhető némi túlzásba vitt terminológiai játékoság, mindazonáltal azt sugallja, hogy Deleuze olyannyira nem posztmodern, hogy „abszolút semmi közös nincs benne e hagyománnyal”.⁶ Hiszen olyan realista ontológiát művelt, amelynek elsősorban az elmefüggetlen, az emberi diskurzusokon és jelölőkön túli valósággal van dolga. Mondhatni, ahelyett hogy szubjektívitasunk keretei közé szorítaná a gondolkodást, fel kívánja szabadítani e korlátok alól, olyan nézőpontra szert téve, amelyből többek között szubjektívitasunk valós feltételeire is fény derülhet. Vagyis azokra a pre-individuális szingularitásokra, amelyek önszerveződő folyamatai nélkül az „én gondolkodom” szintézise sem lehetséges. A deleuze-i és delandai filozófia alapvető célkitűzése, hogy a megmerevedettnek, megkövültnek tűnő fejleményekben meglássa a hozzájuk elvezető utakat, a sokrétűen dinamikus alakulásukat, a bennük szüntelenül működő morfogenezist. A differenciálódás mechanizmusai közepette létrejövő önanazonosságokat akkor, amikor hajlamosak lennénk a kezdettől fogva adott identitások hipotéziséből kiindulni, a tényleges újdonságokat akkor, amikor azt hinnénk, csupán a már meglévő elemek pusztá kombinációjával állunk szemben. „Realistaként úgy vélem, ... annyi feketedobozt kell kinyitnom, amennyit csak lehetséges. Úgy hiszem, hogy Deleuze »gépezeti« filozófiája részben erről szól: kinyitni a feketedobozokat és megérteni a belső masinériájukat”⁷ – nyilatkozta egyszer DeLanda. Tehát nem a feketedobozhoz való intencionális viszonyunk foglal-

Műcsarnok, Budapest, 2013.

⁶ DELANDA, Manuel. *Intensive Science and Virtual Philosophy*, 1.

⁷ DELANDA, Manuel in conversation with Don Ihde et alii 2003. *1000 Years of War*. URL: <http://www.ctheory.net/articles>.

koztatja vagy a vele kapcsolatos nyelvjátékaink és szociokulturális konstrukcióink, hanem a doboz voltaképpeni működése, az, ami benne csakugyan megtörténik. Fontos, hogy a doboz funkcionálásáról, és nem a mibenlétéről, a lényegéről van szó. Más szóval, nem a „mi a...?” hanem a „hogyan működik?” kérdéséről, a problémák megoldásáról valamely folyamatok során, és nem az egyes létezők esszenciáiról.

Noha DeLanda kifejezetten és több ízben is elkötelőződött a realizmus mellett, jelentős távolságot tart a kortárs realizmusok egy részére jellemző neoarisztotelianus tendenciáktól, legyen szó akár az analitikus⁸, akár az inkább kontinentálisnak tekinthető (például Graham Harmannál feltűnő) változataikról. Miközben konstatálja, hogy kétségtelenül Arisztotelész a filozófiatörténet legfontosabb realistája, a legtöbb következtetésétől elhatárolódik. Ekképpen utasítja el az esszencia fogalmát, valamint a létezőket egy hierarchikus taxonómiában elhelyező, a legközelebbi nemfogalom és a fajra jellemző megkülönböztető sajátság nyomán történő megközelítést. Arisztotelész ugyan nem a transzcendens lényekre építette filozófiáját, mint Platón, de a lényeknek az immanens folyamatok keletkezésétől és viszonylagos önállóságától eltekintő fogalmával, illetve a létezők rögzített osztályaival operált. DeLanda szerint e „fixáló” és tipológiai gondolkodásmód mellett az is nagyban rányomta bélyegét a nyugati filozófiára, hogy Arisztotelész az anyagot passzívnak és az immateriális formák pusztá hordozójának tekintette, amelyre a külső okok minden további nélkül hatást gyakorolhatnak – vagyis nem vette figyelembe az anyag belső, önszerveződő mozgásait. Az arisztotelészi minta helyett a virtualitás delandai filozófiája olyan fogalmi keretet kínál, amelyben a nemek helyét a szingularitások és

aspx?id=383 (2019.01.09.)

⁸ Lásd: NOVOTNY, Daniel D. – NOVÁK, Lukáš (ed.) 2016. *Neo-Aristotelian Perspectives in Metaphysics*. Routledge, London – New York.

különböző felosztásaik foglalják el. Míg Arisztotelész nem tekintette tudományos figyelemre méltónak az egyedi létezőket, pontosan azért, mert elemzésük nem érheti el az általánosság és szükségszerűség kívánatos fokát, DeLanda olyan gondolkodásmódot ajánl, amelyben végső soron minden entitás történeti egyediségnek, szingularitásnak tekinthető, anélkül, hogy ez bármit is levonna a jelentőségükből. Másként szólva, ami az arisztotelészi szemlélet szerint a létezők ranglétrájának legalsó szintjén helyezkedik el, s ennyiben nem számít fogalmi megragadásra alkalmasnak, az a virtualitás filozófiájában alapvető építőelemnek számít, s minden általánosság csak hozzá kapcsolódva, rá támaszkodva jöhet létre.

Kevés olyan meghatározó fogalom van a delandai filozófiában, mint a *virtualitásé*. Legfőbb filozófiatörténeti forrása – természetesen deleuze-i közvetítéssel⁹ – a virtuális emlékezet koncepcióját kidolgozó Henri Bergson. A kiindulópont annak ténye, hogy észlelés és emlékezet között, legalábbis *de iure* tekintve, nem pusztán fokozati, hanem természetbeni különbség van. Hiába gyengítjük ugyanis észleleteink intenzitását, attól még nem lesz belőlük emlék, s fordítva, akármi-lyen erőteljesen igyekszünk is emlékezni valamire, a mégoly világos emlékből sem lesz észlelet. A tisztán szellemi, virtuális emlékezet egy önszerveződő és szüntelenül differenciálódó közeg, amely, mondhatni, nem egzisztál, hanem inszisztál. Az emlékek nem a testre, az agyra támaszkodva őrződnek meg, hanem önmagukban, folyton gyarapodó múltként. Bergson – a spiritualizmusa jegyében – olykor kizárólag az emberi szellem jegyének tekinti a virtualitást, máskor viszont mintha minden létezőre kiterjesztené. Így főműve, az *Anyag és emlékezet*¹⁰ címében szereplő dualizmus viszonylagossá válik, kide-

⁹ DELEUZE, Gilles 2010. *A bergsoni filozófia*. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest.

¹⁰ BERGSON, Henri 2008. *Matière et mémoire*. PUF, Paris.

rül ugyanis, hogy az anyagi mozgás mint a tartamszerűség egy módja sem lehetséges a jelen és a jövő valós feltételeként szolgáló virtuális emlékezet nélkül. A memória fogalma immár egy „emberemlékezet előtti emlékezetre” utal, amely megelőzi az aktualitást, s vele párhuzamosan áll fenn. Olyan vertikális múlt, amely sohasem volt teljességében jelen. A bergsoni folyamatmetafizika arra biztat bennünket, hogy a készen kínált, megmerevedett adottságok helyett a keletkezésre, a dolgok kibontakozására figyeljünk. Amiként a magában való emlék mindenkor dinamikusabb a számunkra való, pszichológiai emléknél, úgy, általában véve, a virtuális sokaság lényegi módon gazdagabb az aktualizált entitásoknál. Ennek megfelelően a virtuálisból az aktuálisba való, fixált tárgyakká és reprezentációkká sűrítő átmenet mindig a tiszta sokaság szegényebbé, vagyis egyoldalúvá tétele és torzító lefordítása. Így aztán alapvető tétje van annak, hogy meg tudjuk-e ragadni a létrejövését a jelen terminusaitól függetlenül – hiszen nem minden, ami valós, aktuális.¹¹

Nem csupán a spiritualista Bergsonnal, hanem Deleuze-zel kapcsolatban is felmerült¹² annak vádja, hogy a virtualitást a józan ész világától teljesen eloldottan, afféle misztikus közegként kezeli, amelynek nem lehet a tudomány szempontjából is releváns magyarázó ereje. E vád ismeretében DeLanda leszögezi, hogy „ontológiámban kulcsfontosságú, hogy az aktuális tárgyak egyetlen szintje létezik csupán. Mind történetileg egyéniesült entitások. ... Hajlok rá, hogy egyazon síkként írjam le, amelynek két oldala van: az egyedi objektumok töltik be a síkot, de az aktuális tulajdonságok és a virtuális diszpozíciók

¹¹ A komplexitás bergsoni megközelítéséről részletesebben: LOSONCZ Márk 2019. A bergsoni tartamfilozófia – a rendszerektől a komplexitásig. In: *Híd* (megjelenés előtt).

¹² Lásd például: HALLWARD, Peter 2006. *Out of This World: Deleuze and the Philosophy of Creation*. Verso Books, London.

határozzák meg két, egymást kiegészítő oldalát”¹³. Ennélfogva a virtuális létezők teljességgel „evilágiak”, vagyis definíciójuk szerint egyazon lapos valósághoz, immanenciasíkhöz tartoznak. Ugyanakkor ez az egyöntetűség korántsem jelenti azt, hogy a virtuális tárgyak sokasága elhelyezhető lenne egyetlen dimenzióban, éppen ellenkezőleg: különböző variálható és összekapcsolható dimenziókkal rendelkeznek, amelyeket sosem foghat át egyetlen felsőbbrendű dimenzió. Ebben az értelemben, a deleuze-i filozófiával egyetértve mondja DeLanda, hogy a virtuális szingularitások a lehetőségek $n-1$ terét képezik – az egységessel és az azonossal szemben prioritást élvez a sokrétűségük és az elkülönböződésük. Ahol a már rögzítettre összpontosító tekintet csupán a nyilvánvaló aktuális tulajdonságokat látná meg, ott a virtualitás filozófiája felfedezi a változás lehetőségét, a hosszú távú tendenciákat, „a szabadság fokozatait”. Még egy olyan mindennapi tárgyat is, mint a kerékpár, másként írunk le, ha szem előtt tartjuk a folyamatok közepette kibontakozó képességeit, mozgásra, vagyis a helyzet és a lendület megváltoztatására alkalmas részeit: a kormányt, a kerekeket, a pedálokat, a láncot... Még inkább érvényes ez azokra a dimenziókra, amelyekben sokrétűbb tényezők működnek. DeLanda megannyi példát felvonultat a virtualitás szempontjának jelentőségét illusztrálандó, a hidrodinamikából, a meteorológiából, az embriogenezis elemzéséből, a fajok evolúciójának elméleteiből, az etológiából, az ökológiából stb. Ám talán mindnél fontosabb azoknak a matematikai elméleteknek a figyelembe vétele, amelyek lehetővé teszik a differenciálódó sokaság megragadását. Különösen nélkülözhetetlen számára az euklidészi, illetve a karteziánus térfelfogásnak a 19. században, a geometriában – Gauss-szal, Riemann-nal és másokkal – kezdődött felülvizsgálata. Olyan koncepció bon-

¹³ DELANDA, Manuel – HARMAN, Graham 2017. *The Rise of Realism*. Polity Press, Cambridge (UK), 83-84.

takozott ki, amely nem egy globálisan egységes tér képzetére épít, hanem a lokális és infinitezimális, folytonos alakulásban levő felszínre. A felszín inentől nem a térben feltűnő formáció, hanem maga a variábilis tér. DeLandát elsősorban azok a térkoncepciók érdeklik, amelyek révén a teret eseményszerű képződésében, progresszív differenciálódásában ragadhatjuk meg. Ennek szellemében említi meg például a geometriának az euklidészitől eltérő változatait (az affint, a projektívet és a differenciálgeometriát, valamint a topológiát), amelyek a teret mindinkább átalakíthatóként, a rotáció és a transláció folyamatainak alávethetőként mutatják be. E keretek között végül az egyes alakzatok, így mondjuk a háromszög, a kör és a négyzet nem különböznek, hiszen egymással transzformálhatóak, vagyis egyazon folytonosság megnyilvánulásai. A térnek e morfogenetikus megközelítése, sugallja DeLanda, azt is megengedi, hogy elképzelhessük a tér tényleges keletkezését és tágulását, valamint az erőknél az egymáshoz képesti differenciálódását. Az elmondottaknak megfelelően az idő fogalma is sajátos értelmezést nyer: nem a visszafordítható, tartályként elképzelt időre utal, hanem a létrejövés mindenkor konkrét dinamikájára, a nem-metrikus temporalitásra, amelyben nincsenek azonos kiterjedésű pillanatok, hanem kizárólag az intenzitások mentén differenciálódó idősíkok. Más szóval, a delandai elmélet szerint nincs egyetemes idő, hanem csakis az idő szintjeinek egymásba redőződő, a múltat és a jövőt különböző módokon magukba sűrítő lendülete létezik. Mint a deleuze-i *Különbőség és ismétlés*ben olvashatjuk: „maga az idő bontakozik ki, ... ahelyett, hogy benne bontakoznának ki a dolgok”¹⁴

A szingularitás fogalma szintén természettudományos és matematikai elméletekbe ágyazódik (különös tekintettel a Leonhard Euler által kidolgozott egyenletekre és a dinamikus

¹⁴ DELEUZE, Gilles. *Différence et répétition*. 120.

rendszerek Henri Poincaré-féle koncepciójára). Ez a fogalom, amely szövevényes filozófiatörténeti pályafutása során első-sorban az egyediségnek arra a típusára utalt, amely nem rendelhető alá semmilyen meglevő általánosságnak¹⁵, DeLanda felfogásában is olyan entitásokra utal, amelyeknek a szabályszerűség nem az oka, hanem a következménye. Ami reguláris, az a szingulárisból fakadó fejlemény. Úgy is fogalmazhatunk, hogy a szingularitások a lehetőségek terének azon aspektusai, amelyek felé a folyamatok tendálnak, s amelyek ugyanakkor aktuálisan nem, csak „implicit” módon állhatnak rendelkezésre. Attraktorokként működnek, amennyiben – viszonylag stabil pontok gyanánt, periodikus mozgást vagy egyenesen a struktúrák újrendeződését előidézve – vonzást gyakorolnak valamely rendszer elemeire, variálhatóvá, nyitottá téve az alakulásukat. A szingularitások tehát nem készen adóttak, hanem fokozatosan és immanens módon bontakoznak ki a hozzájuk való aszimptotikus irányulásokkal összhangban. Ennek megfelelően nincs egyszer s mindenkor meglevő lényegük, sokkal inkább a lehetőségek terében betöltött relevanciájuk (vagy jelentéktelenségük) a döntő. Az információelméletből kölcsönözve úgy is fogalmazhatunk, hogy a szingularitás az a különbség, amely különbséget tesz (*difference that makes a difference*) – minél inkább elrugaszkodik az aktuális keretektől, annál jobban. Az egyediségek dinamikus feltételei annak, hogy valamely térben mi jelenhet meg problémaként, hogy valami miként afficiálódhat vagy afficiálhat valami mást. A sokaság voltaképpen nem más, mint a szingularitások vala-

¹⁵ A szingularitás fogalmáról részletesebben: LOŠONC, Mark 2015. Šta je istorijska singularnost? Pojmovne dileme i izazovi. *Arche* 23 (3), 301-323. Illetve angol nyelven: LOSONCZ, Mark 2017. *What is a Historical Singularity? Conceptualizing the Holocaust*. URL: https://www.academia.edu/35377527/What_is_a_Historical_Singularity_-_Conceptualizing_the_Holocaust (2019.01.09.).

mely felosztási módja. Az így felfogott sokaság mindenekelőtt heterogén folytonosság, amely a ritkán, leginkább mesterséges körülmények között előforduló lineáris rendszerekben egyszerűen, a nem-lineáris jellegűekben pedig sokrétű tendenciákat és – negatív vagy pozitív – visszacsatolásokat, hurkokat teremtve bontakozik ki. Nem már egyéniesült állapotokról, hanem virtuális folyamatokról van szó, amelyek sohasem hasonlítanak az aktuálisan kínálgató tulajdonságokra. A virtualitás gyakran csak igen nehezen tárható fel, hiszen rejtőzködik, a végeredmények mögött lapul. Sokszor nem pusztán az emberi megismerés végessége okán hozzáférhetetlen, hanem maga a valóság rejt el bizonyos vonatkozásait: „az extenzív elleplezi az intenzívet, amiként az intenzív folyamatokat éltető konkrét egyetemességeket (a szingularitásokat és az affektumokat) is. ... Noha ez a rejtőzködés részben az emberi beavatkozás következménye, azon laboratóriumi gyakorlatoké, amelyek a végső egyensúlyi állapotokra összpontosítanak, vagy amelyek az anyagot szisztematikusan egyneműsítik, egyúttal objektív jelenségnek is tekinthető. Például a világ bármely, termodinamikai egyensúlyban levő területe kiiktatja az intenzív különbségeket, s ennyiben elleplezi a virtualist, bárminemű emberi beavatkozás nélkül is. Ezek a területek tehát az objektív illúzió forrásai.”¹⁶ Miközben alighanem a rejtőzködés heideggeri motívumára is utal, DeLanda feleleveníti a „konkrét egyetemes” kifejezést, amelynek jelentős múltja van a német idealizmusban és a francia filozófiában, Sartre-tól Badiou-ig. Elsősorban azért nevezi DeLanda egyetemesnek a szingularitásokat, mert az aktuálison és önmagukon „ideálisan” túlmutatva határozzák meg a lehetőségek terét (beleértve az uniformizálódás tendenciáit), de azért is, mert topológiai rendeltetésük más rendszerekben is hasonló lehet. A szingularitások végtelen so-

¹⁶ DELANDA, Manuel. *Intensive Science and Virtual Philosophy*, 64-65.

rozatokat idéznek elő, sűrített eseményekként járulnak hozzá a valóság fordulópontjainak és elágazásainak, az adotttól és a szokványostól eltérő, ellenaktualizáló törekvéseinek felbukkanásához. Deleuze nyomán DeLanda kvázikauzálisként írja le az illetéknéppen zajló folyamatokat, hiszen nem annyira óraműszerű okokról van szó, amelyekre érvényes lenne az „ugyanabból csak ugyanaz jöhet létre” és „az okok mindenkor arányosak az okozatokkal” elve, mint inkább katalizátorokról és kapacitásokról, az egyes vonulatokat ösztönző, a minimális és a maximális közti mozgásteret megszabó, szervezőerők gyanánt működő virtuális tényezőkről. Ebből a szempontból azt is könnyebben megérthetjük, miért sugallja olykor Deleuze, hogy a szingularitások nomád jellegűek. Minden, ami adott, különbségek révén adott.

A *Különbség és ismétlés*ben Deleuze olyan elméletet vázol fel, amely a különbséget nem a hasonlóságnak, az azonoságnak, az analógiának vagy az ellentmondásnak alávétetten tárgyalja, hanem szem előtt tartja a magában a differenciálódásban kibontakozó produktivitást. E felfogás szerint, amelyet DeLanda is oszt, nem az axiómáknak, az általános törvényeknek és a kész modelleknek való megfeleltetés számít, nem a már adott elemek merő kombinációinak elemzése, hanem egy olyan problémacentrikus megközelítés, amely a komplex változások elsődlegességéből indul ki. Így például a történetileg kialakult biológiai fajokban lássuk meg a sokrétű variálhatóságot, a különböző tendenciákat és elágazási lehetőségeket – a statikusnak tűnő faji azonosságok mélyében szüntelenül zajló morfogenezist. A darwini forradalom azért igenelhető, mert a fajokat a populációk változásai nyomán emergens módon kialakuló „egyéneknek”, statisztikai fejleményeknek tekintette, nem pedig magasabb rendű kategóriáknak, már eleve megformált típusoknak. Ekképpen, vagyis a genézisükre való tekintettel kellene eljárnunk a kémiai elemek dolgában is, pél-

dául a csillagokban nukleosintézisek közepette formálódó aranyatomokat illetően. Vagy mondjuk le kell szögeznünk, hogy az általában vett hidrogén nem létezik: csakis egyedi, saját történettel rendelkező hidrogénatomok „populációi” és változataik, így az izotópjaik (prócium, deutérium, trícium) léteznek. Rögzített típusokról csak a tényleges folyamatok sokrétűségétől eltekintő absztrakciók gyanánt beszélhetünk. DeLanda szerint tulajdonképpen csakis a variációk tekinthetők valósak. Olykor az egymással rokonnak tűnő valós feltételek egészen eltérő eredményeket produkálhatnak, mert más és más szingularitások hatottak rájuk, de az is lehetséges, hogy radikálisan különböző feltételekből végül egysüetű fejlemények bontakoznak ki, hiszen ugyanazon egyediségek gyakoroltak rájuk vonzerőt. Az egyes struktúrák és tendenciák akkor is rokonságot mutathatnak, ha egyébként a fizikai alapjuk más és más – az attraktorok izomorf egyensúlyi szerkezeteket, viselkedési mintázatokat válthatnak ki. Fontos újfent kiemelni, hogy e fogalmi keretben a dolgokat nem a lényegük avagy intrinzikus tulajdonságaik szerint osztályozzuk, hanem aszerint, hogy milyen választ képesek adni az eseményekre, hogy miként alakíthatóak át. Egy topológiai alakzat vagy valamely halmazállapotú test esetében mindenekelőtt az számít, hogy kritikus küszöbértékeik milyen változásokra, fázisátmenetekre teszik alkalmassá. Az, ahogyan egy buborék a felszíni feszültségét vagy egy sókristály a kötési energiáját minimalizálja, vagy az, ahogyan egy rendszert a perturbáció kizökkenti a stabilitásából, nem ragadható meg egy esszenciával rendelkező entitásnak valamely készen kínált cél felé való teleologikus mozgásaként, hanem csakis differenciálódó sokaságként, szingularitások folytonosan újrászerveződő tereként. Csak az abszolút szükségszerűségtől mentes, „helyi teleológiáról” beszélhetünk, és még annyit sem állíthatunk, hogy a folyamatok szükségképpen a nagyobb komplexitás felé tendálnának.

Végeredmények voltaképpen nem is lehetségesek, csak újabbnál újabb, az egymásba ágyazódó vektormezőkben egyre divergáló folyamatok. „A virtuális valósága a struktúra”¹⁷ – állítja DeLanda Deleuze-zel egyetértve, s hangsúlyozza, hogy ez a vízió jelentősen eltér a karteziánus elképzeléstől, hiszen nem tisztán és elkülöníthetően észlelhető tárgyakra irányul, hanem homályosakra: miközben természeténél fogva megvonja magát, a virtualitás elmosza az azonosságokat, kialakítja a megkülönböztethetlenség, a fluktuációk, a sokrétű átmenetek zónáit. A virtuális egyediségek ugyanabba az immanenciasíkba tartoznak, mint az aktuális állapotok, mégis radikálisan különböznek tőlük. Amiként Deleuze, úgy DeLanda számára is döntő jelentősége van annak, hogy az egymástól elhatárolt elemeket létrehozó, metrikus térben zajló elkülönböződés (*differenciación*) mellett van egy kötetlenebb, virtuális differenciálódási folyamat (*differentiation*), amely teljesen sohasem aktualizálható szingularitások révén alakítja a lehetőségek terét. A virtuális sokaságra jellemző, hogy nem lehet felosztani természetének megváltozása nélkül. DeLanda példaként hozza fel az intenzív különbségeket, mint amilyenek a hőmérsékleti, nyomásbeli, a gyorsasággal vagy a kémiai koncentrációval kapcsolatos különbségek, amelyek értékei nem addícióval változnak, hanem közbülső eredményeket, statisztikai átlagokat produkálva. Egy 90 fokos víznek a 45 fokossal való egyesítése nem eredményez 135 fokos vizet, amiként a 90 fokos víz kettéválasztása sem jár két, 45 fokos vízmennyiséggel. DeLanda szerint „az egyik módja annak, hogy a virtuális megmutatkozzon, olyan kísérletek kialakítása vagy jelenségek tanulmányozása, amelyek esetében az intenzív különbségek nincsenek kiküszöbölve. Ez történik a hőtan legutóbbi változataiban, az egyensúlytól távoli [*far-from-equilibrium*] thermo-

¹⁷ Uo. 33.

dinamika terén, ahol az anyag és az energia erőteljes áramlása átjárja a tanulmányozott rendszert, és az intenzív különbségeket életben tartó kényszerként működik.¹⁸ Ezek a nem-lineáris és nem egyensúlyban levő rendszerek az energia tárolására is alkalmasak. Approximatív, vagyis pontatlan, mégis szigorú tanulmányozásukkor megfigyelhetjük az egyes sokaságoknak más természetű sokaságokká való alakulását, a teremtő jellegű differenciális viszonyokat a pusztán fokozati eltéréseken túl.

Felvetődik a kérdés, hogy DeLanda koncepciója nem szaporítja-e fölöslegesen a létezők számát, hogy nem kettőzi-e meg szükségtelenül a valóságot virtuális és aktuális vetületekre bontva. Az a benyomásunk alakulhat ki, hogy Ockham borotvája kíméletlenül leszámolna az így hiposztazált entitások jelentős részével. Ugyanakkor nem csak azt emeli ki DeLanda, hogy nincsenek az aktuális létezőktől teljességében függetlenedett virtuális szingularitások, hanem azt is, hogy „noha a virtualitás bevezetése inflációs [*inflationary*] ontológiai húzásnak látszhat, amely, úgy tűnhet, a realista filozófiát entitások egészen új halmazával terheli meg, ha figyelembe vesszük, hogy így megszabadulhatunk a törvényektől és a lényegektől, akkor valójában deflációs bizonyul, s végül szikárabb ontológiát eredményez.”¹⁹ Ha bizonyos értelemben mégis a létezők kreatív gyarapodásáról beszélhetünk, azért van DeLanda szerint, mert a virtualításban szerteágazó determinációk működnek ugyan, de a benne zajló dinamika nem szükségszerű, hanem nyitott. Akkor is vétenénk, ha túldetermináltként íránk le, de akkor is, ha tisztán meghatározatlannak tekintenénk. A komplex rendszerekben lejátsszódó folyamatok „választási lehetőségeket” kínálnak – legfeljebb valószínűsíthetőek, vagy egyenesen előrejelezhetetlenek és kontrollálhatatlanok. Ennek megfelelően emergens fejleményeket, vagyis a

¹⁸ Uo. 65-66.

¹⁹ Uo. 44.

már meglévő entitásokra visszavezethetetlen tulajdonságokat és képességeket eredményezhetnek. Az okozatok túlcsoportulhatnak az okokon. Valamely egyéniesült létező kapacitásaira sokszor csak akkor döbbenünk rá, amikor valamely másik létezővel összekapcsolódva végre érvényesíteni tudja őket, de még ennél is jelentősebb újdonsággal szolgálhat, amikor az asszemblázsokban való társulás révén korábban nem adott képességek (affordanciák) tűnnek fel. Ezzel, a részek pusztá összegét felülmúló emergencia²⁰, a holisztikusan termékeny kapcsolatok²¹ fogalmának kiemelésével DeLanda fontos filozófiai hagyományokhoz kötődik.

„Az »asszemblázs« minimális definíciója így hangzik: egész, amely redukálhatatlan és immanens tulajdonságokkal bír. Egy asszemblázs tulajdonságai nem vezethetők vissza valami másra, mert – miközben a részei közti kölcsönhatásokból ered – nem tudhatók be egyetlen résznek sem. És immanensek, mert ha az asszemblázs alkotóelemei megszűnnének kölcsönhatásban lenni egymással, akkor az asszemblázs is megszűnne.”²² Ez a fogalom különösen fontos szerepre tesz szert a DeLanda által kidolgozott társadalomtontológiában. Amikor a társadalomtörténetet „asszemblázsok objektív folyamataiként” írja le, egyrészt azért teszi, mert hangsúlyozni igyekszik a mikro- és makrorétegekhez képest önálló teljesítménnyel rendelkező közbülső szintet, a társadalmi mezoszférát (amely-

²⁰ DELANDA, Manuel Emergence, Causality and Realism. In: Levi Bryant et alii (eds.), *The Speculative Turn. Continental Materialism and Realism*. Re.press, Melbourne, 381-393. Illetve: DELANDA, Manuel 2015. *Philosophical Chemistry. Genalogy of a Scientific Field*. Bloomsbury Academic, New York.

²¹ LOSONCZ Márk 2018. Realizmusok – a viszonytól a kapcsolatig. In: *Ex Symposion* 28 (1), 75-80.

