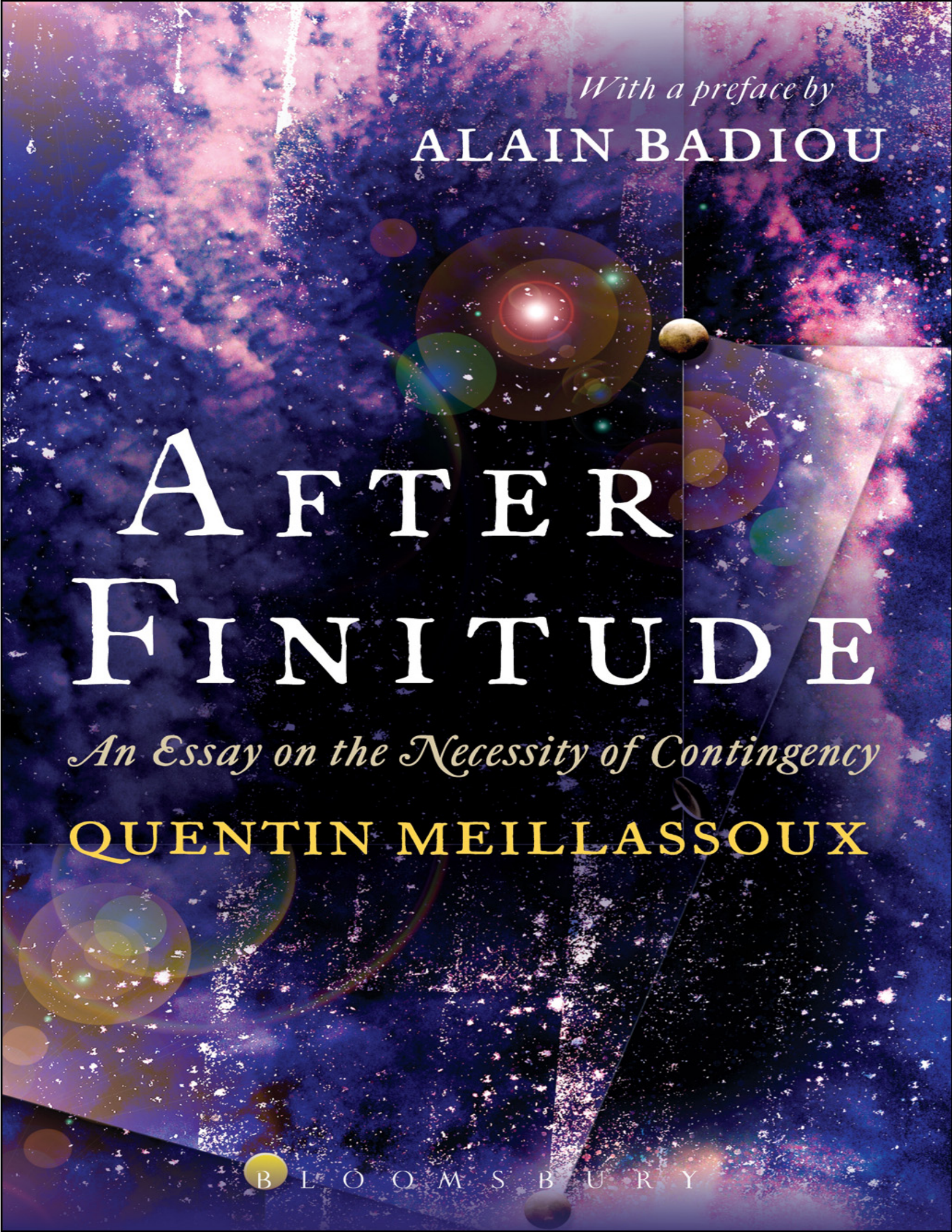

With a preface by
ALAIN BADIOU
AFTER FINITUDE
An Essay on the Necessity of Contingency
QUENTIN MEILLASSOUX
BLOOMSBURY

Tartalomjegyzék

Tartalomjegyzék
3

1. fejezet Ancesztralitás
10

2. fejezet Metafizika, fideizmus, spekuláció
28

3. fejezet A faktialitás elve
43

4. fejezet Hume problémája
65

5. fejezet Ptolemaiosz bosszúja
85

Előszó
96

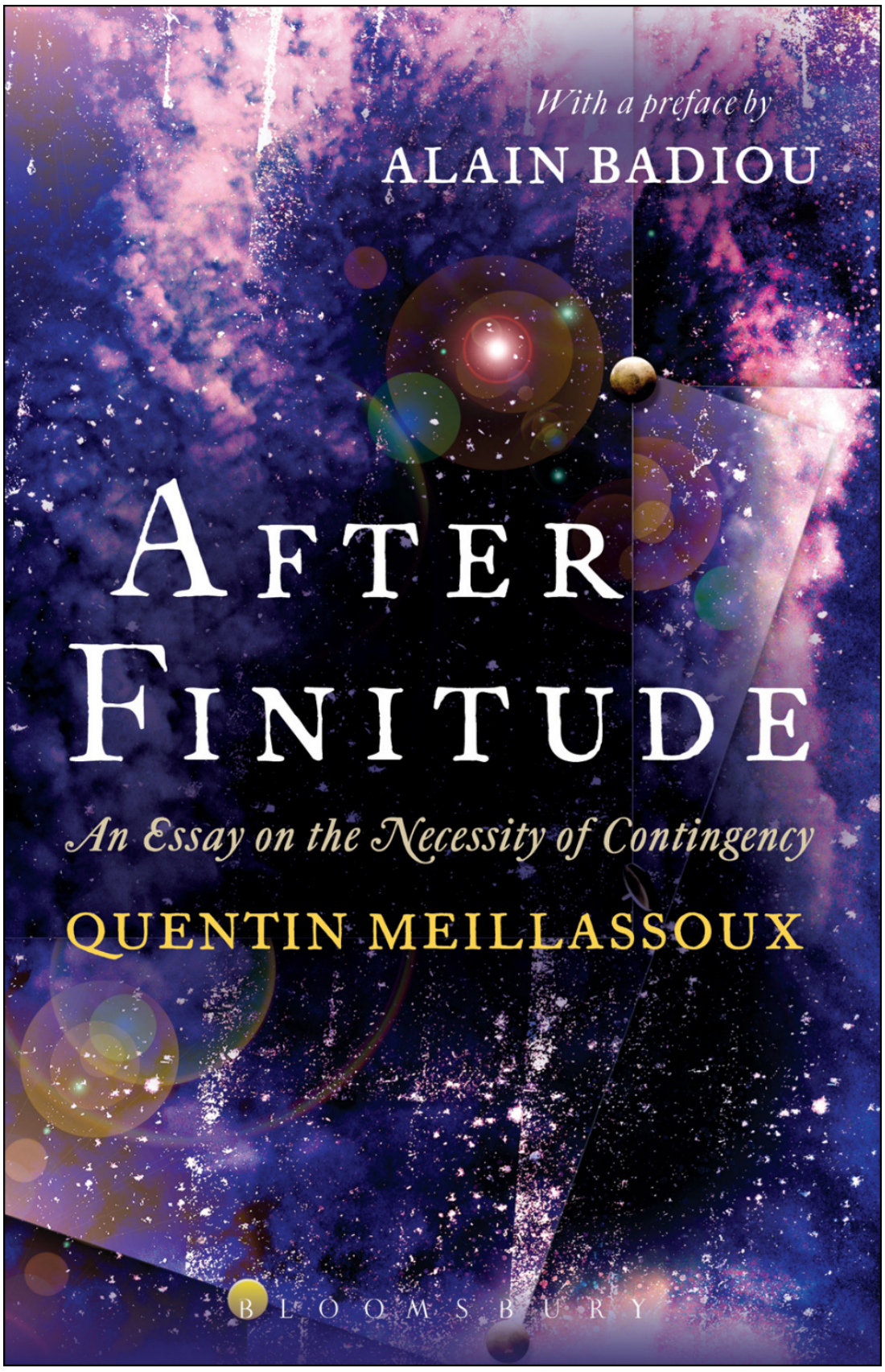
1. fejezet: Ancesztralitás
96

2. fejezet: Metafizika, fideizmus, spekuláció
97

3. fejezet: A faktialitás elve
98

4. fejezet: Hume problémája
99

5. fejezet: Ptolemaiosz bosszúja
101


With a preface by
ALAIN BADIOU
AFTER FINITUDE
An Essay on the Necessity of Contingency
QUENTIN MEILLASSOUX
BLOOMSBURY

Also available from Bloomsbury

Being and Event, Alain Badiou (translated by Oliver Feltham)
Infinite Thought, Alain Badiou (edited and translated by Oliver Feltham and Justin Clemens)
Theoretical Writings, Alain Badiou (edited and translated by Ray Brassier and Alberto Toscano)

AFTER FINITUDE

An Essay on the Necessity of Contingency

Quentin Meillassoux

Translated by Ray Brassier

BLOOMSBURY
LONDON • NEW DELHI • NEW YORK • SYDNEY

Tartalom

Előszó – Alain Badiou

1. fejezet: Ancesztralitás
2. fejezet: Metafizika, fideizmus, spekuláció
3. fejezet: A faktialitás elve
4. fejezet: Hume problémája
5. fejezet: Ptolemaiosz bosszúja

Jegyzetek
Bibliográfia

Előszó

I

A „The Philosophical Order” című sorozat célja[1] nem csupán a kortárs filozófia érett és kiforrott műveinek, illetve a különböző korszakok nélkülözhetetlen filozófiai dokumentumainak közreadása, hanem olyan esszék megjelentetése is, amelyekben valami újnak az érzete fedezhető fel – olyan szövegeké, amelyek erre a kérdésre válaszolnak: „Milyen sebet igyekeztem begyógyítani, milyen tövist próbáltam kihúzni a létezés húsából, amikor azzá lettem, akit »filozófusnak« neveznek?” Lehet, hogy – amint Bergson állította – egy filozófus egész életében csupán egyetlen gondolatot bont ki. Mindenesetre kétségtelen, hogy a filozófus egyetlen kérdésből születik: abból a kérdésből, amely a gondolkodás és az élet metszéspontján merül fel ifjúságának egy adott pillanatában; abból a kérdésből, amelyre mindenáron meg kell találnia a választ. Ebbe a kategóriába kell sorolnunk Quentin Meillassoux e könyvét.

II

Ez a rövid esszé, amely egy különösen fontos filozófiai vállalkozás – vagy a szerző saját szóhasználatával: „spekulatív” vállalkozás – töredéke, annak a problémának a gyökeréhez tér vissza, amely Kant kritikai filozófiájának ösztönzést adott; ahhoz a problémához, amelyről elmondható, hogy a Kant által javasolt megoldás révén kettészakította a gondolkodás történetét. Ez a Hume által a legvilágosabban megfogalmazott probléma a természeti törvények szükségszerűségére vonatkozik. Honnan ered ez a feltételezett szükségszerűség, ha az észlelési tapasztalat – mindannak a forrása, amit a világról tudunk vagy tudni vélünk – semmiféle biztosítékot nem nyújt rá? Kant válasza, mint tudjuk, igazat ad Hume-nak abban, hogy minden tudásunk a tapasztalatból ered. Kant mégis fenntartja a természeti törvények szükségszerűségét, amelyek matematikai formáját és az empirikus megfigyeléssel való összhangját Newton óta ismerjük, és arra következtet, hogy mivel ez a szükségszerűség nem származhat érzéki receptivitásunkból, más forrásának kell lennie: egy egyetemes szubjektum konstituáló tevékenységének, amelyet Kant „transzcendentális szubjektumnak” nevez. Az empirikus receptivitás és a transzcendentális konstitúció e megkülönböztetése minden modern gondolkodás kötelező keretének tűnik, különösen pedig minden olyan kísérleté, amely a „modalitások”, például a szükségszerűség vagy a kontingencia természetét kívánja elgondolni. Ezek továbbra is Deleuze vagy Foucault elmélkedéseinek tárgyai. De alapját képezik a formális és az empirikus tudományok közötti megkülönböztetésnek is, amely Carnap és az analitikus hagyomány számára alapvető.

Quentin Meillassoux megdöbbentő erővel mutatja meg, miként vezet Hume problémájának egy másik értelmezése – amely mindeddig rejtve maradt, noha „természetesebb” – egy egészen eltérő megoldáshoz. Kanthoz hasonlóan Meillassoux megmenti a szükségszerűséget, a logikai szükségszerűséget is beleértve. Hume-hoz hasonlóan azonban elismeri, hogy a természeti törvények szükségszerűségének nincs elfogadható alapja.

Meillassoux bizonyítása – mert valóban bizonyításról van szó – megmutatja, hogy csupán egyetlen dolog abszolút szükségszerű: az, hogy a természeti törvények kontingensek. Az

ellentétes modalitásoknak ez az egészen új összekapcsolása a gondolkodást merőben más viszonyba helyezi a világ tapasztalatával; olyan viszonyba, amely egyszerre számolja fel a klasszikus metafizika „necesszitarista” igényeit és az empirikus, illetve a transzcendentális „kritikai” felosztását.

Quentin Meillassoux ezután az alapprobléma („mit tudhatok?”) újbóli felvetésének néhány következményét két további probléma felé bontja ki: „mit kell tennem?” és „mit remélhetek?” Itt tárul fel a kortárs gondolkodók számára az, ami a végességen túl van.

Nem túlzás azt állítani, hogy Quentin Meillassoux új utat nyitott a filozófia történetében, amelyet mindeddig annak történeteként fogtak fel, hogy mit jelent tudni; olyan utat, amely megkerüli Kant kanonikus megkülönböztetését „dogmatizmus”, „szkepticizmus” és „kritika” között. Igen, létezik abszolút logikai szükségszerűség. Igen, létezik radikális kontingencia. Igen, elgondolhatjuk azt, ami van, és ez a gondolkodás semmilyen módon nem függ egy állítólagosan konstituáló szubjektumtól.

A „Kritika kritikájának” ez a figyelemre méltó kísérlete itt minden díszítés nélkül, közvetlenül a tárgy lényegére törve, különösen világos és érvelő stílusban jelenik meg. Lehetővé teszi, hogy a gondolkodás ismét az abszolút felé irányuljon, ne pedig azok felé a részleges töredékek és viszonyok felé, amelyekben önelégülten időzünk, miközben a „vallásos visszatérése” a spiritualitás fiktív pótlékával szolgál számunkra.

