



János Tamás

A (nem emberi) valóság tettenéréseQuentin Meillassoux: *A végeesség után*, Budapest: Kijárat, 2025

ORCID: 0009-0006-3077-7701

1951 január 12-én, a *Collège philosophique* szervezésében megvalósuló előadássorozat meghívott vendége, Georges Bataille egy előző éjszaka Párizs valamelyik kocsmájában lezajlott különös vitáról számolt be. A társaság tagja volt A. J. Ayer brit analitikus filozófus – aki akkoriban a párizsi brit nagykövetség munkatársa volt, és korábban szintén a *Collège philosophique* meghívására tartott előadást –, továbbá Maurice Merleau-Ponty filozófus és Georges Ambrosino atomfizikus. A vita egy látszólag magától értetődő kijelentés nyomán robbant ki. Ayer „magától értetődőnek” nevezte azt az állítást, hogy a Nap már az ember megjelenése előtt is létezett, és semmi ésszerű okunk nincs e tény megkérdőjelezésére. Ayer legnagyobb megdöbbenésére és zavarára Merleau-Ponty, Ambrosino és Bataille vitatni kezdték a kijelentés érvényességét. Ambrosino odáig ment, hogy határozottan kijelentette: a Nap „biztosan nem létezett a világ előtt” – mire Bataille hozzátette, hogy maga sem érti, hogyan lehet ennek az ellenkezőjét állítani. A vita hajnali háromig tartott; valamiféle kompromisszumra ugyan jutottak, ám annak tartalmát az utókor legnagyobb sajnálatára Bataille nem árulta el. E látszólag abszurd nézeteltérésnek komoly filozófiai tétje van. Ayer kijelentése egy mélyen rögzült fenomenológiai előfeltevést sért meg: hogy értelmesen csak olyan dologról tehetünk kijelentést, amely valamely szubjektummal együtt adott. Ahol nincs szubjektum, ott az objektum sem tételezhető zavartalanul; ennek következtében egy ilyen állítás „teljes non-sense” számba megy.¹

Ez a bizarr filozófiatörténeti anekdota tökéletes bevezetése annak a problémának, amellyel Quentin Meillassoux *A végeesség után* című könyve² szembenéz – olyannyira tökéletes, hogy voltaképp meglepő, Meillassoux miért nem említi munkájában. Losoncz Márk és Sipos Balázs fordításában, valamint a Kijárat Kiadó gondozásában immár magyarul is olvasható az elmúlt húsz év francia kontinentális filozófiájának egyik alapműve, amely a művészetekre és a filozófiára egyaránt rendkívül nagy hatást gyakorolt, és mai napig a leghevesebb reakciókat váltja ki a kontinentális filozófia diskurzusában. Mint a spekulatív realizmus/spekulatív materializmus irányzatainak egyik alapító vitairata, a kötet meghatározó hatást gyakorol mindmáig a realizmus elmúlt években végbement filozófiai és irodalomtudományos rehabilitációjában, valamint a posztantropocentrikus vagy poszthumanista, objektum-orientált gondolkodás irányzatainak kibontakozásában. Meillassoux a fentebb vázolt, zavarba ejtő vitával homológ problémát fogalmaz meg, és feltárja annak messzemenő filozófiai következményeit: hogyan lehetséges elgondolni a gondolkodástól független realitást, különösen azokat az eseményeket és állapotokat, amelyek megelőzték, vagy akár meg is előzhetik az emberi jelenlétet a

A recenzió írásának idején a szerző a Kulturális és Innovációs Minisztérium EKÖP-25 kódszámú Egyetemi Kutatói Ösztöndíj Programjának a Nemzeti Kutatási, Fejlesztési és Innovációs Alapból finanszírozott szakmai támogatásában részesült. Támogató intézmény: ELTE Eötvös Loránd Tudományegyetem.

¹ Bataille, Georges: The Consequences of Nonknowledge. In: Georges Bataille, *The Unfinished System of Nonknowledge*. Szerk.: Stuart Kendall, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2001. 111.

² Meillassoux, Quentin: *A végeesség után – Tanulmány az esetlegesség szükségességéről*. Ford.: Losoncz Márk és Sipos Balázs. Budapest: Kijárat, 2025. A kötetre vonatkozó hivatkozásokat zárójelben jelölöm.

világban? És ha a gondolkodásunktól független realitás elgondolása mégis valamiféleképp lehetséges, egészen pontosan milyen lesz az a világ, amely így élénk tárul?

Meillassoux könyvében megfogalmazott alapállítása szerint a Kant utáni nyugati filozófia uralkodó hagyományának legfontosabb jegye az az előfeltevés, amelyet ő *korrelacionizmusnak* nevez. A korrelacionizmus lényege: sosem férünk hozzá sem a szubjektumhoz, sem az objektumhoz önmagukban, csupán kettőjük kölcsönös összefüggéséhez, korrelációjához; kölcsönviszony primátusa a gondolkodás számára – noha a lényeges különbségektől nem tekinthetünk el, de (mint azt Meillassoux kiemeli) minden Kant utáni filozófia számára kötelező átjáró, minden modern filozófiai koreográfia számára elengedhetetlen tánc lépés:

A „ko-” (az együttes adódás, avagy kodonáció, a kölcsönviszony, avagy ko-reláció, az egyeredetűség, avagy ko-originalitás, az együttes jelenlét, avagy ko-prezencia stb.) a modern filozófia uralkodó előtagja, valóságos »vegyjele«. Mondhatni, amíg a filozófia legfőbb problémája egészen Kantig a szubsztancia elgondolása volt, Kanttól kezdve sokkal inkább a korreláció elgondolása számít annak [...] A kérdés már nem az, hogy melyik az igazi szubsztancia, hanem az, hogy melyik az igazi korrelátum.³