²² DELANDA, Manuel 2010. *Deleuze: History and Science*. Antropos Press, Dresden – New York, 84-85.

nek halmazába olyan entitások tartoznak, mint a börtönök, az egyetemek, a bürokrácia vagy a vállalatok). Másrészt pedig azért, hogy realizmusával összhangban rámutasson: a társadalmi mezőben feltűnő entitások és gyakorlatok nem elme-függetlenek ugyan, de nem is tekinthetők merő nyelvi jelentésekből csiholt konstrukcióknak. A delandai ontológia szerint a társadalom nem totalitás, hanem asszemblázsok egymásba ágyazódásainak sora. Nem igaz, hogy „minden mindennel összefügg”. Ha ki is alakul valamely konkrét egész, csakis heterogén részekből tevődhet össze, másrészt pedig az ilyen komplex egészek nem pusztán a részeik összegei – emergens, gyakran előrejelezhetetlen, valós hatóképességgel bíró fejleményeik vannak. A részek nem oldhatók fel a közreműködésükkel létrehozott egészben, sőt, el is szakadhatnak tőle, és, másrészt, semmilyen egészet nem azonosíthatunk az elemei kombinációjával. E fogalmi keret szerint éppen úgy elvetendő az egyoldalúan az egyéni szintre összpontosító mikroredukcionizmus (amely elsősorban a mikroökonómiában és a fenomenológiai megközelítésű mikroszociológiában érhető tetten), mint a merev struktúrákból kiinduló, az egyes részeket egyszerűen az egész funkcióinak tartó makroredukcionizmus (amely többek között a világrendszer-elméleteket kísérti). A voltaképpen cél tehát e két réteg közti terület feltárása, amelyről a társadalomtudósok hajlamosak megfeledkezni (a kivételek közé tartoznak Max Weber intézményelemzése, a szimbolikus interakció koncepciója Erving Goffman műveiben, a társadalmi mozgalmak analízise Charles Tilly szociológiájában, valamint a habitus Pierre Bourdieu által kínált felfogása). DeLanda a leginkább általános kozmológiai, földtörténeti és evolúciós kontextusban fejti ki társadalomontológiai megglátásait, hiszen az általa tárgyalt asszemblázsok a természet és a kultúra kettősét figyelmen kívül hagyva működnek, kapcsolatot teremtve egymástól egészen eltérő tulajdonságokkal és képes-

ségekkel rendelkező létezők között is. Amiként a virtualításra általában véve, úgy a társadalmi entitásokra is érvényes, hogy nem additív, hanem intenzív módon, a statisztikai ok-okozatiság jegyében változnak (például egy tekintélyes tagból és egy csapnivaló imázssal rendelkező tagból álló pártvezetés tekintélye nem pusztán összeadódik e két, eltérő fokozatú tekintélyből). És amiként a dolgok virtuális dimenziójára igaz, hogy olyan képességet tartogathat, amelyek csak bizonyos körülmények között bontakozhatnak ki, a társadalmi létezők esetében sem mindegy, hogy az asszemblázsok mely szintjén jelennek meg. A DeLanda által kedvelt példával élve: egy kés másképpen afficiál és afficiálható egy konyhában vagy egy csatában. Ez esetben sem a kés „lényege” számít, hanem hogy milyen külső relációkba lép bele, hogy miként működik az adott kontextusban. A kapcsolatok átalakulhatnak anélkül, hogy maguk a kapcsolatban levő dolgok megváltoznának, de az is lehetséges, hogy az új konnexiók radikálisan átformálják a korábban volt egyediségeket. E rugalmasság okán nincs értelme rögzített önazonossággal rendelkező társadalmi létezőkről, az esszenciáikról és taxonómiáikról beszélni: legfeljebb a lehetőségek valamely terében ideig-óráig invariáns rendeltetésű szingularitásokról és az általuk kiváltott tendenciákról szólhatunk. Egy ontológiailag alulról építkező társadalomfelfogással van tehát dolgunk, amely nem a tárgyiasított, kvázitranszcendens általánosságokból (Állam, Pénz, Hatalom, Tőke, Munka, Ellenállás stb., vagy Kapitalizmus, Nacionalizmus...) indul ki, hanem a szüntelenül módosuló, kölcsönösségekre épülő, egymásba fonódó vagy szétkapcsolódó, az egyik léptéktől a másikig variálódó asszemblázsokból és emergens folyamányaikból. Ezzel eltűnik az elvont társadalmi mélystruktúrák és a konkrét cselekvők (a társadalom és az egyének, illetve a választási lehetőség és a rend) kettőssége: az egyedi gyakorlatok hatásainak tekinthetők a visszatérő mintázatok és az is-

méltlódó szerkezetek, amelyek ugyanakkor vissza is csatolnak a forrásaikra. Maga az emberi individualitás is az asszamlázásokból fakadó emergens következménynek, s egyúttal sajátos hatást kifejtő szereplőnek tekintendő, nem pedig a „legkisebb analitikus egységnek”. A társadalom nem úgy épül fel, mint matrjoska, az egyre kisebb elemekből álló orosz baba, hanem egymást különböző irányokból átható, egymásba redőződő terekből, dinamikusan kibontakozó dimenziókból. A társadalom egységes, készen adott cél híján működő sokaságok sokasága, avagy, Fernand Braudellel szólva, „halmazok halmaza”. Az asszamlázások önállóságát és redukálhatatlanságát leszögezendő DeLanda olykor úgy fogalmaz, hogy „az egészek periferiális jellegűek vagy csupán a részeikhez kötötten léteznek”²³. Teszem azt egy nagyvárost sem egy centrumot képző egészként kellene meghatároznunk, hanem egy hálózatban feltűnő, további csomópontokból álló csomópontként. Ennek megfelelően még csak annyit sem állíthatunk, hogy a metropolisz komplexebb lenne, mondjuk, az emberi tudatban zajló szubperszonális folyamatoknál. Ezek az asszamlázások különböző léptékei, amelyeket nem írhatunk le az egyszerűbbtől a bonyolultabb felé tartó, hierarchizált skála gyanánt. Hogy ez a megközelítés nem a tárgyiasított általánosságokkal kezd, nem jelenti azt, hogy az általuk magyarázott valóságot figyelmen kívül hagyná. Ám csakugyan más szemmel tekint a valóságukra: így például nem Államként, hanem heterogén részekből álló, sokirányú kapcsolatokat kialakító szervezetként, a népességet szabályozó államapparátusként írja le. Az előnyben részesítendő társadalomontológia nem axiómákkal és előre megszabott sorrendekkel dolgozik, hanem diagramokkal, nem osztályoz, hanem kartográfiákat vázol fel – igyekszik megérteni a lehetőségek erőtereit.

²³ DELANDA, Manuel. *Deleuze: History and Science*, 5.

DeLanda filozófiájának alapvető tézise, hogy a valóság saját, más és más történetekkel rendelkező szingularitásokból áll, így nem véletlen, hogy több műve is historikus fejtegetésekre épít. Első könyve, *A háború az intelligens gépek korában* mindenekelőtt a komplexitás- és káoszelmélet alkalmazása a társadalom elemzésében. Miközben rávilágít, hogy a háborút turbulens állapotként kell meghatározni, DeLanda a hadtörténettel foglalkozó „robot történész” szerepét ölti, aki nem emberközpontú történelemszemléletből indul ki, hanem elsősorban az anyagokra és kifejeződési formáikra, vagyis az információs technológiákra és a gépekre fordít kitüntetett figyelmet. E keretben az ember csupán egy a háborús masinéria alkotóelemei közül. Az *Egy nem-lineáris történelem ezer éve*²⁴ című mű is „mélyen történelmi filozófiaként” határozza meg magát. Ez esetben sem az ember köré szervezett leírásokról van szó, hanem egy jóval tágabb megközelítésről, amelyben keverednek a geológiai, az organikus vagy a nyelvi tárgyú elemzések. DeLanda ezúttal különböző szerepekben tűnik fel: egyszer a mikroorganizmusok, a baktériumok és a vírusok nézőpontjából tekint a történelemre, máskor a kövek és a hegyek perspektívájából... Hasonlóan széles spektrumon mozog a *Filozófia és szimuláció. A szintetikus ész kialakulása* című könyv: „kutatja a prebiotikus őslevest, a bakteriális ökoszisztémákat, a rovarok intelligenciáját, az emlősök memóriáját, a főemlősök társadalmi stratégiáit, valamint a kereskedelem, a nyelv és az intézmények megjelenését az emberi közösségekben.”²⁵ A másik két műtől eltérően itt a történelem lineáris módon kerül terítékre, afféle alternatív teremtéstörténet gyanánt, a tér keletkezésének felvázolásától a társadalmi szervezetek tagolásáig.

²⁴ DELANDA, Manuel 1997. *A Thousand Years of Nonlinear History*. Zone Books, New York.

²⁵ DELANDA, Manuel 2011. *A Thousand Years of Nonlinear History*. Bloomsbury Academic, New York, 6.

Deleuze és Guattari nyomán DeLanda két fogalmi párt tekint döntőnek a társadalomontológiára nézve. Az egyik a stabilizáló territorializálásé és a destabilizáló deterritorializálásé, a másik pedig az anyagi folyamatoké és az expresszivitásé. Az előbbi mindenekelőtt arra utal, hogy míg némely asszemblázsok arra szolgálnak, hogy megerősítsék és felülkódolással korlátozzák a fennálló viszonyokat, addig mások szökésvonalakat teremtve felszabadíthatnak a társadalmi struktúrák alól, hozzájárulhatnak a belső heterogenitás növeléséhez. Amikor pedig DeLanda expresszivitásról beszél, nyomatékosítja, hogy nem pusztán az emberi nyelv jelentésbeli vetületeire gondol, hanem annak nem-szemantikai mozzanataira is (a beszéd színére, ritmusára, hangsúlyaira, a benne megnyilvánuló rímekre stb.), sőt, egy sokkal szélesebb skálára, amely nem csak a társadalmi kifejezéseket fogja át, így a testi gesztusainkat, hanem például a géneket is. Vagyis mindazt, ami az anyagi folyamatokat valamilyen szigmával ellátva közvetíti. A kifejezések is asszemblázsokban kapcsolódnak össze, és, ennek megfelelően, sajátos ok-okozatiság jellemző rájuk – stratégiai relevanciájuk és katalizáló szerepük van. Olykor stabilizáló funkciót látnak el, a rend szavaiként (*mot d'ordre*, *order-word*) a fennálló állapot újratermelését szolgálják, máskor viszont képesek deterritorializálni. A *Kapitalizmus és skizofrénia* nyelvszemléletével²⁶ összhangban DeLanda is kiemeli, hogy a kifejezések olyan asszemblázsai, mint az emberi nyelv, nem feltétlenül a kommunikációra hivatottak, hanem sokkal inkább az információk rögzítésére, a rend szavainak kollektív megerősítésére vagy kijátszására, megannyi nem szándékolt következménnyel. A kifejezések esetében gyakran nem a jelentés számít, hanem az, ahogyan megmozgatnak bizonyos erőforrásokat, vagy aho-

²⁶ Ennek részletei magyarul is olvashatók: DELEUZE, Gilles – GUATTARI, Félix 2012. Kisebbségi nyelv, kisebbségi politika. In: *Híd* 78 (11), 73-86.

gyan mentesítenek bizonyos kényszerek alól. Ehhez kapcsolódóan érdemes megjegyezni, hogy noha DeLanda számos kérdésben kötődik Deleuze és Guattari társadalmelemzéseéhez, sokszor kritikus velük szemben, így mindenekelőtt a „Marx-fétisükkel” kapcsolatban. Szerinte ugyanis a szerzőpáros megkérdőjelezetlenül hagyta a marxi elmélet számos lényeges elemét, így az értékelméletet, a társadalmilag szükséges munka hipotézisét, a profitráta csökkenésének téziséét, a gépek státuszára irányuló fejtegetéseket, vagy a kapitalizmus eredetére és a piaccgazdasághoz való viszonyára vonatkozó eszme-futtatásokat. Ennek szellemében ajánlja DeLanda, hogy inkább forduljunk azokhoz a gazdaságtörténészekhez és gazdaságteoretikusokhoz (mint Braudel, Thorsten Veblen, John Kenneth Galbraith, Douglass North vagy Herbert Simon), akiket nem korlátoz a Marxhoz és a marxizmusokhoz való túl szoros kötődés. Így fény derülhet arra, hogy a kapitalizmus korántsem uralja a nyugati társadalom minden szegletét, hogy a kapitalizmusnak elsősorban katonai, nem pedig gazdasági – agrárius vagy a nemzetközi piaci viszonyokra visszavezethető – eredete van, hogy elvétjük a piacok mint komplex rendszerek elemzését, ha egyoldalúan csakis a lokális információk áramlását vagy, másfelől, kizárólag az önszabályozó makroszerkezeteket vizsgáljuk...

DeLanda a saját bevallása szerint részben pontosan azért használja filozófiájára az „újmaterializmus” kifejezést, hogy távolságot tartson a marxista materializmustól, amely, noha – helyesen – nem transzcendens létezőkből indul ki, túlságosan ragaszkodik a hegeli dialektikához. Kétségtelen persze, hogy az „újmaterializmusban” a kulturális, főleg a nyelvi konstruktivizmust képviselő posztmodern irányzatokra vonatkozó bírálóat is megnyilvánul, és egyéb motívumok is közrejátszanak. Olyan filozófiára lenne szükség végre, véli DeLanda, amelyben maga az anyag számít (*matter itself matters*), s nem pusztán a róla kialakított emberi diskurzusok. Láthat-

tuk, hogy az immanensen változó anyagot régebbi korokban is hajlamosak voltak figyelmen kívüli hagyni; különösen fontos e tekintetben az arisztotelészi paradigma, amely az anyagot a formák passzív befogadójának tartotta. „»Újmaterializmusnak« nevezem [, amit képviselek], mert a régi materialista filozófia egy változata, ám új abban, hogy magába foglalja az önszerveződés elméleteit, azt, ahogyan az anyag és az energia spontán módon rendet alakít ki, nem támaszkodva az emberre, de akár az életre sem.”²⁷ Mivel DeLanda az anyag mellett a valóság alkotórészének tartja az energiát és a fizikai információt (az expresszivitás mintáit) is, néha elégtelennek minősíti az „újmaterializmus” kifejezést, és bővített elnevezést javasol (például *material-energetic-informationism*). Meggyőződése szerint nem minden realista híve a materializmusnak, de fordított irányban már kijelenthető, hogy a materializmus igénye szükségképpen magával vonja a realizmus melletti elköteleződést. *A realizmus felemelkedése* című könyvben, amely a Graham Harmannal folytatott beszélgetéseit tartalmazza, felvetődik, hogy DeLanda nem csupán – Rosi Braidottival párhuzamosan – az „újmaterializmus” kifejezés megalkotója volt az 1990-es évek során, hanem már az évtized elején letette voksát a realizmus mellett is. „Kérlelhetetlenül realista voltam 1991-et követően”²⁸ – olvashatjuk. DeLanda azok közé tartozott, akik jelentősen hozzájárultak a realista álláspont elfogadottá válásához a kontinentális filozófiában.

Nem véletlen, hogy az újrealizmus témájában a beszélgetőpartner éppen Harman lett, aki már egy 2008-as cikkével²⁹

²⁷ DELANDA, Manuel with Konrad Becker and Miss M. at VirtualFutures 1996. *An Interview*. URL: <http://future-nonstop.org/c/bad189cc715b73b2e88626a072d17a64> (2019.01.19.)

²⁸ DELANDA, Manuel – HARMAN, Graham. *The Rise of Realism*, 7.

²⁹ HARMAN, Graham 2003. DeLanda's Ontology: Assemblage and Realism. In: *Continental Philosophy Review* 41 (3), 367-383.

népszerűsíteni igyekezett DeLanda filozófiáját, igaz, közben kritikus megjegyzéseket is megfogalmazva. Harman szerint a virtualitás delandai filozófiájában nincsen végső, megalapozó réteg, csakis egyazon immanenciasíkon egymással összekapcsolódó, majd szétváló heterogén entitások. Valamely, új kapcsolatok nyomán létrejött asszemblázs annyiban létezik, amennyiben hatást tud gyakorolni. Hiába állapítjuk meg, milyen viszonyok vannak valamely entitások között, ha nincs közöttük tényleges konnexió, amelyek révén emergens tulajdonságok vagy képességek jöttek volna létre. Kétségtelen, az elménk minden további nélkül elgondolhatja például az óceán – pénzügyminiszter – érme – kávészem relációs sort, de valódi hatáskifejtés híján nem beszélhetünk asszemblázsról. Azzal, hogy a delandai filozófia a valóságsszintek végtelen összefonódásának téziséét képviseli, úgy tűnik, egyúttal a végtelen regresszus gondolatával is megbékül: bármely asszemblázs más asszemblázshoz kötődik, amelyek további asszemblázssokra csatolnak vissza... Harman szerint a delandai filozófia, mialatt a dolgok keletkezésére irányítja a figyelmünket, leértékeli a keletkezés feltételeként szolgáló egyedi létezőket, amiképpen a morfogenezis eredményeképpen létrejötteket is. Harman voltaképpen azt állítja, hogy ez a fogalmi keret szükségképpen elköteleződik egyfajta racionalizmus mellett, hiszen míg a virtuális folyamatokat, a dinamikát, a feltartóztatlan fluktuálást hangsúlyozza, mintha azt sugallná, hogy az individuális entitások az eredendőbb mozgások steril melléktermékei csupán. Harman olyan ontológiát szegez a delandaival szemben, amely teljes jogúaknak, sőt, elsődlegeseknek tekinti a viszonymentesen is fennállni képes egyedi létezőket, nem pedig a topológiai szerkezetek, a képességek és a soha meg nem testesülő attraktorok merő kiegészítő elemeinek. Eszerint DeLanda téved, amikor arra jut, hogy az individuális entitásokra való bármely odafigyelés vétkes a virtualitást elhanyagoló „aktualizmusban”.

A realizmusokról szóló 2017-es párbeszéd azért is fontos, mert DeLanda nem csupán reagál a harmani vádakra, hanem megfogalmazhatja az objektumorientált filozófiával szembeni kifogásait. Leszögezi például, hogy a virtualitás általa kidolgozott fogalma olyasmire vonatkozik, ami sohasem állhatna fenn aktuális létezők híján, sőt, a lehetőségek virtuális tere az aktualitás részének tekintendő. Megállapítja, hogy a folyamatok és diszkontinuus termékeik egyaránt számítanak, hogy „a tárgyak *dinamikus* jellegűek, vagyis folytonosan stabilizálódniuk kell, hogy megőrizhessék azonosságukat”³⁰, és Harman melléfog, amikor az állítólag változatlan esszenciáikból kiindulva igyekszik megragadni őket. Kettejük ontológiájában közös, hogy szembeszegülnek az egyedi létezőket az őket alul- vagy felülmúló elemekben és viszonyokban feloldó, redukcionista fogalmi stratégiákkal. Ugyanakkor különböznek az egyedi létezők meghatározását illetően, míg ugyanis az objektumorientált filozófia a mindenkor aktuális tulajdonságaikkal azonosítja őket, DeLanda az aktuális tulajdonságokat és a virtuális diszpozíciókat egyaránt fontosnak tartja. Mint fogalmaz: míg Harman szerint a tárgyak identitását az „*egyedi lények*ek biztosítják, ... én az emergenciának a történeti genesis és a tárgyidentitások fenntartása háttérben levő mechanizmusai révén adok számot róluk.”³¹ Szintén jelentős párhuzam, hogy mindketten úgy vélik, a létezők sosem lehetnek teljességükben megragadhatók. Míg azonban a harmani filozófia ezt annak tulajdonítja, hogy a dolgok esszenciái szükségképpen megvonják magukat (*withdrawal*) a kívülről érkező, szenzuális hozzáféréstől, DeLanda szerint a valóság azért kimeríthetetlen, mert nyitott a jövőre, mert újabb és újabb, emergenciát eredményező kapcsolatok jöhetnek létre, másrészt pedig, teszi

³⁰ DELANDA, Manuel – HARMAN, Graham. *The Rise of Realism*, 66.

³¹ Uo., 88.

hozzá, az asszablázsok szükségképpen olyan múltra tekintenek vissza, amelyet sosem fogunk minden vonatkozásában rekonstruálni, bármennyi nyom is áll a rendelkezésünkre.

Végül pedig úgy tűnik, DeLanda azt is felrója a spekulatív realistáknak, s így Harmannak is, hogy elvont kategóriákkal, apriori spekulációkkal dolgoznak, ahelyett, hogy – a természettudományokkal, a matematikával és más diszciplínákkal való intenzív párbeszédben – „konkrét empirikus-ideális fogalmakkal” dolgoznának. Ezzel DeLanda nem azt sugallja, hogy a tudományos következtetések mindenkor objektívek lennének, s hogy a tudomány szerepe, afféle fensőbb instancia gyanánt, a filozófiai gondolkodás legitimálása lenne. Mindazonáltal az egyes tudományterületek belátásai akkor is fontosak lehetnek, ha az őket övező, általános fizikai törvényekre vagy statikus atomi lényegekre hivatkozó, empiricista beszédmód nem is fogadható el. DeLanda számára különösképpen nélkülözhetetlenek azok a diszciplínák, amelyeket – Michel Serres és Deleuze nyomán – nomád, „minor tudományoknak” nevez, mint amilyen a szerves kémia, az áramlástan vagy az anyagtudomány (*materials science*). Ezek a tudományok, mondja, eleve a variálódásra és a heterogenitásra összpontosítanak. Nem véletlen hát, hogy például a kémikusok – a fizikusoktól eltérően – nem álmodnak egy nagy egyesített elméletéről. Hiszen feltartóztatatlannak tekintik a valóságot, mind újabb, emergens tulajdonságokat és képességeket teremtőnek. Ezzel a delandai filozófia központi tézisével vagyunk: a valóság immanens változásra képes sokaság, amely $n-1$ dimenziókban létezik, azaz nem vethető alá valamely, eredendően adott „Egy”-nek. „Mindezt a következő metafizikai formulával összegezzük: az anyagi valóság topológiai és intenzív kontinuumként képződik, amely a küszöbök át lépve és a szimmetriákat megtörve fokozatosan kiterjedt szegmentu-

mokká differenciálódik.”³² Ebben a filozófiában tehát éppen úgy helyük van az aktuális egyedi létezőknek, mint a virtuális folyamatoknak.

³² DELANDA, Manuel. *Deleuze: History and Science*, 133.

II. 3. A KOMPLEXITÁS VALÓSÁGA

Jacques Derrida¹

Azokat az értelmezési stratégiákat fogjuk követni, amelyek szembeszegülnek bizonyos klisékkel. Mi sem fogadjuk el ugyanis minden további nélkül, hogy a derridai gondolkodásmód metafizikaellenes lenne, hogy a valóságot (vagy a materialitást) csakis a diskurzusok által sokszorosán közvetített jelöltként határozná meg, s egyáltalán: hogy fogalmi eljárása a humán tudományok korábban szokványos horizontjain belül maradna mint „emberi, túlságosan is emberi” megközelítés. A dekonstrukcióval kapcsolatban ma is gyakran előkerülnek ezek a vádak, így Lee Bravernek a Kant által kijelölt ösvényeken haladó, kontinentális antirealizmusokat tárgyaló művében², vagy Graham Harman kritikai diagnózisában³, miszerint Derrida a korrelacionizmus tipikus képviselője, hiszen lehetetlennek tartja a valóságnak az episztemikus képességeinken, a merő szubjektivitásunkon túlnyúló megragadását. E bíráló szerint Derridát a valóság legfeljebb mint a hozzánk képest radikális alteritást megtestesítő, kvázivallásosan elgondolt Másik foglalkoztatta. Mint Jack Reynolds írja, „általános előítélet lett, hogy ... a dekonstrukció nem több, mint valamilye textuális vagy lingvisztikus idealizmus. Miután felszabadította magát a »valóságos« világ elnyomó hegemoniája alól,

¹ Megjelent: LOSONCZ MÁRK 2018: Derrida és a komplexitás valósága. In: *Helikon*, 4, 466-478.

² BRAVER, Lee 2007. *A Thing of this World. A History of Continental Anti-Realism*. Evanston, Northwestern University Press, 431-497.

³ HARMAN, Graham 2011. *Grammatology*. URL: <https://doctorzamalek2.wordpress.com/2011/11/13/grammatology/> (2019.01.09.)

a szöveg átadhatja magát a szabad játék végtelenségének, s figyelmen kívül hagyhatja a hűségés reprezentációval kapcsolatos kérdéseket.⁴ Így tehát a derridai gondolkodásmód csupán annyiban tudja figyelmét a tárgyakra irányítani, amennyiben a szemantikai dimenzióikra, a relacionális és elkülönöződő képzeink értelmezési hálójában elfoglalt helyükre összpontosít – e „makroredukcionista” megközelítés közepette elsikkad maga a dolog. Mintha ez a filozófia egyenesen a metafizika és a valóság ellenében meghozott ösdöntésen alapulna, s közben képtelennek bizonyulna az emberközpontúság tényleges decentrálására.

Az ellenstratégia különösen fontos eleme az arra való rámutatás, hogy Derrida korántsem a „metafizika végének” jegyében avagy az antimetafizikai deflacionizmus szellemében járt el. Nem arról van szó, hogy a dekonstrukció csakis a metafizikai örökségen élőködve, annak határain mozogva fejtheti ki önnön posztmetafizikai tevékenységét, hanem arról, hogy Derrida szerint „semmi sem hiteltelenítheti a transzcendentális vagy ontológiai kérdéshez való jogot”⁵. Amiként Derrida kitüntetett ihletforrása, Heidegger sem volt olyannyira metafizikaellenes beállítottságú⁶, mint gondolni szokás, s amiként a másik fontos ösztönző, Lévinas afirmatívan viszonyult a metafizikához (mint a derridai *Erőszak és metafizikában* ol-

⁴ REYNOLDS, Jack 2010. *Michael Marder: The Event of the Thing: Derrida's Post-Deconstructive Realism*. URL: <https://ndpr.nd.edu/news/the-event-of-the-thing-derrida-s-post-deconstructive-realism/> (2019.01.09.)

⁵ DERRIDA, Jacques 2002. *Negotiations. Interventions and Interviews, 1971-2001*. Stanford, Stanford University Press, 363.

⁶ Erről lásd például: WOLFENDALE, Peter 2014. *Object-Oriented Philosophy. The Noumenon's New Clothes*. Electronic Edition, Urbanomic Media Ltd., 107-110.

vashatjuk: „felszabadította a metafizikát”⁷), úgy Derrida célkitűzése sem az általában vett metafizika leépítése volt, hanem inkább az újragondolása, megújítása.⁸ Mint fogalmaz: „a metafizika mint az ontológia bírálata joggal tekinthető filozófiailag elsődlegesnek”⁹. A metafizikai gondolkodás tehát nagyon is rászolgál az igenlésünkre, amennyiben kritikusan tud viszonyulni azon fogalmi hagyományokhoz, amelyek a differenciálatlan jelenlét és az alteritásmentes „Ugyanaz” nézőpontjában rekedtek. Ugyanitt Derrida „a külvilág valóságának komolyan vételéről”¹⁰ szól, s úgy vélekedik, hogy a husserli elemzések sok tekintetben gazdagabbak a lévinasiaknál, mivel a redukálhatatlan másságok szélesebb skáláját veszik figyelembe, így a testeket, a transzcendens és a természeti dolgokat. Ezek a dolgok, mondja, kívül találhatók. Azaz a derridai gondolkodásmódban megtalálható a metafizikára mint a tényleges, nem pusztán a belső dialektikus ellenpárjaként felfogott exterioritás megragadására való törekvés. E kívüliség korántsem csupán az emberi alteritást jelenti, hanem mindazt, ami az alanyiségunkra visszavezethetetlen, s ennyiben eleve „nem-humán” vagy „poszthumán”.

Gyakran feltételezték a „jelenlét metafizikájának” derridai bírálataról, hogy általános metafizikaellenességet takar. Úgy véljük, ennél sokkal közelebb áll az igazsághoz a Giorgio Agamben által nyújtott értelmezés, amely szerint Derrida épenséggel a jelenlét kimondhatatlanságát hangsúlyozó, a hiány, a megvonás és a tagadás metafizikáját előnyben részesítő sokrétű modern törekvésekhez kapcsolódik. Agamben többek kö-

⁷ DERRIDA, Jacques 1967. *L'écriture et la différence*. Éditions du Seuil, Paris, 123.

⁸ Vö.: MOORE, A. W. 2012. *The Evolution of Modern Metaphysics: Making Sense of Things*. New York, Cambridge University Press, 512-542.

⁹ DERRIDA, Gilles. *L'écriture et la différence*, 143.