Alain Badiou

1. fejezet
Ancesztralitás

Az elsődleges és másodlagos minőségek elmélete mintha egy helyrehozhatatlanul elavult filozófiai múlthoz tartozna. Ideje rehabilitálnunk. A mai olvasó számára az efféle megkülönböztetés skolasztikus szőrszálhasogatásnak tűnhet, amely nélkülöz minden alapvető filozófiai jelentőséget. Ám mint látni fogjuk, a tét nem más, mint a gondolkodásnak az abszolúthoz való viszonya.

Először is, miben áll ez a megkülönböztetés? Az „elsődleges minőség" és a „másodlagos minőség" kifejezések Locke-tól származnak, de a megkülönböztetés alapja már Descartes-nál megtalálható.[1] Amikor megégetem magam egy gyertyával, önkéntelenül úgy vélem, hogy az égés érzete az ujjamban van, nem pedig a gyertyában. Nem egy olyan fájdalmat érintek meg, amely a lángban annak egyik tulajdonságaként volna jelen: a parázstartó nem égeti meg önmagát, amikor éget. Amit azonban az affektusokról mondunk, azt az érzetekről is el kell mondanunk: az étel nem ízleli saját ízét, így az íz nem létezik benne az elfogyasztását megelőzően. Hasonlóképpen, egy hangsor dallamos szépségét nem a dallam hallja, egy festmény ragyogó színét nem a vászon színes pigmentje látja, és így tovább. Röviden: semmi érzéki – legyen az affektív vagy észlelési minőség – nem létezhet úgy, ahogyan számomra adódik, magában a dologban, amikor az nincs kapcsolatban velem vagy bármely más élőlénnyel. Ha e dolgot „önmagában", vagyis a hozzám fűződő viszonyától függetlenül gondoljuk el, úgy tűnik, e minőségek egyike sem maradhat fenn. Távolítsuk el a megfigyelőt, és a világ elveszíti e hangzó, vizuális, szaglási stb. minőségeket, ahogyan a lángból is eltűnik a fájdalom, amint az ujjat elhúzzuk.

Mégsem állíthatjuk, hogy az érzékit én vetítem bele a dolgokba valamiféle állandó és önkényes hallucináció módjára. Hiszen a valóságos dolgok és érzeteik között valóban állandó kapcsolat van: ha nem volna a vörösség érzetét kiváltani képes *dolog*, nem észlelnénk vörös dolgot; ha nem volna valóságos tűz, nem volna égésérzet. Ám értelmetlen azt mondani, hogy a vörösség vagy a hő ugyanúgy létezhet minőségként nélkülem, mint velem: a vörösség *észlelése* nélkül nincs vörös dolog; a hő érzete nélkül nincs hő. Akár affektív, akár észlelési természetű, az érzéki csak *viszonyként* létezik: a világ és azon élőlény viszonyaként, aki én vagyok. Az érzéki valójában sem egyszerűen „bennem" nincs, mint egy álom, sem egyszerűen „a dologban", mint annak belső tulajdonsága: maga a dolog és köztem fennálló viszony. Ezek az érzéki minőségek, amelyek nem magukban a dolgokban, hanem hozzájuk fűződő szubjektív viszonyomban vannak – ezek felelnek meg annak, amit hagyományosan *másodlagos minőségeknek* neveztek.

Mégsem ezek a másodlagos minőségek tették hiteltelenné a minőségek hagyományos elméletét. Az, hogy értelmetlen a „magában való dolognak" – amely lényegében a „nélkülem való dolog" – olyan tulajdonságokat tulajdonítani, amelyek csak a dolog és szubjektív megragadása közötti viszony eredményeként jöhetnek létre, gyakorlatilag közhellyé vált, amelyet kevés filozófus vitatott. A fenomenológia nyomán hevesen vitatták viszont azt, ahogyan Descartes vagy Locke ezt a viszonyt felfogta: a gondolkodó szubsztancia módosulásaként, amely egy anyagi test mechanikus működéséhez kapcsolódik, nem pedig például noétikus-noématikus korrelációként. Nem az érzékiség konstitutív viszonyának hagyományos felfogását kívánjuk azonban ismét felvenni: itt csupán az számít, hogy az

érzéki *viszony*, nem pedig a dologban rejlő tulajdonság. Ebből a szempontból egy mai filozófusnak nem különösebben nehéz egyetértenie Descartes-tal vagy Locke-kal.

Ez az egyetértés megszűnik, amint bevonjuk a tulajdonságok hagyományos elméletének lényegét: azt, hogy a tulajdonságoknak *két típusa* van. Az elsődleges és másodlagos minőségek megkülönböztetését ugyanis éppen e megkülönböztetés gondolata tette végérvényesen hiteltelenné: az a feltevés, hogy az érzéki tulajdonságok „szubjektiválása" – a szubjektum jelenlétéhez fűződő lényegi kapcsolatuk hangsúlyozása – a tárgy érzéki meghatározásaira korlátozható, ahelyett hogy *minden* elgondolható tulajdonságára kiterjedne. „Elsődleges minőségeken" olyan tulajdonságokat értünk, amelyeket a tárgytól elválaszthatatlannak tartunk, amelyekről feltételezzük, hogy akkor is a dologhoz tartoznak, amikor már nem ragadom meg azt. Ezek a dolog tulajdonságai úgy, ahogyan nélkülem van, éppúgy, mint ahogyan velem van – a magában-való tulajdonságai. Miben állnak? Descartes számára mindazokban a tulajdonságokban, amelyek a kiterjedésre vonatkoznak, és ezért geometriai bizonyítás tárgyai lehetnek: hosszúság, szélesség, mozgás, mélység, alak, méret.[2] Mi azonban kerülni fogjuk a kiterjedés fogalmát, mivel ez elválaszthatatlan az érzéki képzettől: nem tudunk olyan kiterjedést elképzelni, amely ne volna színes, és így ne kapcsolódna egy másodlagos minőséghez. Ahhoz tehát, hogy a karteziánus tézist mai fogalmakkal újra érvényre juttassuk, és ugyanazokban a fogalmakban fogalmazzuk meg, amelyekben meg kívánjuk védeni, a következőt állítjuk: *a tárgy mindazon aspektusai, amelyek matematikai fogalmakban megfogalmazhatók, értelmesen elgondolhatók a magában való tárgy tulajdonságaiként*. A tárgy mindazon aspektusai, amelyek nem észlelést vagy érzetet, hanem matematikai gondolatot – formulát vagy számszerűsítést – tesznek lehetővé, értelmesen tekinthetők a dolog tulajdonságainak nemcsak úgy, ahogyan velem van, hanem úgy is, ahogyan nélkülem van.

Az általunk védelmezett tézis tehát kettős: egyfelől elismerjük, hogy az érzéki csak egy szubjektum világhoz fűződő viszonyaként létezik; másfelől azonban azt állítjuk, hogy a tárgy matematizálható tulajdonságai mentesülnek e viszony kényszere alól, és ténylegesen úgy vannak a tárgyban, ahogyan elgondolom őket, függetlenül attól, hogy kapcsolatban állok-e e tárggyal. Mielőtt azonban igazolnánk ezt a tézist, meg kell értenünk, milyen szempontból tűnhet abszurdnak egy mai filozófus számára, és fel kell tárnunk e látszólagos abszurditás pontos forrását.

Ez a tézis azért tűnik szinte bizonyosan tarthatatlannak egy mai filozófus számára, mert határozottan *kritika előtti* – mintha visszalépés volna a dogmatikus metafizika „naiv" álláspontjához. Hiszen azt állítottuk, hogy a gondolkodás képes különbséget tenni a világ azon tulajdonságai között, amelyek hozzá fűződő viszonyunk függvényei, és a világ azon tulajdonságai között, amelyek „önmagukban", e viszonytól függetlenül állnak fenn. Ám mindannyian tudjuk, hogy ez a tézis védhetetlenné vált, nemcsak Kant, hanem már Berkeley óta is.[3] Azért védhetetlen, mert a gondolkodás nem léphet *önmagán kívülre*, hogy összehasonlítsa az „önmagában" létező világot a „számunkra" létező világgal, és így megkülönböztesse azt, ami a világhoz fűződő viszonyunk függvénye, attól, ami egyedül a világhoz tartozik. Az efféle vállalkozás önellentmondásos, mert abban a pillanatban, amikor egy tulajdonságot a magában való világhoz tartozóként gondolunk el, éppen ezt a világot gondoljuk, következésképpen a tulajdonság lényegileg a világról való gondolkodásunkhoz kötöttnek bizonyul. Nem alkothatunk képzetet a „magában-valóról" anélkül, hogy

„számunkra-valóvá” ne válna, vagy – Hegel tréfás megfogalmazásával – nem „lopakodhatunk” a tárgy „háta mögé”, hogy kiderítsük, mi az önmagában[4] – vagyis semmit sem ismerhetünk meg, ami a világhoz fűződő viszonyunkon túl volna. A tárgy matematikai tulajdonságai ezért nem vonhatók ki a másodlagos tulajdonságok előfeltételét jelentő szubjektiválás alól: ezeket is a szubjektum adotthoz fűződő viszonyától függőként kell felfognunk – az ortodox kantiánus számára képzetformaként, a fenomenológus számára a szubjektivitás aktusaként, az analitikus filozófus számára meghatározott formális nyelvként, és így tovább. Minden olyan filozófus azonban, aki elismeri a transzcendentális fordulat jogosságát – aki „kritika utáninak”, nem pedig dogmatikusnak tekinti magát –, azt fogja állítani, hogy naivitás azt hinni: elgondolhatunk *valamit* – akár a tárgy matematikai meghatározását is – elvonatkoztatva attól, hogy mindig mi gondoljuk el azt a valamit.

Jegyezzük meg – mert lesz még alkalmunk visszatérni erre –, hogy a transzcendentális fordulat nemcsak a dogmatikus metafizika naiv realizmusának elvetéséből állt – ezt Berkeley szubjektív idealizmusa már megtette –, hanem mindenekelőtt az objektivitás dogmatikus kereten kívüli újradefiniálásából is. A kanti keretben egy kijelentés tárgynak való megfelelését már nem határozhatjuk meg úgy, mint egy képzet „adekvációját” vagy „hasonlóságát” egy állítólag „önmagában” fennálló tárgyhoz, mivel ez a „magában-való” hozzáférhetetlen. Az objektív képzet – például „a nap felmelegíti a követ” – és a „pusztán szubjektív” képzet – például „számomra melegnek tűnik a szoba” – közötti különbség ezért a szubjektív képzetek két típusa közötti különbség függvénye: az egyik egyetemessé tehető, ezért elvileg mindenki tapasztalhatja, és így „tudományos”; a másik nem tehető egyetemessé, ezért nem tartozhat a tudományos diskurzushoz. Ettől kezdve az *interszubjektivitás*, egy közösség konszenzusa lép az egyedülálló szubjektum képzetei és a dolog közötti *adekváció* helyébe mint az objektivitás – különösen a tudományos objektivitás – valódi kritériuma. A tudományos igazság többé nem az, ami megfelel egy olyan magában-valónak, amelyet közömbösnek tételezünk azzal szemben, ahogyan a szubjektum számára adódik, hanem az, ami egy tudományos közösség számára közösen adottként adódhat.

E megfontolások megmutatják, mennyiben tűnik a Kant utáni modern filozófia központi fogalmának a *korreláció*. „Korreláción” azt az elgondolást értjük, amely szerint mindig csak a gondolkodás és a lét közötti korrelációhoz férünk hozzá, és sohasem bármelyik tagjához a másiktól elkülönítve. A továbbiakban *korrelacionizmusnak* nevezünk minden olyan gondolkodási irányzatot, amely az így meghatározott korreláció meghaladhatatlanságát vallja. Így elmondhatjuk, hogy minden olyan filozófia, amely elutasítja a naiv realizmust, a korrelacionizmus valamely változatává vált.

Vizsgáljuk meg közelebbről e filozoféma jelentését: „korreláció, korrelacionizmus”.

A korrelacionizmus elveti azt az állítást, hogy a szubjektivitás és az objektivitás tartományai egymástól függetlenül szemlélhetők. Nemcsak azt kell hangsúlyoznunk, hogy sohasem ragadunk meg egy tárgyat „önmagában”, a szubjektumhoz fűződő viszonyától elszigetelve, hanem azt is, hogy sohasem ragadhatunk meg olyan szubjektumot, amely ne volna már mindig is kapcsolatban egy tárggyal. Ha „korrelacionista körnek” nevezzük azt az érvet, amely szerint a magában-valót nem gondolhatjuk el anélkül, hogy ördögi körbe ne kerülnénk, és ezzel azonnal ellentmondásba ne keveredénk önmagunkkal, akkor „korrelacionista kétlépésnek” nevezhetnénk azt a másik érvelési típust, amelyhez a

filozófusok olyannyira hozzászoktak – azt az érvelést, amely oly gyakran fordul elő a kortárs művekben, és amely szerint

> naivitás volna a szubjektumot és az objektumot két különállóan fennálló létezőként elgondolni, amelyekhez viszonyuk csak utólag járul. Ellenkezőleg: bizonyos értelemben a viszony az elsődleges; a világ csak annyiban világ, amennyiben világként jelenik meg számomra, és az én csak annyiban én, amennyiben szemben áll a világgal, amennyiben ő az, akinek a világ feltárul […][5]

Általánosságban a modern filozófus „kétlépése" abban a hitben áll, hogy a viszony elsődleges a viszonyban álló tagokhoz képest; abban a hitben, hogy a kölcsönös viszonynak konstitutív ereje van. Az „együtt-" – az együtt-adottságban, az együtt-viszonyban, az együtt-eredendőségben, az együtt-jelenlétben stb. – a modern filozófia uralkodó nyelvtani eleme, valódi „kémiai képlete". Így azt mondhatnánk, hogy Kantig a filozófia egyik fő problémája a szubsztancia elgondolása volt, Kant óta viszont a korreláció elgondolására törekszik. A transzcendentalizmus megjelenése előtt a rivális filozófusokat legélesebben megosztó kérdések egyike így hangzott: „Ki ragadja meg a szubsztancia valódi természetét? Aki az Ideát, az egyént, az atomot, Istent gondolja el? Melyik Istent?" Kant óta azonban a rivális filozófusokat elválasztó különbséget már nem azzal tárjuk fel, hogy megkérdezzük, ki ragadta meg a szubsztancialitás valódi természetét, hanem azzal, hogy ki ragadta meg az eredendőbb korrelációt: a szubjektum–objektum korreláció gondolkodója, a noétikus-noématikus korrelációé vagy a nyelv–referens korrelációé? A kérdés többé nem az, hogy „melyik a megfelelő szubsztrátum?", hanem az, hogy „melyik a megfelelő korrelátum?"