Míg például John Locke, René Descartes vagy Galileo Galilei számára nem jelentett különösebb nehézséget az elsődleges és másodlagos minőségek megkülönböztetésének elgondolhatósága – hiszen az előbbieket a matematizálható, geometriailag körülírható, vagyis a dolog önmagában, tőlünk függetlenül fennálló tulajdonságaiként, az utóbbiakat pedig az érzékelésben, a szemlélő és a tárgy viszonyában létrejövő észleletekként értették –, Kant óta megkerülhetetlen az a belátás, hogy a gondolkodás képtelen „dezinkarnálódni”. Nem képes kilépni saját magából annak eldöntésére, mi az, ami az elgondolástól, a szubjektum–objektum viszonytól függetlenül is valódi létezőként állapítható meg. Nem a dolgot ismerjük meg, hanem a dolognak-a-számunkra-való megjelenését; nem a gondolkodást önmagában, hanem a gondolkodás és a lét elválaszthatatlan egységét.⁴ A korrelacionizmus tehát makacsul kitart a tudat és lét, nyelv és referens, szubjektum és objektum eredendő kapcsolata mellett, amely kapcsolatot így lényeginek és nem a kölcsönviszony elemeihez képest külsőlegesnek tételez, ám ebből a makacs kitartásból Meillassoux szerint a bezártság közérzete fakad.⁵ A szubjektum tudata és nyelve minden kétséget kizárólag a világ felé transzcendál, ám a korrelációs hipotézis következtében „ez a világ csak annyiban létezik, amennyiben a tudat annak irányába lép ki önmagából”.⁶ A bezártság közérzete voltaképpen azé a lelkiismeret/furdalásé, hogy a filozófia elvesztette a *Nagy Odakintet* [le Grand Dehors], amely a kantianizmus előtti filozófiák magától értetődő terepe volt. A dogmatikus metafizika azt állította, hogy bizonyos létezőknek vagy meghatározottságoknak abszolút módon kell létezniük. Klasszikus ontológiai érve ennek: egy adott entitásnak – például Istennek – azért kell léteznie, mert olyan tulajdonságokkal bír, amelyek szükségszerűvé teszik a létét (jelen esetben ez Isten tökéletességge). A korrelacionizmus azonban a végességre hivatkozva elvetette az ontológiai (isten)érvet és a dogmatisták Nagy Odakintjét. Csakhogy a dogmatikus metafizika elutasítása együtt jár minden abszolút szükségszerűség vagy szükségszerű abszolút elvetésével is. Ha ugyanis mindezt félretesszük, akkor fenn kell tartanunk azt a tételt, hogy nincs elfogadható bizonyíték arra: bármely partikuláris entitásnak – legyen az akár Isten, akár bármely más létező – feltétlenül léteznie kellene. A végesség belátása az ára annak, hogy minden olyan kijelentést, amely a gondolkodástól teljesen független valóságra vonatkozna, a modern filozófia

³ Meillassoux: *A végesség után*, 16-17.

⁴ Meillassoux: *A végesség után*, 16.

⁵ Meillassoux: *A végesség után*, 18.

⁶ Meillassoux: *A végesség után*, 18.

értelmetlennek, naivnak vagy metafizikailag gyanúsak minősít. Meillassoux vállalkozása éppen az, hogy ezt a végességet – mint a világ lehetőségének transzcendentális előfeltételét – úgy vesse el, hogy közben ne csússzon vissza semmiféle naiv, dogmatikus vagy analitikus pozícióba.

A posztkritikai filozófiának tehát vissza kell adnia a világnak önnön elsőbbségét, s ezzel együtt az *a priori* fölötti primátusát is. Ebben a teoretikus törekvésben az új materializmus, az ökológiailag elkötelezett filozófia, az objektum-orientált ontológia, újmédia-elmélet valamennyi irányzata osztozik. Meillassoux filozófiájában erre az elsőbbségre elsősorban az „ősfosszília” és az „ancesztrálitás” fogalmaival vagyunk képesek rámutatni.⁷ A világ saját jogon való létezését visszaállító gesztussal Meillassoux radikális törésvonalat jelöl ki az elődei és a saját filozófiája között; ugyanakkor talán nem mellékes (még ha nem is filozófiai, hanem szépirodalmi irányzatról van szó), hogy a dolgok tudat nélküli struktúráinak feltárásának vágya, illetve a tudat semlegesítésének programja a spekulatív realizmusban olyan problémákkal rokon, amelyek már a francia új regény (*nouveau roman*) látóhatárán is megjelentek. Magyar vonatkozásban az emlékezés, az elbeszélés, az anticipáció és a tervezés – vagyis mindazok a struktúrák, amelyek a dolgokat „önmagáért-valóvá” szervezik – felfüggesztésének kísérlete Mészöly Miklós hetvenes évekbeli prózáját is áthatotta, amelynek ökológiai vagy ökokritikai vonatkozásaira az elmúlt években kezdett felfigyelni a kritika.⁸ Így a kérdéskör kulturális háttérében a filozófiai hagyományok mellett (saját, magyar) irodalmi előzményeink is rendelkezésre állnak.