¹⁰ Uo., 182.

zött azzal tér el a derridai gondolkodásmódtól, hogy úgy véli, nem elegendő azonosítani, majd kiforgatni és leépíteni az egyes diskurzív gyakorlatokban működő ellentétpárokat, ugyanis a hatalmi mechanizmusok sokszor maguk is az ellentétpárok „dekonstruálásán” alapulnak. Így például a biopolitika éppen-séggel oly módon kulminálódhat a koncentrációs táborban, hogy súlyos következményeket előidézve felfüggeszti zoé és biosz, törvény és norma stb. binaritását. Ennek okán Agamben arra kér bennünket, hogy „az aprócska szupplementumszerű, a szélesebb, soha vissza nem nyerhető másságokra utaló másságok vég nélküli elhalasztása”¹¹ helyett az ellentétpárokat természetesen felfüggesztő mechanizmusokra figyeljünk. Mindenestre Agamben arra jut, hogy önmagában véve „az ingadozási tényező nem ássa alá a metafizikát, hanem annak intrinzikus része”¹². Nem kielégítő a binaritások dekonstruálása, hiszen ezt a munkát maguk az egyes metafizikák (s emellett a biopolitikai gyakorlatok) is elvégzik. Összegezzük hát az agambeni eszmefuttatást: azzal, hogy – afféle „abszontológusként” – a hiányt, a tagadást és a megvonást igyekszik kijátszani a jelenlét ellenében, Derrida a metafizika keretei között marad, s *mutatis mutandis* tovább pörgeti a megöröklött kategóriákat.

Annyiban értünk egyet az agambeni értelmezéssel, hogy úgy látjuk: a derridai filozófia a dolgok (ön)megvonásának metafizikáját is kínálja. Ám a derridai filozófia ennél szövevényesebbnek tekintendő, hiszen nem állítja a(z ön)megvonásnak, a hiánynak a jelenléthez képesti elsődlegességét. Egyértelműen azt sugallja ugyanis, hogy „a nyom ... nincs sem jelen, sem távol”¹³. Mondhatni, azzal, hogy számon tartja a prezencia és az abszen-

¹¹ WATKIN, William 2014. *Agamben and Indifference*. London – New York, Rowman – Littlefield International, 25.

¹² Uo., 110.

¹³ DERRIDA, Jacques 1988. *Limited Inc*. Evanston, Northwestern University Press, 83.

II. 3. A KOMPLEXITÁS VALÓSÁGA: JACQUES DERRIDA

cia folyamatait is, egyfajta önmagára csavarodó metafizikát, másod-, harmad- ... és sokadrendű „metametafizikát” művel, amely inspiráló lehet a poszthumanista gondolkodás számára is. Hiszen Derrida a nyom fogalmát a legkevésbé sem szűkítette a nyelvi vagy a szűken értett írással kapcsolatos jelentésére, ellenkezőleg, a valóság alapvető szerkezetét vélte meghatározni általa (s ennyiben számára „az írás az általában vett nyom egyik képviselője”¹⁴ csupán). A nyomszerűsödés voltaképpen nem más, mint amit *A hang és a fenomén* ekképpen ír le: „maga a dolog mindig megvonja magát [*se dérobe*]”¹⁵. Derrida ezt nem antirealista szellemben fogalmazza meg, nem a valóság nemléteére vagy a megismerés számára való elérhetetlenségére utal, hanem pontosan annak excesszusszerű sokrétűségére, túlbőségére. Nem lefokozza a valóst, hanem a szubjektivitásunkon – s ezzel egyúttal: a humanitásunkon – túlradónak minősíti. Kétségtelen ugyan, hogy a derridai gondolkodás többször is bírálóat alá vonja a „naiv realizmust” és kételyét fejezi ki a „végső referens” rögzíthetőségét illetően, ám ebből egyáltalán nem következik számára a valóságfogalomnak a filozófia esz-köztárából történő kitaszítása. A közismertté lett dekonstruktív tézisek, miszerint nincs egyértelmű fordíthatóság, illetve nincsen semmi a szövegen kívül, nem feltétlenül antirealista jellegűek. Derrida még a szövegiség tekintetében is így vélekedett: „abból, amit »szövegnek« nevezek, mindazok a struktúrák fakadnak, amelyeket »valósnak« mondanak, ... minden valóság szerkezete a differenciális nyom”¹⁶, s a „szöveg ... nem függeszti fel ... a valóság ... referenciáját”¹⁷. Nem véletlen, hogy a kortárs spekulatív tendenciáktól és újrealizmusoktól függet-

¹⁴ DERRIDA, Jacques 1967. *De la grammatologie*. Paris, Éditions de Minuit, 238.

¹⁵ DERRIDA, Jacques 2009. *La voix et le phénomène*. Paris, PUF, 117.

¹⁶ DERRIDA, Jacques. *Limited Inc*, 148.

¹⁷ Uo., 137.

lenül is akadtak realista olvasatai a derridai filozófiának, mindenekelőtt John D. Caputo *A dolgok szeretete – Derrida hiperrealizmusa*¹⁸ vagy Michael Marder *A dolog eseménye – Derrida posztdekonstruktív realizmusa*¹⁹ című műve révén. Míg Caputo Derrida „realizmus nélküli realizmusát” és a dologi szingularitás semmi másra nem visszavezethető valóságát elemzi (amely, csakugyan maga a dolog lévén, kibújik az „ontológiai realizmus” háziasított *res-fogama* alól), Marder megállapítja, hogy a derridai filozófia szerint magának a dolognak a természetéből fakad, hogy túlcsoordul mindazon, amit totalizáló hajlamainkból fakadóan le kívánnánk igazni – ennyiben a dekonstrukció a szuverénnek hitt, emberközpontú alanyiségunkon túlra nyúl.

Érdeemes megemlíteni még néhány kortárs, szintén realista szellemű, a nyomszerűsödést nem-humán folyamatként, „egyetemes logikaként” meghatározó értelmezést. Például Martin Hägglundét, aki a nyomfogalmat az élőlények véges életére, túlélésére hegyezte ki *Radikális ateizmus* című művében.²⁰ Metafizikai érvei szerint a nyomszerűsödés nem más, mint a tér és az idő szoros összefüggése a pillanatok szükség-szerű váltakozásában: az idő mint öntagadó folyamatosság, mássá-válás lehetetlen valaminek a térbeliesülése nélkül, másrészt pedig az *időiesülés* nélkül a térbeli pontok sem maradhatnának fenn önmagukkal azonosakként („a tér szimultaneitása temporális jellegű”). Míg a hägglundi megközelítésben a nyomszerűsödés minden véges élőlény jellemzője, addig Catherine Malabou és Deborah Goldgaber felfogásában a nyom még általánosabban, materialista módon definiálendő. Kette-

¹⁸ CAPUTO, John D. 2001. For Love of the Things Themselves – Derrida’s Hyper-Realism. In: *Social Semiotics*, 11 (1), 37-57.

¹⁹ MARDER, Michael 2009. *The Event of the Thing – Derrida’s Post-Deconstructive Realism*. Toronto, University of Toronto Press.

²⁰ HÄGGLUND, Martin 2008. *Radical Atheism: Derrida and the Time of Life*. Stanford, Stanford University Press.

jük értelmezése annyiban különbözik, hogy míg Malabou szerint Derrida a nyomszerűsödést túlságosan lehatároltan, mint írásbeli mechanizmust (inszkripciót) definiálta (s ezért alternatív stratégiaként Malabou bevezeti a formálhatóság, a plaszticitás fogalmát)²¹, addig Goldgaber leszögezi, hogy már maga a derridai nyomfogalom sincs a korlátoltan felfogott „grafikai” aspektusokra szűkítve: a *grammé* általánosságára utal, „a genetikai beíródástól azokig a programszerű láncolatokig, amelyek az amőbát vagy a gyűrűsférget határozzák meg”²². A nyom ősmaterialitása eszerint azt jelenti, hogy a nem-humán anyag is retencionálisan differenciálódva bontakozik ki, nem csupán az emberi jelölőrendszerek. Mondhatni, az általánosan értett nyom a feltétele mindennemű differenciának, mint Derrida sugallja: „a nyom nélkül, mint ami a másikat másikként tartja meg az azonosban, semmilyen differencia nem működne és semmilyen jelentés nem jelenhetne meg”²³. Hadd említsük meg végül az objektumorientált ontológia avagy az ontikológia jegyében eljáró Levi Bryantot²⁴, aki, ha nem is tartja Derridát realistának, arra jut, hogy a nyom vagy a *différence* fogalmának számottevő realista következményei lehetnek, mi több, kimutatható, hogy „maguk a struktúrák, amelyeket az antirealizmus leírt, a megvont [*withdrawn*] tár-

²¹ MALABOU, Catherine 2005. *La plasticité au soir de l'écriture: Dialectique, destruction, déconstruction*. Paris, Léo Scheer.

²² GOLDGABER, Deborah 2017. Programmed to Fail? On the Limits of Inscription and the Generality of Writing. In: *The Journal of Speculative Philosophy*, 31 (3), 445.

²³ DERRIDA, Jacques. *De la grammatologie*, 92.

²⁴ BRYANT, Levi L. 2014. The Time of the Object: Derrida, Luhmann, and the Processual Nature of Substance = Roland Faber – Andrew Goffey (eds.): *The Allure of Things: Process and Object in Contemporary Philosophy*. London – New York, Bloomsbury Academic, 71-91.

gyak struktúrái”²⁵. Így hát a derridai értelemben vett halasz-tódás (mint a heideggeri módon felfogott visszahúzódás és rejtőzködés variációja) végső soron maguknak a dolgoknak a természetét fejezheti ki – a virtuális gazdagságukban mindenkor megmaradó dolgok vonják meg magukat bárminemű relacionális differenciálódást, bárminemű helyi jellegű megjelenítődést megelőzően. Bryant szerint ennek megfelelően poszthumanista gondolkodásmódra van szükség, hogy egyszerre ragadhassuk meg a dolgok jelenlevővé és távollevővé válását.²⁶

Mit jelent pontosan a valóságnak a nyomszerűsödés révén történő (ön)megvonása? Láthattuk, hogy egyetemesnek tekinthető folyamatokról van szó²⁷, tér és idő egymásba való átcsapásáról, s e mechanizmusok önmagukra diagonálisan visszautaló szedimentálódásáról és teremtő előrehaladásáról. A nyomszerűsödés annyiban általános, hogy minden jelenléthez a nem-jelenlét destabilizáló (vagy stabilizáló), „kísérteties” többlete társul, amelynek okán mindennemű adott-

²⁵ BRYANT, Levi L. 2011: *Graham on Derrida*. URL: <https://larvalsubjects.wordpress.com/2011/11/13/graham-on-derrida/> (2019.01.09.)

²⁶ Derrida újrealista olvasatához lásd még: GRATTON Peter 2014. *Speculative Realism. Problems and Prospects*. London – New York, Bloomsbury Academic, 204-216. Érdemes kiemelni Maurizio Ferraris értelmezését is, amely a derridai filozófiát társadalomontológiai köntösben mutatja, lásd például: FERRARIS, Maurizio 2014. *Manifesto of New Realism*. New York, SUNY Press, 56. Továbbá Derrida spekulatív megközelítéséhez: RODEN, David 2007. *Speculative Posthumanism*. URL: https://www.academia.edu/20077300/Speculative_Posthumanism (2019.01.09.). Lásd még: CROCKETT, Clayton 2017. *Derrida After the End of Writing: Political Theology and New Materialism*. New York, Fordham University Press.

²⁷ Derrida „egyetemesnek és szükségszerűnek” tekintette a nyomszerűsödést, lásd: DERRIDA, Jacques. *Limited Inc.*, 70.

ság mint önreflexív konzisztencia egyúttal szükségképpen „nem-konzisztens egész”²⁸ is. A dolgok nem pusztán humán végességünk, a reprezentálás és a formalizálás korlátai következtében nem adódhatnak a maguk teljességében – a maguk számára, önprezentálásuk logikájának keretében is megvonásra vannak ítélve. Minden, komplex rendszerként működő dolog legalább részben elfedi létének előfeltételeit, azaz olyan múltat implikál, amelynek „nem lehet nyomára jutni”, amely szükségszerűen elfeledettként biztosítéka a fennállónak.²⁹ A mindinkább autopoietikussá váló funkcionálás egyik követelménye az önnön genezissel szemben is támasztott operatív zártság. Másrészt pedig a dolog mint komplex rendszer olyan kapcsolatokra tehet szert, amelyek új, előrejelezhetetlen tulajdonságokat, emergens szinteket és szupplementumszerű adalékokat eredményezhetnek – a dolog ennyiben mindig csupán eljövendő. A *complexus* etimológiájában is a *plexus*, a *plectere* folyamataira utal, a szövetre, az összefonódásra, az egybeolvasásra. Ennek megfelelően tekinthetjük a dolgot mint komplex, eseményszerűen kibontakozó rendszert redőződésnek³⁰,

²⁸ Erről lásd: PURCELL, Lynn Sebastian 2012. Two Paths to Infinite Thought: Alain Badiou and Jacques Derrida on the Question of the Whole = *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*, 8 (1), 151-176. Vö.: CHIN-YI, Chung 2015. The Relation of Badiou and Zizek to Derrida. URL: <http://www.springmagazine.net/badiou-zizek-derrida/> (2019.01.09.).

²⁹ A „múlt, amely sohasem volt jelen” gondolatával Derrida olyanokhoz csatlakozik, mint Marc Richir, Emmanuel Lévinas vagy Maurice Merleau-Ponty. Erről lásd: LOŠONC, Mark 2018. *Vreme, svest i kompleksnost. Temporalnost u Bergsonovoj i Huserlovoj filozofiji*. Beograd – Novi Sad – Sremski Karlovci, IFDT– IKZS, 116, 358.

³⁰ A redő derridai fogalmához lásd: LAWLOR, Leonard 2003. The Beginnings of Thought: The Fundamental Experience in Derrida and Deleuze. In: Paul PATTON – John PROTEVI (eds.): *Between Deleuze and Derrida*. London – New York, Continuum, 76.

amelyben az egymásra göngyölődő iterábilis múlt és heterogén jövő, az előfeltételek és az eljövendő kapcsolatok, azaz a hiányszerű „nem-egyidejűségek” mindenkor kiközökenthetik biztonságából a jelenlétet. Maga a dolog különböződik így el magától diakronikusan és szinkronikusan, avagy halasztódik és távolodik el önmagához képest. Ennyiben nem igaz, amit François Laruelle állít, hogy a derridai filozófia csak laterális, mélységek nélküli mozgást végez³¹, s az sem, amit Harman konstatál, hogy Derrida csupán a jelenlétben belüli zavart elemzi³². Ugyanis Derrida a(z ön)megvonást valós, a dologra magára jellemző műveletként meghatározva tárgyalja a jelenlevővé és távollevővé válás rögzíthetetlen folyamatait. Mint Marder fogalmaz, „maga a dolog eksztatikus, önmagában valóan van önmagán kívül, más (még) önmagához képest is”³³, avagy Derridával szólva, „a *différance* maga a dolog”³⁴. Ennek kétségtelenül vannak episztemikus hozadécai is, *A disszeminációban* például ezt olvashatjuk: „a jelenlét jelen eredetének megvonása [*dérobement*] ... minden igazság (megnyilvánulásának) feltétele”³⁵. Hadd idézzük az *Erőszak és metafizika* meglátásait is a dolog (ön)megvonásával kapcsolatban: „amit a dolgok megosztanak másokkal, az az, hogy valami rejtőzködik bennünk, s csakis anticipálás, analógia vagy apprezentálás

³¹ Lásd például: LARUELLE, François 2010. *Philosophies of Difference. A Critical Introduction to Non-Philosophy*. London – New York, Continuum, 123.

³² HARMAN, Graham. *Grammatology*.

³³ MARDER, Michael. *The Event of the Thing – Derrida’s Post-Deconstructive Realism*, 18.

³⁴ DERRIDA, Jacques 1991. *Donner le temps. 1. La fausse monnaie*. Paris, Éditions Galilée, 58-59.

³⁵ DERRIDA, Jacques 1981. *Dissemination*. London – New York, Continuum, 165-166.

révén jelezhető”³⁶. A dolgok „titkos belsője” tehát, legalábbis részben, elérhetetlen, nem csupán számunkra, hanem maguk a dolgok számára is. E nem-egybeesés, önmagától való elválasztottság, öneltorlás értelmében sugallja Derrida, hogy az adott dologgal szükségszerűen és „belülről fakadóan” együtt jár a nem-dolog (*non-chose*). Így „a dekonstrukció a maradványok (visszafogott) realizmusa, amely ... elismeri a dolognak a szuverén alanyiságon túli életét”³⁷, s mint maga Derrida is leszögezi – nyilvánvalóan a valós lacani fogalmát is felelevenítve –: „a valós ez a nem negatív, belső lehetetlen [*im-possible*]”, ez a lehetetlen [*im-possible*] eljövendése vagy invenciója az eseménynek. ... Ily módon semmi sem »realistább« a dekonstrukciónál”³⁸.

Amikor „komplex rendszerekről” beszélünk, csaknem egy oximoronnal élünk. Hiszen a komplexitás, mint az eljövendő holisztikus többletek vagy az önmegvonó múltdimenziók horizontja is egyfajta kreatív rendszerességet fejez ki (nem pedig pusztá zavarosságot, köznapi értelemben vett káoszt), és – legalábbis az általunk tárgyalt keretek között – a rendszer sem fogható fel maradéktalanul teljesként, lehátároltan konzisztensként. S amiként a komplexitásfogalom is messzemenően meghaladja a humanitás kereteit (így napjaink komplexitáselméleteiben is éppen úgy utalhat a hangyák sztigmergikus együttműködésére, mint a szél és a víz turbulenciát is előidézőni képes örvénylésére, vagy a neuronok ösz-

³⁶ DERRIDA, Jacques. *L'écriture et la différence*, 182.

³⁷ REYNOLDS, Jack. *Michael Marder: The Event of the Thing: Derrida's Post-Deconstructive Realism*.

³⁸ DERRIDA, Jacques 2005. *Paper Machine*. Stanford, Stanford University Press, 96. Vö.: WIGHT, C. 2004. Limited Incorporation or Sleeping with the Enemy. Reading Derrida as a critical realist. In: Jonathan JOSEPH – John Michael ROBERTS (eds.): *Realism Discourse and Deconstruction*. London – New York, Routledge, 205.

szekapcsolódására³⁹), akként a rendszer koncepciója is alkalmas az emberközpontúságon való túllépésre. Úgy tűnik, hogy a derridai filozófia nagymértékben integrálta magába a rendszerelméleteket⁴⁰ és a kibernetika⁴¹ egyes változatait, s talán még a recensebb komplexitáselméletek hatása is kimutatható benne⁴². Érdeemes komolyan venni, amikor például Derrida az elkülönöződést mint szisztematikus játékot ha-

³⁹ A komplexitáselméletekbe való filozófiai bevezetesként szolgálhat: HOOKER, Cliff (ed.) 2011. *Philosophy of Complex Systems*. Oxford, Elsevier. A komplexitáselméletekbe való egyéb bevezetéseket áttekintettük itt: Losoncz Márk 2018. Marx, a rendszerteoretikus, a komplexitás gondolkodója. In: Antal Attila et alii (szerk.): *Marx... Interpretációk, irányzatok, iskolák*. Budapest, Napvilág Kiadó, 70-86.

⁴⁰ Erről részletekbe menően lásd: JOHNSON, Christopher 1993. *System and Writing in the Philosophy of Jacques Derrida*. Cambridge, Cambridge University Press.

⁴¹ Lásd: JOHNSON, Cristopher 2011. The Cybernetic Imaginary. In: Sean GASTON – Iam MacLAHAN (eds.): *Reading Derrida's Of Grammatology*. London – New York, Continuum, 12-14. Vö.: WOLFE, Cary 2010. *What is Posthumanism?* London – Minneapolis, University of Minnesota Press, 7-8.

⁴² Lásd: CILLIERS, Paul 1998. *Complexity and Postmodernism*. London – New York, Routledge, 41-47. A derridai filozófiának a Luhmanni komplex rendszerelmélet feől történő értelmezéseit tekinti át: KHURANA, Thomas 2012. Jacques Derrida (1930-2004). In: Oliver JAHRHAUS – Armin NASSEHI (Hrsg.): *Luhmann Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart, J. B. Metzler, 300-304. Lásd még: HUMAN, Oliver – CILLIERS, Paul 2013. Towards an Economy of Complexity: Derrida, Morin and Bataille. In: *Theory, Culture and Society*, 30 (5), 24-44. PREISER, Rika 2013. Deconstruction and Complexity: A Critical Economy. In: *South African Journal of Philosophy*, 32 (3), 261-273. RASCH, William – WOLFE, Cary (eds.) 2000. *Observing Complexity. Systems Theory and Postmodernity*. Minneapolis – London, University of Minnesota Press.

II. 3. A KOMPLEXITÁS VALÓSÁGA: JACQUES DERRIDA

tározza meg⁴³ vagy a nyomok rendszeréről beszél⁴⁴, amiként azt is, amikor a komplexitás redukálhatatlanságát emeli ki, azt, hogy „soha nem kellene leegyszerűsíteniünk ... vagy az egyszerűséget mímelniünk, amikor ilyesmiről nincs szó”⁴⁵, illetve az egyszerűség nélküli szintézist⁴⁶. Nyilvánvaló, hogy a derridai filozófia, amennyiben a komplex rendszereket dinamikusnak és termékenynek tekint, szembeeségül a redukcionizmus két válfajával: azzal, amely – egyfajta lapos ontológia jegyében – a részeket az egyneműsített egészben oldja fel, s azzal is, amely a holisztikusan bővülő, nyitott egészeket minden további nélkül a részekre vezeti vissza. A hiánytalan önjelenléte mindkét tekintetben lehetetlenné teszi a többletek szükségszerű képződése. E felfogás szerint az egyes részek (és az egyes rendszerek) olyannyira összekapcsolódnak, hogy az izolált entitásokként való tárgyalásuk még ideáltipikus modellezésként sem állja meg a helyét. Az eredendően visszatartathatlan nyomszerűsödés gondolata nem holmi könnyed monizmust takar, miszerint „minden összefügg mindennel”, hanem pontosan a még nem és a már nem létező konnexiók koncepciója fakad belőle. Mint Derrida sugallja, „minden »elem« a sorozat vagy a rendszer elemeinek a benne levő nyomaira való utalásként konstituálódik. ... Sem az elemekben, sem a rendszerben nincs sehol olyasmi, ami egyszerűen jelen- vagy távollevő lenne.”⁴⁷

Szó sincs arról, hogy e konnekcionista megközelítés általában véve figyelmen kívül hagyná a rendet, a stabilizáló strukturális mintákat, a komplex rendszerek „apollóni” oldalát. Nincs ugyan olyan központi elem (szubjektum vagy szubsztancia), amely a hierarchia csúcsát elfoglalva felelne a komplex

⁴³ DERRIDA, Jacques 1972. *Marges*. Paris, Éditions de Minuit, 11.

⁴⁴ DERRIDA, Jacques. *De la grammatologie*, 95.

⁴⁵ DERRIDA, Jacques. *Limited Inc.*, 119.

⁴⁶ DERRIDA, Jacques. *De la grammatologie*, 69.

⁴⁷ DERRIDA, Jacques 1972. *Positions*. Paris, Éditions de Minuit, 37-38.

rendszer egészének megszervezéséért, ám vannak helyi jellegű interakciók és olyan összefüggéseik, amelyek a hozzávetőleges koherencia forrásai. A komplex rendszernek voltaképpen előnyére válik, hogy sosem lehet mindent átfogóan „rendszeres”. Így a dekonstrukció azt mutatja meg, hogy – Derrida szavaival: – „a rendszer nem működik, s ez a diszfunkcionalitás nem csupán megszakítja a rendszert, hanem kezeskedik a rendszer iránti vágyról”⁴⁸, vagy, lakonikusabban, Johnson értelmezésében, „a rendszer azért működik, mert nem működik”⁴⁹. A komplex rendszer nem lehet tisztán önaffektív jelenlét, hanem sokkal inkább önhasonló (*self-similar*) elemek burjánzó láncolata, amelyet sosem lehet teljességében uralni a készen talált normák, kódok, programok vagy bárminemű parancs révén. Mint Gödel-elemzése illusztrálja⁵⁰, Derrida védelmébe veszi az egész koncepcióját, de szem előtt tartva, hogy az olyasmire utal, ami egyszerre von magával rekurzív konzisztencia-alakzatokat, s a totalitást megtörő eseményeket. Mindez nagyban emlékeztet a hiszterézisre vonatkozó komplexitáselméleti tézisre, miszerint „a komplex rendszereknek történelmük van..., a múltjuk társfelelős a jelenkori viselkedésükben”⁵¹, amiként az emergencia komplexitáselméleti elemzéseire is⁵². Nem-lineáris, vissza- és előrecsatoló mechanizmu-

⁴⁸ DERRIDA, Jacques – FERRARIS, Maurizio 2001. *A Taste for the Secret*. Malden, Polity, 4.

⁴⁹ JOHNSON, Christopher. *System and Writing in the Philosophy of Jacques Derrida*, 190.

⁵⁰ Lásd: LIVINGSTON Paul 2010. Derrida and Formal Logic: Formalising the Undecidable. In: *Derrida Today*, 3 (2), 221-239.

⁵¹ CILLIERS, 1998, 4. Érdemes lenne egyszer ebből a szempontból elemezni Deleuze és Guattari nyomszerűsödés-bírálatát, amely, úgy tűnik, a derridai modellt túlságosan „molárisnak”, „nem-rizomatikusnak” tekinti.

⁵² A kérdéstről szóló tengernyi szakirodalomból Manuel DeLanda emergenciatanulmányára hívjuk fel a figyelmet, amely sok tekintet-

sokról beszélhetünk, amelyek erősítik vagy kioltják egymást, s *après coup* vagy *à venir* túlszordulnak a fennálló szabályokon, minimális eltérések révén olykor maximális következményeket előidézve. Végül említsük meg a komplex rendszerek „elkerítésének”, az önreferencialitásnak, az eldönthetetlenségnek a paradoxonait. Láthattuk, hogy az operatív zártság valójában nem a nyitottság ellentétéként kezelendő, hanem pontosan a nyitottság lehetőségfeltételeként. A komplex rendszerekre jellemző, hogy az önmaguk és a környezetük közti különbséget megismétlik magukban, s további belső differenciálódásra képesek (*reentry*), amiként az is, hogy a környezetükben hagyják másságuk nyomát (például az allopoézis, a külső teremtés jegyében). A paradoxonokat fokozva Derrida annak szükségességéről beszél, hogy a külső a belső intimitásában legyen, illetve – afféle extimitás gyanánt: – fordítva. „A külső értelme mindig belül volt jelen, bezárva a külsőn kívülre”⁵³, s a „külsőhöz való minden viszony »logikája« komplex és meglepetésszerű”⁵⁴. Elmosódik a kívül/belül kettőssége, a határ, a kontextualitás, s ez egyúttal azt jelenti, hogy eredendő nehézségekkel, eldönthetetlenségekkel, vakfoltokkal szembesül, aki a komplexitást megszámlálni vagy beszámítani igyekszik. A teljes jelenlét lehetetlensége tehát nem csupán a temporalizáció terminusaiban írható le, hanem mindenkor ki kell egészíteni a spacializáció közepette támadó kihívásokkal. Hasonlóképpen, amikor a komplex rendszer önmagára mint önmagára utal, ennek keretében egyúttal mindenképpen referálnia kell az önmagától való elkülönöződéseire – önazo-

ben közel áll a derridai megközelítéshez: DeLANDA, Manuel 2011. *Emergence, Causality and Realism*. In: Levi BRYANT et alii (eds.): *The Speculative Turn. Continental Materialism and Realism*. Melbourne, Re-press, 381-393.

⁵³ DERRIDA, Jacques. *De la grammatologie*, 52.

⁵⁴ DERRIDA, Jacques. *Marges*, 162.

nossága mellett „parakonzisztens”⁵⁵ önidegenségére is. Miként lehetséges hát a komplex rendszerek identitása? „Az élő jelen az önmagához képest való nem-azonosságából lép elő és a re-tencionális nyom lehetőségéből”, amely „az élő jelennek a külsőhöz való intim viszonyát alkotja, a külső iránti megnyílását általában véve”.⁵⁶ Mondhatni, ha a komplex rendszerek meg kívánnak szabadulni önnön paradoxonaiktól, azzal elkerülhetetlenül újabbakat gerjesztenek – nem kerülhetnek ki a paradoxonok végtelenített örvényéből. A komplexitás önmagán mindenkor túlnyúló nem-teljesség.