A huszadik században a korreláció két fő „közege" a tudat és a nyelv volt: az előbbi a fenomenológiát, az utóbbi az analitikus filozófia különféle irányzatait hordozta. Francis Wolff igen találóan „tárgy-világoknak" nevezte a tudatot és a nyelvet.[6] Valóban egyedülálló tárgyak, amennyiben „világot alkotnak". És ha világot alkotnak, ez azért van, mert nézőpontjukból „minden belül van", ugyanakkor „minden kívül van…" Wolff így folytatja:

> Minden belül van, mert ahhoz, hogy bármit elgondoljunk, „képesnek kell lennünk tudatosítani", ki kell mondanunk; így a nyelvbe vagy a tudatba vagyunk zárva, és nem tudunk kijutni. Ebben az értelemben nincs külsejük. Más értelemben azonban teljesen kifelé fordulnak; ablakot nyitnak a világra: tudatában lenni mindig valaminek a tudatában lenni, beszélni szükségképpen valamiről beszélni. A fa tudatában lenni annyi, mint magának a fának, nem pedig a fa ideájának a tudatában lenni; a fáról beszélni nem pusztán egy szó kimondása, hanem a dologról való beszéd. Következésképpen a tudat és a nyelv csak annyiban zárják magukba a világot, amennyiben megfordítva teljes egészükben benne foglaltatnak. Úgy vagyunk a tudatban vagy a nyelvben, mint egy átlátszó ketrecben. Minden kívül van, mégis lehetetlen kijutni.[7]

A tudat és a nyelv modern filozófiai felfogásának e leírásában figyelemre méltó, ahogyan megmutatja a korrelációs külsődlegesség paradox természetét: egyfelől a korrelacionizmus készséggel hangsúlyozza, hogy a tudat, akárcsak a nyelv, eredendő kapcsolatban áll egy radikális külsődlegességgel – ezt példázza a fenomenológiai tudat, amely önmagán túllépve, vagy Sartre szavával „kirobbanva" a világ felé fordul –; másfelől azonban e hangsúly mintha

ugyanebbe a külsődlegességbe való bezártság különös érzését leplezné: az „átlátszó ketrecét". Valóban be vagyunk zárva a nyelvhez és a tudathoz tartozó e kívülbe, mivel *már mindig is* benne vagyunk – a „már mindig is" a korrelacionizmus másik lényegi fordulata, az „együtt-" kísérője –, és mivel nem férünk hozzá olyan nézőponthoz, ahonnan e „tárgy-világokat", minden külsődlegesség meghaladhatatlan forrásait kívülről szemlélhetnénk. Ám ha e kívül elzárt kívülnek tűnik, olyan kívülnek, amelyben joggal érezhetjük magunkat fogolynak, az azért van, mert valójában teljesen viszonylagos: – és éppen ez a lényeg – hozzánk viszonyított. A tudat és nyelve kétségkívül túllép önmagán a világ felé, de világ csak annyiban van, amennyiben egy tudat túllép önmagán feléje. Következésképpen a külsődlegességnek ez a tere csupán annak a tere, ami velünk szemben áll, ami csak saját létezésünk korrelátumaként létezik. Ezért valójában nemigen lépünk túl önmagunkon, amikor elmerülünk egy ilyen világban: csupán annak a két oldalát járjuk be, ami továbbra is szembenállás marad – mint egy érme, amely csak a saját előlapját ismeri. És ha a kortárs filozófusok oly makacsul hangsúlyozzák, hogy a gondolkodás teljesen kifelé irányul, ez talán azért van, mert nem tudtak megbékélni egy gyásszal: a dogmatizmus feladásával együtt járó veszteség tagadásával. Lehet ugyanis, hogy a kortárs filozófusok elvesztették a kritika előtti gondolkodók *nagy külvilágát*, az *abszolút* kívült: azt a kívült, amely nem hozzánk viszonyított volt, és amely úgy adódott, mint ami közömbös saját adottságával szemben, hogy az lehessen, ami; ami önmagában létezik, függetlenül attól, gondolunk-e rá; azt a kívült, amelyet a gondolkodás azzal a jogos érzéssel tárhatott fel, hogy idegen területen jár – hogy teljesen máshol van.

Végül, hogy teljessé tegyük a kritika utáni filozoféma e rövid bemutatását, hangsúlyoznunk kell, hogy a gondolkodás és a lét korrelációja nem redukálható a szubjektum és az objektum korrelációjára. Más szóval az, hogy a korreláció uralja a kortárs filozófiát, semmiképpen sem jelenti a *reprezentáció* filozófiáinak uralmát. Ezek bírálhatók a gondolkodás és a lét közötti eredendőbb korreláció nevében. És valóban: a reprezentáció bírálatai nem jelentettek szakítást a korrelációval, vagyis egyszerű visszatérést a dogmatizmushoz.

Ezen a ponton szorítkozzunk egyetlen példára: Heideggerére. Egyfelől Heidegger számára valóban arról van szó, hogy feltárja a lét vagy a jelenlét elfedését, amely a reprezentáció minden metafizikai felfogásában és a kéznél levő létező tárgyként való előnyben részesítésében rejlik. Másfelől azonban Heidegger szerint ahhoz, hogy ezt az elfedést a létező el-nem-rejtettségének szívében elgondoljuk, tekintetbe kell vennünk az ember és a lét *együvé tartozását (Zusammengehörigkeit*), amelyet *Ereignisnek* nevez.[8] Így az *Ereignis* fogalma, amely a kései Heideggernél központi szerepet játszik, hű marad a Kanttól örökölt és a husserli fenomenológiában továbbvitt korrelacionista követelményhez, mert az *Ereignist* alkotó „együvé tartozás" azt jelenti, hogy sem a lét, sem az ember nem tételezhető „önmagában" fennállóként, amely utólag viszonyba lép a másikkal – ellenkezőleg, az elsajátítás mindkét tagja eredendően kölcsönös viszonyuk révén konstituálódik: „Az elsajátítás az embert és a Létet lényegi együvé tartozásukhoz sajátítja."[9] A következő részlet világosan megmutatja, milyen szigorúan követi Heidegger a korrelacionista „kétlépést":

> Mindig *túl keveset* mondunk „magáról a létről", ha a „lét" kimondásakor kihagyjuk lényegi jelenlétbe-lépését az emberi *lényeg felé*, és ezért nem látjuk, hogy ez a lényeg maga is a „lét" része. Az emberről is *túl keveset* mondunk, ha a „lét" – nem az emberi lét

– kimondásakor az embert függetlenként tételezzük, és csak utólag hozzuk viszonyba a „léttel” azt, amit így tételeztünk.[10]

Ezen a ponton számba vehetjük azokat a döntéseket, amelyekhez minden filozófusnak ragaszkodnia kell – bármennyire szakít is a modernitással –, ha nem kíván pusztán dogmatikus álláspontra visszatérni: a korrelacionista kört és kétlépést; az adekváció felváltását az interszubjektivitással a tudományos objektivitás újradefiniálásában; a korreláció fenntartását még a reprezentáció kritikájában is; az elzárt kívült. Ezek a posztulátumok jellemeznek minden „kritika utáni” filozófiát, vagyis minden olyan filozófiát, amely eléggé hűnek tekinti magát a kantianizmushoz ahhoz, hogy ne akarjon visszatérni a kritika előtti metafizikához.

Mindezekkel a döntésekkel szakítunk, amikor az elsődleges minőségek létezését állítjuk. Vajon szándékosan vissza akarunk térni a dogmatizmushoz? És mi késztet bennünket arra, hogy kitörjünk a korreláció köréből?

***

Csupán egy vonal. Különböző árnyalatai lehetnek, kissé úgy, mint egy színskálának, amelyet rövid függőleges vonások tagolnak. Fölöttük roppant mennyiségeket jelölő számok állnak. Olyan vonal ez, amilyennel bármely tudományos ismeretterjesztő műben találkozhatunk. A számok dátumokat jelölnek, főként a következőket:

• a világegyetem keletkezésének idejét (13,5 milliárd évvel ezelőtt)
• a Föld akkréciójának idejét (4,56 milliárd évvel ezelőtt)
• a földi élet keletkezésének idejét (3,5 milliárd évvel ezelőtt)
• az emberiség megjelenésének idejét (*Homo habilis*, 2 millió évvel ezelőtt)

Az empirikus tudomány ma képes kijelentéseket tenni az élet és a tudat megjelenését megelőző eseményekről. Ezek a kijelentések olyan „tárgyak” kormeghatározásából állnak, amelyek olykor idősebbek a földi élet bármely formájánál. E kormeghatározási eljárásokat addig nevezték „relatívnak”, amíg a fosszíliák egymáshoz viszonyított helyzetére vonatkoztak – főként azon geológiai rétegek relatív mélységének vizsgálata alapján, amelyekből a fosszíliákat kiásták. A kormeghatározás azoknak a technikáknak a tökéletesítésével vált „abszolúttá” – lényegében az 1930-as években –, amelyek lehetővé tették a vizsgált tárgyak tényleges korának megállapítását. E technikák általában a radioaktív atommagok állandó bomlási sebességére, valamint a termolumineszcencia törvényeire támaszkodnak – az utóbbiak lehetővé teszik a kormeghatározási technikák alkalmazását a csillagok által kibocsátott fényre.[11]

A mai tudomány tehát képes pontosan meghatározni – jóllehet felülvizsgálható hipotézisek formájában – az első hominidák megjelenése előtt élt lények fosszíliáinak keletkezési idejét, a Föld akkréciójának idejét, a csillagok kialakulásának idejét, sőt magának a világegyetemnek a „korát” is.

Bennünket tehát a következő kérdés érdekel: pontosan *miről* beszélnek az asztrofizikusok, geológusok vagy paleontológusok, amikor a világegyetem korát, a Föld akkréciójának idejét, az ember előtti fajok megjelenésének idejét vagy magának az emberiségnek a megjelenési idejét tárgyalják? Hogyan ragadhatjuk meg azoknak a tudományos kijelentéseknek az *értelmét*, amelyek kifejezetten a világ olyan megnyilvánulására vonatkoznak, amelyet a

gondolkodás, sőt az élet megjelenését megelőzőként tételeznek – *vagyis az ember világhoz fűződő viszonyának minden formáját megelőzőként?* Pontosabban: hogyan gondolhatjuk el egy olyan diskurzus értelmét, amely a világhoz való viszonyt – a gondolkodását és/vagy az életét – olyan időbeliségbe írt tényként fogja fel, amelyben ez a viszony csupán egy esemény a többi között, olyan egymásutániság része, amelyben pusztán egy szakasz, nem pedig eredet? Hogyan képes a tudomány elgondolni ilyen kijelentéseket, és milyen értelemben tulajdoníthatunk nekik esetleg igazságot?

Határozzuk meg fogalmainkat:

• „Ancesztrálisnak" nevezek minden olyan valóságot, amely megelőzi az emberi faj megjelenését – vagy akár a földi élet minden ismert formáját.

• „Archi-fosszíliának" vagy „fosszilis anyagnak" nevezem nemcsak azokat az anyagokat, amelyek a múltbeli élet nyomait jelzik a „fosszília" szó megszokott értelmében, hanem azokat is, amelyek egy ancesztrális valóság vagy esemény létezését jelzik; olyanét, amely megelőzi a földi életet. Az *archi*-fosszília tehát azt az anyagi hordozót jelöli, amelynek alapján az ancesztrális jelenségekre vonatkozó becsléseket adó kísérleteket végzik – például egy izotópot, amelynek ismerjük radioaktív bomlási sebességét, vagy egy csillag fénykibocsátását, amely kialakulásának idejéről tájékoztat.

Induljunk ki tehát e egyszerű megfigyelésből: a mai tudomány ancesztrális kijelentéseket fogalmaz meg a világegyetem koráról, a csillagok kialakulásáról vagy a Föld akkréciójáról. Nyilvánvalóan nem feladatunk megítélni az e kijelentések megfogalmazására használt technikák megbízhatóságát. Az viszont érdekel bennünket, milyen feltételek mellett van e kijelentéseknek értelmük. Pontosabban azt kérdezzük: *hogyan értelmezheti a korrelacionizmus ezeket az ancesztrális kijelentéseket?*

Ezen a ponton különbséget kell tennünk. A korrelacionista gondolkodásnak ugyanis két alapvető típusa van, ahogyan az idealizmusnak is. A korreláció meghaladhatatlansága tételezhető transzcendentális és/vagy fenomenológiai, illetve spekulatív nézőpontból. Állíthatjuk azt a tézist, hogy mindig csak korrelátumokat ragadhatunk meg, vagy azt, hogy maga a korreláció örök. Az utóbbi esetben, amely a korreláció *hiposztazálásának* esete, már nem a szó szoros értelmében vett korrelacionizmussal állunk szemben, hanem olyan metafizikával, amely örökké teszi az Ént vagy a Szellemet, a létező megnyilvánulásának örök tükrévé változtatva azt. Ebből a nézőpontból az ancesztrális kijelentés nem okoz különösebb nehézséget: az örök korrelátumot valló metafizikus hivatkozhat egy „ancesztrális tanú", egy figyelmes Isten létezésére, aki minden eseményt jelenséggé, valaki számára adottá tesz, legyen az a Föld akkréciója vagy akár a világegyetem keletkezése. Ám a korrelacionizmus nem metafizika: nem hiposztazálja a korrelációt, hanem éppen arra hivatkozva fékez meg minden hiposztazálást, a megismerés tárgyának minden olyan szubsztancializálását, amely azt önmagában és önmaga által létezővé tenné. Azt állítani, hogy nem léphetünk ki a korreláció horizontjából, nem jelenti azt, hogy a korreláció önmagában, az egyénekben való megtestesülésétől függetlenül létezhetne. Nem ismerünk olyan korrelációt, amely máshol adódna, mint emberi lényekben, és nem bújhatunk ki a bőrünkből, hogy kiderítsük, igaz lehet-e a korreláció ilyen testetlenné válása. A szigorú korrelacionizmus számára ezért az ancesztrális tanú hipotézise jogosulatlan. Kérdésünket

tehát így fogalmazhatjuk újra: ha a korreláció közepébe helyezkedünk, de elutasítjuk hiposztazálását, hogyan értelmezzünk egy ancesztrális kijelentést?