Az Meillassoux által használt *ősfosszília* és *ancesztrálitás* fogalmak sok félreértést szültek. A félreértések egyik oka lehet, hogy egyesek itt csupán egy ősrégi *brutus factumot* azonosítanak. Ezen aligha lepődhetünk meg, a fogalmak elnevezése valóban teret enged efféle szerencsétlenségnek.⁹ Egyelőre elegendő annyit tisztázni, hogy az ancesztrálitás nem valami ősi közetre vagy dinoszaurusz-csontvázra, hanem az anyag történetiségének (amely egyben a Tudomány Ideje is) korrelációt megelőző eseményére utal: a Föld keletkezésére, az élet megjelenésére, az univerzum korai állapotaira – egyszóval mindarra, ami az emberi (vagy bármely más tudatos) szubjektum előtt játszódott le. A tudományos kozmológia és geológia rutinszerűen tesz ilyen – Meillassoux által is hivatkozott – állításokat: „A Föld 4,56 milliárd évvel ezelőtt keletkezett”; „Az élet körülbelül 3,5 milliárd évvel ezelőtt jelent meg.”; „Az ősröbbanás 13,8 milliárd évvel ezelőtt zajlott le.”; „Létezett már Nap az emberiség előtt is.” Ezek az állítások nem valamely szubjektumra vonatkoztatott jelenségekről, hanem szubjektum nélkül is lezajlott eseményekről szólnak. Ezek nem a korrelációban vannak, *hanem a korreláció van bennük*.¹⁰ Hogyan értelmezheti ezeket a korrelacionista? Meillassoux korrelacionisták nevében adott válasza az, hogy a tudományos állítás valójában arról szól, hogyan rekonstruáljuk *mai megfigyelőként* a múltat, tehát a kijelentés végső soron mégis korrelációs struktúrába hullik vissza.

A korrelacionista filozófus szemernyi sem változtatna a kijelentés *tartalmán*: nem vonná kétségbe, hogy valóban X történés zajlott le, és nem kérdőjelezné meg az időpontját sem. Nem: beérné annyival, hogy – talán csak fejben, de biztosan – hozzátoldjon egy rövid és tömör záradékot, mindig ugyanazt, dinoman a mondat végén: „X történés ennyi és ennyi évvel az emberiség megjelenése előtt zajlott le – *az ember számára*”.¹¹

⁷ Meillassoux: *A végesség után*, 22.

⁸ Lásd: Selyem Zsuzsa: Szimultanista téboly, valóságvizíó. Állatok és vágóhíd Mészöly Miklós A stiglic című elbeszélésében. *Műút*, 2022. URL: <https://muut.hu/archivum/38129>. Hozzáférés: 2026.05.26.

⁹ Jameson, Fredric: *The Years of Theory: Postwar French Thought to the Present*. London–New York: Verso, 2014. 444–445.

¹⁰ Meillassoux: *A végesség után*, 36.

¹¹ Meillassoux: *A végesség után*, 26.

A korrelacionista tehát úgy jár el, hogy lehetőleg a kecske is jól lakjon és a káposzta is megmaradjon: elfogadná, hogy a tudomány ilyen kijelentéseket tesz, de ezek metafizikai státuszát zárójelbe teszi: „Igen, de.” A Kant által lefektetett logikai sorrend minden esetben fölülírja a tudomány által feltárt kronológiai sorrendet. Meillassoux számára az ancesztrálitás (vagyis az olyan realitás, amely megelőzi az emberi faj megjelenését) efféle értelmezése tarthatatlan. Bataille és Merleau-Ponty fent idézett kontraintuitív és veretes álláspontja a Nap emberiség (tehát világ) előtti nemlétéről csak saját gondolkodásuk konzisztenciája mellett tesz tanúbizonyságot. Meillassoux ellentmondást nem ismerve szögezi a következő kérdést a korrelacionista filozófusnak: „[D]e mégis mi történt 4,56 milliárd évvel ezelőtt? Lezajlott a Föld akkréciója – igen vagy nem?”¹² Ha az ilyen kijelentések referense sohasem létezhetett korrelálva semmiféle szubjektummal, akkor a következő abszurd állítást kapjuk: az ancesztrális kijelentés objektív módon igaz (és objektivitás alatt itt szigorúan a kanti értelemben vett objektivitást, tehát az interszubjektíve igazolt kijelentést kell érteni), ám kizárt, hogy referense ténylegesen létezett volna úgy, ahogy az objektíve igaz kijelentés leírja.¹³ Az ősfosszília skandalum a korrelacionizmus számára. A korrelacionizmus lényegéhez tartozik annak elvetése, hogy a szubjektivitás és az objektivitás területei egymástól függetlenül vizsgálhatók lennének, ám az ősfosszíliaval szembesülve a korrelációs kör felmondja a szolgálatot.

Szükséges elejét venni egy másik lehetséges félreértésnek, amely szerint Meillassoux a korrelacionizmus ellen valamiféle naiv realizmus nevében lépne fel. Errős szó sincs: Meillassoux nem a tudat korlátoltságát próbálja cáfolni a valósághoz vagy a dolgok végokához, esetleg egy szükségszerű létezőhöz való közvetlen hozzáférés érdekében (ha így tenne, semmiben sem különbözne egy prekritikai, dogmatikus filozófustól). Ennél jóval ambiciózusabb cél vezérli: a korreláció alapító gesztusát akarja felfejteni és radikalizálni, hogy megmutassa, miként gondolható el a világ a gondolkodástól való radikális függetlenségében. Meg akarja mutatni, hogy a *korreláció faktikusságából* az abszolútumhoz elvezető spekulatív, de nem metafizikai tétel következik. Meillassoux a korrelacionizmus azon gesztusát, amellyel a dogmatikus filozófiák abszolútumát dezabszolutizálja, úgy értelmezi, mint egy olyan ösvény felfedezését, amely éppen a metafizika destrukciójának pillanatában enged hozzáférést a valódi abszolútumhoz:

nem maga a korreláció, hanem a korreláció faktikussága az, ami abszolút. Meg kell mutatnunk, hogy a faktikusságban a gondolkodás korántsem saját lényegi korlátoltságát tapasztalja meg, ellenkezőleg: a faktikusságban a gondolkodás azt tapasztalja, hogy *tudomása* van az abszolútumról. A faktikusságban nem az abszolútum hozzáférhetetlenségét kell látnunk, hanem a magában-való lelepleződését. Eszerint a faktikusság örök tulajdonsága annak, ami van, nem pedig annak a jele, hogy örökké elégtelen annak elgondolása, ami van.¹⁴