Az elmondottakból kitűnik, hogy a komplex rendszerek ilyen felfogása korántsem szűkíthető az emberi keretekre, hanem messzemenően meghaladja őket. Hogy előrehaladván a derridai életmű mindinkább az animalitás és a szervesség, az élet és a halál, a mechanikai és technikai műveletek poszthumanista kérdéseivel bővült⁵⁷, nem tekinthető pusztán véletlennek vagy mellékszálaknak, hanem a nyomszerűsödés megragadásának mikéntjéből fakad. Derrida leszögezte, hogy a nyom új fogalmát ki kell terjeszteni az antropológiai határokon túl-

⁵⁵ Ezt illetően lásd Graham Priest Derrida-értelmezését: PRIEST, Graham 1994. Derrida and Self-Reference. In: *Australasian Journal of Philosophy*, 72 (1), 103-111.

⁵⁶ DERRIDA, Jacques. *La voix et le phénomène*, 95-96.

⁵⁷ A kérdés hatalmas szakirodalmából felhívjuk a figyelmet néhány átfogó jellegű írásra: CALARCO, Matthew 2004. Deconstruction is not Vegetarianism: Humanism, Subjectivity, and Animal Ethics. In: *Continental Philosophy Review*, 37, 175-201. JOHNSON, Christopher 2005. Derrida, the Machine and the Animal. In: *Paragraph*, 28 (3), 102-120. OLIVER, Kelly 2009. Sexual Difference, Animal Difference: Derrida and Difference „Worthy of Its Name”. In: *Hypatia*, 24 (2), 55-76. WOLFE, Cary 2003. *Animal Rites. American Culture, the Discourse of Species and Posthumanist Theory*. Chicago – London, University of Chicago Press, 62-78.

ra, hiszen meghaladja a „humán/nemhumán» ellentétet⁵⁸, „mindenütt megvan, azaz jócskán a humanitáson túl is [*partout, c'est-à-dire bien au-delà de l'humanité*]⁵⁹. Azt is sugallta, hogy „a logocentrizmus mindenekelőtt az állattal kapcsolatos tézis⁶⁰, s visszamenőleg úgy értékelte, hogy voltaképpen minden dekonstruktív gesztusával megkérdőjelezte az ember és az állat közti határt⁶¹. Így aztán leszögezhetjük, hogy Derrida nem egyszerűen az emberi diskurzusokra jellemző szemantikai holizmus⁶², a jelentések feltarthatatlan többletképződésének gondolkodója, hanem elvben mindazon komplex rendszereké, amelyekben a vissza- és előrehatoló folyamatok túlcsoportosulnak az önjelenlétben. Az alanyiségünket nem pusztán a valamiképpen még mindig emberi kötődésű jelölők és jelentések vonatkozásában zökkenti ki vélt szuverenitásából (mondván, hogy sokkal inkább ezek konstituálják a szubjektivitást, mintsem fordítva), hanem a komplexitás jóval szélesebb skáláin is, legyenek azok organikusak, mechanikusak... Tünetértékű, hogy a poszthumanista gondolkodás egyik alapműve, Cary Wolfe *Mi a poszthumanizmus?* című könyve a komplex rendszerek luhmanni elmélete mellett a derridai filozófiát tekinti első számú ihlető forrásának, pontosabban azt, ahogyan a dekonst-

⁵⁸ DERRIDA, Jacques – ROUDINESCO, Elisabeth 2004. *For What Tomorrow...: A Dialogue*. Stanford, Stanford University Press, 63.

⁵⁹ DERRIDA, Jacques – NANCY, Jean-Luc 1991. „Eating Well”, or the Calculation of the Subject. In: Eduardo CADAVA et al. (eds.) *Who Comes After the Subject?* New York – London, Routledge, 109.

⁶⁰ DERRIDA, Jacques 2008. *The animal that therefore I am*. New York, Fordham University Press, 27.

⁶¹ DERRIDA, Jacques – ROUDINESCO, Elisabeth. *For What Tomorrow...: A Dialogue*, 63.

⁶² Úgy tűnik, ebben az irányban halad Samuel C. Wheeler értelmezése: WHEELER, Samuel C. 2000. *Deconstruction as Analytic Philosophy*. Stanford, Stanford University Press.

rukció „az önreferenciális autopoiézisz komplexitásait és paradoxonait”⁶³ elemzi.

Összességében véve úgy tűnik, hogy nem elhanyagolható részben a poszthumanista elmélet testesíti meg, amit Derrida új típusú megközelítésként jelzett előre. Ám felvethető a kérdés, hogy nem egy ambivalens törekvésről van-e szó, amelyet humanista poszthumanizmusként⁶⁴ is leírhatnánk, azaz olyan gondolkodásmódként, amely következtetéseiben megszabadult ugyan az emberközpontú előítéletektől, ám alapvető atitűdjében mégsem. Mintha Derrida a humanitás elsődlegességének megkérdőjelezését csakis egy „emberi, túlságosan is emberi” perspektíva keretében tartaná elképzelhetőnek: mint az emberi és az animális közti különbségnek a filozófia története során kifejtett – predekonstruktív, Arisztotelésztől Heideggerig terjedő – paradigmáinak átalakítását, a különböző (jogi, etikai és egyéb) diskurzusok hangsúlyainak eltolását. Vagy a problémát közelebről szemügyre véve tekintve: mintha Derridát a nem-humán csupán az emberhez való viszonyában foglalkoztatná, például az ember és a macska tekintete kereszteződésének formájában⁶⁵, az emberben belső idegenként működő vírusként⁶⁶, az ember és a technológia által alkotott komplexumként⁶⁷ vagy a politikai rend legitimitásának és törvényességének alapjait inherensen aláásó bestialitásként⁶⁸.

⁶³ WOLFE, Cary. *What is Posthumanism?*, XXI.

⁶⁴ Uo., 124-126.

⁶⁵ DERRIDA, Jacques. *The animal that therefore I am*.

⁶⁶ Lásd JOHNSON, Christopher. Derrida, the Machine and the Animal, 104.

⁶⁷ Lásd: VAN CAMP, Nathan 2011. Negotiating the Anthropological Limit: Derrida, Stiegler, and the Question of the „Animal”. In: *Between the Species*, 14 (1), 57-80.

⁶⁸ Lásd: DE VILLE, Jacques 2012. Deconstructing the Leviathan: Derrida’s The Beast and the Sovereign. In: *Societies*, 2, 357-371.

Eszerint Derrida, ez az önéletrajzíró állat, *animal autobiographique*, a módszertanában humanista maradt, a nem-humán entitások és folyamatok mindenekelőtt mint az emberi alanyiségunkhoz képest – dialektikus párokként – pozicionált infrahumán jelenségek érdekelték, teszem azt az állatok mint nem-emberi, de az ember számára való állatok. Röviden szólva, a nem-humánt mindössze mint önnön korrelatív másunkat tárgyalta. A humanizmust csupán egy humanista poszt-humanizmussal helyettesítette, nem annyira magára a tőlünk mentes nem-humanitásra összpontosított (így az interanimáltság, az interobjektivitás stb. viszonyaira), hanem a róluk alkotott szimbolikus és imaginárius képzeleteinkre. Ennyiben Derrida „lázasága”⁶⁹ a „világméretű antropológiával szemben”⁷⁰ felemásnak tekinthető, s amivel ő maga vádolta Deleuze-t, hogy ugyanis csak az emberi szuverenitás nézőpontját megtartva irányíthatta figyelmünket az állattá válás (*devenir-animal*) felforgatónak mondott folyamataira, vele kapcsolatban is felvethető. A poszthumanista gondolkodás felröhatja, hogy a derridai filozófiában túl nagy mértékben őrződtek meg a humanizmus maradványai, hogy nem volt képest nyitni a természettudományok felé és renaturalizálni a gondolkodásunkat (azaz voltaképpen tiszteletben tartotta a diszciplináris – a diszciplinákat illető és egyúttal fegyelmező – felosztásokat), hogy miközben szembeszegült az egyneműsítés stratégiáival (így az „állat” általánosító kifejezésével, vagy az emberek és a kifejezetten plurálisan értett állatok közti különbség elmosásával), figyelmen kívül hagyta az egyes rétegek és entitások közti átjárási lehetőségek zömét.

Nem azért fogalmaztuk meg e kritikai szempontokat, hogy végül egyoldalúan állást foglaljunk, hanem hogy rámutassunk: ami a poszthumanista látásmódot illeti, a derridai filozófia

⁶⁹ DERRIDA – ROUDINESCO. *For What Tomorrow...: A Dialogue.*, 67.

⁷⁰ DERRIDA, Jacques. *The animal that therefore I am.* 54.

státusza többértelmű, s ennyiben maga is felelős a recepció ingadozásaiért a korrelacionizmus vádja és az emberin túlra kerülésért való dicséret között. Annyit mindenesetre megállapíthatunk, hogy ami a struktúrákhoz való viszonyára jellemző, az a komplex rendszerekkel kapcsolatban is érvényes: nem pusztán külső leírásra törekszik, hanem igyekszik „belakni őket”, önnön szempontjaik szerint is megragadni paradoxonjaikat, szükségyszerű többleteiket. Talán hasonlóképpen közelíthetne a poszthumanista elmélet is a derridai gondolkodáshoz, azaz követnie kellene inherens kihívásait és bizonytalanságait, azon belátásokig is, amelyek belülről feszítik szét – a dekonstrukciót elkísérnie Derridán túlra.

II. 4. AZ ONTOLÓGIAI PLURALIZMUS

Markus Gabriel¹

„Szigorúan véve, a világegyetem meglehetősen provinciális.”²

(Markus Gabriel: *Miért nem létezik a világ?*)

„Azt gondolom, hogy léteznek objektív optikai tények azt illetően, hogy a tárgyak miként néznek ki. Például a perspektívák *per se* objektívek – leírhatjuk a törvényeket. Ezért hordunk szemüveget!”³

(Anja Steinbauer – Markus Gabriel: *Az újrealizmus*)

„Mondhatni, az értelem a mi sorsunk, ám ez a sors nem csak ránk, emberekre érvényes, hanem mindenre, ami létezik.”⁴

(Markus Gabriel: *Miért nem létezik a világ?*)

Markus Gabriel nem csupán az újrealizmus kitüntetett képviselője, hanem az „újrealizmus” elnevezés kiötlője is – beszámolója szerint egy 2011-es nyári napon, egy Maurizio Ferraris-szal eltöltött nápolyi ebéd során javasolta e terminus használatát. Ám miközben kétségtelen, hogy Gabriel fenntartások nélkül újrealistának tekinthető, a „józan észnek” és a hagyományos

¹ Megjelent: LOSONCZ Márk 2018. *Markus Gabriel ontológiai pluralizmusa*. In: *Híd*, 10., 74-90.

² GABRIEL, Markus 2015. *Why The World Does Not Exist*. Polity Press, Cambridge / Malden, 8. GABRIEL, Markus 2013. *Warum es die Welt nicht gibt* (ebook). Ullstein, Berlin, loc 10.

³ STEINBAUER, Anja 2016. *New Realism – Markus Gabriel*. URL: https://philosophynow.org/issues/113/Markus_Gabriel (2018.08.07.)

⁴ Uo. 220, illetve loc 119-120.

realizmusoknak is gyakran grimaszt vágó meghökkentő állításai ismeretében érdemes hozzátenni, hogy némiképp szokatlan realizmusról van szó. A gabrieli filozófia, mint oly sok másik újrealizmus, szemben áll az általa régi típusúként számon tartott realizmusokkal, amelyek az elmefüggetlen valóság léte mellett teszik le voksukat. Ezzel Gabriel azt a felfogást szegezi szembe, miszerint az elme teljesítményei a valóság teljes jogú részét képezik, s a kiiktatásukra való törekvés elfogadhatatlan. Más szóval, az elmefüggetlen és a mentális létezők is reálisak, így például az asztalon heverő kék kockára irányuló perspektivikus figyelmemet nincs miért a kockánál valótlanabbnak vagy alacsonyabb rendűnek tartani. Mindebből pedig magától értetődően következik, hogy Gabriel szembehelyezkedik azzal a konstruktivistának vagy idealistának tekinthető állásponttal is, amely szerint kizárólag az elmétől függő valóság létezik vagy csupán róla lehet értelmes kijelentéseket megfogalmazni. „[A] metafizikai (régii) realizmus kizárólag a szemlélők nélküli világban érdekelt, a konstruktivizmus pedig kizárólag a szemlélők világában. ... Az új ontológiai realizmus ennek megfelelően középen helyezkedik el, hiszen elismeri a perspektíváknak és a konstrukcióknak a világot magukkal vonó létét.”⁵ Jegyezzük meg, hogy ennek az álláspontnak fontos következményei vannak a megismerés fogalmára nézve is. Gabriel, aki egyébként az episztemológiába való bevezetéssel, illetve a szkepticizmusról szóló könyvekkel is előrukkolt⁶, úgy véli, hogy nincs okunk az állítólagos végességünkre, korlátoltságunkra hivatkozva ta-

⁵ GABRIEL, Markus 2015. *Fields of Sense. A New Realist Ontology*. Edinburgh University Press, Edinburgh, 11.

⁶ GABRIEL, Markus 2008. *An den Grenzen der Erkenntnistheorie. Die notwendige Endlichkeit des objektiven Wissens als Lektion des Skeptizismus*. Karl Alber, Freiburg i. Br. / München. GABRIEL, Markus 2008. *Antike und moderne Skepsis zur Einführung*. Junius, Hamburg. GABRIEL, Markus 2009. *Skeptizismus und Idealismus in*

gadni, hogy számos dolgot igenis helytállóan, a maga valóságában ismerhetünk meg.

A perspektívák is objektívek tehát – a szemüvegem, az általa biztosított szemszög is valós, a helyes elkészítése pedig könnyen vita tárgyát képezheti. „Hogy valami miképpen néz ki, az objektív; »odakinn« van”⁷. Ám mivel úgy véli, hogy a perspektívákra (vagy a horizontokra) való utalás elhibázott képzettársításokat kelthet, Gabriel az értelemmező (*Sinnfeld*, *field of sense*) fogalmát részesíti előnyben, mi több, mindenekelett rá építi a filozófiáját, s fő művének angol nyelvű címében is ez áll: *Értelemmezők* (*Fields of Sense*). Kétségtelen, hogy ez a kifejezés is megtévesztő lehet, hiszen – köznapi konnotációin túl – az értelemfogalom olyan filozófiai (mindenekelett fenomenológiai-hermeneutikai⁸) hagyományaira utalhat, amelyektől Gabriel éppenséggel eltávolodni igyekszik. Elgondolása szerint az értelemmezők nem feltétlenül kötődnek az emberi tapasztalathoz (s egyáltalán, kívánatos, hogy megszabaduljunk „zoológiai”, emberközpontú előítéleteinktől), sőt, nincsen olyan létező, amely létét nem valamely értelemmezőben nyerné el. Ha például azt firtatjuk, hogy melyik számok találhatóak a 3 és a 10 között, amire utalunk, az a mennyiségek matematikai értelemmezéjébe tartozik. Amennyiben az foglalkoztat bennünket, hogy az *Oktopusz* című regényben Astrid találkozik-e japán turistákkal, annyiban a fikció értelemmezéjére irányul a figyelmünk. Vagy ha azt igyekszünk eldönteni,

der Antike. Suhrkamp, Frankfurt a. M. GABRIEL, Markus 2012. *Die Erkenntnis der Welt. Eine Einführung in die Erkenntnistheorie*. Karl Alber, Freiburg i. Br./München.

⁷ GABRIEL, Markus. *Fields of Sense*, 350.

⁸ A gabrieli filozófia és a fenomenológiai hagyományok ütköztetéséhez lásd: ARNOLD, Thomas – Keiling, Tobias 2016. *The Ways of the World*. URL: http://reviews.ophen.org/2016/07/03/the-ways-of-the-world/#_edn2 (2018.08.07.)

hogy a lengyelországi politikai rendszer mennyiben tekinthető liberálisnak, olyan értelemmezőre összpontosítunk, amely a matematikai számok és a regénybeli fikciók értelemmezőjétől függetlenül is tárgyalható. Az egyes értelemmezők szűkségképpen egymásba ágyazódnak, s keveredhetnek is, átfedés alakulhat ki – de a gabrieli, a létezők radikális sokrétősége mellett elköteleződő filozófia szerint nincs olyan monolitikus, átfogó alapot biztosító Nagy Értelemmező avagy Szuperobjektum, s pláne nem létezik az általános szabályok egységesített halmaza, amely átfoghatná őket. A létezés valamely értelemmező tulajdonsága, legnagyobb/legkisebb, legalapvetőbb vagy privilegizált létező pedig nincsen. Ezt jelenti voltaképpen Gabriel hírhedt lett következtetése, miszerint a világ nem létezik. „Tartalmazhatja-e a világ magát a világot?” – firtatta már a naivnak mondott, a filozófiai önreflexiótól mentes halmazelmélet is, de Gabriel ennél tovább megy. A világfogalommal szembeni támadása jegyében leszögezi: a világról tett kijelentéseink egészen egyszerűen üresek, tárgyaltalanok. S hiába is csűrjük-csavarjuk, a világfogalmat akkor sem menthetjük meg, ha a világ átfogó voltát megkíséreljük viszonylagosítani, mondjuk azzal, hogy „nyitott egésznek” vagy „meghatározatlan módon kiterjeszhető totalitásnak” tekintjük. E filozófia szerint a létezés, az *ex-istere* etimológiai jelentésének megfelelően is, ki-állás, valamely – korántsem feltétlenül az anyagi téridőben! – lokalizált értelemmezőben, bizonyos feltételek mellett történő kiemelkedés, „a színen való megjelenés”. A különböző értelemmezőknek a bennük levő tárgyakkal szorosan összefüggő konstituálódása tehát a nyelvi, diskurzív és egyéb, azaz emberi, túlságosan is emberi teljesítményeinktől függetlenül is lehetséges, s ezt az álláspontot minden további nélkül leírhatjuk egyfajta objektív kontextualizmusként. Az egyes értelemmezőket nem feltétlenül mi, emberek konstruáljuk. Éppen úgy léteznek olyan értelemmezők és tárgyak, amelye-

ket mi alkotunk, mint olyanok, amelyeket nem. A „kacsa vagy nyúl?” híres dilemmájában (amely sok filozófust foglalkoztatott már), a kacsa és a nyúl különböző egyenrangú, objektív értelemmezőkbe tartoznak, ahogyan a rájuk irányuló, ilyen vagy olyan szemszögünk is. S nem létezett homogén értelemmentes világ azelőtt sem, hogy az emberi megismerésmódok és diskurzusok feltűntek volna. Ezzel összhangban Gabriel igyekszik kiszabadítani például az intencionalitás fogalmát is az emberközpontú felfogásának terhe alól: „a holdon levő lábnyomok ... is intencionálisak amennyiben valamely eseményre vonatkoznak. ... Nem állíthatjuk, hogy az intencionalitás általában véve a tudattól referenciálisan függő lenne”⁹.

Ahogyan a világra vonatkozó állításaink üresek, úgy Gabriel szerint a világ egységes voltából kiinduló metafizika meglátásai sem lehetnek értelmesek (a kortárs analitikus metafizika pedig naivabb, mint bármelyik korábbi). Gabriel nem habozik a napnyugati filozófusok jelentős részének fogalmi metakereiteit elvetni ezért, az első preszókratikus motívumoktól (s egyáltalán, a „tengely korszakától”) kezdve egészen azokig, akik igyekeztek a világot legalább regulatív eszmeként megőrizni, mint Kant vagy Habermas. Terminológiailag-fogalmilag nézve ez azt jelenti egyúttal, hogy a metafizika helyett az ontológiát részesíti előnyben, azt az ontológiát, amelynek feladata a létezésnek a monizmus maradványaitól is megszabadult, az értelemmezők sokaságát szem előtt tartó elgondolása. Ugyanakkor Gabriel metafizikaellenességéből nem következik, hogy filozófiatörténeti magányra lenne kárhozthatva, éppen ellenkezőleg, nagy előszeretettel hivatkozik világ-nélküli ontológiai

⁹ GABRIEL, Markus. *Fields of Sense*, 215. Ezzel Gabriel sok tekintetben visszatér az intencionalitás középkori felfogásához. Lásd: KLI-MÁ Gyula 2013. Three myths of Intentionality Versus Some Medieval Philosophers. In: *International Journal of Philosophical Studies* 21 (3), 359-376.

pluralizmusának megelőlegezőire. Így például a létezők sokrétűségének tanával kapcsolatban Arisztotelészre utal, a pluralizmus általános álláspontja tekintetében pedig Leibnizre, de az elődök közül talán még inkább kiemelkedik Schelling, az emberi szabadság lényegéről szóló műve¹⁰ révén. Eszerint Schellingnél a meghatározatlan alap-nélküliség (*Ungrund*) fogalmából a semminemű egység(es)re nem visszavezethető pluralitás gondolata fakad, a sokrétű értelmi kontextusok elmélete (amelyből kiindulva Schelling igyekszik túllépni az akarattal kapcsolatos hagyományos dilemmákon, így a szabadság és a szükségszerűség kettősségén). Emellett Gabriel néhány 20. századi elődjét is megemlíti. Például Carnapot, aki a tárgyak területeiről (*Gebiet*), a tárgyrégiók sokféle felfogásáról beszélt (bár Gabriel felrója neki, hogy továbbra is hitt az egyetlen átfogó régió meglétében, illetve hogy a filozófiát továbbra is általánosan megalapozó tevékenységként képzelte el), azt a Husserlt, aki még a „mező” terminusát is használta (*Gegenstandsfeld*, *Sinnesfeld*) és regionális ontológiákat emlegetett (ugyanakkor – Gabriel szerint – rabja maradt bizonyos idealista és antropocentrikus előfeltevéseknek), vagy Heideggert, aki például korai Scotus-dolgozatában felvetette a különböző tárgyi területek ontológiájának lehetőségét, később pedig éles bírálatban részesítette az egységesítő ontoteológiai stratégiákat, illetve a „világkép” és a „világnézetek” diskurzusát (ugyanakkor, ezt sem hagyjuk figyelmen kívül, a viláfgfogalomról korántsem mondott le, ellenkezőleg). A filozófiatörténeti hivatkozások között kiemelkedő szerepet tölt be az értelem és a jelölet klasszikus fregei kettősére való utalás is. Megannyi eddigi olvasattal vitatkozva Gabriel úgy véli, hogy Frege szerint a létezés nem merül ki a referencialitásban (s annak hal-

¹⁰ SCHELLING, F. W. J. 1992. *Az emberi szabadság lényegéről – Filozófiai vizsgálódások az emberi szabadság lényegéről és az ezzel összefüggő tárgyakról*. T-Twins, Budapest.

mazelméleti leírásában), hanem az értelmi dimenziók jelentőségét is szem előtt kell tartani, mi több, a fregei elképzelés felől tekintve lehetséges referencia nélküli értelem, lehetségesek „a legendák és a költészet”. Gabriel ugyan elutasítja a fregei gondolkodás mathematicizmusát és azt a gondolatot, amely szerint a létezés tekintetében a kvantifikálhatóságnak valamiképpen kitüntetett szerepe van, ahogyan azt a tézist is, miszerint a lét annyi, mint bizonyos fogalom alá esni, mégis, nagyban épít Frege meglátásaira a maga értelemfogalmát illetően. „Az értelemek következnek először és részlegesen egységesítjük őket fogalmakká. E ponton egyetértek Fregevel, amennyiben az, ami egy fogalmat megkülönböztet egy másiktól, s ezzé, nem pedig valamelyik másik fogalommá teszi, az az értelme és nem az, ami eleget tesz neki (*what satisfies it*)” – írja.¹¹ Azzal, hogy Gabriel számára az értelem itt is a megjelenítés objektív módjaival azonos, valós tárgyi tulajdonságokkal.

A kortársaival folytatott dialógusai közül kettőt mindenképpen érdemes megemlíteni. Az egyik Badiou-val zajlik, akinek filozófiája szintén a valóság konzisztenciahiányos voltát hangsúlyozza, azt, hogy „az Egy nem létezik”, csupán az egyként-való-számolás (*compter-pour-un*), illetve a sokaságok sokasága. Badiou filozófiája annyiban is rokonítható Gabrielével, hogy kiemeli az egyes – ahogyan ő nevezi: – igazságregiszterek (tudomány, művészet, szerelem, politika) egymásra visszavezethetetlen és a felforgató eseményekre nyitott jellegét. Mégis, Gabriel filozófiájának alapvető beállítottsága merőben különbözik Badiou-étól, hiszen míg utóbbi halmazelméleti okok miatt látja lehetetlennek a totalitást („mindig lesz egy további halmaz...”), addig előbbi szerint ez a formalista-matematizált valóságfelfogás még mindig túlonként redukív, s nem kérdez rá a lényegi – extenzionális – halmazelméleti premisz-

¹¹ GABRIEL, Markus. *Fields of Sense*, 229.

szákra, amelyek látóköréből megannyi, elmosódott körvonalú létező kiesik. Badiou még kötődik a régi, szinte soha meg nem kérdőjelezett előítélthez, miszerint lenni annyi, mint egységes, diszkrét individuumként lenni. Ahelyett, hogy Badiou-hoz hasonlóan az állítólag értelem nélküli referenciák hidegségét, „embertelenségét” nyomatékositáná s az értelmet pusztán „vallási” kategóriának, afféle babonának minősítene, Gabriel az értelem fogalmának újragondolása, szerepének felerősítése mellett teszi le voksát. Ugyanakkor Gabriel azt is elismeri, hogy a *Lét és esemény* óta jelentős változások történtek a badiou-i filozófiában, s álláspontjaik ma már könnyebben összeegyeztethetőek: „a *Világok logikájában* Badiou közel kerül az értelemmezők nézőpontjához, ugyanis az egzisztencia olyan fogalmát vezeti be, amely a világban való megjelenés intenzitására vonatkozik”¹². Végül ne feledkezzünk meg azzal a Žižekkel folytatott párbeszédéről (s arról, hogy közös könyvük is született¹³), aki elsősorban lacaniánus ösvényeket követve beszél a teljes konzisztenciára szert tenni nem tudó nem-Mindenről (*non-All*), amely ki van szolgáltatva a mindenkor üres, „negatív” szubjektivitás szertelenségének. Mint láttuk, Gabriel eszme-futtatásában a szubjektivitás nem játszik döntő szerepet.

Miután felvázoltuk Gabriel filozófiatörténeti „kommunikációs terét”, könnyebben beláthatjuk, milyen motivációk mozgatják a világ nemlétével kapcsolatos következtetését. Ebben a tekintetben rendkívül fontos, hogy felfogása szerint a lét és a nemlét hagyományosan túlon túl elnagyolt kategóriáit is újra kell gondolnunk – kontextuálisan kell értelmeznünk

¹² GABRIEL, Markus. *Fields of Sense*, 117. Vö. GABRIEL, Markus 2011. *Transcendental Ontology. Essays in German Idealism*. Continuum, London / New York, XXIII-XXVII.

¹³ GABRIEL, Markus – ŽIŽEK, Slavoj 2009. *Mythology, Madness, and Laughter: Subjectivity in German Idealism*. Continuum, London / New York.