Először is jegyezzük meg, hogy az ancesztrális kijelentések értelme nem okoz problémát egy olyan dogmatikus filozófiának, mint a kartezianizmus. Gondoljuk meg, mit jelentene egy ancesztrális esemény egy olyan fizikus számára, aki ismeri az *Elmélkedéseket*. A következő megfigyelésből indulna ki: a földi élet megjelenése előtti eseményről, például a Föld akkréciójáról – vagyis az anyag felhalmozódásának arról a korszakáról, amely bolygónk kialakulásához vezetett – értelmetlen azt mondani, hogy „akkor meleg volt", vagy hogy a fény „vakító volt", és bármely más ilyen szubjektív ítéletet tenni. Mivel nem ismerünk olyan megfigyelőt, aki ott lett volna, hogy átélje a Föld akkrécióját – és még azt sem látjuk, hogyan élhette volna túl egy élő megfigyelő, ha ilyen hőt tapasztal –, egy ilyen eseményről csak az fogalmazható meg, amit a „mérések", vagyis a matematikai adatok megengednek: például hogy mintegy 4,56 milliárd évvel ezelőtt kezdődött, nem egyetlen pillanat alatt ment végbe, hanem évmilliókon, pontosabban évtízmilliókon át tartott, bizonyos térfogatot foglalt el, amely időben változott, és így tovább. Hangsúlyoznunk kellene tehát, hogy értelmetlen azt állítani: azok a minőségek, amelyek egy élőlény jelenlétével keletkeznek – például a szín a hullámhossz helyett, a hőérzet a hőmérséklet helyett, a szag a kémiai reakciók helyett stb. –, ezek a *másodlagos* minőségek jelen voltak a Föld akkréciója idején. Hiszen e minőségek az élőlény és környezete közötti viszony módjai, ezért nem lehetnek relevánsak egy olyan esemény leírásában, amely nemcsak megelőzi az élet minden ismert formáját, hanem összeegyeztethetetlen az élőlények létezésével. Karteziánus fizikusunk ezért azt állítaná: a Föld akkréciójáról szóló matematikailag megfogalmazható kijelentések az esemény tényleges tulajdonságait jelölik – például idejét, időtartamát, kiterjedését –, még akkor is, ha nem volt jelen megfigyelő, aki közvetlenül tapasztalhatta volna. Ezzel fizikusunk az anyagról szóló karteziánus tézist védelmezi, de – fontos megjegyeznünk – nem püthagoreus tézist: nem azt állítja, hogy az akkréció léte belsőleg matematikai, hogy az ancesztrális kijelentések számai vagy egyenletei önmagukban léteznek. Ekkor ugyanis azt kellene mondanunk, hogy az akkréció éppoly ideális valóság, mint egy szám vagy egy egyenlet. Általában a kijelentések ideálisak, amennyiben valóságuk jelentésbeli. Referenseik azonban nem szükségképpen ideálisak – a szőnyegen levő macska valóságos, noha „a macska a szőnyegen van" kijelentés ideális. E konkrét esetben így kellene pontosítanunk: a dátumokról, térfogatokról stb. szóló kijelentések *referensei* 4,56 milliárd évvel ezelőtt úgy léteztek, ahogyan e kijelentések leírják őket – de nem maguk a kijelentések, amelyek velünk egykorúak.

Legyünk azonban pontosabbak. Egy tudós nem állítaná kategorikusan, hogy egy ancesztrális esemény bizonyosan úgy történt, ahogyan leírta – ez meggondolatlanság volna. Tudjuk ugyanis – legalább Popper óta –, hogy az empirikus tudomány minden elmélete elvileg felülvizsgálható: megcáfolható, és felválthatja egy elegánsabb vagy empirikusan pontosabb elmélet. Ez mégsem akadályozza meg a tudóst abban, hogy értelmesnek tartsa *feltételezni* kijelentése igazságát: azt, hogy a dolgok valóban úgy történhettek, ahogyan leírta őket, és amíg leírását más elmélet nem váltja fel, jogos feltételeznie az általa rekonstruált esemény létezését. És még ha elméletét meg is cáfolják, ezt csak olyan másik elmélet teheti, amely szintén ancesztrális eseményekről szól, és amelyről szintén feltételezik, hogy igaz. Karteziánus nézőpontból tehát az ancesztrális kijelentések olyan

kijelentések, amelyek referensei valóságosként – jóllehet múltbeliként – tételezhetők, amennyiben az empirikus tudomány fejlődésének adott szakaszában igazoltnak tekintik őket.

Mindez lehetővé teszi annak megállapítását, hogy a kartezianizmus összességében meglehetősen kielégítően számot ad arról, ahogyan a tudós maga felfogja saját tudományát. Nem túl kockázatos még azt is megkockáztatnunk, hogy a minőségek elméletét illetően a tudósok sokkal inkább a kartezianizmus, mint a kantianizmus mellé állnának: könnyen elismernék, hogy a másodlagos minőségek csak az élőlény világhoz fűződő viszonyának aspektusaiként léteznek – de jóval kevésbé fogadnák el, hogy a matematizálható elsődleges minőségek is csak addig léteznek, amíg mi magunk, nem pedig maguknak a dolgoknak a tulajdonságaiként. Vonakodásuk pedig nagyon is érthetővé válik, amint komolyan megvizsgáljuk, hogyan kíván a korrelacionista számot adni az ancesztralitásról.

Legyünk teljesen világosak: a korrelacionista számára az ancesztrális kijelentések fent vázolt értelmezése elfogadhatatlan – legalábbis amíg *szó szerint* értelmezzük. A filozófusok kétségkívül szerényekké, sőt óvatosakká váltak a tudománnyal kapcsolatban. Egy filozófus ezért általában azzal a biztosítékkal kezdi, hogy elméletei semmilyen módon nem avatkoznak a tudós munkájába, és teljesen jogos, ahogyan az utóbbi saját kutatását értelmezi. De azonnal hozzáteszi – vagy magában gondolja –: jogos, *a maga határain belül*. Ezen azt érti, hogy noha természetes, sőt normális, hogy a tudós a „hétköznapi emberrel" osztozik egy spontán realista beállítódásban, a filozófus sajátos tudása korrekciót követel a tudomány ancesztrális kijelentésein – olyan korrekciót, amely csekélynek tűnik, de elég ahhoz, hogy a gondolkodás létviszonyának másik dimenziójába vezessen bennünket.

Vegyük a következő ancesztrális kijelentést: „Y esemény x évvel az emberek megjelenése előtt történt." A korrelacionista filozófus semmiképpen sem avatkozik a kijelentés tartalmába: nem vitatja, hogy valóban Y esemény történt, és nem vitatja annak időpontját sem. Nem – csupán hozzátesz, talán csak önmagának, de mindenképpen hozzátesz egy egyszerű záradékot, mindig ugyanazt, amelyet diszkréten a mondat végéhez illeszt: Y esemény x évvel az emberek megjelenése előtt történt – *az emberek számára*, vagy akár *az emberi tudós számára*. Ez a modernitás záradéka: általa a modern filozófus tartózkodik – vagy legalábbis úgy véli, tartózkodik – a tudomány tartalmába való beavatkozástól, miközben fenntart egy, a tudományén kívüli és annál eredendőbb értelemrendet. Egy ancesztrális kijelentéssel szembesülve a korrelacionizmus ezért legalább *két értelemszintet* tételez: a közvetlen vagy realista értelmet és az eredendőbb korrelacionista értelmet, amelyet a záradék hoz működésbe.

Mi volna tehát az ancesztrális kijelentés szó szerinti értelmezése? Az a meggyőződés, hogy realista értelme *egyben végső értelme* is – hogy *nincs* olyan másik értelemrend, amely elmélyíthetné megértését, így a filozófus záradéka a kijelentés jelentésének elemzése szempontjából irreleváns. Ám éppen ezt nem fogadhatja el a korrelacionista. Tegyük fel ugyanis egy pillanatra, hogy a realista vagy karteziánus értelmezés rejti az ancesztrális kijelentés végső értelmének kulcsát. Ekkor olyasmiket kellene állítanunk, amelyek a kritika utáni filozófus számára csak abszurditások szövedékének tűnhetnek, például – nem teljes felsorolásban – a következőket:

• a *lét* nem azonos terjedelmű a *megnyilvánulással*, hiszen a múltban történtek olyan események, amelyek senki számára nem nyilvánultak meg;

• ami *van*, *időben* megelőzte annak *megnyilvánulását*, ami van;
• maga a megnyilvánulás időben és térben keletkezett, ezért nem *egy világ adottsága*, hanem világon belüli történés;
• ez az esemény ráadásul időben meghatározható;
• a gondolkodás képes *elgondolni a megnyilvánulás létben való keletkezését*, valamint a megnyilvánulást megelőző létet vagy időt;
• a fosszilis anyag egy olyan lét *jelenbeli* adottsága, amely *megelőzi az adottságot*; vagyis az archi-fosszília egy létező megnyilvánuláshoz *képesti* elsőbbségét nyilvánítja meg.

A korrelacionista számára azonban e kijelentések szertefoszlanak, amint rámutat az archi-fosszília e meghatározásában rejlő, szerinte nyilvánvaló önellentmondásra: *az adottságot megelőző lét adottsága*. „A lét adottsága" – ez a döntő pont: a lét *nem* előzi meg az adottságot, hanem az adottságot megelőzőként *adódik*. Ennyi elég annak megmutatására, hogy abszurd az adottságot megelőző – ráadásul időbeli – létezést feltételezni. Hiszen az adottság elsődleges, és maga az idő is csak annyiban értelmes, amennyiben már mindig is előfeltételezzük az emberiség világhoz fűződő viszonyában. A korrelacionista számára tehát az ancesztralitás valóban két szinten közelíthető meg, a fenti mondatban kétszer szereplő „adottság" két előfordulásának megfelelően: a lét adódik – első előfordulás – az adottságot megelőzőként – második előfordulás. Az első, felszíni szinten megfeledkezem az adottság eredendőségéről, beleveszek a tárgyba, és naturalizálom az adottságot, a fizikai világ olyan tulajdonságává téve, amely a dolgokhoz hasonlóan megjelenhet és eltűnhet – a lét *az adottságot megelőzőként* adódik. A mélyebb szinten azonban – a lét *adódik* az adottságot megelőzőként – megértem, hogy a gondolkodás és a lét korrelációja logikai elsőbbséget élvez a világról és a világon belüli létezőkről szóló minden empirikus kijelentéssel szemben. Így nehézség nélkül összeegyeztetem a létezőnek a megjelenőhöz képesti *időrendi* elsőbbségét – ez a felszíni, realista, származtatott értelemszint – az adottság *logikai* elsőbbségével az adottság tartományában adotthoz *képest*, amelyhez az említett időrendi elsőbbség is tartozik – ez a mélyebb, eredendőbb, egyedül valóban helyes szint. Ekkor többé nem hiszem, hogy a Föld akkréciója egyszerűen időben megelőzte az emberiség megjelenését, hanem megértem, hogy a kijelentés státusza összetettebb. Helyesen értve így fogalmazható meg: „A tudósok jelenlegi közösségének objektív indokai vannak arra, hogy úgy vélje: a Föld akkréciója x évvel megelőzte a hominidák megjelenését."

Elemezzük ezt a megfogalmazást.

Fent azt mondtuk, hogy Kant óta az objektivitást már nem a magában való tárgyhoz viszonyítva határozzuk meg – nem a kijelentés adekvációjaként vagy hasonlóságaként ahhoz, amit jelöl –, hanem egy objektív kijelentés lehetséges egyetemességéhez viszonyítva. Az ancesztrális kijelentés interszubjektivitása – az, hogy elvileg a tudományos közösség bármely tagja ellenőrizheti – biztosítja objektivitását, és így „igazságát". Nem is lehet másként, mivel szó szerint értett referense *elgondolhatatlan*. Ha elutasítjuk a korreláció hiposztazálását, hangsúlyoznunk kell, hogy a fizikai világegyetem nem előzhette meg *valóban* az emberek vagy legalábbis az élőlények létezését. Egy világ csak élő vagy gondolkodó lény számára adottként értelmes. Az „élet megjelenéséről" beszélni azonban annyi, mint a megnyilvánulás keletkezését felidézni egy azt megelőző világban. Ha ezt a kijelentéstípust elvetettük, szigorúan arra kell szorítkoznunk, ami számunkra adott: nem a megnyilvánulás elgondolhatatlan létbeli keletkezésére, hanem a jelenbeli fosszilis anyag

egyetemessé tehető adottságára: radioaktív bomlásának sebességére, a csillagfény kibocsátásának természetére stb. A korrelacionista szerint egy ancesztrális kijelentés annyiban igaz, amennyiben egy *jelenbeli*, adott fosszilis anyagon elvégzett, egyúttal *egyetemessé tehető* – így elvileg bárki által ellenőrizhető – kísérletre épül. Így állíthatjuk a kijelentés igazságát, amennyiben egy elvileg bárki által megismételhető tapasztalat az alapja – ez a kijelentés egyetemessége –, anélkül hogy naivan azt hinnénk: igazságát a referens tényleges valóságának való megfelelésből nyeri, egy olyan világból, amelyben a világ nem adódik.

Másképpen fogalmazva: a korrelacionista számára a fosszilis adat mélyebb értelmének megragadásához nem az ancesztrális múltból, hanem a korrelációs jelenből kell kiindulni. Vagyis *a jelen alapján vissza kell vetítenünk a múltat*. Valójában nem az adottságot megelőző valami adott számunkra, hanem valami, ami a jelenben adódik, de *úgy* adódik, mint ami megelőzi az adottságot. Az adottság logikai – konstitutív, eredendő – elsőbbsége az adott létéhez képest ezért arra kötelez, hogy az ancesztrális kijelentés látszólagos értelmét egy *mélyebb ellenértelemnek* rendeljük alá, amely egyedül képes megadni jelentését: nem az ancesztralitás előzi meg az adottságot, hanem a jelenben adott vetít vissza egy *látszólag* ancesztrális múltat. A fosszília megértéséhez a jelenből kell haladnunk a múlt felé, logikai rendben, nem pedig a múltból a jelen felé, időrendi rendben.

A dogmatizmus cáfolatának minden kísérlete így két döntésre kényszeríti az ancesztralitással szembesülő filozófust: az értelem megkettőzésére és a visszavetítésre. Az ancesztralitás mélyebb értelme a felszíni időrendi értelmére kényszerített logikai visszavetítésben rejlik. Bármennyire próbálkozunk is, nem látunk más módot arra, hogy értelmet adjunk az archi-fosszíliának, miközben hűek maradunk a korreláció követelményeihez.