A faktikusság azt fejezi ki, hogy a gondolkodás természeténél fogva képtelen hozzáférni a létezők végső okához. Meillassoux rendszerében a faktikusság abszolutizálása tehát azt jelenti, hogy a végső alap hiányát az emberi megismerőképeségről magukba a dolgokba helyezi át: filozófiájának legfontosabb állítását úgy is összefoglalhatjuk, hogy azért nem találjuk a háttérben feltételezett, kifürkészhetetlen végokat, mert valójában nincs mit megtalálni. Az oknélküliség így egy elegáns eljárással a létezők abszolút ontológiai tulajdonságává alakul át, és többé nem köthető pusztán megismerőképeségünk korlátaival. Ezt az anarchikus alaptalanságot nevezi Meillassoux esetlegességgnek, kontingenciának. Ha pedig az ezzel a megfordítással radikalizált faktualitás – a tény, hogy minden kontingensen adott, semmi sem szükségszerűen az, ami – az igaz, akkor ez az igazság

¹² Meillassoux: *A végeesség után*, 29.

¹³ Meillassoux: *A végeesség után*, 30.

¹⁴ Meillassoux: *A végeesség után*, 76.

nem lehet esetlegesen igaz. Azaz: az esetlegesség szükségszerű. Végre van valami, amit *abszolút* tudhatunk a gondolkodástól független valóságról: semmi sem szükségszerű, kivéve magát az esetlegességet. A világ és törvényei radikálisan kontingensek, és elvileg bármikor megváltozhatnak – nem csupán róluk alkotott ismereteink, hanem maguk a dolgok is. Az ésszerű alap hiánya végső soron nem egyéb, mint minden létező dolog abszolút tulajdonsága. Meillassoux ezzel az eljárással saját bevallása szerint rést ütött a korrelációs körön, és rámutatott, hogy a gondolkodás belső természetéből fakadóan igenis képes eljutni az abszolútumig – és ráadásul sikerült elkerülnie a dogmatikus filozófiák legnagyobb tévedését is, amennyiben Meillassoux alapján abszolútumon egy szükségszerű entitás vagy alapelv lehetetlenségének a szükségszerűségét értjük. Ebben rejlik filozófiájának spekulatív jellege: elgondolunk valamit, ami abszolút-szükségszerű, de nem metafizikus, mert nem egy abszolút-szükségszerű létezőre vonatkozik. *Az abszolútum a szükségszerű létező abszolút lehetetlensége.* Vagyis: lehetséges bizonyítani minden dolgok nem-szükségszerűségének abszolút szükségszerűségét.

Ám egyelőre adósak maradtunk annak bemutatásával, hogy egészen pontosan milyen érvelésből bontakozik ki a „faktualitás alapelve” – vagyis mi teszi lehetővé Meillassoux számára annak állítását, hogy a dolgok végső okának megragadhatatlanságából nem a gondolkodás, hanem a létezők természetére kell következtetni? Mivel ez alkotja Meillassoux érvelésének egyik, ha nem a legfontosabb mozzanatát, érdemes elidőzni a kérdésen: Mi teszi lehetővé számára, hogy a metafizikai gondolkodást dezabszolutizáló korrelacionizmus immanens kritikájából eljusson az abszolút elgondolhatóságának rehabilitációjáig? Mégis milyen rést lehet ütni a korreláció körén, ha egyszer tényszerűnek és meghaladhatatlannak tűnik, hogy bármiről csak úgy rendelkezhetek tudattal, ha azt a dolgot egyszer s mindenkorra számomra-valóvá tettem, ha *a tárgy már eleve tudatom tárgya?* Meillassoux saját érvelését provokatív módon a legkevésbé megosztható magában-való elgondolásának a problémájával szemlélteti: a halállal.

Saját halálomat, vagyis saját legradikálisabb másképp-létemet, csak mint eminensen élő és gondolkodó létező szempontjából tudom elgondolni; sőt, ahogyan a másik halálához, úgy a sajátomhoz sem férek hozzá. Ebből következik a kérdés: vajon a halál és a halálom utáni létezés elgondolhatatlan-e, vagy található valami, ami az életen túl elgondolható? A halál hozzáférhetőségének a problémája a gondolkodás határát jelöli ki, vagy épp ellenkezőleg: megmutatja, hogy a gondolkodás képes túlnyúlni saját eleven perspektíváján, és valamit mégis képes megragadni abból, ami az eleven gondolkodástól független? Meillassoux érve a következő: a látszólag támadhatatlan korrelációs – tehát *dezabszolutizáló* – érvelés akkor működik, ha két alapvetése közül (korreláció és faktikusság) az egyiket hallgatólagosan mégis *abszolutizálja*,¹⁵ de nem tudja abszolutizálni egyszerre mindkettőt. Vegyük sorba a lehetőségeket. Ha a korrelációt abszolutizáljuk, szubjektív idealizmust kapunk, amely azt állítja: „Nem tudok úgy gondolni magamra, mintha már nem léteznék, anélkül hogy ezzel a gondolattal ellentmondanék önmagamnak.” Ennek megfelelően, ha válaszolni akarunk lélek hallhatatlanságának kérdésére, a szubjektív idealista kétségtelenül azt mondaná: „Ha testem nem is, de a lelkem bizonyosan halhatatlan.” Ugyanis képtelenség elgondolni saját lehetséges nemlétünket. „Korlátlan ideig haldokolhatok – írja Meillassoux gúnyosan –, de sosem halhatok meg ténylegesen”.¹⁶ Az idealizmus semmissé tesz mindent, ami a korrelátumon kívül esik, beleértve magát a halált is. „Vagyis lemond a »magánvaló« ostromlásáról, s gyakorlatilag a feltételezéséről is. Helyette a szembesítésben és szembesülésben, a találkozások egymást követő szituációiban ragadja meg, rögzíti és hiszi el a valóságot.”¹⁷ Az idealista szerint a gondolat hiánya elgondolhatatlan, következésképp lehetetlen, ami