őket. Így például lehetséges, hogy egyetlen unikornis sem tűnhet fel a fizikai tárgyak mezejében, viszont *Az utolsó egyszarvú* című könyvben igen. A lét és a nemlét tehát sokrétűen, egységességetlenül konstituálódik, s fogalmaik nem működtethetőek mindent átfogóan. Ha Istent arra kérnénk, hogy készítse el az összes meglévő dolgok listáját, vagy gigantomán módon mi magunk próbálkoznánk meg ezzel, mindig lenne legalább egy elem, ami hiányozna a listáról. Ha más nem hiányozna, akkor hát maga az a tény feltétlenül, hogy a lista elkészült – s ha kiegészítenénk vele a listát, az újra kiegészítésre szorulna az újabb ténnyel, s így tovább, a végtelenségig.¹⁴ A nem-teljesség kiküszöbölhetetlen, nincs módunk rá, hogy egyetlen gesztussal az összes létezőre utaljunk. A metafizikai finitizmus, amely szerint a lezárható összlista lehetséges, téved. És *pace* Hegel, nem áll, hogy „az igaz az egész”; valamely igazság megállapításához fölösleges a totalításra való utalás. Hasonlóan ambíciózus állításokkal hozakodik elő Gabriel a modalitásokat, azaz a lehetőséget, a szükségszerűséget és az esetlegességet illetően. Amiképpen kerülnünk kellene azt, hogy abszolút igényű állításokat fogalmazzunk meg valaminek a (nem)létével kapcsolatban, úgy óvakodnunk kellene attól is, hogy, mondjuk, valamit abszolút módon lehetetlennek nyilvánítsunk. Előfordulhat olyan értelemmező, amelyben a körkörösített négyzet és a „fából vaskarika” jól elvan. S a gabrieli filozófia szempontjából végképp elhibázott, rossz metafizikai maradványnak tekintendő a lehetséges világok analitikus felfogása: a lehe-

¹⁴ Ez érdekes párhuzamot mutat Graham Harmannal, aki szintén afirmatíván beszél a regresszusról, sőt, a végtelen regresszusról is. Harman szerint nincs végső megalapozó rétege a valóságnak, hanem „olyan univerzumban vagyunk, amely tárgyakba csomagolt objektumok tárgyakba csomagolt objektumainak tárgyakba csomagolt objektumaiból áll”. HARMAN, Graham 2005. *Guerilla Metaphysics*. Open Court, Chicago, 83.

tőségek sokrétű elágazásai nem állhatnak össze világegészsé. Amellett, hogy terméketlen (és körkörös) a lehetőségeket a lehetséges világokra hivatkozva meghatározni, a lehetséges világok analitikus elképzelése figyelmen kívül hagyja az előrejelezhetetlen, irruptív események kategóriáját is (e ponton Gabriel szívesen utal az *Ereignis* heideggeri koncepciójára). A gabrieli következtetések szerint minden aktuális, legalább valamelyik értelemmezőben, így pedig a megszűnés sem lehet abszolút. Másrészt pedig mindig van valami, ami egy adott értelemmezőben valamiért *nem* jelenhet meg (pl. Sherlock Holmes az imaginárius számok matematikai mezejében), valami, ami meghaladja, túlnyúlik rajta, idegen tőle, vagy egyszerűen a számára nem létező. Nincs (nem)lét értelem nélkül, nincs értelem (nem)lét nélkül. „Nincs pusztán lét, csakis ekként vagy akként való egzisztálás. Az egzisztencia nem az individuumok tiszta deskripciómentes megléte ..., csupán különböző területek léteznek ... Az egzisztencia radikálisan diszjunktív”.¹⁵ Nincs értelemszerűen abszolút igénnyel kijelenteni, hogy unikornisok nem léteznek, valamiképpen ugyanis minden létezik, a világot kivéve. És semmi sem abszolút, apriori módon rögzíthetően lehetetlen, kivéve a világ fennállását. Így $2+2=1$, amikor négy esőcsepp egyesül.

Gabrielnél a valóság anarchikus, fundamentum nélküli voltának hangsúlyozásával mindig együtt jár az emberi megismerés egy kalap alá nem vehető sokrétűségének kiemelése. Ahogyan nem létezik egységes, perspektíva mentes valóság, ugyanúgy nem létezik egységes emberi tudás sem. Olyan episztemológiai pluralizmust dolgoz ki, amely nem a valóság és a látszat rögzített, szubsztantív ellentétével operál, hanem elismeri a „látszat” jelentőségét a különböző – akár emberi – értelemmezőkben, ahogyan az igaz gondolatok önmaguknál

¹⁵ GABRIEL, Markus. *Fields of Sense*, 61.

fogva tényszerű valóságát is. Gabriel úgy véli, a kortárs ismeretelméletek túlértékelik a helyes fogalmakat, holott például „ugyannyi valóságról számolhatunk be a hallucináció, mint az igaz tapasztalat esetében”¹⁶. Szerinte nincsen olyan privilegizált tudásforma, amelynek alapzatáról át lehetne fogni a különböző értelemmezőket, s a tudás nekik megfelelő alakzatait. „Tudod-e, hogy Sherlock Holmes és Watson doktor miként oldották meg a Boscombe-völgyi rejtélyt?” „Tudod-e, hogy a nátriumnak hány stabil izotópja van?” „Tudod-e, hogy miként érvényesül a javak eloszlásában a Pareto-elv?” Az ilyen kérdések különböző értelemmezőket céloznak meg, s nincs okunk előnyben részesíteni egyiket sem. Ennyiben Gabriel élesen elítéli a redukcionizmus különböző megnyilvánulási formáit, köztük a naturalizmus és a materializmus válfajait (leszögezve, hogy maga a naturalizmus sem „naturális”, amiként a materializmus sem „materiális” – bizonyos tények akkor is fennállnának, ha egyetlen materiális tárgy sem létezne), s idegenkedik attól a fogalmi stratégiától, amely az emberi perspektíva szűkösségét hangoztatva a világ közömbös, glaciális ridegségére hegyezi ki a dolgokat. „Miért lenne jobb módja a világ önlétének (annak, hogy a tények totalitása), ha inkább egy episztemikusan és szemantikailag hideg világegyetem lenne, mintsem az a világ, amelyet valamely lakója ír le?” – kérdezi.¹⁷ S Gabriel szerint „még az univerzum sem annyira alethikusan hideg, hogy ne léteznének a rá vonatkozó tények. ... Annak ténye, hogy a víz H₂O, maga nem H₂O.”¹⁸ A pusztán kifordított antihumanizmus is humanizmus. Márpedig a pusztá kifordításnál jobb lenne elfogadnunk, hogy a kozmosz csupán egy a valóság provinciái közül, s ennek megfelelően a túlértékelése merő „provincializmus”. Lenni nem feltétlenül any-

¹⁶ Uo. 14.

¹⁷ Uo. 18.

¹⁸ Uo. 266.

nyi, mint a világegyetemhez, s annak téridejéhez tartozni. Az utóbbi időben Gabriel egyenesen a szabadság fogalma mellett kiálló neoegzisztencializmus szükségességéről beszél, amelynek egyik első számú feladata a korunk leegyszerűsítő, erőszakosan egységesítő, nihilista törekvéseivel való szembenállás lenne. Így például azzal a – Gabriel kifejezésével: – neurofetiszta, a kor divatjának megfelelő elképzeléssel szemben, amely szerint a tudat minden további nélkül azonosítható az agyi teljesítményekkel.¹⁹ Holott, véli Gabriel, „az emberi lény és az, ahogyan az értelmet felfogjuk, nem az univerzumban található”²⁰. Ugyan a tudomány nevében megannyi vallásellenes kijelentést fogalmaztak már meg, a tudományos és a vallásos regiszterben született üzenetek szerkezetileg olykor meglepő mértékben hasonlítanak egymásra a valóság uniformizálására való törekvésükben. Korunk harcias ateistái közelebb állnak a vallási fanatikusokhoz, mint sejténék. Gabriel az értelemmezők közti óvatos munkamegosztás és az egyes értelemnyalábok funkcionális rugalmassága mellett kardoskodva a legkülönbözőbb -izmusokkal veszi a harcot (a szociologizmusoktól a fizikalizmusokig, a logicizmusoktól a fikcionalizmusokig), s arra kér bennünket, szakítsunk azon – évezredekkel korábbról megörökölt – hajlamunkkal, hogy a valóságról alkotott meglátásainkat egységes világnézetű erőltessük. Amellett, hogy „a világ nem létezik”, elkerülhetetlen, hogy a világnézetekből valamiféle kár ne fakadjon. Nincs okunk rá, hogy a világ átfogó varázstalanításába vagy netalán visszavarázsolásába fogjunk, hiszen ezzel csak szem elől tévesztenénk a kü-

¹⁹ GABRIEL, Markus 2015. *Ich ist nicht Gehirn: Philosophie des Geistes für das 21. Jahrhundert*. Ullstein, Berlin. A gabriel tudatfilozófiához lásd: KISS Lajos András 2016. Markus Gabriel és az új realizmus tudatfilozófiája. In: *Korunk* 27 (10): 80-90.

²⁰ GABRIEL, Markus. *Why The World Does Not Exist*, 143. GABRIEL, Markus. *Warum es die Welt nicht gibt* (ebook), loc 83.

lönböző értelemmezők gazdagságát. Esetről esetre, mezőről mezőre kell haladnunk, elismerve, hogy némely vakfoltjainkat sosem tudjuk kiküszöbölni. Kétségtelen, ebben az igényben van valami a megbékélés, a kiengesztelés (*Versöhnung*) német hagyományaiból is, ám úgy, hogy közben szakít a metaszintézis vágyával. A körök köreinek átfogó köre nem létezik.²¹ Nem lehetséges abszolút tudás, amiként olyan átfogó pozíció sem, amelyből – afféle ellentmondásos, nagyratörő szkepticizmus gyanánt – általában véve megkérdőjelezhetnénk az igaz tudás lehetőségét. Törekenységre, esetlegességre vagyunk ítélve, és ez biztató. A gabrieli filozófia a tudás valóságának és „a tudós tudatlanságnak” a védelmébe áll, mondhatni, részlegesen állítja helyre a szellem méltóságát. E megközelítésből fakadóan Gabriel nagy jelentőséget tulajdonít azoknak az értelemmezőknek, amelyek arra sarkallhatnak bennünket, hogy megkérdőjelezzük – nem egyszerűen világnézeti dogmatizmusainkat, hanem: – maguknak a világnézeteknek a szükséges voltát. Így művészetfilozófiájának éppen ez a lényege: a jó művészet, például Vermeernek a keretekkel eljátszó képei, segít bennünket elszakadni a totális igazság kényszerképzetétől, szembesít az értelem eredendő ambivalenciájával. S a maga értelemmezejében egy költeménynek éppen annyira lehet igazságértéke, mint a maga értelemmezejében egy matematikai teoremnak. „Nincsen *metafizikai* konfliktus Einstein és Bergson, vagy Newton és Proust között.”²²

Azzal kezdtük írásunkat, hogy Gabriel nem csupán művelője az újrealizmusnak, hanem a keresztapja is. Ám ismer-

²¹ A megbékélés német, elsősorban hegel(ánus) hagyományaihoz való kapcsolódásra Jocelyn Benoist is felfigyelt, viszont a lét és az értelem viszonyára vonatkoztatva. BENOIST, Jocelyn 2017. *L'adresse du réel*. Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 100.

²² Graham HARMAN Markus GABRIELLEL készült interjúja. In: *Híd* 84 (10), 63.

retes, hogy az újrealisták tábora igen heterogén, s az alapvető kérdéseket illetően is ritka az egyetértés. Úgy tűnik, a gabrieli filozófia azokhoz áll a legközelebb, akik az újrealizmust nem egy általános igényekkel fellépő metafizika irányába terelnék, hanem episztemológiai, társadalomontológiai vagy legalábbis radikálisan kontextualista módon határoznák meg, mint Paul Boghossian, Maurizio Ferraris vagy Jocelyn Benoist. Gabriel azt sugallja, hogy a spekulatív realisták még túlságosan – és nem eléggé reflektáltan – kötődnek a hagyományos metafizikai attitűdhez, amely mögött az a meggyőződés munkál, hogy lehetséges átfogó kijelentéseket megfogalmazni a világegészről. Úgy véli, hogy például Meillassoux dogmatikus, önnön előfeltevéseire rákérdezni képtelen totalitás-metafizikát művel (és továbbra is működteti a „külső”/objektív és a „belső”/szubjektív avitt asszimetriáját), annak ellenére, hogy egyébként, az esetlegesség szükségszerűségének és a hiperkáosz filozófiájának kidolgozása révén, eltávolodott számos metafizikai berögződéstől. S van egy stílus- és hivatkozásbeli különbség is: Gabriel jóval nagyobb előszeretettel alkalmazza az analitikus filozófiai belátásokat és érvelési stratégiákat, illetve vitatkozik velük, mint a spekulatív realisták, s egyáltalán, fontos számára, hogy túllépjünk az analitikus–kontinentális megosztottságon (ennyiben, amit csinál, mondhatni, „posztanalitikus” és „metakontinentális”²³). Ugyanakkor az is kétségtelen, hogy a gabrieli filozófia jelentős párhuzamokat mutat a spekulatív realistákéival. Ontológiai pluralizmusa, amely a világot kivéve semmit sem nyilvánít nemlétezőnek, szoros rokonságot mutat azokkal a spekulatív realista „litániákkal”²⁴, amelyek az imaginárius számoktól a bolygókig, a mikrochipektől Hamletig

²³ E két kifejezést innen kölcsönözzük: REYNOLDS, Jack et alii (szerk.) 2010. *Postanalytic and Metacontinental: Crossing Philosophical Divides*. Continuum, London / New York.

²⁴ A „litániára” való utalás Bruno Latourtól ered.

a legkülönbözőbb dolgokat ölelik fel. Persze nem árt hozzátenni, hogy Gabrielnél a sokrétűséghez való ragaszkodásból sosem lesz lapos (*flat*) ontológia²⁵, amely a hamis egyenlőségpártiság nevében hozna közös nevezőre minden létezőt. „Bizonyos mezők laposak, bizonyos mezők pedig görbültek” – írja.²⁶ A spekulatív realistákhoz hasonlóan Gabriel is elutasítja a korrelacionizmust, tehát azt az álláspontot, miszerint a valóság csakis a szubjektivitásunk függvényében létezik, vagy legalábbis a róla tett kijelentéseinkből sosem küszöbölhető ki az egyedi nézőpontunk hozzájárulása és a belőle fakadó önkényesség. „Nevezzük *antirealizmusnak* általánosságban véve bármely látásmódot, amely szerint valamely struktúra teljessé lett individuációja a kijelentéssel kapcsolatos tényeket von magával.”²⁷ Ezzel a felfogással szemben Gabriel azt állítja, hogy az értelemmezők, a valóság tényei akkor is fennállhatnak, ha az emberi lény nem értesül róluk, s ennyiben csupán származékos módon „a tudás tárgyai”. (Szó sincs tehát arról, hogy a világ nemlétének gabriel tana a „külvilág” létének anti-realista tagadását jelentené.) Megannyi tényt illetően mit sem számít, hogy megismerte-e bárki. Nem ugyanaz igaznak lenni (*Wahrheit*) és igaznak tartani (*Fürwahrhalten*).²⁸ S ez újra egy

²⁵ Tudomásunk szerint e kifejezést először Roy Bhaskar használta, ám negatív értelemben, az antirealista filozófiákra vonatkoztatva. A sok tekintetben Bhaskar befolyása alatt levő Manuel DeLanda pozitív elvet csinált belőle, illetve a lapos ontológiára való hivatkozás fontos szerepet tölt be több újrealistánál (például Graham Harmannál, Tristan Garcíanál és Levi Bryantnél), illetve a vele rokon fogalmakat is érdemes megemlíteni, mint például a latouri irredukción. Minderről lásd: HARMAN, Graham 2012. *Object-Oriented France: The Philosophy of Tristan Garcia*. URL: <http://continentcontinent.cc/index.php/continent/article/view/74> (2018.08.07.).

²⁶ GABRIEL, Markus. *Fields of Sense*, 253.

²⁷ Uo. 289-90.

²⁸ Lásd: <http://continentcontinent.cc/index.php/continent/article/view/74>. (2019. 03. 30.)

párhuzam a spekulatív realistákkal, hiszen ők is megszabadítanának bennünket emberközpontú és transzcendentális²⁹ elfogultságainktól.

Természetesen nem csupán Gabrielnél bukkanhatunk a kortársakra vonatkozó bírálatokra, hanem fordítva is, beleértve az újrealistákat. Így Jocelyn Benoist, aki maga is elutasítja a kontextualizálatlan metafizikai kijelentéseket, Gabrieltől eltérően ragaszkodik a valóságbeli referenciák (a lét) és az értelem szintjének különbségéhez, ha nem is állítja őket szembe egymással. Benoist szerint azzal, hogy az értelemmezők gabrieli filozófiája ontologizálja az értelmet (avagy „belső szemantikai gazdagságot”³⁰ tulajdonít a valóságnak), figyelmen kívül hagyja, hogy a póre valóság anélkül is fennállhat, hogy különböző értelmeket tulajdonítanánk neki. Végző soron a valóság (vagy legalábbis egy jelentős szelete), mondja Benoist, közömbös az értelem iránt, a deskripció nem válik a tárgyak részévé. Az értelem a maguknak a dolgoknak a meghatározását lehetővé tevő különleges normatív eszköz, s Gabriel azt kockáztatja, hogy a léttel való összemosásával elveszti a belőle fakadó normativitást, s végző soron relativista lesz. Pedig attól még, hogy a valóságot nem tartjuk eredendően értelemmel felruházottnak, nincs okunk rá, hogy valamiféle formálatlan, szerkezetmentes egységnek tekintsük – igenis joggal beszélhetünk a valóság önmagukban is tagolt dimenzióiról, s a magunk szempontjából, az igaz és a hamis funkcióit figyelembe véve, meghatározhatjuk e dimenziók betöltődési feltételeit. Benoist bírálata szerint a gabrieli filozófia voltaképpen nem más, mint általánosított intenzionalizmus, amely átfogó

²⁹ Jegyezzük meg, hogy Gabrielnak az *Értelemmező*knél korábbi, mindenekelőtt a német idealizmussal dialogizáló műveiben még központi szerepet játszott a „transzcendentális ontológia”. Lásd: GABRIEL, Markus. *Transcendental Ontology*.

³⁰ BENOIST, Jocelyn. *L'adresse du réel*, 100.

valóságelvvé dagasztja a voltaképpen korlátolt szereppel bíró értelmet. E tekintetben az is tünetértékű, hogy Gabriel a létet úgy határozza meg, mint megjelenést, holott ahhoz, hogy „valami valós legyen, nyilvánvalóan egyáltalán nincs rá szükség, hogy megjelenjen”³¹ (s így ez az álláspont nem más, mint egyfajta phenomenological fallacy). Benoit meglátása szerint „inkább az számít ..., hogy megeljük az értelmet, amely lehetővé teszi, hogy az adott létezőt úgy fogjuk fel, amilyen, azaz úgy, ahogyan bizonyos kontextusban fennáll, ami szükségképpen magával von bizonyos normákat”³². Érdekes módon nem Benoit az egyetlen az újrealista táborból, aki a megismerés szempontjára különleges hangsúlyt fektetve fogalmazta meg kételyeit a gabrieli filozófiával szemben. Így tett Meillassoux is, aki egy párizsi eszmecserejük során aggodalmát fejezte ki, hogy a gabrieli látásmód aláássa a racionalitás tekintélyét és egységét. Mi maradhat az észből, ha felaprózódik a különböző kontextusok, értelemmezők közepette? E bírálatra reagálva Gabriel ekképpen nyilatkozott: „az ész egysége a különböző területeken (különböző értelemmezőkön) keresztül a legtöbbször szabályosan kikövetkeztethető mintákból áll össze, amelyek megmutatják, hogy miként függnek össze különböző propozíciók. De önmagában az értelem egységéből nem lehet arra következtetni, hogy bizonyos tudományágak vagy egyebek metafizikailag kiváltságosak. Hatalmas rés tátong bármely ilyen racionalista érvben, olyan hézag, amelyet Fichte szépen megjelölt: hiatus irrationalis.”³³ Másutt Gabriel így fogalmazott a francia, posztmoderneknek mondott filozófusokkal kapcsolatban: „[n]em gondolom, hogy az ész akképpen lenne töredezett, mint gyanították. Én úgy vélem, hogy az ész épenséggel homogén. Ez nagy különbség. ... Az ész nem olyan

³¹ Uo. 109.

³² Uo. 123.

³³ Graham HARMAN Markus GABRIELLEL készült interjúja, 67.

központi jelentőségű a lét szempontjából. Ám az észnek csupán egyetlen formája létezik. Ez még nem teszi az észet inkább vagy kevésbé központivá.³⁴

Mások Gabriel-bírálatában is fontos szerepet tölt be a felaprózódás kérdése. Ne feledjük, hogy a kortárs metafizikában csaknem teljes egyetértés uralkodik azt illetően, hogy azt a valóságértelmezést kell előnyben részesíteni, amely – minimalista szellemben, Ockham borotváját használva – a lehető legkisebb számú alapvető létezőre utal. Márpedig e kívánalomnak hátat fordítva a gabrieli filozófia gyanúba keveri az átfogó alap(ok) fogalmát, s a megalapozás gyakorlatát csakis annyiban fogadhatja el, amennyiben az az értelemmezők redukálhatatlan és alighanem megállíthatatlanul szaporodó sokaságára való tekintettel történik, tehát kontextuálisan (például a gyökvonás a számok értelemmezéjéhez mint speciális alaphoz képest értelmes tevékenység). Nem véletlen hát, hogy kritikusi szerint a gabrieli „ontológiai liberalizmus” egykettőre a (nem)létező fogalmának inflálódásához vezet, s „a fogalmi koherenciát és az explanatorikus használhatóságot feláldozza a határozatlan inklúzió nevében”³⁵. Maga Gabriel ezt a felfokozott inkluzivitást nem látja problémaként, és, mint utaltunk rá, egyszerűen kiemeli, hogy minden létezik (a világot kivéve). Filozófiatörténeti tekintetben pedig azt sem tagadja, hogy e felfogásmódjával kötődik a – sokáig népszerűtlennek számító, manapság azonban reneszánszát élő³⁶ – meinongianizmus-

³⁴ STEINBAUER, Anja. *New Realism – Markus Gabriel*.

³⁵ MORELLE, Louis 2016. *The Trouble With Ontological Liberalism*. In: *Common Knowledge* 22 (3): 453-465. Vö.: WOLFENDALE, Peter 2014. *Object-Oriented Philosophy. The Noumenon's New Clothes* (ebook). Urbanomic, Falmouth, loc 105, 122, 126, 136, 141, 143.

³⁶ Lásd például: JACQUETTE, Dale 2015. *Alexius Meinong, The Shepherd of Non-Being*. Springer, Heidelberg / New York / Dordrecht / London.

hoz: „a formális meinongianizmus az a nézet, miszerint nem állíthatjuk, hogy valami nem létezik, anélkül, hogy ne köteleződnénk el a léte mellett. E formális változattól eltérően a szubsztantív meinongianizmus az a nézet, hogy nem állíthatjuk valaminek a nemlétét anélkül, hogy ne köteleződnénk el a fennállása (*subsistence*) mellett, amely utóbbi az intencionális inegzisztencia formájára utal, avagy a gondolataink birodalmában való létére. Az én nézetem a formális meinongianizmus sajátos változata, amennyiben szerintem valami nemlétének állítása annak állítása is egyúttal, hogy az a valami létezik valamely másik értelemmezőben. ... Az az állítás, miszerint boszorkányok nem léteznek, nem azonos annak állításával, hogy csakis a képzeletünkben fordulnak elő, hiszen például vannak boszorkányok (emberek, akik boszorkánynak öltöznek) a karneválokon³⁷. Felvethető persze, hogy a gabrieli filozófia nem tudja elkerülni, hogy súlyos önellentmondásokba keveredjék. Vajon az az a megállapítás, miszerint a világ mint totalitás nem létezik, nem maga is totális igényű? Vajon ha a „világ” kijelentés voltaképpen üres, mi a világ nemlétét állító kijelentés voltaképpeni filozófiai státusza? Vajon a világ nemlétére való utalásból nem következik a világ léte, legalábbis az utalásunk értelemmezőjének kontextusában? Beszélhetünk-e egyáltalán átfogó módon arról, hogy minden valamely értelemmezőhöz tartozik, anélkül, hogy ezzel ne utalnánk az Értelemmezők Egészére, ha nem is metafizikai, de legalábbis regulatív eszme gyanánt? Az értelemmezők sokasága végső soron miért ne fakadhatna egyetlen – isteni, virtuális vagy egyéb – kvázitotalitásból? Ha lenni annyi, mint valamely értelemmezőben megjelenni, akkor maguk az értelemmezők nem implikálnak-e mindenkor további értelemmezőket, s nem keveredünk-e így egy végtelen örvénybe? A legtöbb kritikus úgy

³⁷ GABRIEL, Markus. *Fields of Sense*, 180-1.

véli, hogy a gabrieli filozófia az értelemmezők sokaságára való elnagyolt hivatkozással túl könnyedén spórolja meg magának a fontos filozófiai kérdésekre való válaszkeresést, illetve elhanyagolja a jelentős részletkérdéseket. Vajon egy fizikai tárgy megszűnése csakugyan nem több egy másik értelemmezőbe való átsorolódásánál? Mi tartja össze, mi működteti folytonossággal bíró értelemnyalábokként az egyes értelemmezőkön túlnyúló létezőket? Csakugyan bizonyos lenne, hogy szellemi képességeink nem írhatóak le az anyagi adottságainkból eredő komplex fejleményekként? Megannyi hasonló kérdést lehetne megfogalmazni. S ugyancsak fel szokás róni Gabrielnek, hogy nem sokat bibelődik ontológiai pluralizmusának pontosításával, így például nem derül ki, hogy az egyes értelemmezők miként kapcsolódhatnak össze, hogy mire képesek, és mi szolgál az önállóságuk garanciájaként, vagy hogy miként ragadható meg a nyilvánvaló fikció és a realitásra (vagy a létre) való utalás közti különbség. Túlságosan szegényesnek tűnik az az álláspont, amely szerint „a tárgyiség formális vagy deskriptivista elmélete elegendő lenne az ontológia számára”³⁸.

Filozófiaeszményének megfelelően, amelynek fontos vetülete az érvelés szigora melletti kitartás, Gabriel folyamatos párbeszédet folytat a bírálóival, s a nekik adott válaszainak egy része a könyveiben is megtalálható. Mindenekelőtt leszögezi, hogy a nem-teljesség ismérve magára az ontológiára is érvényes. „A területek ontológiája maga is csupán egy esetleges értelemmező a többi között.”³⁹ Az értelemmezők ontológiája tehát önmagára is alkalmazza belátásait, s ennyiben téves lenne elvárni tőle olyasmit, ami nem tartozik a kompetenciájába – igenis formálisnak kell maradnia, nem veheti át, s ne is vegye át az egyes értelemmezőkre specializált diszciplínák szerepét. A létezés univocitásának nin-

³⁸ ARNOLD, Thomas – Keiling, Tobias. *The Ways of the World*.

³⁹ GABRIEL, Markus. *Transcendental Ontology*, XXXI.

csenek, nem lehetnek tartalmi támasztékai. Gabriel úgy véli, semmi elutasítandó nincs abban a gondolatban, hogy az értelemmezők egymásba ágyazódnak, s nincs okunk rá, hogy úgy véljük, pusztán ezért totalitással (afféle additív teljességé) kellene összeállniuk, vagy hogy az egymásba ágyazódásuk csakis rossz, végtelen örvényként lehetséges. Amikor például politikai választásokat tartanak, a képviseleti kormányzás mechanizmusai metszik a szavazatszámok merő mennyiségi aspektusait – de miért lenne ez egy kiküszöbölendő *regressus ad infinitum*? S ebből az átfedésből miért kellene arra következtetnünk, hogy a politikai értelemmező és a kvantitatív viszonyok egyetlen egészbe olvadnak, vagy közös alappal rendelkeznek? Minden további nélkül elemezni lehet e két értelemmezőt anélkül, hogy a világra kellene hivatkozni. Az ontológiai pluralizmus álláspontjából nem következik szükségszerűen, hogy vég nélkül szaporítaná a létezők számát, elértektelenítve őket ezáltal, sem az, hogy végső soron csakis egy monisztikus elmélet segítségével lehetne működtetni. Az értelemmezők fogalmával egyébként is ellenkezik, hogy előzetesen, egyszer s mindenkorra meghatározzuk, hogy mennyi van belőlük, s nincs okunk rá, hogy a számukat – valamiféle ockhamista berögződés jegyében – nagyoknak vagy kicsinek, maximálisnak vagy minimálisnak nyilvánítsuk, hiszen ezek egyébként is kontextusfüggő kategóriák. Valami hasonló érvényes a fikció és a valóság (lét) különbségére is – ez funkcionális különbségtétel, azaz más és más szerepet tölt be a különböző értelemmezőkben. A világ nemlétére utaló gondolatból pedig azért nem fakad a világ – legalábbis diskurzív – léte, mert „ebben az esetben a világra nem mint világra utalunk. A (pszeudo)világ pusztá gondolata még nem azonos a tárgyak totalitásával, és nem mindent átfogó terület vagy egyesítőelv. Így az a lehetséges ellenvetés, miszerint amit világgként gondolunk el, csaku-

gyan létezik, *in intellectu* helyettesítésen alapszik. ... Nem »gondolhatod létezővé a világot«.⁴⁰

Végül felvethető a kérdés: vajon vannak-e a világ nemléte vagy – pozitív oldalát tekintve – az értelemmezők sokasága filozófiájának gyakorlati vonatkozásai? Láthattuk, hogy Gabriel szívesen vitatkozik például tudományos vagy vallási elképzelésekkel, ha azok erőszakos világnézetekké merevednek. Azt sugallja, hogy a modern szabadság elsősorban az erőltetett egységesítéssel való szembenállásban gyökerezik, az értelemmezők pluralitása melletti kiállásban. Talán mondanunk sem kell, olyan gondolat ez, amelynek jeles, Kanttól Luhmannig és tovább tartó német hagyományai vannak. A különböző mezők meglétének belátása már önmagában is az akarat szabadságáról tanúskodik, véli Gabriel. S ehhez politikai üzenet is társul: „nincs végső, mindent átfogó igazság, amely megmondaná, hogy pontosan miként élünk, csupán a különböző perspektíváknak a törvény uralma révén történő igazgatása létezik. Az emberi lények egyenlőségének alapvető demokratikus eszméje azt is jelenti többek között, hogy egyenlőek vagyunk, amennyiben a dolgokat különböző módokon látjuk. Ezért van a vélemény szabadság. Természetesen ez nem jelenti, hogy ténylegesen minden perspektíva egyformán igaz vagy jó lenne.”⁴¹

⁴⁰ LUGER, Michael 2017. *INTRODUCTION – NEW REALISM: „Why The World Does Not Exist”*. URL: <https://www.facebook.com/notes/philosophy-students-metontep/introduction-new-realism-why-the-world-does-not-exist/1072240426242986/> (2018.08.07.).