Miért nyilvánvalóan tarthatatlan az ancesztralitásnak ez az értelmezése? Ennek megértéséhez elég a következő kérdést feltennünk a korrelacionistának: *mi történt 4,56 milliárd évvel ezelőtt?* Megtörtént a Föld akkréciója, *igen vagy nem?*

Bizonyos értelemben igen – válaszolja a korrelacionista –, mert az eseményre utaló tudományos kijelentések objektívek, vagyis interszubjektíven ellenőrizhetők. Más értelemben azonban nem – folytatja –, mivel referensük nem létezhetett úgy, ahogyan naivan leírják: egy tudattal való korreláció nélkül. Így azonban meglehetősen rendkívüli állításhoz jutunk: *az ancesztrális kijelentés igaz kijelentés*, mert objektív, de *referense nem létezhetett ténylegesen úgy, ahogyan ez az igazság leírja*. Igaz kijelentés, de amit valóságosként leír, lehetetlen esemény; „objektív" kijelentés, de nincs elgondolható tárgya. Egyszerűbben: *értelmetlenség*. Ugyanezt úgy is kifejezhetjük: ha az ancesztrális kijelentések értékét kizárólag ellenőrzésük jelenlegi egyetemessége adná, teljesen érdektelenek volnának az igazolásukkal fáradozó tudósok számára. Nem azért hitelesítünk egy mérést, hogy megmutassuk: minden tudós számára érvényes; azért hitelesítjük, hogy meghatározzuk, mit mérünk. Azért próbálunk bizonyos radioaktív izotópokból kormérést nyerni, mert képesek egy múltbeli eseményről tájékoztatni: tegyük ezt a kort elgondolhatatlanná, és a mérés objektivitása elveszíti értelmét és érdekességét, mert többé nem mutat önmagán túlra. A tudomány nem kísérletei egyetemességének igazolására kísérletezik, hanem olyan külső referensekre irányuló, megismételhető kísérleteket végez, amelyek értelmet adnak e kísérleteknek.

A visszavetítés tehát, amelyet a korrelacionista kénytelen az ancesztrális kijelentésre kényszeríteni, annak *valódi* félreértelmezését jelenti: *egy ancesztrális kijelentésnek csak akkor van értelme, ha szó szerinti értelme egyben végső értelme is*. Ha megosztjuk az értelmét, ha egy, a korrelációnak megfelelő, de realista értelmével ellentétes mélyebb értelmet találunk ki számára, akkor nem elmélyítjük, hanem egyszerűen eltöröljük az értelmét. Ezt az ancesztrális kijelentés *kiküszöbölhetetlen* realizmusának nevezzük: vagy realista értelme van, és *csakis* realista értelme, vagy egyáltalán nincs értelme. Ezért egy következetes korrelacionistának fel kellene hagynia a tudománnyal kötött „kompromisszumokkal", és azzal a hittel, hogy összeegyeztetheti a két értelemszintet anélkül, hogy aláásná a tudományos kijelentés tartalmát, amelyet állítólag értelmez. A korreláció és az archi-fosszília között nincs lehetséges kompromisszum: az egyik elismerése a másik elvetését jelenti. Más szóval a következetes korrelacionistának fel kellene adnia szerénységét, és nyíltan ki kellene jelentenie, hogy képes *a priori* bizonyítani a tudós ancesztrális kijelentéseinek *illuzórikus* voltát: hiszen tudja, hogy amit leírnak, sohasem történhetett meg úgy, ahogyan leírják.

Ekkor azonban mintha elmosódna és feloldódna a fosszilis anyag fényében a transzcendentális idealizmus – a mondhatni udvarias, civilizált és észszerű idealizmus – és a spekulatív, sőt szubjektív idealizmus – a vad, faragatlan és meglehetősen különc idealizmus – közötti különbség, amelyet megtanultunk megvonni, és amely Kantot Berkeley-től elválasztja. Az archi-fosszíliával szembesülve *az idealizmus minden változata összetalálkozik, és egyformán rendkívülivé válik*: minden korrelacionizmus szélsőséges idealizmusnak bizonyul, amely képtelen elismerni, hogy amit a tudomány az emberiségtől független anyagi történésekről mond, valóban a tudomány által leírt módon történt. Korrelacionistánk ekkor veszélyesen közel kerül a mai kreacionistákhoz: azokhoz a különös hívőkhöz, akik a Biblia „szó szerinti" olvasata alapján azt állítják, hogy a Föld legfeljebb 6000 éves, és a tudomány által megállapított jóval régebbi dátumokkal szembesülve zavartalanul azt felelik: Isten a Földdel együtt 6000 évvel ezelőtt azokat a radioaktív vegyületeket is megteremtette, amelyek a Földet tényleges koránál idősebbnek mutatják – hogy próbára tegye a fizikusok hitét. Hasonlóképpen, nem lehet-e az archi-fosszília értelme az, hogy próbára tegye a filozófus korrelációba vetett hitét, még olyan adatokkal szemben is, amelyek szakadékot jeleznek a létező és a megjelenő között?

***

Most megvizsgálunk két korrelacionista választ az ancesztrális ellenvetésre, hogy pontosítsuk azt, és kiemeljük sajátosságát.

1) Az első válasz trivializálja az archi-fosszília problémáját, egy jól ismert és jelentéktelen idealizmusellenes érvvel azonosítva. Ellenfelünk így fogalmazza meg:

„Ellenvetésed könnyen visszavezethető egy elcsépelt érvre. Először is megjegyzem, hogy tézised önkényesen kiváltságossá teszi az időbeli régiséget, holott a térbeli távolság pontosan ugyanazt a nehézséget – vagy inkább a nehézség látszatát – támasztaná a korrelacionizmus számára. Egy roppant távoli galaxisban, minden lehetséges megfigyelés hatókörén kívül lezajló esemény a földi életet megelőző esemény térbeli megfelelője volna. Mindkét esetben lehetséges tanúk – legalábbis földi tanúk – nélküli eseményekről van szó, és éppen ez érved lényege: azt állítod, hogy a korrelacionizmus nem gondolhatja el azt, ami

nem kapcsolható egy világhoz való viszonyhoz. Jogunk volna tehát kiterjeszteni a térre az eddig időre korlátozott érvet, és a távoli kérdését a régi kérdéséhez kapcsolni.

„Ekkor azonban – és ez érvelésünk második lépése – észrevennénk, hogy a »távolság« és a »régiség« fogalmai egyaránt homályosak, mivel senki sem döntheti el egyszer s mindenkorra e vita keretében, hol ér véget a »közeli« vagy a »közelmúltbeli«, és hol kezdődik a »távoli« vagy az »ancesztrális«. Mindenekelőtt azonnal észrevennénk, hogy a tárgy relatív közelsége irrelevánssá válik az érv ereje szempontjából, amint azt a térre is kiterjesztjük. Így például a Holdon megfigyelt kráterek az érv szempontjából valójában »közelebb« vannak hozzánk, mint egy üres vidéki házban leeső váza. A megfigyelt kráterek ugyanis semmilyen problémát nem jelentenek a korrelacionizmusnak, mivel egy őket megragadó szubjektumhoz kapcsolódnak, az eldőlt váza viszont szerinted problémát jelentene, mert nem volt tanúja. Ugyanígy a te felfogásodban egy közelmúltbeli, de tanú nélküli esemény problematikusabb, mint egy régi, amelyet valamely tudat emlékező tapasztalata rögzített.

„Érved tehát az idealizmussal szembeni triviális ellenvetés sajátos változatára szűkül. Abból indulsz ki, hogy ami tanú nélküli, azt csak a realizmus gondolhatja el. Mivel pedig az ancesztrális esemény meghatározás szerint tanú nélküli, mert megelőzi a földi élet minden formáját, könnyen következtetsz arra, hogy a korrelacionizmus számára elgondolhatatlan. A korrelacionizmus e cáfolata azonban nemcsak nem eredeti, hanem súlyosan elégtelen is. Az adott *hiányos* jellege ugyanis sohasem okozott problémát a korrelacionizmusnak. Elég Husserl híres »árnyalatokban való adottságára« gondolnunk [*Abschattung*]: egy kockát sohasem észlelünk minden oldaláról egyszerre; adottságának szívében mindig megőriz valami nem adottat. Általában még az észlelés legelemibb elmélete is hangsúlyozza, hogy egy tárgy érzéki megragadása mindig a meg nem ragadott háttere előtt történik, akár térbeliségét, akár időbeliségét tekintjük. A tenger vizuális észlelése így feltételezi mélységeinek nem-észlelését; a reggel hallott hullámokat az előző éjszakai hullámok nem-hallásának háttere előtt halljuk, és így tovább.

„Ezért nem nehéz elgondolni a tanú nélküli státuszát egy lényegileg hiányosnak tekintett adottság keretében. Az ilyen történés visszaillesztéséhez a korrelacionista keretbe elég egy ilyen kontrafaktuális feltétel: *ha lett volna tanú*, ilyen és ilyen módon észlelte volna a történést. Ez a kontrafaktuális állítás ugyanúgy működik egy üres házban leeső vázánál, mint egy kozmikus vagy ancesztrális eseménynél, bármilyen távoli is. Mindkét esetben a korrelacionizmus egyszerűen ugyanazt mondja, mint a tudomány: ha lett volna tanúja a váza leesésének, a gravitáció törvényei szerint látta volna leesni; ha lett volna tanúja az élet megjelenésének, megfigyelése – az élet eredetére vonatkozó biológiai hipotéziseket elfogadva – összhangban állt volna elméleteinkkel, és így tovább.

„Az ancesztrális jelenség tehát semmiképpen sem új ellenvetés a korrelacionizmussal szemben – csupán új köntösbe öltöztet egy régi érvet, amely éppoly elhasznált, mint amilyen ártalmatlan."

E válasz egész alapja két különböző fogalom összekeverésében áll: az *ancesztrálisében* és a térben *távoli*, illetve időben *régi* fogalmában.

Az idealizmussal szemben a távoli történésre épülő ellenvetés valójában azonos a régi történésre épülővel; mindkettő egyenértékű – térbeli vagy időbeli – változata annak, amit „a tanú nélkülire" vagy „az észleletlenre épülő ellenvetésnek" nevezhetnénk. A

korrelacionistának egy dologban bizonyosan igaza van: az észleletlenre épülő érv valóban triviális, és nem fenyegeti a korrelacionizmust. Az archi-fosszília érve azonban semmiképpen sem egyenértékű ezzel, mert az ancesztrális *nem* régi eseményt jelöl, hanem olyan eseményt, amely *megelőzi* a földi életet, *és így magát az adottságot is*. Noha az ancesztralitás időbeli fogalom, meghatározása nem időbeli távolságra, hanem időbeli megelőzésre hivatkozik. Ezért az archi-fosszília nem pusztán tanú nélküli, hanem nem adott történést jelöl – az ancesztrális valóság nem olyan történésekre vonatkozik, amelyeket a hiányos adottság nem ragadhat meg, hanem olyanokra, amelyek semmilyen adottsággal nem egykorúak, akár hiányos az, akár nem. Ebben rejlik sajátossága és a korrelacionizmussal szembeni kritikai ereje.

Legyünk teljesen világosak. A tanú nélküli történésre épülő hagyományos ellenvetés – akár térbeli, akár időbeli – azért nem jelent veszélyt a korrelacionizmusnak, mert olyan eseményre vonatkozik, amely akkor történik, amikor *már van* adottság. Éppen ezért lehet az ellenvetés térbeli és időbeli is. Ha ugyanis egy térben távoli eseményről beszélek, az szükségképpen egykorú azzal a tudattal, amely jelenleg elgondolja. A térben észleletlenre vonatkozó ellenvetés ezért szükségképpen olyan eseményre és tudatra hivatkozik, amelyeket egyidejűnek tekintünk. Ezért a térben tanú nélküli esemény visszafoglalható a hiányos adottság egyik módjaként – meg nem jelenő adottként, amely nem veszélyezteti a korreláció logikáját.

Az ancesztrális azonban nem az *adottban* és az adottság *számára* jelentkező hiányt jelöli, hanem magának az adottságnak a *hiányát*. Éppen ezt nem képes megragadni a térben észleletlen példája – csak egy sajátos *időbeli* valóság képes rá; olyan, amely semmiféle homályos értelemben nem régi, és nem is az időben adott hézaga, hanem azzal kell azonosítanunk, ami *megelőzi az adottság egészét*. Nem arról a világról van szó, amelyet az adottság hiányosan mutat be, hanem a világról úgy, ahogyan kibontakozik, amikor semmi sem adott, sem teljesen, sem hiányosan. Ha ezt elismerjük, be kell látnunk, hogy az ancesztrális az észleletlentől teljesen eltérő rendű kihívást jelent a korrelacionizmusnak: *hogyan gondolhatunk el olyan időt, amelyben az adott mint olyan a nemlétből a létbe lép?* Nem hiányosan adott időt, hanem olyan időt, amelyben minden adottság hiányából a hiányos adottság ténylegességébe lépünk át.