¹⁵ Meillassoux: *A végeesség után*, 85.

¹⁶ Meillassoux: *A végeesség után*, 82.

¹⁷ Mészöly Miklós: *A tágasság iskolája*. Budapest: Szépirodalmi, 1977. 54.

egyben azt jelenti, hogy a halál – mint elgondolhatatlan – valójában nem létezik. Az agnosztikus korrelacionista filozófus (aki az előbbivel ellentétben már a faktikusságot abszolutizálja) azzal vágna vissza, hogy abszolút lehetséges gondolkodáson kívüli, ahhoz képest radikálisan más realitás (legyen az a halál utáni túlvilág vagy a semmi), legfeljebb nincs módunk hozzáférni. Ez az a pont, ahol Meillassoux támadást indít: az agnosztikus korrelacionista abszolútumként kezeli a faktikusságot, másképp nem volna igazán agnosztikus (se korrelacionista). Amikor állítása szerint abszolút igaz, hogy létezhet valami a gondolat és a világ összefüggésén kívül, akkor már egy olyan igazságot fogalmaz meg, amely nem függ a korrelációtól. A korrelacionista nem foghat egyszerre kint és bent egeret, nem állíthatja egyidőben, hogy „Abszolút lehetséges, hogy van valami a gondolaton kívül.”, és azt is, hogy „Talán ez abszolút lehetetlen.”. Ez logikai képtelenség. Ha egyszer kiszabadulunk a dogmatizmus börtönéből, a következő útkereszteződésnél találjuk magunkat: vagy a szubjektív idealizmus, vagy a spekulatív materializmus mellett köteleződünk el. A korrelacionista agnoszticizmusa nem tartható anélkül, hogy ne emésztené fel önmagát vagy ne válna spekulatív materialistává. A korrelacionizmus ugyanis – saját szándéka ellenére – nem marad teljesen agnosztikus: amikor elismeri az abszolút lehetőséget, máris túllép a puszta végesség körén, és egyfajta burkolt ontológiai állítást tesz a valóságról.

Így a következő képzeletbeli forgatókönyvet kapjuk: „Nem tudjuk elképzelni, hogy a gondolaton kívül létezzen szikla, ezért a gondolaton kívüli szikla nem létezhet.” – állítja a szubjektív idealista. „Abszurdum” – gondolja az agnosztikus korrelacionista, és rögvest az előbbi szavába vág: „Persze, nem tudjuk elképzelni, hogy a gondolaton kívül létezne szikla, hogyne. De jól tudod, hogy gondolkodásunk saját természetéből adódóan véges, így mégis mi alapján zárhatnánk ki egy ilyen szikla létezésének a lehetőségét?” „Lassan a testtel!” – szól harmadikként a spekulatív materialista. „Noha igazat adok neked idealista barátunk okoskodásával szemben, de vedd észre, hogy az állításod már kifelé vezet a tudat-világ korreláció fullasztó bezártságán! Ha valóban agnosztikus korrelacionista szeretnél lenni, és nem pedig szubjektív idealista, nem mondhatod, hogy »*magam számára* nem tudok elképzelni egy gondolkodásomon kívül létező sziklát, és mégis létezhet ilyen szikla a *számomra*«, ha így teszel, önellentmondásba keveredsz! Hogy következetes légy, azt kell mondanod, hogy »*Magam számára* nem tudok elképzelni egy gondolaton kívül létező sziklát, mégis létezhet ilyen szikla annak ellenére, hogy nem tudom elgondolni.« Minden más megoldás az idealizmusba való visszaesést jelentené.” Az agnosztikus korrelacionista hagyja magát meggyőzni és spekulatív materialistává válik. Egyedül a faktikusság abszolutizálása marad járható út. „[V]álaszthatom az idealizmussal szemben, hogy dezabszolutizálom a korrelátumot, ám ennek ára a faktikusság abszolutizálása”.¹⁸ A faktikusság csak annyiban nevezhető valóban faktikusságnak, ha végessége abszolút módon véges – vagyis csak akkor, ha a tudat-világ korrelátumán kívüli lehetőségek valóban a korrelátumon kívül helyezkednek el. Ha ugyanis azt mondjuk, hogy „Lehetnek sziklák a gondolaton kívül a gondolat számára.”, akkor ezzel semmit sem nyerünk: ez a megfogalmazás továbbra is a gondolat horizontján belül marad, és így a szubjektív idealizmus marad az egyetlen következetes álláspont. A(z agnosztikus) korrelacionizmus azonban csak akkor tartható fenn, ha a szubjektív idealizmus *téves lehet*. De ha téves lehet, akkor *abszolút igaz, hogy téves lehet* – és ezzel a korrelacionizmus többé nem pusztán agnosztikus pozíció. Nem ragad többé az emberi végesség körforgásában, meglepő módon valami igazat fedez fel a valóságról.¹⁹ A korrelacionista ugyanis csak úgy kerülheti el az idealistává válást, hogy ragaszkodik ahhoz: létezhet egy magában-való, amely különbözik a számunkra-valótól, és ennek a „létezhet”-nek egy valós magában-

¹⁸ Meillassoux: *A végesség után*, 85.