⁴¹ GABRIEL, Markus. *Why The World Does Not Exist*, 205. GABRIEL, Markus. *Warum es die Welt nicht gibt* (ebook), loc 111.

II. 5. A VALÓSÁG EVIDENCIÁJA

Jocelyn Benoist

A párizsi *Cités* folyóirat 2013 és 2014 során olyan összeállítással rukkolt elő, amelynek célja a jelentős kortárs francia filozófusok munkásságának bemutatása volt. Többen a saját maguk filozófiáját mutathatták be, így Jocelyn Benoist is, aki három pontban foglalta össze törekvéseinek lényegét. Először is, azt a következtetést jegyezte le, hogy a fenomenológia projektje kifulladás, különös tekintettel a „vissza a dolgokhoz!” jelszavára. Eszerint „*maguk* a dolgok” helyett inkább az egyszerűségükben és tisztaságukban vett dolgokról lenne jó beszélni, másrészt pedig a fenomenalitásnak a középpontba helyezését a dolgokra irányuló sokrétű tevékenységeink, a praxis elemzésének kellene felváltania. Benoist úgy véli, hogy általában véve a dolgok nem manifesztálódnak – így a fenomenálissá válásra, a megjelenésre való összpontosítással a fenomenológia elvét a valóságot. Másodszor, Benoist számára meghatározó az analitikusnak és a kontinentálisnak mondott filozófia közti „transzparadigmatikus” határátlépés, anélkül, hogy ez a minden áron való egyesítés vagy valamiféle parttalan ökumenizmus túlfeszített igyekezetével járna. Tegyük hozzá, hogy Benoist esetében a határátlépésnek nem csupán a kortárs filozófiai problémák átgondolásakor van lényegi szerepe, hanem egyúttal mélyre ásó filozófiatörténeti kutatásokat is jelent, mindenekelőtt az analitikus és a kontinentális filozófia 19. századi és 20. század eleji (osztrák, neokantiánus stb.) gyökereinek feltárását. Végül a harmadik pontban maga az újrealizmus tűnik fel. Benoist a megismerés valós feltételeihez, és egyáltalán, a „valóshoz való visszatérésről” beszél, s leszögezi, hogy „[a]z igazi realizmus-

ban nincs semmi metafizikai vagy akontextuális. ... Az igazi realizmus a kontextualizmus.”¹ Lássuk hát részleteiben, hogy mit jelentenek pontosan ezek a következtetések.

Ugyan kétségtelen, hogy Benoist-nak az újrealizmus zászlaja mellett való elköteleződése nem régi keletű, másrészt az is vitathatatlan, hogy bizonyos realista impulzusok már a korai műveiben jelen vannak. Érdeemes kiemelni közülük a Kant-monográfiát, hiszen a Kanttal való szembesülésnek, a vele való vitának más újrealisták számára is döntő szerepe van (Markus Gabriel többek között a német klasszikus filozófia kutatójaként indult, Maurizio Ferraris pedig *Goodbye, Kant!* címmel írt könyvet). A Benoist doktori értekezése nyomán született *Kant és a szintézis határai. Az érzéki szubjektum*, mint a címe is sugallja, arra összpontosít, ami érzékiségként túllép az én szintetikus tevékenységén, az én kategoriális apparátusán. Nem egyszerűen a transzcendentális határokról van szó, hanem magának a transzcendentalitásnak a hatáiról; s nem a kritika feladásáról, hanem a kritika új irányban történő elmozdításáról. Kant-értelmezésében Benoist kiemeli az én eredendő passzivitásának jelentőségét, ugyanakkor a heideggeri Kant-olvasattal szemben hangsúlyozza, hogy a tiszta önaffekció nem szolgálhat kiindulópontként: alanyiségünket áthatja, ami „kívül” van, a tárgyak eseményszerűen afficiálnak bennünket, és, ezzel összhangban, önmagunkat mindenkor mint afficiáltakat éljük meg. Benoist szerint Heidegger voltaképpen Kant idealista tendenciái, a „tények nélküli fakticitás” mellett köteleződik el azzal, hogy eltekint a bennünket transzcendáló tárgyak jelentőségétől és egyoldalúan az időiségre helyezi a hangsúlyt. Pedig az „empirista” Kant *A tiszta ész kritikájának* második kiadásában világossá tette: a tér intuitív életünk felülmúlhatatlan horizontja, és nem redukálható az időre. Másrészt

¹ BENOIST, Jocelyn 2013. Jocelyn Benoist. In: *Cités* 56 (1), 140.

Benoist arra is felhívja a figyelmet, hogy Kant a szubjektivitást is a tárgyiség kategóriái alapján gondolja el, s voltaképpen alig foglalkozik kifejezetten a megjelenéssel *mint* megjelenéssel. Összességében véve elmondhatjuk, hogy e műben a realizmus problémája még a háttérben marad, inkább csak közvetetten tűnik fel, a „külső” transzcendenciájának, a tárgyaknak a benünket való érzéki afficiálásának kérdése révén. Benoist elhárítódik a „magánvaló dolog realizmusától”², de nem fejt ki részleteiben, hogy milyen realizmust tartana kívánatosnak.

Benoist fenomenológusként indult, s a fenomenológiával való konfrontálódása lassú, fokozatos folyamat volt. Egy Husserlről szóló könyvvel debütált³, és a továbbiakban számos fenomenológiai szellemű, problémacentrikus és filozófiatörténeti vonatkozású művet írt, s emellett intézményesen is szorosan kötődött a fenomenológiához, például a párizsi Husserl-Archívum igazgatójaként. S azon túl, hogy filozófiájának ebben a szakaszában intenzíven foglalkozott a fenomenológia korai alakulástörténetével, tevékenysége nagyban beágyazódott a francia fenomenológiai hagyományokba is.⁴ Hogy Benoist kitüntetett figyelmet szentelt a test (s vele kapcsolatosan: a szenvedés) és a tér semmi másra vissza nem vezethető tapasztalatának, s hogy korai Husserl-írásai jelentős részben az őshületikus folyam tanára összpontosítottak, abban fontos szerepet játszott, hogy az elsősorban testfenomenológiával foglalkozó Didier Franck tanítványa volt. Másrészt Benoist korai gondolkodását nagy mértékben befolyásolta az adódás

² BENOIST, Jocelyn 1996. *Kant et les limites de la synthèse. Le sujet sensible*. Presses universitaires de France, Paris, 264.

³ BENOIST, Jocelyn 1994. *Autour de Husserl: l'ego et la raison*. Vrin, Paris.

⁴ Magyarul is olvasható Benoist összefoglalója a francia fenomenológia „húsz évéről”: BENOIST, Jocelyn 1997. A francia fenomenológia húsz éve. *Kellék* 7, 7-22.

(*donation*) Jean-Luc Marion-féle fenomenológiája, s a vele való vitája filozófiájának újrealista szakaszát is meghatározza. Némiképp elnagyoltan úgy fogalmazhatunk, hogy a korai Benoist szakítani igyekszik a francia – többek között heideggeri-derridai ihletettséggű – (poszt)fenomenológia azon áramlataival, amelyek a halasztódásnak, a fenomén és a tárgy közti, eredendő hiánnyal terhelt eltérésnek vagy a jelölők szóródásának és nyomszerűsödésének a szükségszerűségére hivatkozva utasítják el a „jelenlét metafizikáját”. Benoist ugyan nem köteleződik el a metafizika mellett, de azon van, hogy mintegy visszahelyezze jogaiba a prezenciát. A hiányról sem tudnánk gondolkodni anélkül, hogy ne támaszkodnánk a jelenlétre, sugallja, s úgy látja, hogy a hiány előnyben részesítése pusztán kifordítása a jelenlét túlhangsúlyozásának, s nem az alapvető fogalmi koordinátáink tényleges átgondolása. A kései, immár újrealista Benoist pedig annyiban gondolkodik árnyaltabban a korainál, hogy nem feltételezi, hogy létezne valamiféle eleve adott, apriorisztikusan leírható, semleges jelenlét, amelyet függetleníteni lehetne a jelenlétnak a konkrét kontextusokban betöltött funkciójától. A jelenlét kiiktathatatlan, de szem előtt kell tartanunk, hogy mindenkor bizonyos normáink közepe és a tárgyaknak a tapasztalati betöltődésében van szerepe. Akármit sugalljon is a fenomenológia, „a tárgyak általában véve nem jelennek meg a számunkra, mivel már eleve itt vannak. Csak ezen elsődleges létre alapozva – amit a »realitásuknak« nevezek –, lokálisan van értelme, hogy »jelenlevőnek« vagy »távlevőnek« mondjuk őket. Természetesen ez a perspektívaváltás feltételezi, hogy egyúttal a »fenomén« fogalmának abszolút használatával is szakítunk.”⁵ Olykor van

⁵ FORESTIER, Florian 2012. *Entretien avec Jocelyn Benoist (1): Autour des Éléments de philosophie réaliste*. URL: <http://www.actu-philosophia.com/Entretien-avec-Jocelyn-Benoist-1-Autour-des> (2018.08.18.)

megjelenés, olykor nincs. Benoist tehát idegenkedik a fenomenológia apriorisztikus, „internalista” és transzcendentális törekvéseitől, s így még Marion fenomenológiájától is, amely szerint ugyan az *adódásesemény* uralhatatlan módon, újra és újra meghaladhatja a szubjektivitásunkat, ám az adódás típusait mégis a tárgyiség (kanti) kategóriáinak mintájára írja le, mondhatni, karikatúraszerűen. S ahogyan Benoist óva int attól, hogy a „fenomén” és a „jelenlét”/”távollét” fogalmait a konkrét összefüggéseiktől mentesítve tárgyaljuk, úgy attól is (a saját korai műveit is bírálva), hogy az „esemény” fogalmát minden tapasztalatiságot átfogó apriori kategóriává dagasszuk (ez a hajlam a kortárs filozófiában nem csak a fenomenológiában tetten érhető, például Marionnál, Claude Romanónál vagy Tengelyi Lászlónál, hanem olyanoknál is, mint Gilles Deleuze vagy Alain Badiou).

Benoist előszeretettel idézi a kijózanító hatású wittgensteini megállapítást, miszerint csak fenomenológiai problémák léteznek, maga a fenomenológia viszont nem lehetséges. Azaz nincsen általában vett, fix keretekkel rendelkező „intencionalitás”, „megjelenés” vagy „adódás”, amely valamiféle egyetemes létmódként vagy valóságként működne, s amelynek jelentését elszakíthatnánk konkrét deskripciók tevékenységeinktől, az általunk használt „nyelvtantól”. S magukról e tevékenységformákról sem lenne szabad úgy beszélnünk, mintha valamiképpen megdupláznák a valóságot, mintha a lét néma, robusztus önlétére egy különleges szubsztantív dimenziót húznának rá. Egyszerűen nem létezhet a fenomenológia mint elkülönült, önálló diszciplína, amely a megjelenéssel *per se* foglalkozik – csakis a megjelenések és a nem-megjelenések sokrétűségéről, a megismerés valós feltételeinek változatosságáról lehet beszélni. Ugyanakkor kétségtelen, hogy a fenomenalitás abszolutizálása (és a grammatikai vetületeinek elhanyagolása) nem a husserli fenomenológiával és annak továbbgondolása-

ival kezdődött. Benoist mindenekelőtt *A fenomenén logikája*⁶ című művében mutatja be, hogy e tendencia gyökerei egészen Platónig nyúlnak vissza, s számottevő kanti közvetítéssel lett a 20. századi filozófiák egyik központi eleme. Érdeemes újfent szem előtt tartani, hogy Benoist sokáig a fenomenológia korrekcióján dolgozott, mígnem a *Fogalmak*⁷ című, 2010-es kötettől kezdve lemondott a fenomenológia módosításának igényéről is, és – elsősorban fregei, wittgensteini és austini hatásra – végképp realista lett. Ugyanakkor alighanem elutasítaná, hogy pályájának fejlődési ívét a valósághoz, a realizmushoz való „odafordulásként” vagy a hozzájuk való „visszatérésként” írjuk le. Benoist filozófiája szempontjából ezek valójában értelmetlen kifejezések, hiszen a valóság mindenkor és előzetesen a rendelkezésünkre áll, mintegy „birtokoljuk” (*avoir*), ahogyan vele együtt eleve adott számunkra egyfajta realista attitűd is. Tulajdonképpen nincs is rá módunk, hogy a valóságot, a valóság észlelését zárójelezzük (akár egy fenomenológiai epok-hé jegyében), s ennek megfelelően annak sem lenne értelme, hogy a valósággal való kapcsolatunkról, a vele való érintkezésünkről beszéljünk – ezzel tévesen feltételeznénk egy különleges tapasztalati réteget, amely valamiképpen valóságmentes, a valóságtól távolságot tartó lehetne. Végző soron ugyanezért kritikus Benoist még az „újrealista” filozófiákkal kapcsolatban is: szerinte e kifejezés azt sugallja, mintha nem állna fenn már mindig is a valóságba ágyazottságunk mint afféle prefilozófiai realizmus, mintha a valóságot fel lehetne vagy kellene fedezni. Ugyanakkor e meglátás ellenére Benoist szívesen határozza meg magát újrealistaként, illetve pozicionálja filozófiáját az újrealizmusok fényében. Hiszen a régebbi típusú realizmusoktól elválasztja az a következtetés, miszerint a valóságot és a rá al-

⁶ BENOIST, Jocelyn 2016. *Logique du phénomène*. Hermann, Paris.

⁷ BENOIST, Jocelyn 2010. *Concepts. Introduction à l'analyse*. Les Éditions du Cerf, Paris.

kalmazott, veridikus vagy egyéb igényekkel fellépő normáink nem keverendők. Ha megengednénk e keveredést, elvétenénk a valós önállóságát, feloldanánk az elvárásainkban. Benoist gyakran utal azokra a kortársaira, akik nagyban befolyásolták a realizmushoz való közeledésében: Charles Travis, Frédéric Nef, Jacques Bouveresse, Vincent Descombes, Bruno Karsenti, Sandra Laugier és Kevin Mulligan.

Annak fonalát követve, hogy a valóságról csakis meghatározott kontextusokban beszélhetünk, hogy csakis bizonyos aspektusaiban „adresszálhatjuk” (innen Benoist újrealista fő művének címe: *L'adresse du réel*⁸), két front nyílik meg: az abszolút, mindent átfogó igényekkel fellépő metafizikával (és ontológiával), illetve a relativizmussal szembeni. Egyfelől Benoist úgy véli, nem lehetséges az általunk használt jelentések konkrét meghatározottságaitól független kijelentéseket megfogalmazni. Így nincs értelme olyan tudományt létrehozni, amely tisztán „a létezővel mint létezővel” foglalkozna, annak determinálatlanságában, vagy amely meglátásait minden fennálló tárgy feltételmentes összkatalógusára, a rögzített és totális Valóságra hivatkozva fejtené ki. E bírálatával Benoist nem csupán a hagyományos metafizikákkal szembeni távolságtartását fejezi ki, hanem szembeszegül a spekulatív realisták és a kortárs analitikus metafizikusok, sőt, mint láthattuk, Markus Gabriel „grammatikai vakságával” és naivitásával is. Például azt sugallja, hogy a kivétel nélkül mindent objektumnak tekintő és őket nem egyszer ugyanazon síkon elhelyező, „indifferentista” kortárs realisták egy szemantikailag túlterhelt fogalmat használnak, s képtelen beszédhelyzetből próbálják kialakítani elméletüket. Az „objektum” őrzi többek között a szubjektum és az objektum avítt kettősét, s megkívánja legalább valamilyen minimális lényeg feltételezését, holott alap-

⁸ BENOIST, Jocelyn. *L'adresse du réel*.

vetően a megismerésbeli normáink nyilvánulnak meg benne, annak logikai-nyelvtani formája, ahogyan azonosítunk. Semmi sem tárgy már eleve, minden csakis az „objektivitás” valamely szűrőjén keresztül jelenhet meg tárgyként, s ugyanígy nem lehet a tárgyról általában véve értelmes kijelentéseket tenni, a referenciális diverzitást kiküszöbölni. Így mondjuk semmit sem lehet kezdeni azzal az elnagyolt kérdéssel, hogy abszolút értelemben „hány tárgy létezik?”, a nyelvhasználatunk pedig csakugyan nem is ilyen kérdéseket működtet – szituatív kérdéseinkkel és leírásainkkal a valóság sokféleségére összpontosítunk, arra, hogy hány asztal van a teremben, hány ember tüntet az utcán és így tovább. A legtöbb helyzetben az is szokatlan lenne, ha egy könyvet úgy kérnénk el a társunktól, hogy „kérek, nyújtsd át azt a paralelepipedont!”, hiszen az adott keretben leginkább a könyv mint könyv szerepe, s a vele kapcsolatos jelentéshasználat a meghatározó. Az általában vett, nyersen adott X nem létezik. Benoist azért is bírálja némely mai realizmusok „szemantikai felelőtlenségét”, mert úgy véli, hogy elveszítik a megismerés fölötti normatív ellenőrzést, a valóság betöltődésének szempontját. Azzal például, hogy Meinonghoz hasonlóan, az eltúlzott intenzionalizmus jegyében kitüntetett szerepet szánnak a valójában pusztán diskurzív módon fennálló tartalmaknak, kritikátlanul elmosás a valóság (a tényyszerűség) és az intencionalitás (normativitás) közti különbségtételt, felhőtlen lehetőségmaximalizálásba fognak, a létezők korlátlan szaporításába... Márpedig ha kivétel nélkül minden létezik, így a diskurzus szintjén még az is, amivel kapcsolatban egyébként azt sugallnánk, hogy nem, akkor végső soron azt is elkönnyelhetjük, hogy semmi sem létezik, s kiengedjük a kezünkből a kormányrudat. Ezzel, vagyis a deskriptivista illúzióval szemben Benoist szerint nem hagyhatjuk figyelmen kívül, hogy az intencionalitás egy meghatározási forma, s hogy „kifejezéseink grammatikája ön-

magában semmilyen tényt nem ír le – s önmagában nem függ semmilyen ténytől⁹. A hamis paradoxonok, mint amilyen a nemlétező diskurzív megléte, ezekből az illúziókból fakadnak. Mint láthatjuk, Benoist kontextualista újrealizmusának kritikai és terapeutikus szerepe is van: igyekszik megszabadítani bennünket a hamis problémáktól.

Mindazonáltal Benoist kontextualizmusa korántsem jelent valamiféle relativizmust, amelyből az fakadna, hogy a valóság mint valóság számunkra hozzáférhetetlen. A kontextus (s vele együtt az intencionalitás és a konvencionális) Benoist számára nem „maguk a dolgok” és a dolgokat tapasztaló alany közé szoruló, azaz a valóságtól elszakító reprezentációs képernyő, hanem éppenséggel olyan értelemmel teli szerkezet, amelynek dimenzionális helyzetéből beágyazódhatunk a valóság valamely rétegébe. A kontextus magának a valóságnak a része, „az ipseitása annak, amit »magának a dolognak« nevezünk, perspektivikus természetű”¹⁰. Benoist a spekulatív realistákhoz hasonlóan elutasítja a korrelacionizmust, vagyis azt az álláspontot, miszerint a valóságról semmit sem lehet kijelenteni a kijelentést megfogalmazó szubjektumnak a valósághoz való viszonyától függetlenül, ám vegyük figyelembe, hogy Benoist-nak ebben sajátos motivációi vannak. Egyfelől „mi más lenne a gondolkodás tárgya, ... ha nem a dolog, amint ugyanezen gondolkodástól függetlenül van?”¹¹ Az igaz/hamis párja ugyan egy norma, de a kognitív képességeinktől, szubjektív koordinátáinktól független transzcendenciára utal. Másfelől viszont a merő antikorrelacionizmus a fürdővízzel együtt a gyereket is kiönti, amennyiben azt hiszi, lehetséges a tiszta korrelációmentesség, a „sehonnan való nézés” (*view*

⁹ Uo. 151.

¹⁰ BENOIST, Jocelyn 2011. *Éléments d'une philosophie réaliste*. Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 21.

¹¹ BENOIST, Jocelyn. *L'adresse du réel*, 19.

from nowhere – Thomas Nagel). Azért sincs értelme a valósághoz való „viszonyunkról” beszélni, mert eleve a valóság közepette létezőnk, „nála és benne vagyunk” (*nous y sommes et en sommes*)¹². Eszerint a megismerésnek nem transzcendentális, hanem valós, szituatív lehetőségfeltételei vannak – ezektől nem csak az abszolút igényekkel fellépő metafizikus tekintet el, hanem az a relativista is, aki azt hiszi, megfogalmazhatóak olyan kijelentések, amelyekben csakis egyéni meggyőződéseink és vágykivetüléseink valóságmentes önkénye nyilvánul meg. Amennyire lehetséges, ellen kell állnunk mind a túlfeszített egyöntetűség (univocitás), mind a parttalan perspektivizmus veszélyeinek. A jó realista tudja, hogy „nem lehetséges referencia – s ezzel a referencia azonosítása sem – valós feltételek nélkül”¹³, ahogyan azt is, hogy magának a valóságnak nincs tiszta „értelme”. Benoist újrealizmusának episztemikus vetületében arra kerül a hangsúly, hogy a valóság a maga robusztusságában nehezen viszonylagosítható (s pláne nem viszonylagosítható egészében). A valóság rendeltetésszerű értelme mintegy „fenntartja önnön normativitását, s a fikciókkal való szembesüléskor kritikai elvként szolgálhat”¹⁴. E funkcionalitás már eleve magába foglalja az önmagán túlra való utalást: értelme pontosan az értelmén túli referenciára mutat, a valóságnak az igazsághoz képest való mindenkori, kontrollként is szolgálni képes elsődlegességére. Ennyiben érdemes az igazság ontológiai meggyökerezettségéről (*enracinement*) beszélni.

Ebben a tekintetben is bizonyos fejlődést figyelhetünk meg Benoist filozófiájának alakulásában: míg korábban úgy vélte, a valóság hozzávetőleges önállóságára úgy mutathatunk rá, ha másrészt kiemeljük az értelem (*sens*) autonómiáját és arefe-

¹² BENOIST, Jocelyn. *Éléments d'une philosophie réaliste*, 90.

¹³ BENOIST, Jocelyn. *L'adresse du réel*, 39-40.

¹⁴ Uo., 10.

renciális (például fikciós) diskurzusszervező lehetőségeit is¹⁵, az immár egyértelműen újrealista Benoist sokkal inkább azt nyomatékosítja, hogy még az értelemképződés szabadabb, játékosabb módjai is támaszkodnak a „referenciára mint gyakorlati aktusra”, a világ lehetséges igénybevételére, még ha nem is feltétlenül ez szolgál a normájukként. Van „értelem lét nélkül és lét értelem nélkül”¹⁶, ám ez a különbségtétel mindenkor gyakorlati funkciókat takar, s nincs okunk az értelmet afféle létszférává avatni, mint például Gabriel teszi, sem pedig a világ birodalmán belül elkülönülő birodalomként felfogni. „*Sherlock Holmes-nak lenni és Sherlock Holmes-ot játszani nem ugyanaz.*”¹⁷ Az értelem nem azonos a valósággal, de nem is függetlenedhet tőle teljesen – a köztük levő kapcsolat nem rögzített egyszer s mindenkorra, hanem változékony, a különböző tevékenységeinknek megfelelően. Benoist nem győzi hangsúlyozni, jelentős mértékben a mindennapi nyelv filozófiáinak hatása alatt, hogy nyelvi megnyilvánulásaink a világon belül zajló aktusok, s még a világot látszólag felfüggesztő nyelvjátékaink is előfeltételezik a világot és annak „használatát”, a benne való elköteleződésünket. E következtetéseinek megfelelően pedig a fikcionalitás enaktivista elméletét is kidolgozta, amely tehát arra hívja fel a figyelmünket, hogy az értelem mindenkor a környezetünkkel való dinamikus kölcsönhatásokban képződik. Hasonló szellemben jár el a modalitásokkal és a lehetetlen

¹⁵ Lásd például a tárgy nélküli reprezentáció filozófiáit elemző művét: BENOIST, Jocelyn 2001. *Représentations sans objet: aux origines de la phénoménologie et de la philosophie analytique*. Presses Universitaires de France, Paris. Az üres intencionalitásról többek között a Benoist-féle megközelítés fényében írtunk: LOSONCZ, Mark 2017. Fenomenologije prazne intencionalnosti. *Filozofska istraživanja* 37 (3), 529-544.

¹⁶ Uo. 89.

¹⁷ BENOIST, Jocelyn. *Éléments d'une philosophie réaliste*, 28.

tárgyakkal (*impossibilia*) kapcsolatos vitákban is. Vajon a kör négyszögesítése lehetséges vagy lehetetlen? Benoist azt állítja, hogy nem létezik abszolút lehetetlenség: a tapasztalati lehetetlenség megállapítása magába foglalja az elvi lehetőségre való utalást, a logikai lehetetlenség viszont nem azért áll fenn, mert hiányzik belőle a referencialitás, azaz ténylegesen nem utal semmire, hanem mert egyszerűen értelmetlen (mint például a „zöld színű bátorság”). A lehetetlenség nem pusztán olyan tulajdonsága a tárgyoknak, mint a többi. Ha a lehetőségeket latolgatjuk, mindenkor szem előtt kell tartanunk a kontextust, amelynek keretében mérlegelünk. Így lehetségesek olyan normákat működtető geometriák, amelyekben értelmes a kör négyszögesítése. Nem beszélhetünk tehát a kör négyszögesítésének általános lehetetlenségéről, legfeljebb a kör négyszögesítésének bizonyos feltételek melletti, e kereten belül apriori lehetetlenségéről. *Mutatis mutandis*, ha a merő tagadás vagy a hiányra való utalás nyomán elkönyveljük valaminek a legalábbis reprezentációs létét, akkor grammatikai látszatok foglyaivá leszünk. E kritikai stratégiájával összhangban Benoist elutasítja a világ abszolút lehetetlenségének és nemlétének gabrieli tézisést is (annak ellenére, hogy egyébként nagyban rokonszenvezik Gabriel kontextualizmusával): a világ nem valamiféle normamentes dolog, amelynek csak úgy megállapíthatnánk a (nem)létét. A világ felfüggesztésének kísérletével önkényesen eltekintünk ítéleteinknek a világra orientáltságától, funkcionális grammatikánk számottevő részétől, pedig azok továbbra is működni fognak, hatékonyak lesznek, akármivel is próbálkozzanak a filozófusok. A radikálisan világmentes, vagy legalábbis a világra vonatkozó ítéleteinket felfüggesztő újrakezdés nem lehetséges, mert észlelésünk, nyelvtanunk, tetteink már eleve a világhoz mint világhoz kötnek bennünket. Ugyanakkor Benoist igyekszik elkerülni annak látszatát, hogy gondolkodásában a metafizikai fundamentum

szerepét a mindennapiság mint valamiféle naturalizált, rögzített alap váltaná fel.