Nem oldhatjuk meg tehát e problémát kontrafaktuális állítással, mert az éppen azt feltételezné, amit kérdésessé teszünk: ha egy tudat megfigyelte volna a földi élet megjelenését, az *adott keletkezésének* ideje az *adottban való* keletkezés ideje lett volna. Az itt kérdéses idő azonban az, amelyben a *tudat* és a *tudatos idő maguk is időben keletkeztek*. Az archi-fosszília problémája ugyanis nem az élő szervezetek születésének empirikus problémája, hanem magának az adottságnak a létrejöttére vonatkozó ontológiai probléma. Pontosabban annak megértésében áll, hogyan képes a tudomány különösebb nehézség nélkül elgondolni a tudat és az adottság tér-időbeli formáinak létrejöttét egy olyan térben és időben, amelyet ezeket megelőzőnek feltételez. Közelebbről kezdjük megérteni, hogy a tudomány olyan időt gondol el, amelyben az adottság nemlétéből létébe való átmenet ténylegesen megtörtént – tehát *olyan időt, amely meghatározás szerint nem redukálható semmilyen őt megelőző adottságra, és amely lehetővé teszi az adottság keletkezését*. Nem a tudat idejéről van tehát szó, hanem a tudomány idejéről: olyan időről, amelyet megragadásához képesnek kell tekintenünk nemcsak fizikai dolgok létrehozására, hanem

az adott dolgok és e dolgok adódása közötti korrelációk létrehozására is. Nem éppen ezt gondolja el a tudomány? Olyan időt, amely nemcsak megelőzi az adottságot, hanem lényegileg közömbös iránta, mivel az adottság akár *sohasem* keletkezett volna, ha az élet nem jön létre? A tudomány olyan időt tár fel, amelynek nemcsak nincs szüksége a tudatos időre, hanem lehetővé teszi, hogy az saját folyásának egy meghatározott pontján létrejöjjön. A tudomány elgondolása olyan létesülés státuszának elgondolása, amely nem lehet korrelációs, mert a korrelátum van benne, nem pedig ő a korrelátumban. A kihívás tehát ez: megérteni, hogyan *gondolhat el a tudomány olyan világot, amelyben maga a tér-időbeli adottság olyan időn és téren belül jött létre, amely megelőzte az adottság minden változatát*.[12]

Most már látjuk, hogy ennek az első válasznak a szofisztikus jellege abban áll, hogy az egyik hiányt a másikkal próbálja elfedni, az adott nemlétét a nemlét adottságával próbálja leplezni, mintha az előbbi az utóbbira redukálható volna. A hiányok e felcserélése, a hézagok e cseles játéka azonban nem rejtheti el a két ürességünk közötti alapvető különbséget – és így a két érv különbségét sem: az észleletlenre épülő triviális érvet és az ancesztrálisra épülő érvényes érvet.[13]

2) A második korrelacionista választ transzcendentális nézőpontból fogalmazzuk meg; ez itt az érvelésünkkel szembeni élesebb ellenvetés:

„Az archi-fosszília nevében tett ellenvetésed a vizsgált probléma empirikus és transzcendentális szintjének elemi összekeveréséről tanúskodik.

„Az empirikus kérdés az, hogyan jelentek meg a tudatossá válásuk előtt organikus *testek* egy maga is fizikai környezetben. A transzcendentális kérdés annak meghatározása, hogyan lehetséges az élet és a tudat e fizikai keletkezésének *tudománya*. A gondolkodás e két szintje – az empirikus és a transzcendentális – olyan, mint egy sík papírlap két oldala: teljesen elválaszthatatlanok, de sohasem metszik egymást. Tévedésed éppen abban áll, hogy hagyod őket metszeni egymást – Möbius-szalaggá alakítottál egy szerkezetet, amelynek síknak kellett volna maradnia. Úgy jársz el, mintha a transzcendentális szubjektum – végső soron a tudomány szubjektuma – ugyanolyan természetű volna, mint az őt hordozó fizikai szerv; összeomlasztod a különbséget a természetben létrejött tudatos szerv és a természet ismeretét megalkotó tudományos szubjektum között. Pedig az a különbség, hogy a tudatos szerv *létezik*: ugyanolyan értelemben létező, mint bármely más fizikai szerv; a transzcendentális szubjektumról viszont *egyszerűen nem mondható, hogy létezik*; vagyis a szubjektum nem létező, hanem olyan *feltételek* együttese, amelyek lehetővé teszik a létezők objektív tudományos megismerését. Az objektív megismerés feltétele azonban nem kezelhető tárgyként, és mivel csak tárgyakról mondható, hogy léteznek, hangsúlyoznunk kell, hogy egy feltétel nem létezik – éppen azért, mert feltételez.

„Következésképpen a »tudomány idejéről« alkotott felfogásod, amelyben a testek és megnyilvánulásuk egyaránt létrejöttek, »amfibolikus«: összekeveri a testek objektív létét – amelyek valóban időben keletkeznek és pusztulnak – a testek objektív létének objektív megismerését lehetővé tevő feltételekkel, amelyeknek semmilyen időhöz nincs közük. E feltételeket időbe írni annyi, mint tárgyakká alakítani, és így antropologizálni őket. Ám e feltételekről nem érvelhetünk úgy, ahogyan a tárgyakról. A paradoxon, amelyre rámutatsz, két olyan reflexiós szint keresztezéséből ered, amelyeket sohasem szabad keresztezni. Elég elutasítani ezt a keresztezést, és a paradoxon feloldódik: a tárgy oldalán a testek születnek és meghalnak; a másik oldalon a feltételek normákat nyújtanak a tárgy megismeréséhez. E

feltételekről azonban nem mondható, hogy születnek vagy meghalnak – nem azért, mert örökkévalók, mint egy isteni szubsztancia, hiszen ez ismét tárgyként, jóllehet érzékfeletti tárgyként gondolná el őket, hanem egyszerűen azért, mert nem helyezhetők ugyanarra a reflexiós szintre. Ez ugyanis olyan paradoxont hozna létre, amely – a hazug paradoxonához hasonlóan – a diskurzus és tárgya összekeveréséből ered. Teljesen megengedhető tehát azt mondanod, hogy a szubjektumok objektív hordozóit jelentő testek időben születnek és pusztulnak, de nem mondhatod ugyanezt az e tény megismerését lehetővé tevő feltételekről. Ha mégis megteszed, egyszerűen megsértetted a transzcendentális egyik alapvető követelményét – de ezzel nem cáfoltad, csupán figyelmen kívül hagytad. Így nem állíthatod, hogy problémád »ontológiai«, nem pedig empirikus, mert az archi-fosszília problémája *empirikus*, és csakis empirikus: tárgyakra vonatkozik. A megismerés transzcendentális feltételeiről nem mondható, hogy keletkeznek vagy eltűnnek – nem azért, mert örökkévalók, hanem mert »időn kívül« és »téren kívül« vannak. Kívül maradnak a tárgyakról szóló tudományos diskurzus hatókörén, mert e diskurzus formáit nyújtják. Minden kísérlet, amely az általuk lehetővé tett tudománynak rendeli alá őket, szükségképpen elvéti a transzcendentális értelmét."

A kanti idealizmus klasszikus védelmével állunk itt szemben – az empirikus és a transzcendentális összekeverésének vádjával –, amely azonban ebben az esetben teljesen hatástalan.

E válasz lényege a megismerés feltételeinek védetté tétele a tudomány tárgyaira vonatkozó minden diskurzussal szemben, azzal az érvvel, hogy egy transzcendentális feltétel nem tárgy, ezért egyszerűen nem létezik. A feltétel fogalma lehetővé teszi a transzcendentális „deontologizálását", kivonva azt minden létre vonatkozó reflexió alól. Ám ha a transzcendentális filozófus így kíván játszani a feltétel fogalmával, nem sokáig fog felülkerekedni. Íme, miért.

Azt mondják nekünk, hogy a transzcendentális nem létezik, mert nem úgy létezik, ahogyan a tárgyak. Legyen, de még ha elismerjük is, hogy a transzcendentális szubjektum nem úgy létezik, mint a tárgyak, akkor is azt kell mondanunk, hogy *van* transzcendentális szubjektum, nem pedig nincs. Ráadásul semmi sem akadályoz meg bennünket abban, hogy ezután azokra a feltételekre reflektáljunk, amelyek mellett van transzcendentális szubjektum. E feltételek között pedig azt találjuk, hogy transzcendentális szubjektum csak akkor lehet, ha az ilyen szubjektum *helyet foglal*.

Mit értünk „helyet foglaláson"? Azt, hogy a transzcendentális, amennyiben elutasít minden metafizikai dogmatizmust, elválaszthatatlan a *nézőpont* fogalmától. Tegyünk fel egy szubjektumot, amelynek nincs semmilyen nézőpontja a világra – az ilyen szubjektum a világhoz mint totalitáshoz férne hozzá, és semmi sem kerülhetné el az objektív valóság egyidejű áttekintését. Ezzel azonban megsértené a transzcendentális szubjektum lényegi végességét: számára a világ többé nem a megismerés regulatív Ideája volna, hanem egy azonnal elért és tényleges tudás átlátszó tárgya. Hasonlóképpen nem tulajdoníthatnánk neki érzéki receptivitást és annak tér-időbeli formáját – Kantnál ez az értelem mellett a megismerés két forrásának egyike –, ezért az ilyen szubjektum képes volna totalizálni mindazok valóságos végtelenségét, amiket e formák tartalmaznak. Ugyanígy, mivel nem volna az észlelési árnyalatokban történő megismeréshez kötve, és számára a világ többé

nem horizont, hanem kimerítően ismert tárgy volna, egy ilyen szubjektumot husserli értelemben vett transzcendentális szubjektumként sem gondolhatnánk el.

De honnan erednek az olyan fogalmak, mint a végesség, a receptivitás, a horizont vagy a megismerés regulatív Ideája? Onnan, hogy – mint fent mondtuk – a transzcendentális szubjektumot a világra irányuló nézőpontként tételezzük, és így a világ szívében *helyet foglalóként*. A szubjektum csak annyiban transzcendentális, amennyiben a világ*ban* helyezkedik el, amelynek mindig csak véges aspektusát tárhatja fel, és amelyet sohasem gyűjthet egybe teljes egészében. Ha azonban így a világ véges tárgyai között helyezkedik el, akkor *elválaszthatatlan marad egy testben való megtestesülésétől*; vagyis a világ egy meghatározott tárgyától. Igaz, hogy a transzcendentális a testek megismerésének feltétele, de hozzá kell tennünk: a test is feltétele annak, hogy a transzcendentális helyet foglaljon. Az, hogy a transzcendentális szubjektumnak *ez* vagy az a teste van, empirikus kérdés; az azonban, hogy *van* teste, helyet foglalásának nem empirikus feltétele – a test, mondhatnánk, a megismerő szubjektum „retro-transzcendentális" feltétele. Egy bevett megkülönböztetésre hivatkozva azt mondjuk, hogy a gondolkodó test a szubjektumot *instanciálja*, nem pedig *példázza*. Egy létezőt akkor nevezünk egy egyén által instanciáltnak, ha az egyéniesülésétől elkülönítve nem létezik; pusztán példázottnak pedig akkor, ha feltételezzük, hogy egyéniesülésétől elkülönítve is létezik. Platónnál így az érzékelhető egyéni ember csupán példázza az „ember" létezőt, mivel az Ideaként is létezik – sőt mindenekelőtt úgy. Egy empirista számára viszont az „ember" fajt az egyes emberek instanciálják, mivel e faj nem létezik azoktól az egyénektől elkülönítve, akikben megtestesül.

Világos azonban, hogy a transzcendentális idealizmust az különbözteti meg a spekulatív idealizmustól, hogy az előbbi nem tételezi a transzcendentális szubjektum létezését testi egyéniesülésétől elkülönítve – különben spekulatív módon hiposztazálná ideális és abszolút szubjektummá. A gondolkodó testek tehát instanciálják, nem pedig példázzák a szubjektumot. Ha azonban így van, akkor a gondolkodó testek időbeli megjelenésének kérdésével egyben *az instanciálás feltételeinek időbeliségét, így magának a transzcendentálisnak a helyet foglalását* is kérdésessé tesszük. Az objektív testek talán nem elégséges, de bizonyosan szükséges feltételei a transzcendentális helyet foglalásának. Így felfedezzük, hogy a tudomány ideje időbe és térbe helyezi az élő testek megjelenését, vagyis *a transzcendentális helyet foglalását lehetővé tevő feltételek megjelenését*. Az élő testekkel ténylegesen a szubjektum instanciái, a világra irányuló nézőpontként való jellege jelentek meg. Az, hogy a szubjektumok itt, a Földön jelentek meg, vagy máshol léteztek, tisztán empirikus kérdés. Az azonban, hogy a szubjektumok *megjelentek* – egyszerűen megjelentek – *időben és térben*, testek által instanciálva, elválaszthatatlanul az objektív testekre és a transzcendentális szubjektumokra egyaránt vonatkozó kérdés. Belátjuk, hogy ez a probléma egyszerűen nem gondolható el transzcendentális nézőpontból, mert arra a tér-időre vonatkozik, amelyben a transzcendentális szubjektumok a helyet-nem-foglalásból a helyet-foglalásba léptek át – tehát a reprezentáció tér-időbeli formáit megelőző tér-időre. Ezen ancesztrális tér-idő elgondolása így a tudomány feltételeinek elgondolása, egyúttal pedig a transzcendentális elvetése mint ami lényegileg alkalmatlan e feladatra.

***

Most már kezdjük megérteni, miért jelent az ancesztralitás *filozófiai* problémát, amely arra késztethet, hogy felülvizsgáljunk Kant óta gyakran sérthetetlennek tekintett döntéseket. Rögtön ki kell azonban mondanunk: itt nem e probléma megoldása a célunk, csupán szigorú megfogalmazására törekszünk, mégpedig úgy, hogy megoldása többé ne tűnjön teljesen elgondolhatatlannak.

Ehhez ismét hangsúlyoznunk kell, mi a valódi tétje annak, amit ezentúl „az ancesztralitás problémájának" nevezünk. Kérdésünk így hangzott: milyen feltételek mellett marad értelmes egy ancesztrális kijelentés? Mint láttuk azonban, e kérdés egy eredendőbb kérdést rejt, amely megadja valódi jelentőségét: *hogyan gondolhatjuk el az empirikus tudományok képességét az ancesztrális tartomány megismerésére?* Az ancesztralitás leple alatt ugyanis a tudományos diskurzus természete a tét, pontosabban az, ami jellemzi: *matematikai* formája. Kérdésünk tehát ez lesz: hogyan képes a matematikai diskurzus leírni egy olyan világot, amelyből az emberiség hiányzik; egy dolgokkal és eseményekkel teli világot, amelyek semmiféle megnyilvánulásnak nem korrelátumai; olyan világot, amely nem egy világhoz fűződő viszony korrelátuma? Ezzel a rejtéllyel kell szembenéznünk: *a matematika képességével arra, hogy a nagy külvilágról beszéljen; olyan múltról, amelyből az emberiség és az élet egyaránt hiányzik*. Ugyanezt paradoxonként megfogalmazva – amelyet „az archi-fosszília paradoxonának" nevezünk –: hogyan nyilváníthatja meg egy létező a lét megnyilvánuláshoz képesti elsőbbségét? Mi teszi lehetővé, hogy a matematikai diskurzus olyan kísérleteket világítson meg, amelyek anyaga egy tapasztalat előtti világról tájékoztat bennünket? Nem tagadjuk, hogy e paradoxon merő ellentmondásnak látszik – az archi-fosszília által felvetett súlyos probléma éppen abban áll, hogy kitartsunk ezen ellentmondás mellett, hogy végül feltárhassuk illuzórikus jellegét. Ahhoz, hogy elgondoljuk a tudomány ancesztrális hatókörét, meg kell magyaráznunk, miért csak látszólagos ez az ellentmondás.