¹⁹ Harman, Graham: *Quentin Meillassoux – Philosophy in the Making*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015, 27.

valóra kell utalnia, nem pusztán számunkra-való-magában-valóra vagy szintézisre.²⁰

Meillassoux filozófiatörténeti rekonstrukciójában világosan bemutatja, hogy Kant óta – amióta a kritikai filozófia megcáfolta a dogmatikus ontológiai (isten)érvet – nincs többé lehetőség szükségszerű entitás mellett szóló metafizikai bizonyításra a nyugati gondolkodásban. E felismeréshez következetesen ragaszkodva Meillassoux járhatatlannak minősíti a szubjektív idealizmus útját is, amely minden előzetes benyomás ellenére továbbra is a metafizikai szükségszerűség foglya, hiszen azt kívánja, hogy egy meghatározott létező (Szellem, Akarat, Élet stb.) legyen az abszolútum.²¹ A spekuláció meillassoux-i eljárása – a nem metafizikai abszolútum elgondolhatóságával való birkózás – odáig fokozza a gondolkodás kivonását az okság elve alól, mígnem maga ez a kivonódás válik az alapelvvé. Így kapjuk meg a faktualitás alapelvét: nincs semmi az adott manifeszt öncélúságán innen vagy túl – semmi, csak felbukkanásának, pusztulásának és megmaradásának határtalan és törvénytelen hatalma. A faktualitás alapelvét másképp nevezhetjük, ahogy ezt maga Meillassoux is teszi: *Hiperkáosz*nak. A Hiperkáosz első látásra csak minden rend lehetséges pusztulását szavatolja, nem világos, hogyan válhatna hasznára a tudományos diskurzusoknak, amelyek kijelentései a jelen vizsgálódás indítékául szolgáltak. Ám éppen ez az, amelyből levonhatjuk a Meillassoux szerint legfontosabb és a tudományos diskurzus számára sem közömbös következményt: egy ennyire esetleges, ennyire nem-szükségszerű létezés arra kötelezi a létezőt, hogy ne legyen tetszőlegesen bármi. Ahhoz ugyanis, hogy valóban esetleges maradhassék, a létezőnek eleget kell tennie bizonyos nem tetszőlegesen kikötéseknek. Ezek a kikötések pedig – paradox módon – abszolút tulajdonságai annak, ami van. Amíg tehát azt hisszük, hogy van valami oka, hogy a dolgoknak épp így kell lenniük, azzal csak misztifikáljuk a világot. Ám az igény, hogy legyen valami szükségszerűsítő ok nem nevezhető egyszerű ideológiának. Ezen nem tetszőlegesen kikötések feltárásának eszköze – mint látni fogjuk – a Georg Cantor utáni halmazelmélet transzfinituma, amelyet Meillassoux szembeállít a modern filozófiák „matematikai tudattalanjával”, a valószínűséggel.

A probabilitást mint matematikai tudattalant a szerző a Hume-féle szkepticizmushoz való visszatéréssel szemlélteti. David Hume híres kérdése így hangzik: „Meg tudjuk állapítani, hogy azonos körülmények között a jelenségek jövőbeli egymásra következése szükségképpen hasonló lesz a jelenlegihez?”²² Be tudjuk-e bizonyítani bármely ok-okozati összefüggés szükségszerűségét? Fontos leszögezni, hogy például Karl Popperrel ellentétben – akinek a falszifikacionalista tudományfilozófiája vita nélkül elfogadja a természet egyformaságának (végső és állandó ok-okozati szükségszerűség meglétének) elvét²³ – Hume problémája „nem a természetről alkotott elméletek jövőbeli érvényességét firtatja, hanem magának a természetnek a jövőbeli egyensúlyát”.²⁴ A kérdése, hogy „Honnan tudjuk, hogy holnap a Nap ugyanúgy felkel, mint eddig?” Vizsgálódása kimutatta, hogy semmiféle racionális igazolás nem támasztja alá, miért kellene a jövőnek hasonlítania a múltra. A természet törvényei ismétlődésüknek hála empirikusan leírhatóak, de szükségszerűségük nem vezethető le formális elvekből. Ezért a kérdést – Meillassoux szerint – így kell újrafogalmazni: „Honnan ered a törvények

²⁰ „A figyelmes olvasó könnyen észreveheti, hogy a „korreláció” valójában a szintézis másik neve. A transzcendentális elvtől való eltávolodás ezért azt követeli meg, hogy újragondoljuk mindazokat az elhatározásokat, amelyeket Kant óta gyakran sérthetetlennek tekintettek – mindenekelőtt azt az elhatározást, amely a szintézisnek bármiféle elsőbbséget vagy magasabb rendű érvényességet tulajdonít. A transzcendentális dedukció középpontjában az a belátás áll, hogy a tiszta fogalmak és a tapasztalat tárgyai között *a priori* „egyezés” [Übereinstimmung] áll fenn. Ez az egyezés – amely a korreláció, másképpen a szintézis neve – biztosítja a természet egyetemes ok-okozati összefüggéseit és szükségszerűségét, s ennek következtében a természeti törvények állandóságát és tartósságát.” (Fordítás tölem. – J. T.) Malabou, Catherine: *Can We Relinquish the Transcendental?* *Journal of Speculative Philosophy* 28. évf., 3.sz. (2014). 248.