Az elmondottak fényében nem tűnhet véletlennek, hogy Benoist újrealizmusa kitüntetett szerepet szán az észlelés fogalmának, sőt, az észlelés episztemikus/grammatikai primátusáról beszél. Természetesen nem állítja, hogy az észlelés lenne a valóságba ágyazottságunk egyetlen vetülete, de azt igen, hogy még az észleléstől leginkább elrugaszkodottnak tűnő tevékenységünknek is valamiképpen az észlelésre kell támaszkodnia. Az észlelésfogalom tekintetében is egyfajta kettős mozgást végez Benoist: elsősorban Maurice Merleau Ponty-val és Wilfrid Sellars-szal párbeszédet folytatva, illetve önnön korai meggyőződéseitől eltávolodva megkísérel leszámolni azzal a mítosszal, hogy az észlelés előbb-utóbb elvezethet bennünket a tisztán kontextusmentes és prenatalív, azaz merőben determinálatlan, nyers észleletekhez (*myth of the given*), ám azzal a perspektivista feltételezéssel is, miszerint egyéni szemszögeink esetlegességei mindenben felülírják a valósághoz való észleleti hozzáférésünket. Más szóval, „amint nem létezik az észlelt abszolút meghatározottsága, úgy nem létezik az észlelt *abszolút meghatározatlansága sem*”.¹⁸ Kontextualizáltan észlelünk, ám amit észlelünk, az meghaladja az észlelésünk intencionális-normatív szerkezetét, fogalmainkat, a nézőpontunkat. A léthez hasonlóan alapvetően maga az észlelés is egyszerűen az, ami, vagyis önmagában véve értelemközömbös valóság, „önelégült”. Eszerint maga az észlelés nem igaz vagy hamis, hanem annak módja, ahogyan a valóság a rendelkezésünkre áll. Ugyanakkor fontos kiemelni, hogy Benoist filozófiájában az észlelés előtérbe helyezése korántsem jár együtt a reprezentáció szerepének lefokozásával. Mi több, a reprezentáció tekintetében is realista motívumokra figyel-

¹⁸ BENOIST, Jocelyn. *Éléments d'une philosophie réaliste*, 118.

hetünk fel: minden reprezentáció valamiképpen a dolgokra utal, s nem pusztán magára a reprezentálás szintjére, egyébként nem is lehetne re-reprezentáció. Így amikor egy múltbeli eseményt reprezentálunk, a valóságra vonatkoztatott viszonyulunk hozzá, annak ellenére, hogy már véget ért. Amiképpen a kontextussal és az intencionalitással kapcsolatban, úgy a reprezentáció esetében is érvényes, hogy nem elválaszt a valóságtól, hanem éppenséggel ablakot nyit rá. Nem kérdőjelezi meg, hanem megerősíti „a valós evidenciáját”¹⁹, s lehetővé teszi, hogy adekvációról, betöltődésről beszélhessünk – az igazságról voltaképpen. Másfelől Benoist rámutat a reprezentáció logikájának hozzátétőlegesen önállóságára, arra, hogy például a reprezentációnak mint normatív (de nem feltétlenül „veritativ”, az igaz/hamis kettősségében meghatározott, vagy referenciális) alakzatnak nem kell egy kicsit sem hasonlítania a tárgyához, illetve a használatának sokrétűségére. Példaként hozza fel²⁰ Frank Lloyd Wright Oak Park-beli stúdióját, amely ma afféle múzeumi tárgyként tekinthető meg. Tudván, hogy ez a tér egykoron csakugyan Wright stúdiójaként működött, s hogy ugyanakkor Wright már nem él, stúdiója pedig jelentős szerepváltáson esett át, hogyan különböztetendők meg a jelenlét és a reprezentáció rétegei az adott tér különböző elemeit illetően? Benoist számára ez a példa azt illusztrálja, hogy a reprezentációs módok is kontextusokhoz, feltételekhez kötöttek, sokjelentésűek, és elvileg végtelen számúak lehetnek. Minden, ami reprezentál, az valamiképpen, helyzetfüggően és a diszpozícióinkra építve reprezentál.

Ezekből a meglátásokból indul ki a fő mű azon fejezete is, amely a sokatmondó *A látszatok valósága* címet viseli. A fejezetnek magyar vonatkozása is van, ugyanis jelentős mértékben támaszkodik Farkas Katalinnak a valóságtapasztalatról szóló

¹⁹ Uo. 45.

²⁰ Uo., 20. skk.

elemzésére.²¹ Benoist azzal a kérdéssel kezdi, amely legkésőbb Descartes óta folyamatosan kísérti a filozófusokat: honnan tudjuk, hogy amit valóságként vélünk észlelni, nem pusztán hallucináció? Benoist szerint e kérdésre nem lehet jó választ adni, megfelelőbb lenne inkább másként kérdezni. A valóság ilyen jellegű megkérdőjelezése általában csupán a filozófusoknak jut eszükbe, akik nem szoktak törődni azzal, hogy miként fest a tényleges hallucináció. Az ugyanis szinte sohasem úgy működik, mintha igazságigénnyel fellépő észlelés lenne, afféle episztemikus jelentőségű kvázipercepció. Tévesen írnanék le a hallucinálók élményét, ha azt mondanánk, hogy voltaképpen hamisan – illúziószerűen – észlelnek, ugyanis a klinikai tapasztalat azt mutatja, hogy csak a legritkábban jelennek meg úgy a hallucinált tárgyak, mintha valósak lennének. Másfelől pedig az is tény, hogy a szigorú értelemben vett, teljesen stimulus nélküli, abszolút hallucináció nem is létezik. Summázva: a hallucináció mindenkor a percepciók életünkre épít, ám nem keveredhet vele kritikátlanul, a hallucináló pedig leginkább tudja, hogy csak hallucinál, nincs „megtévesztve”. Egy kicsit olyan a tapasztalata, mint amikor nyilvánvaló számunkra, hogy behomályosodott a szemüvegünk: a „tárgyhiányos” homályt nem keverjük a szemüvegen túl látott tárgyakkal, s annak is tudatában vagyunk, hogy elvileg meg is szabadulhatunk tőle, letörölhetjük. Mindenesetre az a valóságra irányuló attitűd, az észleléstől megkülönböztethetetlen tapasztalaté, amelyre a filozófusok a gondolatkísérletüket építik, nem létezik. Benoist érvelésének tehát két síkja van. Egyfelől azt állítja, hogy a hallucinálók nem úgy tapasztalják a hallucinált jelenségeket, mintha minden további nélkül a valóságot észlelnék. Valóságtapasztalatuk megbolydul (sőt, olyan hallucináció is

²¹ FARKAS Katalin 2013. A Sense of Reality. In: Fiona Macpherson – Dimitris Platchias (eds.), *Hallucination. Philosophy and Psychology*, The MIT Press, Cambridge (Mass.), 399-416.

van, amely éppenséggel ultrarealista), ám eközben a fakticitás érzése nem tűnik el. Másfelől azt is leszögezi Benoist, hogy a hallucináció élményanyaga is a valóságtapasztalatunkra támaszkodik, s nem az önállóan előállított képzetek valamiféle elkülönült örvénylése. Nem igazként vagy hamisként jelenít meg, mondhatni, „túl valós, hogy igaz legyen”. „A hallucináció a valóság szintjén operatív – definíciója szerint »valós« –, nem pedig az igazságné”²². Ez egyúttal azt is jelenti, hogy a hallucináció elsősorban a pácienseknek a cselekvésre irányuló információfeldolgozását zavarja meg, s nem az általában vett világgépüket. Összességében véve tehát a filozófusok által kiötlött áldilemma kétszeresen is elhibázott: tévesen írja le a hallucináció tényleges élményét, amiként a háttérben levő működésmódot is. Benoist szerint a hallucináció megfelelő elemzésének éppenséggel realista következményei vannak, ugyanis a valóságba való észleleti ágyazottságunkról tanúskodik, a valósnak a „megjelenéssel” szembeni prioritásáról. S Benoist azt is hangsúlyozza, hogy mindenki, aki „azt sugallja, hogy az észlelésünk nem igazán észlelés, vagy hogy *nem úgy észleli a dolgokat, amint vannak (észlelhető tárgyakként)*, szükségképpen ellentmondásba keveredik: pontosan arra a normára támaszkodik, amelyről megpróbál lemondani”²³.

Megfigyelhettük, hogy Benoist főként két irányban folytatja küzdelmeit a kortárs filozófiában. Egyfelől cáfolni igyekszik az idealizmus és a konstruktivizmus különböző válfajait, amelyek a diskurzív teljesítményeinkre való korlátozódásuk okán elvétik a valóságot mint valóságot, másfelől ellenszegül a kontextusmentes metafizikai gondolkodás követelményének. Aligha túlzunk, ha azt állítjuk, hogy az újrealizmusokban Benoist filozófiája képviseli a legerőteljesebb a józan, mindennapi ész szempontjait, s a dolgok „bizarr”, „mágikus”

²² BENOIST, Jocelyn. *L'adresse du réel*, 258.

²³ Uo., 243.

voltát kiemelő törekvések ellenében az episztemológiai felelősséget. Míg azonban viszonylag könnyű átlátni, Benoist mit ró fel újrealista kortársainak, még nemigen vázolható fel, hogy újrealista kollégái miként vélekedhetnek róla, filozófiája nem francia nyelvű recepciója egyelőre minimális lévén.²⁴ Csupán feltételezhetjük, hogy milyen kérdések merülhetnek majd fel. Vajon nem szükségszerű, hogy a kontextualizmus olyan állításokkal éljen, amelyek maguk felülemelkedni tűnnek az egyes kontextusokon? Vajon lehet úgy kijelentéseket tenni a valóság értelemközömbös vetületéről és önmagában való meglétéről anélkül, hogy ebből ne fakadnának nagyon is metafizikai, átfogó igényű tézisek? Miként állapíthatjuk meg, milyen a magában megálló valóság, figyelembe véve, hogy lehetővé teszi, hogy bizonyos normákat alkalmazzunk rá? Vajon a világfogalom pusztán regulatív használata mennyiben teszi indokolttá, hogy a világ valóságáról beszéljünk? Az észlelés gestaltszerű önszerveződése nem cáfolja-e meg az észlelés nyers valóságáról mondottakat? Vajon a hallucináció klinikai tapasztalatára való hivatkozás mennyiben alkalmas arra, hogy leszámoljon a lehetőségekre irányuló gondolat kísérletekkel? Anélkül, hogy belefognánk e kihívások feloldásába, hadd hívjuk fel a figyelmet egy általános szempontra. Benoist maga is elismeri, hogy „flörtöl a metafizikával”²⁵, sőt, olykor a metafizika „rehabilitációjáról” beszél, annak szükségességéről, hogy megőrizzük, ami a hagyományos metafizikákban termékeny volt. A Benoist által favorizált metafizika „elsősorban nekünk, mint beszélő, s így önmagunkról is beszélő lényeknek a feltételeiről szól. Az a

²⁴ Inkább a fenomenológiai és általában véve analitikus, mintsem az újrealista recepcióról tanúskodik: FORESTIER, Florian (ed.) 2013. *Autour de Jocelyn Benoist*. URL: <http://www.implications-philosophiques.org/bibliotheque/Ebook%20Actes%20de%20la%20journee%CC%81e%20J.%20Benoist.pdf> (2018.08.21.).

²⁵ BENOIST, Jocelyn. *Éléments d'une philosophie réaliste*, 14.

metafizikai jellegű, ahogyan a létet megcímezzük – hogy bizonyos értelemben mindig rendelkezésünkre áll a lét valaminő adresszálságában. ... A metafizika helye így tehát nem a lét monológia (ontológia), hanem maga a logosz mint adresszált logosz.”²⁶ Vagy másként megközelítve: „olyan ontológiára lenne szükség, amely számot vet az intencionalitással mint az ontológiai kérdés grammatikai szerkezetével”²⁷. Eszerint a metafizikának megvan a maga legitimitása, amennyiben megfelelő módon kezeljük. Így a lényeg abszolutizált, ontológiailag terhelt felfogása helyett arra kellene összpontosítanunk, ahogyan, bizonyos feltételek mellett, valamit lényeginek ítélünk. Wittgensteinnel szólva: a lényeg az, amit a grammatikánk valamiképpen kifejez, s voltaképpen nem a tárgy az, ami eszenciális, hanem a rá vonatkoztatottan használt fogalmunk. A Benoist-féle „szerény” metafizika tehát önmagára is alkalmazni igyekszik a kontextualitás szempontjait.

Benoist újrealizmusának egyik hozadéka, s ez kétségtelen párhuzamot mutat például Gabriel és Ferraris törekvéseivel, hogy külön-külön is figyelmet szentel az egyes valósággrétegeknek, beleértve az értelemképződés különböző szintjeit, kiemelve relatív önállóságukat. Benoist is gyakran elítéli a világnézeti kizárólagosság különböző formáit, a redukcionista kísérleteket. Úgy véli, hogy a geometria vagy a fizika (és a maga problémás voltában a metafizika) is a leírás normatív meghatározott alkalmazási módjai, s abszurd lenne valamelyiküket egyedülként érvényesnek tekinteni, például azt állítva, hogy csak a nyelv fizikalista használata elfogadható. A valóságot reduktván megközelítő, az állítólag tisztán referenciá-

²⁶ MOATI, Raoul 2016. *Entretien avec Jocelyn Benoist (partie II): Autour des Logique du phénomène*. URL: <http://www.actu-philosophia.com/Entretien-avec-Jocelyn-Benoist-autour-de-Logique> (2018.08.21.).

²⁷ BENOIST, Jocelyn. *Éléments d'une philosophie réaliste*, 65.

lis dimenziójú, csupasz tárgyakat elemző „sivatagi ontológiákkal szemben a világ végtelen gazdagságát”²⁸, az aspektusok sokrétűségét hangsúlyozza. Ám miközben Benoist a konkrét kontextusoktól elrugaszkodott, voltaképpen kísérteties ontológiákat bírálja, azt is nyomatékosítja, hogy a kontextusok a legtöbbször hallgatólagosan működnek, inkább magától értetődő előfeltételekként, mintsem szüntelenül reflektált keretekként. „A kontextusok némasága” azt is jelenti, hogy „általában véve nem vagyunk önmagunk interpretátorai”²⁹, mintha a kontextusok csak akkor válhatnának külön témává, amikor zavar támad valamely norma használatában. Azzal tehát, hogy a filozófia rámutat a kontextusok mint kontextusok működésére, kötődik a prefilozófiai mindennapisághoz, ám egyúttal el is távolodik tőle. Az egyik kitüntetett terep, amelynek Benoist a hallgatólagos mechanizmusait elemzi, a társadalmi valóságé. A társadalmat, mondja, nem a nyers valóságra ráhúzott adalékként éljük meg – tapasztalataink közvetlenül társadalmilag meghatározottak. Nem tudunk távolságot tartani a társadalmiságtól. Így nem pusztán fizikai hangot hallunk, amikor a busz zúgását regisztráljuk, hanem egy közlekedési eszközt, amint mondjuk épp elhúz az orrunk előtt, s ezért elkésünk a munkahelyünkről. A társadalmi jelentések is kontextuális használatukban, mondhatni, instrumentalizáltak, ténylegesen (nem pusztán „imagináriusan”) betöltött pozícióink függvényében képződnek. Maguk a dolgok is közvetlenül társadalmi jellegük alapján működhetnek, s ennek fényében észlelhetjük őket. Ha nem így lenne, akkor a kollektív intencionalitásunknak nem lenne mire irányulnia, hanem egyszerűen tárgyaltanul lebegne. Nem „eljátsszuk” vagy „elképzéljük” a társadalmi valóságot mint valamiféle mesterséges konstrukciót, hanem igazodunk hozzá és tevékenyek vagyunk benne. Nem kell kü-

²⁸ Uo. 61.

²⁹ Uo. 83.

lön „szocializálódnunk” – e kifejezésnek voltaképpen nincs is értelme. Ezekben az elemzésekben az első számú vitapartnerek Pascal, Sartre és Searle, pontosabban a társadalomontológiai eszmefuttatásaik, amelyek során – Benoist szerint – túlértékelik az intencionalitás és az interszubjektivitás jelentőségét, a tárgyiasult, intézményesen eleve adott társadalmi valóság kárára.

Zárásképpen tegyük hozzá, hogy Benoist egyéb területeken is fontos meglátásokat fogalmaz meg, így a művészettel vagy az etikával kapcsolatban. Művészetelméletében mindekenelőtt a *poiesis*-nek azt a feladatát emeli ki, hogy felfedi az érzékinek a ránk, szubjektív teljesítményeinkre visszavezethetetlen vonatkozásait, azokat a nyers dimenziókat, így a zörejeket vagy a színeket, amelyek művészeti tevékenység híján nem nyilvánulnának meg. Ennyiben Benoist a művészetet illetően is realista: a művészi szenzibilitásnak az érzéket a maga valóságában, de normáinkat felforgatva kell megragadnia. Nem véletlen hát, hogy Benoist vitába száll azokkal az esztétikákkal, amelyek a művészetet pusztán formaélményként, értelmi alakzataink érzéki viszontlításaként gondolják el. Az érzéki „nem mond semmit”, s pontosan ennek révén válhat lényegessé, ezzel zökkenheti ki a helyzetéből, konformizmusából a szemlélőt. A domesztikált művészetfelfogást olyannak kell felváltania, amely szem előtt tartja az érzékiség tapasztalatának az eredendően élvezeti, a műalkotást befogadón túlrá kivetülő, bennünket „utazásra hívó” rétegeit. Az efféle művészet, mint amilyen Benoist szerint a Schaeffer-féle *musique concrète*, felborítja az előzetes elképzeléseinket. Mint sugalltuk, Benoist etikai fejtegetései is realista szellemben fogantak. Szembeszáll mindazon felfogásokkal, amelyek valamiféle abszolút, kontextusmentes erkölcsre vagy a tárgyiasított „értékekre” hivatkoznak. Hiszen, véli, az erkölcsnek a mindenkor szituatív módon képződő valóságon túl nincs, nem lehet értelme, s ennyiben

II. 5. A VALÓSÁG EVIDENCIÁJA: JOCELYN BENOIST

az etikai abszolútizmusnak előbb-utóbb szükségszerűen immoralizmust kell eredményeznie. Csakis a valóságot változtathatjuk meg, s így csakis a valóság vonatkozásában lehetnek erkölcsi elvárásaink. Ez egyúttal azt is jelenti, hogy az erkölcsitelenség akkor veszi kezdetét, amikor a valósággal szemben közömbössé válunk.

II. 6. A VALÓSÁGRÉTEGEK ÚJREALIZMUSA

Maurizio Ferraris

Mint a legtöbb újrealista filozófia, Maurizio Ferrarisé is jelentős mértékben a posztmodernnek és posztstrukturalistának mondott elméletek ellenében bontakozott ki, vagyis „poszt-posztmodern realizmus” gyanánt. Különösen fontos a tanára, Gianni Vattimo elsősorban Nietzsche, Heidegger és a hermeneutika által befolyásolt filozófiájától való eltávolodása az 1990-es évek elején. A „posztmodern” a ferraris-i filozófia szótárában egyszerre utal bizonyos meghatározó elméletekre és egy kor szellemére. Az előbbieknél mindenekelőtt az antirealizmus jegyében fogant tévedéseiket rója fel. Ferraris szerint a posztmodern elméletek egyik ballépése, hogy az általában vett valóságot a fogalmi sémáink által konstruálnak tekintik (*esse est concipi*, lenni annyi, mint fogalmilag elgondoltnak lenni), nem pedig a szubjektivitásunkkal szemben ellenállást tanúsító, a megismerésünk lehetőségfeltételeként szolgáló robusztus adottságnak. Vagyis a posztmodern elméletekben kritikátlanul keveredtek az ontológiai, a létre vonatkozó, és az episztemológiai, a tudással és a képzetekkel kapcsolatos szempontok. S egyáltalán, figyelmen kívül hagyták a tőlünk függetlenül létező valóságrétegeket, úgy tüntették fel, mintha még a hegyeket és a tavakat is mi magunk állítanánk elő. Ferraris ezt olykor „hermeneutikai tévedésnek” nevezi, amely a Descartes és Kant által elkövetett, a szubjektivitásunkat túlfeszítő „transzcendentális tévedés” örököse. A posztmodernnek által elkövetett másik hiba annak feltételezése, hogy a valóságról alkotott diagnózis egyúttal a valóság afirmációját vagy a megváltoztathatatlanságába való beletörődést jelenti.

A posztmoderneknek így nem maradt más, mint hogy a merő „irrealizmust”, a kritikai elemzések pusztá zárójelezését tekintésük felszabadítóknak. Végül pedig Ferraris bírálja a tudásnak, a racionalitásnak minden további nélkül az elnyomó hatalom kifejeződéseként való értelmezését, s ezzel együtt a felvilágosodás alapvető attitűdjének elvetését. Csaknem szükségszerű, hogy a valóságot minden elemében konstruáltak tekintő elméletek végül nyugtázzák, hogy mindenekelőtt a legerősebbek konstrukciói érvényesülhetnek. Ontológia, kritika, felvilágosodás – ezek tehát a ferraris-i újrealizmus alapvető hívószavai a megújított módon idealista, szubjektivista posztmodern elméletek ellenében. A tágabb értelemben vett posztmodern korról pedig azt állítja, hogy – a kényszeres ironizálás, a „csak értelmezések léteznek” relativizmusa, a minden áron rugalmasító tárgytalanítás, a deszublímáció jegyében – hátat fordított a valóságnak: a valóság helyett csak valóságshow-kat kínált, realizmus helyett csak a *realitism* gyakorlatait. Ferraris olykor *Az ész trónfosztásának* lukácsi elemzéseit is feleveníti, hogy megragadhassa a mai tendenciákat.

A spekulatív realisták és a kontextualista újrealisták közös vonása a kanti örökséggel való folytonos birkózás. Gabrielhez és Benoist-hoz hasonlóan Ferraris is előállt egy karakterisztikus Kant-olvasattal. A Kant halálának kétszázadik évfordulójára készült, *Goodbye Kant!* című könyvében egyszerre vádolja a kanti transzcendentális filozófiát azzal, hogy a világot a tapasztalathoz idomulónak tekintette, és azzal, hogy a tapasztalatot a tudományos, elsősorban a matematizált fizikai tudásra redukálta. Másként szólva, Ferraris éppen úgy hiányolja a kanti filozófiából a mindennapi józan észet reflektálttá tevő, a „naivitást” tudatosan elsajátító filozófiai realizmust, mint a tapasztalatnak az észleleti, a tudattalan mechanizmusokkal tarkított, társadalmi és egyéb gazdagságában, változékonyságában való elemzését. A tapasztalat, sugallja, nem a tudományos megismerés pusztá

előzetese, primitívebb változata, hanem önálló megközelítésért kiált. Különösen fontos az a megállapítás, miszerint, *pace* Kant, az érzékeink nem vakok, hanem fogalmak híján is képesek a tapasztalat értelmes megszerzésére, amiként olyan fogalmak is lehetségesek (mint a fiktív hősöké), amelyek érzéki betöltődés nélkül is jól működhetnek. Ferraris hangsúlyozza a tapasztalati tartalmaknak, például az ananász ízének a sémáinkhoz képest való önállóságát (s jegyezzük meg, későbbi műveiben is fontos szerepet játszik az észlelés újrealista értelmezése). A *Goodbye Kant!* felhívja a figyelmet a kanti filozófia kétértelműségeire, az idealizmus és a realizmus, pontosabban a transzcendentális idealizmus és a tudományos empirikus realizmus között való ingadozására. Már a transzcendentális filozófia befogadásának első hullámában felmerült Jacobi részéről, hogy Kant irrealista avagy nihilista, hogy a szubjektivitás keretei közé szorítva végső soron semmivé oldja a valóságot. Ferraris is hajlik arra a következtetésre, hogy a mindent képzetnek tekintő, a tárgyaktól a tényleges tárgyiségükben elvonatkoztató Kant képtelen különbséget tenni jelenség és valóság, hallucináció és tényleges megismerés, belső és külső között, és így végső soron elvétí az igazság fogalmát is. A kanti értelemben vett fenomének voltaképpen a senkiföldjén lebegnek, nem tartoznak sem a tárgyakhoz, sem a megismerő alanyhoz. Kantnak nincs módszere arra, hogy adekvát módon írjon le egy olyan banális tényt, mint hogy mi közeledünk a part felé, s nem fordítva. Ugyanakkor Ferraris nem habozik rámutatni a kanti gondolkodásmód ma is inspiráló, a maguk módján realista mozzanataira, így a célok tételezésének és az eszközöknek *Az ítélőerő kritikájában* véghezvitt elemzéseire, amelyekben egyfajta előzetes társadalomontológia nyilvánul meg – mintha Kant felismerte volna a társadalmi objektumok ontológiailag különleges voltát. Abban a tézisben pedig, hogy a szép „fogalom nélkül” is tetszhet, Ferraris a tapasztalat protorealista felfogását látja. Könyve fináléjában felvázol egy alternatív

hagyományt, amely a valósághoz való visszatérés égisze alatt, a kanti örökséggel való szembeszállás jegyében keletkezett. Bolzano, Přihonský, Meinong és mások osztrák-magyar, katolikus antikantianizmusáról van szó. „Mi volt a kantianizmus alapvető tévedése? Pontosan a kopernikuszi forradalom, amely a világot az Isten helyét elfoglaló »én« teremtményévé tette. Ezzel nem elégedhettek meg a katolikus papok, ám Bolzano és Přihonský nem pusztán tiltakoztak, hanem az »én« gondolataitól függetlenül is létező világ helyreállításán dolgoztak. ... Ezeknek az osztrák katolikusoknak bizonyára igazuk volt egy dologban: a valóságot nem lehet arra redukálni, ami a térben és időben elhelyezkedő szubjektum számára hozzáférhető anélkül, hogy a világot ne üresítsék ki, ne tennék olyannyira szegényessé, hogy gyakorlatilag kezelhetlenné váljék. Másrészt azonban azzal, hogy a gondolkodás objektív valóságát hangoztatják, világukban olyasmi is létezőnek számít, mint a négyszögesített kör vagy a Pegazus. ... Így tekintve, alighanem Kant és az osztrákok is tévedtek: előbbi túl kevés valós dolgot ismer el, az utóbbiak pedig túl sokat, beleértve a száz eszmei tallért.”¹ Harmadik lehetőségként Ferraris egy ugyancsak – legalábbis a kezdetektől tekintve – a Habsburg Birodalomhoz köthető filozófiai tradíciót ajánl, jelesül a fenomenológiát. Míg ugyanis mások hajlamosak voltak a szükségszerűséget az apriorisztikus fogalmak platonikus egébe utalni, addig Husserl magában a tapasztalatban vélte felfedezni. „Az ész annyi munkát ad magának, amennyit csak akar: a tárgyak a helyükön maradnak, közömbösen és szilárdan, mint a fák és a házak, s akkor is ott maradnak, amikor törvényekként és normákként funkcionálnak, ahogyan akkor is, amikor olyan furcsa objektumok, amelyek egyúttal szubjektumok is.”²

¹ FERRARIS, Maurizio 2013. *Goodbye, Kant!: What Still Stands of the Critique of Pure Reason*. SUNY Press, New York, 105.

² Uo., 106.

Láthatjuk, miként fut ki Ferraris újrealista Kant-értelmezése egy rétegotológiára, amely igyekszik szem előtt tartani a valóság tárgyi szféráinak sajátosságait, különös tekintettel a társadalmi objektumokra (amelyeket még az olyan inkluzív ontológiák is hajlamosak voltak figyelmen kívül hagyni, mint Meinongé). Ugyanakkor e rétegotológia kidolgozásában a husserli fenomenológiánál sokkal inkább a segítségére van a derridai, „posztfenomenológiai” dekonstrukció. Mi több, Ferraris egy alkalommal egyenesen úgy fogalmaz, hogy „ha össze kéne foglalnom a saját filozófiámat, akkor azt mondanám, hogy az a dekonstrukció rekonstruálására tett kísérlet”³. Mint rávilágít, voltaképpen a dekonstrukció emlékének fenntartásán s a célkitűzéseinek „megszüntetve-megőrzésén” dolgozik fáradhatatlanul. A dekonstrukció rekonstruálása tulajdonképpen nem más, mint a derridai filozófiának a realista társadalomontológia szellemében történő újraértelmezése, és afirmatív mozzanatainak kiélezése. Míg ugyanis a dekonstrukció a „semmi nincsen a szövegen kívül” jelszavával mindennemű valóságelem kontextualizáltságára utalt, az óvatosabban eljáró ferraris-i rétegotológia arra a következtetésre jut, hogy „semmi társadalmi nincsen a szövegen kívül”.⁴ Ferraris kiközentett textualizmusa avagy gyenge konstruktivizmusa szerint a társadalmi objektumokra jellemző, hogy – például a fizikai tárgytól eltérően – nem létezhetnének emberi cselekvés és megismerés (fogalmi sémák) nélkül. Ugyanakkor fontosnak tartja leszögezni, hogy a társadalmi objektumok hordozója nem az intencionalitás vagy az értelmezés, hanem a dokumentalitás, az inskripció. Mit jelent ez? Mindenekelőtt azt, hogy társadalmi objektumok, példának okáért a gazdasági válságok nem konstituálódhatnak pusztán azzal, hogy vala-

³ CARTA, Manuel – FERRARIS, Maurizio 2016. *New Realism*. URL: https://philosophynow.org/issues/113/Maurizio_Ferraris (2018. 11. 26.)