Kérdésünket tehát így fogalmazhatjuk újra: mi az a feltétel, amely legitimálja a tudomány ancesztrális kijelentéseit? Transzcendentális jellegűnek tűnő kérdés ez, de sajátos, mert elsődleges feltétele a transzcendentalizmus feladása. Azt követeli, hogy egyaránt távol maradjunk a naiv realizmustól és a korrelacionista kifinomultságtól, amelyek az ancesztralitás problémaként való felismerésének kétféle elutasítását jelentik. Szem előtt kell tartanunk a korrelacionista kör látszólag megválaszolhatatlan erejét – a naiv realistával ellentétben –, valamint az ancesztralitással való kiküszöbölhetetlen összeegyeztethetetlenségét – a korrelacionistával ellentétben. Végül meg kell értenünk, hogy e kérdésben az különbözteti meg a filozófust a nem filozófustól, hogy csak az előbbi képes a szó erős értelmében megdöbbenni az ancesztrális kijelentés egyszerűen szó szerinti értelmén. A transzcendentalizmus erénye nem az, hogy illuzórikussá teszi a realizmust, hanem hogy megdöbbentővé teszi: látszólag elgondolhatatlanná, mégis igazzá, és ezért kiváltképpen problematikussá.

Az archi-fosszília arra szólít fel, hogy *kövessük nyomon* a gondolkodást: fedezzük fel azt a „rejtett átjárót", amelyen haladva eléri azt, amiről a modern filozófia két évszázada azt mondja, hogy maga a lehetetlenség: *kilépni önmagunkból*, megragadni a magában-valót, megismerni azt, ami van, akár vagyunk, akár nem.

2. fejezet
Metafizika, fideizmus, spekuláció

Az ancesztralitás elgondolása egy gondolkodás nélküli világ elgondolása – olyan világé, amelyben a világ nem adódik. Szakítanunk kell tehát a modernek ontológiai követelményével, amely szerint *lenni annyi, mint korrelátumnak lenni*. Feladatunk ezzel szemben annak megértése, hogyan férhet hozzá a gondolkodás a nem korrelálthoz, vagyis egy olyan világhoz, amely anélkül is fennállhat, hogy adódna. Ezzel azonban éppen azt mondjuk: meg kell értenünk, hogyan férhet hozzá a gondolkodás *egy abszolúthoz*, vagyis olyan léthez, amelynek *eloldottsága* – az *absolutus* eredeti jelentése – és a gondolkodástól való elkülönültsége folytán úgy jelenik meg számunkra, mint ami nem hozzánk viszonyított, és így képes létezni, akár létezünk, akár nem. Ez azonban meglehetősen figyelemre méltó következménnyel jár: az ancesztralitás elgondolásához újra fel kell vennünk az abszolút gondolatát; az ancesztralitáson keresztül mégis magát az empirikus tudomány diskurzusát igyekszünk megérteni és legitimálni. Hangsúlyoznunk kell tehát: a tudomány korántsem arra ösztönöz, hogy feladjuk azt a filozófiát, amely pusztán saját eszközeivel kíván abszolút igazságot feltárni, és korántsem követeli – a pozitivizmus különféle formáinak szándékával összhangban – *az abszolút keresésének feladását; maga a tudomány szólít fel arra, hogy feltárjuk saját abszolút jellegének forrását*. Hiszen ha semmi abszolútot nem gondolhatok el, nem adhatok értelmet az ancesztralitásnak, következésképpen annak a tudománynak sem, amely lehetővé teszi az ancesztralitás megismerését.

Újra vállalnunk kell tehát az abszolút megismerésének követelményét, és szakítanunk kell az ezt kizáró transzcendentális hagyománnyal. Azt jelenti-e ez, hogy ismét kritika előtti filozófusokká kell válnunk, vagy vissza kell térnünk a dogmatizmushoz? A probléma éppen az, hogy egy ilyen visszatérés szigorúan *lehetetlennek* tűnik – nem válhatunk újra metafizikusokká, ahogyan dogmatikusokká sem. E tekintetben szükségképpen a kantianizmus örökösei vagyunk. Mégis úgy tűnt, hogy egy karteziánus, tehát dogmatikus tézist – az elsődleges és másodlagos minőségek megkülönböztetését – védelmezünk annak kritikai elvetésével szemben. E védelem azonban – és itt a bökkenő – már nem támaszkodhat karteziánus érvelésre. Az utóbbi, úgy tűnik, visszavonhatatlanul elavult. Először tehát e megavulás alapvető okát kell megértenünk – mert mint látni fogjuk, a kartezianizmus elégtelenségének okát megragadva, ugyanazzal a mozdulattal képesek leszünk elgondolni az abszolúthoz fűződő másfajta viszony lehetőségét.

***

Hogyan igazolja Descartes a kiterjedt szubsztancia abszolút létezésének tézisét, és ezzel a testekről szóló matematikai diskurzus nem korrelációs hatókörét? Érvelése röviden így foglalható össze:

1. Bizonyítani tudom egy tökéletes, mindenható Isten létezését.
Tudjuk, hogy az Isten létezése mellett Descartes *Elmélkedéseiben* felhozott három bizonyítás egyike az, amelyet Kant óta „ontológiai bizonyításnak” vagy érvnek neveznek. Isten létezésére a végtelenül tökéletes lényként való meghatározásából következtet: mivel tökéletesnek tételezzük, és a létezés tökéletesség, Isten szükségképpen létezik. Descartes Istent szükségszerűen létezőként gondolja el, függetlenül attól, hogy én létezem-e, hogy

elgondoljam Őt; így biztosítja számomra az abszolút valósághoz való lehetséges hozzáférést – egy Nagy Külvilághoz, amely nem gondolkodásom korrelátuma.
2. Mivel ez az Isten tökéletes, nem téveszthet meg, amikor helyesen használom értelmemet, vagyis amikor világos és elkülönített ideák révén érvelek.
3. Úgy tűnik számomra, hogy rajtam kívül testek léteznek, amelyekről elkülönített ideával rendelkezem, ha semmi mást nem tulajdonítok nekik, mint háromdimenziós kiterjedést. Következésképpen e testeknek ténylegesen rajtam kívül kell létezniük, különben Isten megtévesztő volna, ami ellentétes természetével.[1]

Ha Descartes eljárásának természetét tartalmától függetlenül vizsgáljuk, azt látjuk, hogy az érv a következőképpen halad. 1. Megállapítja egy abszolút – egy tökéletes Isten, vagy ahogyan nevezni fogjuk, egy „elsődleges abszolút" – létezését. 2. Ebből az elsődleges abszolútból levezeti a matematika abszolút hatókörét – vagy ahogyan nevezni fogjuk, egy „származtatott abszolútot" –, hangsúlyozva, hogy egy tökéletes Isten nem tévesztene meg bennünket. „Abszolút hatókörön" azt értjük, hogy a test bármely matematikailag – aritmetikailag vagy geometriailag – elgondolható aspektusa abszolút módon, rajtam kívül is létezhet. Ha azonban saját érvelésünk kívánatos formáját vizsgáljuk, nem látunk más módot a matematikai diskurzus abszolutizálására, mint hogy hozzáférjünk egy olyan abszolúthoz, amely – még ha önmagában nem is közvetlenül matematikai, például a tökéletes Isten – utóbb alkalmasnak bizonyul a matematika abszolút jellegének levezetésére, mint az igazmondó Isten, aki biztosítja a kiterjedt testek létezését. Ugyanilyen szerkezetű érv kidolgozására kell tehát törekednünk. Saját érvelésünk tartalmának kibontásához azonban először meg kell magyaráznunk, miért képtelen a karteziánus érv tartalma ellenállni a korrelacionista kritikának.

Hogyan cáfolná egy korrelacionista az előző érvet? Legalább kétféleképpen, attól függően, a korrelacionizmus melyik *modelljét* fogadja el. Valóban megkülönböztethetünk két típust: egy „gyenge" modellt, Kantét, és egy „erős" modellt, amely ma uralkodónak tűnik, noha sohasem tematizálják kifejezetten ekként. Először az ontológiai érv gyenge modell szerinti cáfolatát, vagyis Kant cáfolatát fejtjük ki, majd megmutatjuk, miért marad e modell maga is bírálható egy még szigorúbb korrelacionizmus nézőpontjából. Ezután látni fogjuk, hogy az „erős" modell miért kínálja az abszolút elgondolására tett minden kísérlet legradikálisabb cáfolatát.

Az eddigiek fényében úgy tűnhet, hogy Descartes bírálata könnyű. Elég a „korrelacionista kör" érvét alkalmazni ontológiai bizonyítására. Ekkor így érvelnénk: „Descartes bizonyítása már a gyökerénél hibás, éppen azért, mert abszolút létezéshez kíván hozzáférni. Következtetése ugyanis, amely szerint ha Isten tökéletes, akkor léteznie kell, szükségszerűnek állítja magát. Ám még ha elismernénk is, hogy ez a szükségszerűség nem pusztán szofisztikus, akkor sem bizonyítaná egy abszolút létezését, mert az általa állított szükségszerűség csupán *számunkra* való szükségszerűség. Semmi alapunk azt állítani, hogy ez a számunkra való szükségszerűség önmagában is szükségszerűség; megismételhetjük a hiperbolikus kétely érvét, és azt állíthatjuk, hogy nem tudhatjuk bizonyosan: elménk nem eredendően megtévesztett-e, nem vezet-e arra, hogy igaznak higgyünk egy valójában érvénytelen érvet. Egyszerűbben: mivel az abszolút szükségszerűség mindig számunkra való abszolút szükségszerűség, a szükségszerűség sohasem abszolút, hanem mindig csak számunkra való."

A korrelacionista kör tehát minden abszolutizálási kísérletben leleplezi az ördögi körösséget, tekintet nélkül a felhozott érvek tartalmára. Nem kell megvizsgálnunk Descartes bizonyítását, mert a cáfolat lényege az abszolút elgondolhatóságának igényére vonatkozik, nem pedig az ennek érdekében felhasznált részletekre.

Mint tudjuk azonban, maga Kant nem így cáfolja az ontológiai bizonyítást *A tiszta ész kritikájának* Transzcendentális dialektikájában. Valójában részletesen cáfolja Descartes saját érvét, feltárva szofisztikus jellegét. Miért nem elégszik meg Kant egy, a fentihez hasonló érvvel?

A karteziánus érv lényege az a gondolat, hogy a nem létező Isten fogalma belsőleg *ellentmondásos*. Descartes számára Istent nem létezőként elgondolni annyi, mint alanyának ellentmondó állítmányt elgondolni, ahogyan egy háromszögnek sem lehet nem három szöge. A létezés Isten meghatározásához tartozik, ahogyan a három szög a háromszög meghatározásához. Ezen érv elvetéséhez azonban Kantnak bizonyítania kell, hogy valójában nincs ellentmondás abban az állításban, hogy Isten nem létezik. Ha ugyanis volna, el kellene ismernie, hogy Descartes valóban elért egy abszolútot. Miért? Mert bár *A tiszta ész kritikájának* szerzője a magában való dolgot megismerhetetlennek tartja, azt is állítja, hogy *elgondolható*. Kant ugyanis megengedi, hogy *a priori* tudjuk: a logikai ellentmondás *abszolút módon* lehetetlen. Noha a magában való dologra nem alkalmazhatjuk a kategoriális megismerést, az továbbra is alá van vetve minden gondolkodás logikai előfeltételének. Kant számára ezért a következő két tételnek abszolút ontológiai hatóköre van:

1. A magában való dolog nem ellentmondásos.
2. A magában való dolog létezik, különben úgy volnának jelenségek, hogy semmi sem jelenik meg, ami Kant szerint ellentmondásos.[2]

Ezért Kant számára elengedhetetlen Descartes tézisének cáfolata: ha ugyanis ellentmondásos volna Isten nemlétezése, akkor Kant saját előfeltevései szerint abszolút szükségszerű volna – nem csupán számunkra szükségszerű –, hogy Isten létezzen. Így pusztán egy logikai elv révén pozitív ismeretet nyerhetnénk a magában való dologról. Milyen elven alapul Descartes kanti bírálata? Mint tudjuk, Kant tagadja, hogy ellentmondás máshol is felléphetne, mint egy már létező létező és valamely állítmánya között. Ha feltételezzük, hogy egy háromszög létezik, ellentmondás nélkül nem tulajdoníthatunk neki háromnál több vagy kevesebb szöget. De ha elvetjük e háromszöget, vagyis „ha az alanyt az állítmánnyal együtt elvetjük, nincs ellentmondás, mert nem marad semmi, aminek ellent lehetne mondani”.[3] Egy tétel alanya tehát sohasem kényszerítheti rá létezését a gondolkodásra pusztán a fogalma révén, mert a lét sohasem része az alany fogalmának, sohasem állítmánya: tiszta tételezésként járul a fogalomhoz. Állíthatjuk ugyan, hogy egy tökéletes lénynek rendelkeznie kellene létezéssel, de nem állíthatjuk, hogy tökéletesként való elgondolása maga után vonja létezését. Nincs olyan „csodás állítmány”, amely képes volna *a priori* létezést adományozni hordozójának. Kant tehát – Hume nyomán – azért veti el az ontológiai bizonyítást, mert nincs ellentmondás egy meghatározott létező létezőként vagy nem létezőként való elgondolásában. A létező semmilyen meghatározása nem mondja meg *a priori*, létezik-e vagy sem: ha a „végtelenül tökéletes” állítmányon egyáltalán értünk valamit, nem következtethetünk belőle alanya létezésére; ha mégis erre következtetünk, akkor ezzel az állítmánnyal már semmi értelmeset nem mondunk.