²¹ Meillassoux: *A végeesség után*, 86.

²² Hume, David: *Értekezés az emberi természetről*. Ford.: Bence György. Budapest: Akadémiai, 2006, 27–29.

²³ Popper, Karl: *A tudományos kutatás logikája*. Ford.: Petri György és Szegedi Péter. Budapest: Európa, 1997, 343.

²⁴ Meillassoux: *A végeesség után*, 118.

szükségszerűségébe vetett *bitünk?*” Hume válasza erre a megszokás lenne.²⁵ Kant transzcendentális megoldása ezt a problémát úgy alakítja át, hogy válaszadásakor a feltétlen és direkt bizonyítást felváltja egy feltételes és indirekt bizonyítással.²⁶ Vagyis Kant számára a koherens képzetalkotás – a tény, hogy képzeink nem szóródnak szét a semmibe, hanem felfogható egységben toppannak elénk – maga válik bizonyító erejűvé: ha a törvények esetlegesen lennének, a képzetalkotás – a tapasztalat egysége – lehetetlen volna. Kant szerint tehát az okság a megismerés *a priori* feltétele, következésképp ha létezik tudat, az a kauzalitás meglétének köszönhető, még ha a kauzalitás oka nem is válik megismerhetővé. Meillassoux rámutat a két filozófus gondolkodásának hasonlóságára: szerinte mind Hume, mind Kant magától értetődőnek tekinti, hogy a Világegyetem valamiképpen eredendő, bár kifürkészhetetlen ok-okozati összefüggéssel rendelkezik, és mindkét filozófus ezen meggyőződése végső soron egy valószínűségi érvelésre támaszkodik. Meillassoux ezen a ponton egy dobókocka-metaforával él. Ha egy megszámlálhatóan végtelen oldalú dobókockával végtelen sokszor dobunk, és minden alkalommal ugyanaz az eredmény jön ki, óhatatlanul gyanakodni kezdünk: a kocka cinkelt.²⁷ Valaki – vagy valami – úgy rendezte el a kozmikus rendet, hogy a jelenségek mindig ugyanarra az eredményre fussanak ki. Meillassoux álláspontja ezzel szemben továbbra is a fentiekben felvázolt: ha nem tudjuk bizonyítani az ok-okozati összefüggés szükségszerűségét, ennek egyszerűen az az oka, hogy az ok-okozatiságban nincs semmi szükségszerű. Azt a kérdést kell tehát feltennünk, mi magyarázza a fizikai törvények nyilvánvaló egyensúlyát, ha azok egyszer szükségszerűen esetlegesen? Miért nem omlik össze minden most rögtön azonnal?

Miben áll a Hiperkáosz manifeszt kiegyensúlyozottságának konkrét feltétele? Itt jön képbe a transzfinit fogalma.²⁸ Hume és Kant hallgatólagos érvelésének legfontosabb ontológiai előfeltevése ugyanis a következő: a lehetséges esetek létezését szorosan összekapcsolják az Összes [Tout] létezésével. Vagyis: az *a priori* lehetségessé válik számbeli összességként való elgondolhatóságra. A „minden lehetséges eset” úgy jelenik meg, mint egy összesíthető halmaz, amelynek elemei között valamilyen statisztikai eloszlás érvényesül. Vagyis a Világegyetemen belüli esemény valószínűségét vonatkoztatják magára a Világegyetemre. Innen ered a gyakoriság implikációja: ha valami sokszor ismétlődik, akkor „valószínű”, hogy szükségszerű rend áll mögötte. Meillassoux szerint azonban ez a gondolkodásmód téves, mert feltételezi, hogy a lehetséges esetek összessége egyáltalán totalizálható. A transzfinit fogalma éppen azt mutatja meg, hogy a lehetőségek tere nem sorolható fel, nem képezhető le egyetlen halmazként, és nem rendelhető hozzá semmilyen valószínűségi struktúra. A Hiperkáosz matematikai feltétele tehát az, hogy a lehetőségek tere transzfinit módon nyitott, és ezért semmiféle gyakorisági érv nem alkalmazható rá. Úgy áll a dolog, hogy a koncipiálható esetek efféle összessége többé nem garantálható *a priori* módon. A halmazelmélet cantori forradalma összesíthetlenné tette a számot: detotalizálta, vagyis megmutatta, hogy a számosság nem foglalható egyetlen Totalitásba. A végtelen nem egy, hanem végtelenül sokféle, és ezek a végtelenek nem rendezhetők egyetlen összesítő halmazba. Meillassoux vállalkozásában Cantor felismerése döntő fontosságú. Hume és Kant ugyanis csak azért vetik el minden dolgok esetlegességének gondolatát, mert úgy vélik: ha minden esetleges volna, a káosz szakadatlanul szétaprítana minden rendszerű megjelenést. A világ stabilitása – gondolják – csak úgy érthető, ha valamilyen rejtett szükségszerűség szavatol érte. Csakhogy – mondja Meillassoux – a Világegyetem nem egy kocka, amelynek eseteit és oldalait össze lehetne számolni. Nem egy véges vagy megszámlálhatóan végtelen halmaz, amelyre a valószínűség fogalma alkalmazható volna. Éppen ezért *a priori* nem zárható ki annak a lehetősége sem, hogy az esetleges törvények ritkán módosuljanak.

²⁵ Meillassoux: *A végeesség után*, 121.

²⁶ Meillassoux: *A végeesség után*, 121.

²⁷ Meillassoux: *A végeesség után*, 130.

²⁸ Meillassoux: *A végeesség után*, 138.