⁴ Vö. a Derrida újrealista értelmezéseiről szóló fejezettel.

kiben lezajlik egy mentális folyamat. Legalább két emberre, illetve a kettejük között közvetítő tárgyi környezetre van szükség a létrejöttükhöz.⁵ Önmagukban sem a fizikai tárgyak, sem a merő robinzonádszerű gyakorlatok, sem a belső állapotok nem elegendőek ahhoz, hogy társadalmi objektumok jöjjenek létre. A társadalmi aktusokat valamiképpen rögzíteni kell, egy darab papíron, számítógépben vagy másként, vagyis elvben megismételhetővé (*iterábilissé*), hivatkozhatóvá, felhasználhatóvá kell válniuk. Ferraris vitába száll azzal a – John Searle, Barry Smith, Raimo Tuomela, Margaret Gilbert és más „gyenge realisták” által képviselt – társadalomontológiai nézettel, hogy a kollektív intencionalitásnak vagy a reprezentációknak döntő szerepük lenne a társadalmi objektumok vonatkozásában. Hiszen a dokumentumok, mint mondjuk a szervereken halmozódó *big data*, akár a mentális tevékenységünktől teljesen független életet is élhetnek, vissza- és előreccsatolásokkal, önszerveződően. A betű nem öl, hanem éppenséggel megeleveníthet.

Az írás elemzését Ferraris a mai koron túlra is kiterjeszti, és azt sugallja, hogy már kezdetben sem elsődlegesen a kommunikációra, hanem az információrögzítésre szolgált, így például az adósság és a hitel számon tartására. Inkább az intencionalitás fakad a dokumentalitásból, mintsem fordítva (Ferraris olykor azt állítja, korántsem problémátlanul, hogy a társadalmi objektumok függenek az elmétől, de függetlenek a tudattól és a tudástól⁶), s voltaképpen magát a tudatot is rögzítésre, nyom-

⁵ Ferraris megközelítése fontos párhuzamokat kínál bizonyos fenomenológiai elméletekkel: TAKÁCS, Ádám 2017. *Time and Matter: Historicity, Facticity and the Question of Phenomenological Realism*. *Human Studies* 41 (4), 661-676.

⁶ FERRARIS, Maurizio 2015. *New Realism: A Short Introduction*. In: Fabio Gironi et alii (eds.), *Speculation VI*. Punctum Books, New York, 159.

szerű tartalmak tárolására alkalmas médiumként kell meghatározni. Megannyi üzenet kering, amelyet senki sem olvas végig, s akkor is fennmaradhatnak, ha többé senki sem gondol rájuk. Mi több, a dokumentumok igen ritkán konstituálódnak a „jelenben” (egy háborús nyilatkozat például éppen a prezenziától eltolódottan töltheti be szerepét). Csak látszólag tautologikus megállapítás, hogy a társadalmi objektumok nem szubjektív jellegűek – legfeljebb a szubjektivitástól is függőek. Ferraris olykor nem csak az általában vett társadalmiság lehetőségfeltételének, hanem antropológiai alapjegynek is tekinti a beíródást, vagyis úgy határozza meg az embert, mint dokumentumok közepette élő és a dokumentumok közvetítésével ígéretet tenni, aláírni képes állatot. Szerinte a dokumentalitás fogalma magában rejtje a posztmodernitás bírálatának lehetőségét is, hiszen a társadalmi valóságot a képzeletünkön, diskurzusainkon túli robusztusságában ragadja meg: „a modernitás korántsem folyékony, hanem az a korszak, amelyben a szavak kövek, amelyben megvalósul a *verba manent* rémálma. ... [A] társadalmi objektumok sokszorozódnak, és azzal szemben, amit a posztmodernnek gondoltak, a reáliák növekedését idézik elő, nem pedig a valóságtalanítást [*derealization*]”⁷. A dokumentumok ferraris-i elemzése tehát egyszerre van közel és távol az öngerjesztő, folyton differenciálódó szövegek dekonstrukciós víziójától. Ám kétségtelenül rokonítja őket, hogy a beíródást mint „nyomszerűsödést” egyszerre tekintik időiesülésnek és térbeliesülésnek. Ennek megfelelően Ferraris elutasítja a reinach-i gondolatot, miszerint a társadalmi objektumok tisztán időbeli létezőkként állnának fenn: a dokumentumokat szükségképpen valahol rögzítik és valahol tárolják.

A filozófusok sokáig figyelmen kívül hagyták a társadalmi objektumokat, csupán a fizikai vagy ideális tárgyakkal fog-

⁷ FERRARIS, Maurizio 2014. *Manifesto of New Realism*. SUNY Press, New York, 57-8.

lalkoztak – itt az ideje hát, hogy csakugyan a tárgyiségükben vegyük őket szemügyre, anélkül, hogy az értelmezésre vagy a pszichológiai aktusokra redukálnánk őket. Ezekbe a tézisekbe ágyazódnak Ferraris-nak a mobiltelefont használó emberrel, a *homo cellularis*-szal kapcsolatos eszmefuttatásai is, amelyeknek magyar vonatkozásuk is van, a kiemelt referenciák között szerepelnek ugyanis Nyíri János Kristóf kommunikációfilozófiai elemzései. Miközben Ferraris hangsúlyozza, hogy az új kommunikációs eszközök korábban sosem volt módon és mértékben kötnek össze bennünket, azt is megállapítja, hogy a köztünk levő távolság növekedéséhez is hozzájárulnak: a szemtől szemben való társalgás helyett a tárgyi környezet általi közvetítettség válik uralkodóvá. Ez a diagnózis sem független a derridai filozófiának a ferraris-i ontológiára tett hatásától, hiszen arról van szó többek között, hogy paradox módon a mobiltelefon nem az oralitás, vagyis az élőszó és a megértve-hallás, hanem inkább az írás, a beíródás, az ideogrammak primátusát hozta magával (még az érzelmeinket is egyre inkább hangulatjelekkel fejezzük ki). A mobiltelefon is „írógép”, és egyáltalán, az írás bummjának korát éljük. Mintha napjainkra beigazolódott volna Ferraris elemzése – a beszélgetés lehetősége most már csak egy a mobiltelefonok által kínált több ezer funkció közül. Nem a dokumentumok képezik le a beszédet, hanem a beszélgetés igazodik a már eleve fennálló dokumentumok (szövegek, képek, zeneművek...) valóságához. Így a maroktelefonok példaértékűen mutatják meg, amit a ferraris-i társadalomontológia egyébként is állít: a társadalmi objektumok nem pusztán az intencionális tevékenységünk függvényében léteznek, hanem tőlünk, az alanyiségunktól függetlenül kell rögzülniük. Mindez persze nem jelenti azt, hogy mi magunk nem játszánánk semmilyen szerepet, sőt: „mint Heideggernél a halál, úgy a mobiltelefon is *kizárólag a miénk*: elvileg senki nem veheti fel valaki más

telefonját, amiként senki nem halhat meg más helyett, ugyanis a mobiltelefon, akár a halál, olyan individuális jegy, amely árnyékként követ bennünket. Ez a *Jemeinigkeit*, a mindenkori enyémvalóság⁸. Ugyanakkor Ferraris azt is leszögezi, hogy „– azzal szemben, amit Heidegger állítana – nem a szubjektumok alakítják az objektumokat, hanem inkább az objektumok a szubjektumokat.”⁹ Vagyis például a mobiltelefonok objektív tulajdonságai alakítanak bennünket, átformálják a jelenlét és a távollét korábban megszokott viszonyait, és ezt „realista” szellemben teszik. Nem valóságtalanítják a tapasztalatunkat, hanem éppenséggel újabb valóságfedezettel erősítik meg a mobiltelefonban gyülemlő reáliák és a mobiltelefonnak a nagy távolság ellenére is meglevő hatékonysága révén. A jelenlét, a valóság evidenciája nem tűnik el, csak átalakul. Ahogyan például a spekulatív realisták közül Graham Harman, úgy Ferraris is nagy előszeretettel mutat rá arra, hogy a közepes méretű (mezoszkopikus) tárgyak, a mindennapi eszközök, s így a hordozható telefonok is teljes jogú létezők. Tévednénk, ha a valóságukat – mikroredukcionista módon – náluk elemibb részecskékben, vagy pedig – makroredukcionista módon – az őket felülmúló folytonosságokban akarnánk feloldani. A világ, mondja Ferraris, telis-tele van ilyen tárgyakkal.

Ferraris nem elégszik meg a társadalmi objektumok ontológiai jegyeinek meghatározásával, hanem igyekszik a valóság egészét átfogó rétegotológiát kifejteni, amely a szubjektivitásunktól függő és független tárgyak létét is szem előtt tartja. Ennek jegyében a társadalmi objektumok mellett további három tárgyszférát említ meg: a természetes objektumokét (amelyek térben és időben, a szubjektivitásunktól függetlenül is léteznek), az ideális objektumokét (amelyek ugyancsak

⁸ FERRARIS, Maurizio 2014. *Where Are You? An Ontology of the Cell Phone*. Fordham University Press, New York, 19.

⁹ Uo., 28.

függetlenek tőlünk, de nem lelhetők fel térben és időben) és az artefaktumokét (amelyek ugyan fogalmi sémáink eredményeképpen jönnek létre térben és időben, de ezt követően függetlenednek tőlünk). Mint láthatjuk, ez a realizmus nem elégedhet meg sem a naturalizmussal vagy a fizikalizmussal, sem a konstruktivizmussal, hanem igyekszik tiszteletben tartani az egyes tárgyszférák sajátosságait – ennyiben Ferraris is az objektív kontextualizmus képviselőjének tekinthető. Felmerül a kérdés, hogy a megfelelő módon különíti-e el egymástól ezeket a rétegeket, s hogy például a dokumentumok nem ingadoznak-e az így leírt artefaktumlét és a társadalmi tárgyszerűség között. Mindenesetre kardinális szerepe van a tőlünk függő, általunk módosítható, „emberi” és a tőlünk független, általunk korrigálhatatlan, „nem-humán” szférák közti különbségtételnek. Ferraris számára ez kétszeresen is a(z új) realizmus melletti elköteleződést jelenti: hiszen így konstátálhatja, hogy van a megismerésünknek és a tevékenységünknek ellenálló valóság (elsősorban a „külvilág”, de ugyancsak ilyennek tekinti az ideális tárgyakat és az igaz kijelentéseket), de azt is, hogy episztemikus modelljeink és gyakorlataink a valóságba ágyazottak, úgy, ahogyan azt a józan ész mindig is feltételezi. A valóság korlátot szab a törekvéseinknek és kimeríthetetlen („opacitása van”), de bizonyos aspektusait mi is alakíthatjuk, s ezzel számunkra nyílnak meg sokrétű lehetőségek. Ezt a kettősséget véli felfedezni Ferraris például az észlelésben, amely nyitott a világra annak megmásíthatatlan tényszerűségében és a mi létünket megelőző transzcendenciájában, ugyanakkor azzal, hogy tanúbizonyságot tesz a „logikával” szembeni önállóságáról, szabad tevékenységünknek is teret enged. „Az ókori szkeptikusoktól Descartes-ig és Hegelig, *A szellem fenomenológiájáig* az érzéki tapasztalat figyelmen kívül hagyása az episztemológia és az ontológia összekeverésével járt. Azt sugallták, hogy az érzékek megte-

vesztőek, vagyis az érzéki tapasztalat híján van mindennemű autoritásnak, legyen az akár ontológiai jellegű. Így hát különleges ontológiai jelentőséget tulajdonítok az esztétika mint az érzékiség elmélete újjálesztésének.”¹⁰ Ferraris számára tehát különösen fontos, hogy az érzékek révén feltáruuló tárgyiség nem oldható fel a tapasztalat szubjektumában – többek között ezért hangsúlyozza az ontológiának az episztemológiával szembeni elsődlegességét. És egyáltalán, az objektumok nem kebelezhetőek be, ellenállást tanúsítanak a törekvéseinknek. A gondolatok is végső soron a szubjektivitástól elszakadni képes objektumok; nem is tudnának kommunikálni egymással, ha pusztán a külső dolgok pszichésített belső változatai lennének. Ferraris néha transzcendentális realizmusnak nevezi az általa képviselt filozófiát, pontosan azért, hogy egyszerre mutasson rá a tapasztalat valós feltételeire, az „ontológiában” való meggyökerezettségére, és relatív tapasztalati önállóságunkra. E sajátos realizmusban tehát nem annyira a tudati koordinátáink által megszabott lehetőségfeltételek számítanak, mint inkább a következő kérdés: „milyennek kell lennie az előzetesen adott valóságnak ahhoz, hogy a tapasztalatunk szerkezete ilyen lehessen?” Ferraris emergentistának tekinti magát, amennyiben úgy véli, hogy mentális folyamataink a valóságból fakadó emergens fejlemények, illetve ökológistának, amennyiben úgy látja, hogy észleleti és fogalmi sémáink a környezetbe ágyazottak. A transzcendentális realizmus álláspontja az, hogy a tudás annak tudása, ami a tudástól független. Egyébként nem is tekinthetnénk tudásnak, csupán egy merő tautológia kifejeződésének, szolipszizmusnak.

Miközben a posztmodernnek mondott vagy az erős konstruktivista elméletek bírálatát végzi, Ferraris számára rendkívül fontos, hogy a kritikai elemzései, a *pars destruens* meg-

¹⁰ FERRARIS, Maurizio. *Manifesto of New Realism*, 36.

látásai mindenkor kiegészüljenek a valóságról tett afirmatív állításokkal avagy a *pars construens*-szel. Sőt, úgy tűnik, hogy a ferraris-i életmű mindinkább egy letisztult ontológia irányában halad. Kiindulópontja azon egyszerű megállapítás, hogy a valóság kizárólag individuumokból áll, s az individuumok osztályai kizárólag episztemológiai státusszal bírnak. A másik alapvető tény a módosíthatatlanságé, vagyis annak lehetősége, hogy az individuumok az őket elgondoló szubjektumoktól függetlenül, így őket megelőzően is létezzenek, akár úgy is, hogy senki sem szerez róluk tudomást (Meillassoux-hoz hasonlóan Ferraris-nál is fontos az ancesztrálitás, az előzetes egzisztálás ténye, illetve annak lehetősége, hogy az emberi tudatot megelőzően fennálló valóságról, mondjuk a dinoszauruszokról gondolkodjunk¹¹). Ferraris ezt olykor a *to exist is to resist* gondolatává radikalizálja, s azt állítja, hogy a logikai szükségszerűségnél erőteljesebb szükségszerűséget fejez ki. Természetesen ez korántsem jelenti számára, hogy ne léteznének egyéni gondolatok és fogalmak, amelyeken a szubjektivitásunk révén alakítani lehetne, ám a gondolkodás hatalma korlátolt. Míg a módosíthatatlanság, a valóság ellenállásának, robusztusságának belátása ezen ontológia negatív aspektusa, addig az egyes létezők különleges képességeinek (affordanciáinak) hangsúlyozása a pozitív vetülete. Ferraris egyenesen úgy fogalmaz, hogy az individuumok „invitálnak” bennünket, vagyis „útmutatást kínálnak” a hozzájuk való viszonyuláshoz (példaként hozza fel, hogy nem ajánlatos csavarhúzókat használni a fűltisztításhoz), s meg is lephetnek bennünket. Ontológiájának dinamikus mozzanata annak kiemelése, hogy az egyedi létezők mindenkor interakcióban vannak egymással valamely

¹¹ Az ancesztrálitás ferraris-i gondolatának bírálatahoz lásd: CARDINI, Michele – TAMBORINI, Marco 2017. Italian New Realism and Transcendental Philosophy: A Critical Account. In: *Philosophy Today* 61 (3), 539-554.

környezetben, a statikusnak tekinthető eleme pedig az, hogy a kölcsönhatások nyomok formájában (lenyomatokként, emléknyomokként stb.) rögzülnek. Végül pedig e meglátások kiegészülnek az újdonság státuszára vonatkozó megállapításokkal. Eszerint a nyomok rögzülésének folyamata a lehetőségfeltétele annak, hogy valamely emergens tulajdonság vagy szint keletkezessen (nem véletlen, hogy Ferraris legutóbbi könyveinek egyike éppen az emergenciáról szól¹²). S miközben fontos szerepet tulajdonít az emergenciának, egyúttal elutasítja, hogy a realizmusnak ki kellene merülnie a valóság pusztá nyugtázásában, igenlésében. Ha így lenne, akkor „feladná az átalakítás marxi igényét. A realizmus pontosan ennek az ellenkezője. A valóság transzformálása avagy a forradalom lehetséges és szükségszerű; ám valós cselekvést kíván, nem *merő gondolatokat*. A realizmus annak elutasítása, hogy a forradalmakat csakis gondolatokban hajtanák végre – fejben, spekulációkon alapuló, kényelmes karosszék-forradalmak gyanánt.”¹³

Ferraris osztozik más realistákkal, így a spekulatív realistákkal a korrelacionizmus bírálatában, vagyis tiltakozik azon tézissel szemben, miszerint a valóság kimeríthető a hozzáférésünkkel, a szubjektív lehetőségeinkkel korreláló dimenzióinak taglalásával. A világ mindenekelőtt „nem-Én”, azaz messzemenően felülmúlja a fogalmi sémáinkat, bőségével túlsordul a képességeinken; az ontológiai értelemben vett valóság (a külvilág, a ω -valóság, a *Realität*) mindenkor több az episztemológiai valóságnál (az ε -valóságnál, a *Wirklichkeit*nél). A kortárs újrealizmus tehát nem hihet abban, mint a realizmus régebbi változatai, hogy tükrözhetné a valóságot, de abban sem, hogy az elme teremtené – a valóság hatást gyakorol a gondolkodásra, s a gondolkodásnak is van bizonyos hatékonysága. Ugyanakkor az a benyomásunk, hogy a ferraris-i

¹² FERRARIS, Maurizio 2016. *Emergenza*. Einaudi, Torino.

¹³ CARTA, Manuel – FERRARIS, Maurizio 2016. *New Realism*.

ontológia nagyban különbözik a spekulatív realisták vállalkozásától. Nem a spekulációra épít ugyanis, sőt, fontos szerepet játszik benne a józan észhez való hűség, az empirikusan ellenőrizhetőhöz való feltétlen ragaszkodás. Lényeges továbbá, hogy a spekulatív realistáknál óvatosabban jár el, amikor a valóság egészére vonatkozó téziseket fogalmaz meg. Noha, mint láthattuk, vannak átfogó megállapításai az individuumok interakcióival, ellenállásával, affordanciájával vagy rögzíthetőségével kapcsolatban, ezeket az általános tulajdonságokat is igyekszik rögvest a valóságrétegek pluralitásának fényében láttatni. Így Ferraris-nál aligha bukkanhatunk az úgynevezett lapos ontológiai tézisre, amely szerint minden létező egyenlő módon létezik; leszögezi például, hogy a fiktív létezőket nem tekinthetjük relativista módon azonos rangúaknak mondjuk a fizikai létezőkkel. Ugyanakkor más szempontból tekintve a ferraris-i ontológia, azt sugallva, hogy hiába éljük meg más-ként, a világunk azonos a – klasszikus nageli példában szereplő – denevérekével, túlon túl monistaként tűnhet fel. Ferraris számára döntő jelentőségű, hogy a miénktől jelentősen különböző észlelési apparátussal rendelkező állapotokkal is interakcióba kerülhetünk, vagyis, röviden szólva, hogy egyazon közös világban osztozunk. Nem véletlen hát, hogy Markus Gabriel, aki mellesleg 2011-ben Ferraris-szal együtt, egy nápolyi étteremben elfogyasztott ebéd során döntött amellett, hogy a kibontakozóban levő filozófiai irányzatuk az „újrealizmus” nevet viselje, kritikusan viszonyul a ferraris-i ontológia túlon túl totalizáló vonásaihoz. Gabriel szerint elvétí a valóság sokrétűségét, aki azt állítja, hogy a valóságra minden szegletében, a folyékony anyagoktól a fiktív tárgyakig jellemző lenne a robusztusság, a hozzá való viszonyulással szembeni ellenállás.¹⁴ Márpedig a ferraris-i ontológia pontosan ezt állítja általában

¹⁴ Lásd: GABRIEL, Markus. *Fields of Sense*, 93, 166.

véve az egyedi létezőkről (annak ellenére, hogy egyébként olykor kiemeli, a gondolatainkon vagy a társadalmi tárgyakon igenis tudunk alakítani, sőt, az episztemológia valóságot módosíthatóként határozza meg¹⁵). Mintha az értelemmezők gabrieli pluralizmusához képest Ferraris még túlságosan ragaszkodna a létezők univocitásának gondolatához. Ugyanakkor Ferraris is bírálja Gabriel filozófiáját: „Markus-szal összehasonlítva elmondhatjuk, hogy inkább ontológus vagyok, mintsem episztemológus. Markus azt mondja, hogy lenni annyi, mint valamely értelemmezőben lenni. Én azt mondom, hogy lenni annyi, mint ellenállni, s hogy ez az ellenállás akár értelem nélküli is lehetséges: egyszerűen csak ott van, akkor is, ha semmi értelme, s ha nem is érthetjük meg.”¹⁶ Ferraris szempontjából tehát a gabrieli filozófia – realista törekvései ellenére – a hermeneutikába vagy egyenesen az idealizmusba csúszik vissza, s ennek megfelelően nem dolgoz ki egy „pozitív realizmust”, amely számot adhatna a valóság rétegződésének folyamatairól, az emergenciáról. A pozitív, a valóság komplexitását szem előtt tartó ontológia kidolgozása tekintetében Ferraris közelebb érzi magához Graham Harmant, mint Markus Gabrielt. És csakugyan kétségtelen, hogy az egyedi létezők kimeríthetlenségét valló objektumorientált ontológiának vannak a ferraris-i ontológiával rokon vonásai.

Ferraris szerint elengedhetetlen, hogy az újrealista filozófia tudatában legyen múltbéli megelőlegezőinek, s ehhez hűen rekonstruálta a legfontosabb realista és újrealista filozófiák 20. századi alakulását.¹⁷ E rekonstrukcióból fény derül arra, hogy

¹⁵ Lásd: FERRARIS, Maurizio. *New Realism: A Short Introduction*, 147.

¹⁶ FERRARIS, Maurizio – GRATTON, Peter 2015. *On New Realism*. URL: <http://societyandspace.org/2015/07/17/maurizio-ferraris-interviewed-by-peter-gratton/> (2018.11.26.)

¹⁷ FERRARIS, Maurizio 2016. *A Brief History of New Realism*. In: *Filozofija i društvo* 37 (3), 591-609.

a régebbi, az egyesült államokbeli és a dél-amerikai újrealizmusok is az idealista túlkapásokkal szembeni ellenreakcióként jöttek létre. Feltűnnek olyan elődök is, mint Roy Bhaskar vagy az ausztráliai analitikus metafizikusok, és nem kevésbé fontosak Ferraris számára az újrealizmus első olaszországi képviselői, különösen Umberto Eco és Diego Marconi, akiknek később számos hívük akadt. Önnön filozófiáját is ezen áramlatok közepette helyezi el, s így foglalja össze az alapvető törekvéseit, az általa bejárt fejlődési ívet: „azon hermeneutikai és posztmodern környezet bírálataival kezdtem, amelyben felnőttem, s azzal, ami akkor megnevezhetetlennek tetszett: az észleléssel. Az esztétika mint *aisthesis* feltárása volt a realizmusom első lépése. A második az ontológia és az episztemológia közti különbségnek a meghatározása volt. A harmadik a társadalmi világ realista elméletének kidolgozása, végül pedig a negyedik egy általános realista ontológiával való előrúkkolás”¹⁸. Így az a benyomásunk lehet, hogy Ferraris objektív kontextualizmusa, vagyis az egyes tárgyszférák sajátosságainak tiszteletben tartása megakadályozza, hogy az általa képviselt realizmus merő dogmatizmusba fulladjon. Mi több, Ferraris egy helyütt azt sugallja, hogy „sosem lehetünk egészen realisták vagy antirealisták. Olyan létszférák állnak fenn, amelyek inkább vagy kevésbé vannak közel a létezés mint a valamely környezetben tanúsított ellenállás fokális jelentéséhez. Ezeket a szférákat nem jelenségekként, hanem magukban való tárgyakként rekonstruáljuk.”¹⁹ Olyan rétegonológia vázlata ez, amely – legalábbis hozzávetőlegesen – különbséget tesz az ontológiai valóság és az episztemológiai valóság között, az előbbit az utóbbi valós feltételeként feltüntetve. Ferraris ennek jegyében sugallja például, hogy míg az episztemológiának konstitutív szerepe van a társadalmi világban, hiszen az elménk nélkül nem jöhetnének

¹⁸ Uo. 600.

¹⁹ FERRARIS, Maurizio. *New Realism: A Short Introduction*. 158.

létre társadalmi objektumok, addig az episztemológia pusztán rekonstruktív jellegű a természeti tárgyak vonatkozásában, ezek ugyanis a mentális folyamatainktól függetlenül állnak fenn. Önkéntelenül is felvetődik a kérdés: mindennek ellenére nem túl merev és hierarchizáló megkülönböztetésekről van-e szó? Nem lehetséges-e egyfelől, hogy a társadalmi valóságnak is vannak olyan önszerveződő mozgásai, amelyekkel kapcsolatban nehéz lenne az episztemológia elsődlegességéről beszélni? Tünetértékű Jocelyn Benoist sugallata, miszerint úgy tűnik, a ferraris-i ontológia a társadalmi világ „gyenge konstruktivista” értelmezésével még túlon túl kötődik a posztmodern berögződésekhez, és továbbra is indokolatlanul nagy szerepet tulajdonít az intencionalitásnak, a dokumentumoknak szánt kiemelt figyelme ellenére.²⁰ Másfelől az is felmerülhet, hogy Ferraris egyoldalúan elemzi a természetet, így nem csupán a rá gyakorolt hatásunktól tekint el, hanem a benne folytonosan kibontakozó autopoietikus dinamikától is. Különösen csalódást keltő és leegyszerűsítő természetképre vall, amikor minden további nélkül arra jut, hogy a fizikai tárgyak a molekuláik pusztá összegei, s csupán akkor változnak, ha a molekuláik is átalakulnak.²¹ Összességében tehát úgy tűnik, hogy a ferraris-i ontológia, miközben az egyes valóság rétegekre jellemző tulajdonságokat, e rétegek redukálhatatlanságát hangsúlyozza, magától értetődőnek vesz bizonyos kulturalista, másfelől pedig naturalista előfeltevéseket. Alighanem hasznára lett volna Ferraris újrealista filozófiájának, ha a természeti valóság szerkezetét és folyamatait óvatosabban közelíti meg, s ha nem csupán a tudat emergenciájának kérdésére figyel, ha-

²⁰ Ugyanakkor Benoist arra is rámutat, hogy Ferraris egyre kritikussabb a konstrukció fogalmával. BENOIST, Jocelyn. *L'adresse du réel*, 74-75.

²¹ FERRARIS, Maurizio. *Where Are You? An Ontology of the Cell Phone*, 103.

II. 6. A VALÓSÁGRÉTEGEK ÚJREALIZMUSA: MAURIZIO FERRARIS

nem más, az újdonság erejével fellépő valóságdimenziókra is, a rétegződés más folyamataira, és a köztük levő átjárhatóságra, „transzverzalításra”.

A kötet megjelenését a Tartományi Művelődésügyi,
Tömegtájékoztatói és Vallási Közösségi Titkárság,
a Magyar Nemzeti Tanács, valamint
a Bethlen Gábor Alap támogatta.

A kötet megjelenését támogatta a
Nemzeti Kutatási, Fejlesztési és Innovációs Hivatal K-129261
„Egzisztencia és értelmezés” című projektje.



Kiadta a Forum Könyvkiadó Intézet.
A kiadásért felel Virág Gábor igazgató.
Recenzensek Graham Harman, Kiss Lajos András.
Szerkesztő Kocsis Árpád.
A fedőlapot Varga Valentin festményének felhasználásával
Losonczi Kelemen Emese műszaki szerkesztő készítette.
Korrektor Buzás Márta.
Készült a Sajnos nyomdában Újvidéken, 2019-ben.

CIP