

Graham Harman beszélgetése Markus Gabriellel

Kocsis Árpád fordítása

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

– Az érvelésem röviden a következő:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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