A ritkaság nem bizonyíték a szükségszerűségre. A stabilitás nem bizonyíték a rend mögötti rend szükségszerűségére. Minden tehát véletlen műve lenne? Meillassoux következetesen az esetlegesség, a kontingencia, nem pedig a véletlen szükségszerűségéről beszél. A véletlen ugyanis nem képes felülrni a lehetőség és a szükségszerűség örökölt jelentését, hiszen eleve ezekre a kategóriákra támaszkodik. Az abszolút kontingencia tehát a lehetőség nemlétének abszolút lehetőségével járna együtt, egy olyan világ elképzelésével, amelyben a lehetőség és a szükségszerűség semmit sem jelentene, ami éppen ezért a valószínűség vagy a véletlen fogalmát is megsemmisítené.

A „contingence” (‘esetlegesség’) kifejezése viszont a latint „contingere” szóra megy vissza: a kontingens az, ami ‘jön’, ‘érkezik’, de korábbi jelentésében ‘bekövetkezik’, ‘meg történik’, sőt ‘megérint’, vagyis ami kellőképp erősen történik, hogy megtörténjen *velünk*. Egyszóval a kontingens az, amikor *végre történik valami* – valami *más*, ami elkerüli a jól ismert lehetőséget, így véget vet a hiábavaló játéknak, amelyben minden, beleértve a valószínűtlent is, előre látható. Amikor valami történik velünk, amikor az újdonság torkon ragad, vége a számíthatásnak, de a játéknak is: végre kezdődnek a komoly dolgok.²⁹

Így pedig a karteziánus álláspontéval homológ végkövetkeztetésre jutunk: nem minden jellemezhető matematikailag, de ami matematikailag leírható – a transzfinitnek és halmazelméletnek hála –, az az abszolútum körébe tartozik, a gondolkodástól független létezés elgondolását teszi lehetővé.

Zárásként érdemes kiemelni, hogy Meillassoux filozófiája anarchista filozófia. Nem ismer el semmilyen felsőbb tekintélyt és semmilyen tulajdont. A létezőknek nincs ura, a létnek nincs pásztora. Ha abszolutizáljuk a faktualitást, azzal azt is elfogadjuk, hogy a világ nem „a mi világunk”, és hogy a természeti törvények nem a mi megértésünknek alárendelt segédmunkások. Annak felismerése, hogy nincs eleve szavatolt kapcsolatunk sem a világgal, sem a természettel, azt jelenti, hogy ezek nem tartoznak hozzánk, nem képezik a tulajdonunkat. A korrelacionizmus – Meillassoux meghatározásában – valóban a tulajdon stigmáját viseli magán: azt a feltételezést, hogy a világ *alanyi* jogon hozzánk van kötve, tőlünk való eloldozása pusztá délibáb. De a világ nem azonos a Földdel. A világ és a Föld közötti különbségtétel alkalmasságában a spekulatív materializmus ökológiai filozófiaként lényegül át fel: ki kell dolgoznunk egy olyan filozófiát, amelyben nincs magántulajdon – sem ontológiai, sem episztemológiai értelemben.³⁰ Ám a fentebb említett ökológiai potenciált némiképp gátolja, hogy a mű természetképéről nem állíthatjuk, hogy sikerrel járt volna el a világ dezantropomorfizálását illetően. Elvégre e hosszú analitikus művelet eredményeképp kapott világ lényegében azonos marad a modernség legközkeletűbb természetképével: a lélek, a szubjektivitás, az ágencia az egyik oldalon, és egy ember nélküli (feltehetően ezekkel a minőségekkel nem rendelkező, bár felbukkanásuk – mint láttuk – elvileg nem szükségszerűen kizárható), rideg, magára hagyott, fagyos világ a másikon. A mű végső soron érintetlenül hagyja az ember-alany és természet-tárgy modern, évszázados felosztását. Az „ősfosszília” egy olyan időt jelenít meg, amely egy *de facto* prekozmológiai állapotot jelöl: nem azt az időt, amikor az emberek és más élőlények harmóniában éltek egymással, boldog megkülönböztethetlenségben, hanem azt, amikor sem saját, sem bárki vagy bármi más perspektívája nem létezhetett, hogy alátámasztja a létezés nagyon is valódi diakróniáját az emberi, egyidejűsítő gondolkodással szemben. Ha az ősfosszília fogalma mentén kibomló érvelést az ember és a nem-ember kapcsolatának újragondolását igénylő ökológiai válság fényében olvassuk – és miért ne így tennénk – akkor a korrelacionizmus spekulatív materialista bírálata egy hangsúlyában más, de a korrelacionalizmustól lényegében nem eltérő antropocentrizmust eredményez. Azzal, hogy a

²⁹ Meillassoux: *A végeesség után*, 147.

³⁰ Malabou: *Can We Relinquish the Transcendental?* 248.

legüresebb univerzumot teszi a legvalóságosabbá, gyakorlatilag rehabilitálja az emberi lény kivételességét, figyelmen kívül hagyva a korrelacionizmus földi reifikációját, amelyet kollokvialisan „antropocén” néven ismerünk.³¹ Mivel ilyen elvont módon szemléli „a mi” jelentéktelenségünket, ez a metafizika átugorja azt a nagyon is perspektivikus univerzumot, amely éppen most számotkérően tekint vissza ránk, és kizárólag egy élettelen valósággal foglalkozik, amely gyanúsán hasonlít arra a jövőre, amelyben jövőnket – vagyis nemlétünket, saját halálunkat – elképzeljük.

³¹ Viveiros de Castro, Eduardo: *Cannibal metaphysics*. Minneapolis: Univocal, 2014. 26.