Mint tudjuk, az ontológiai érv e kanti cáfolatának következményei messze túlterjednek a karteziánus bizonyítás sajátos bírálatán. Nemcsak Isten létezésének bizonyítását veti el, hanem minden olyan bizonyítást, amely egy meghatározott létező abszolút szükségszerűségét kívánná kimutatni. „Reális szükségszerűségnek" nevezzük a szükségszerűségnek ezt az ontológiai regiszterét, amely szerint ez vagy az a létező – vagy meghatározott *res* – szükségszerűen létezik. Úgy tűnik, a szükségszerűség e típusa a dogmatikus metafizika minden változatában megtalálható. Dogmatikusnak lenni ugyanis mindig azt jelenti: azt állítani, hogy ennek vagy annak – vagyis egy meghatározott létezőnek – abszolút módon lennie kell, mégpedig úgy, ahogyan van, legyen az Idea, tiszta Aktus, atom, oszthatatlan lélek, harmonikus világ, tökéletes Isten, végtelen szubsztancia, Világlélek, egyetemes történelem stb. Ha azonban egy metafizikát minimálisan ezzel az állítással jellemzünk – hogy ez vagy az a létező abszolút módon szükségszerű –, kezdjük megérteni, hogyan tetőzik a metafizika az ontológiai érvben, vagyis abban az állításban, hogy ennek vagy annak a létezőnek abszolút módon lennie kell, *mert* olyan, amilyen. Az ontológiai érv a szükségszerű létezőt „par excellence" tételezi, amennyiben létezésének okát saját lényege adja: Istennek azért kell szükségszerűen léteznie, mert lényegéhez tartozik a tökéletesség.

Azt is kezdjük megérteni, hogy e bizonyítás belsőleg kötődik egy először Leibniz által megfogalmazott, de már Descartes-nál is működő elv kiteljesedéséhez: *az elégséges alap elvéhez*, amely szerint minden dolognak, minden ténynek és minden történésnek kell lennie oka arra, hogy így és ne másképpen legyen.[4] Ez az elv ugyanis nemcsak minden világbeli tény lehetséges magyarázatát követeli, hanem azt is, hogy a gondolkodás számot adjon a létezők feltétlen totalitásáról és arról, hogy ilyenek és nem másmilyenek. Noha a gondolkodás e vagy ama átfogó törvény révén számot adhat a világ tényeiről, az alap elve szerint azt is meg kell indokolnia, miért ilyenek a törvények és nem másmilyenek, így azt is, miért ilyen a világ és nem másmilyen. És még ha megadnánk is egy ilyen „okot a világra", akkor ennek az oknak az okát is meg kellene adnunk, és így tovább, *ad infinitum*. Ha a gondolkodás az alap elvének engedelmeskedve el kívánja kerülni a végtelen regresszust, olyan alapot kell feltárnia, amely mindenről – önmagáról is – számot tud adni; olyan alapot, amelyet semmilyen más alap nem feltételez. Ezt csak az ontológiai érv tárhatja fel, mert X létezését egyedül X meghatározásából biztosítja, nem pedig valamely X-től különböző létező meghatározásából: X-nek lennie kell, mert tökéletes, és így *causa sui*, vagyis önmaga egyedüli oka.

Ha a dogmatikus metafizika minden változatát az a tézis jellemzi, hogy *legalább egy* létező abszolút szükségszerű – a reális szükségszerűség tézise –, akkor világossá válik, hogyan tetőzik a metafizika abban a tézisben, hogy *minden* létező abszolút szükségszerű – az elégséges alap elvében. Megfordítva: a dogmatikus metafizika elutasítása *minden* reális szükségszerűség elutasítása, és *a fortiori* az elégséges alap elvének és az ontológiai érvnek az elutasítása is; az utóbbi az a zárókő, amely lehetővé teszi a reális szükségszerűség rendszerének önmagába zárulását. Ez arra kötelez, hogy állítsuk: nincs jogos bizonyítás arra, hogy egy meghatározott létezőnek feltétlenül léteznie kell. Mellesleg hozzátehetjük: a dogmatizmus e visszautasítása minden ideológiakritika minimális feltétele, amennyiben az ideológia nem azonosítható bármely megtévesztő képzettel, hanem az álracionalitás minden olyan formája, amely azt akarja megállapítani, hogy ami ténylegesen létezik, az szükségszerűen létezik. Az ideológiák kritikája, amely végső soron mindig annak

kimutatásában áll, hogy egy elkerülhetetlennek bemutatott társadalmi helyzet valójában kontingens, lényegileg elválaszthatatlan a metafizika kritikájától, amennyiben metafizikán a szükségszerű létezők illuzórikus előállítását értjük. E tekintetben nem kívánjuk megkérdőjelezni a metafizika mai elavultságát. Az a dogmatizmus ugyanis, amely azt állítja, hogy ez az Isten, ez a világ, ez a történelem és végül ez a ténylegesen fennálló politikai rendszer szükségszerűen létezik, és olyannak kell lennie, amilyen – ez az *abszolutizmus* valóban a gondolkodás olyan korszakához tartozik, amelyhez sem lehetséges, sem kívánatos visszatérnünk.

Az ancesztralitás problémájának megoldási feltételei tehát világosabbá válnak, miközben jelentősen szűkülnek. Az ancesztrális kijelentések értelmének megőrzéséhez, a dogmatizmushoz való visszatérés nélkül, *olyan abszolút szükségszerűséget kell feltárnunk, amely nem állít vissza semmiféle abszolút szükségszerű létezőt*. Más szóval abszolút szükségszerűséget kell elgondolnunk anélkül, hogy bármit elgondolnánk, ami abszolút szükségszerűen *van*. Tegyük félre egyelőre e kijelentés látszólag paradox jellegét. Most csupán azt kell elismernünk, hogy kevés választásunk maradt: ha nem fogadjuk el sem az elégséges alap elvének, sem az ontológiai érvnek a feltétlen érvényességét, és az ancesztrális kijelentések korrelacionista értelmezését sem, akkor éppen ebben az állításban – egy abszolút létező nélküli abszolútban – kell keresnünk a megoldás kulcsát.

Másként is megfogalmazhatjuk. Nevezzünk „spekulatívnak" minden olyan gondolkodást, amely az abszolút valamely formájához való hozzáférésre tart igényt, és nevezzünk „metafizikának" minden olyan gondolkodást, amely egy abszolút létezőhöz kíván hozzáférni, vagy az elégséges alap elvén keresztül jutna az abszolúthoz. Ha meghatározás szerint minden metafizika „spekulatív", feladatunk annak megmutatása, hogy megfordítva nem minden spekuláció metafizikai, és nem minden abszolút dogmatikus: elgondolható olyan *abszolutizáló* gondolkodás, amely nem *abszolutista*. Az ancesztralitás kérdése így alapvetően ahhoz a kritikához kapcsolódik, amelyet a *„deabszolutizáló implikáció"* kritikájának nevezhetnénk: „ha a metafizika elavult, az abszolút is az". Csak akkor remélhetjük az archi-fosszília paradoxonának feloldását, ha megcáfoljuk ezt a következtetést, amely szerint a dogmatikus metafizika vége minden abszolút végét jelenti.

***

Előbb azonban ki kell fejtenünk a korrelacionizmus legszigorúbb, egyúttal leginkább kortárs változatát. Csak a korreláció legradikálisabb formájával szembesülve tudhatjuk meg, valóban minden filozófia meghaladhatatlan horizontja-e a deabszolutizálás.

Fent azt állítottuk, hogy a kanti transzcendentalizmus „gyenge" korrelacionizmusként azonosítható. Miért? Mert a kritikai filozófia nem tilt meg minden viszonyt a gondolkodás és az abszolút között. Tiltja a magában való dolog minden megismerését – a kategóriák alkalmazását az érzékfelettire –, de fenntartja a magában-való elgondolhatóságát. Kant szerint *a priori* tudjuk, hogy a magában való dolog nem ellentmondásos, és valóban létezik. Ezzel szemben a korrelacionizmus erős modellje nemcsak azt tartja jogosulatlannak, hogy állítsuk: *megismerhetjük* a magában-valót, hanem *azt is*, hogy legalább *elgondolhatjuk*. E jogosultság megvonásának érve igen egyszerű, és mindenki ismeri: ismét és mindig a korrelacionista körre épül. Miféle csodás művelet révén léphet ki önmagából a kanti gondolkodás, hogy ellenőrizze: ami számunkra elgondolhatatlan, az önmagában lehetetlen? Még ha elismerjük is az ellentmondás lehetetlenségét, honnan tudhatja Kant, hogy nincs

olyan mindenható Isten, aki igazsággá tehet egy ellentmondást, ahogyan például Descartes állította?[5] Kant úgy véli, hogy amikor a magában való dolgot az ellentmondásmentesség állítólag üres elvének veti alá, nem tesz megismerési állítást róla. Ellenkezőleg: elbizakodottnak tűnik azt hinni, hogy oly mélyen behatolhatunk a magában-valóba, hogy *tudhatjuk*: Isten mindenhatósága nem terjedhet a logikai inkonzisztenciáig. Ez nem azt jelenti, hogy az erős korrelacionizmus állítja egy ilyen mindenható Isten létezését, hanem hogy megelégszik a lehetősége cáfolatára tett minden kísérlet elvetésével.

Megfordítva, a mindenható Isten hipotézisének egy „nihilista megfelelőjét" is képviselhetnénk. Ez olyan tézis volna, amely elutasítja Kant abszolút tételei közül a *másodikat*, vagyis azt, *hogy van* magában való dolog képzeteinken túl. Hogyan cáfolhatnánk ugyanis *a priori* azt az állítást, hogy nincs semmi a jelenségeken túl, és világunkat olyan semmi határolja, amelybe végül minden belemerülhet? Állíthatnánk, hogy a jelenségeknek nincs alapjuk magukban való dolgokban, és csak „fenomenális tartományok" léteznek: egymással összehangolt transzcendentális szubjektumok, amelyek azonban egy olyan abszolút semmi közepette bontakoznak ki és „lebegnek", amelybe minden ismét feloldódhatna, ha az emberi faj eltűnne. Talán hajlamosak lennénk abszurdnak minősíteni e hipotézist, és azt felelni, hogy a „semmi" szó ilyen használata értelmetlen. Ám az erős korrelacionizmus számára éppen egy ilyen hipotézis jogos – mert a gondolkodás nem utasíthatja el annak lehetőségét, hogy ami számunkra értelmetlen, önmagában igaz lehet. Miért volna az értelmetlen lehetetlen? Tudomásunk szerint senki sem tért még vissza a magában-valóba tett utazásról azzal a biztosítékkal, hogy az értelem abszolút. Ráadásul az olyan kijelentések, mint „az ellentmondás lehetséges" vagy „a semmi lehetséges", nem oly értelmetlenek, amilyennek látszanak, mert megkülönböztethetők: a megváltó Szentháromságba vetett látszólag ellentmondásos hit például nem azonos a fenyegető semmibe vetett hittel, tekintettel a két tézisből következő eltérő életviszonyokra. Az elgondolhatatlan éppúgy ragozható – nyelvtani értelemben –, mint a hitek és a misztériumok.

A deabszolutizálásnak ezzel az erős modelljével kell szembenéznünk, mert ez tiltja meg a leghatározottabban annak elgondolását, ami akkor van, amikor nincs gondolkodás. Két gondolati döntésre épül, amelyek közül az elsőt már megvizsgáltuk, a másodikat viszont még nem.

Az első döntés minden korrelacionizmusé: a gondolkodás aktusának és tartalmának lényegi elválaszthatatlanságát állítja. Mindig csak azzal van dolgunk, ami a gondolkodás számára adott, sohasem egy önmagában fennálló létezővel.

Ez a döntés önmagában elég minden *realista* vagy *materialista* abszolút elvetéséhez. Minden spekulatív materializmusnak, amely számára az abszolút valóság *gondolkodás nélküli létező*, *egyszerre* kell állítania, hogy a gondolkodás nem szükségszerű – valami a gondolkodástól függetlenül is lehet –, és hogy a gondolkodás elgondolhatja azt, aminek akkor kell lennie, amikor nincs gondolkodás. A spekulatív utat választó materializmus így kénytelen hinni abban, hogy egy adott valóság elgondolható attól elvonatkoztatva, hogy mi gondoljuk el. Ilyen az epikureizmus, minden materializmus paradigmája: azt állítja, hogy a gondolkodás az atomok és az űr fogalma révén hozzáférhet minden dolog abszolút természetéhez, és ez a természet nem szükségképpen korrelál a gondolkodás aktusával. A gondolkodás ugyanis csak véletlenszerűen létezik, kontingens atomi összetételekben

immanens módon – maguk az istenek is felbonthatók –, amelyek az elemi természetek létezéséhez nem nélkülözhetetlenek.[6] A korrelacionista nézőpont viszont hangsúlyozza: lehetetlen a valóságosból elvonatkoztatni azt, hogy az már mindig is *adott* egy létező számára; és mivel semmit sem gondolhatunk el, ami ne volna már mindig is valaki számára adott, nem gondolhatunk el világot olyan létező nélkül, amely képes befogadni ezt az adottságot – vagyis a legtágabb értelemben „gondolni" e világot, szemlélni és beszélni róla. Az erős korrelacionizmus ezen első döntését „az elválasztatlan elsőbbségének" vagy „a korrelátum elsőbbségének" nevezzük.

Az erős korrelacionizmus második döntése hosszabban foglalkoztat majd bennünket. Az erős korrelacionizmusnak ugyanis egy második fajta abszolútot is el kell hárítania, amely az előzőnél veszélyesebb, mert következetesebbnek tűnik. Ez a második metafizikai stratégia, amelyet az 1. fejezetben igen röviden felidéztünk, *magának a korrelációnak az abszolutizálásában* áll. Alapvető érvelése így foglalható össze: azt állítottuk, hogy a magában való dolog kanti fogalma nemcsak megismerhetetlen, hanem elgondolhatatlan is. Ha így van, akkor a legbölcsebbnek az tűnik, ha egyszerűen *megszüntetjük* a magában-való minden ilyen fogalmát. Azt állítjuk tehát, hogy a magában-való fogalma nélkülöz minden igazságot, mert elgondolhatatlan, és el kell törölni, hogy csak a szubjektum és az objektum viszonya maradjon, vagy valamely más, alapvetőbbnek tartott korreláció. Egy ilyen metafizika a szubjektivitás különféle formái közül választhat, de mindig valamely mentális, érző vagy eleven tag hiposztazálása jellemzi: a képzet a leibnizi monászban; Schelling Természete vagy objektív szubjektum–objektuma; a hegeli Szellem; Schopenhauer Akarata; Nietzschénél a hatalom akarása – vagy *akarásai* –; Bergsonnál az emlékezettel telített észlelés; Deleuze Élete stb. Még amikor a korreláció vitalista hiposztazálását – Nietzschénél vagy Deleuze-nél – kifejezetten „a szubjektum" vagy „a metafizika" kritikájaként határozzák is meg, a spekulatív idealizmussal osztozik azon a kettős döntésen, amely nem engedi sem a naiv realizmusra, sem a transzcendentális idealizmus valamely változatára redukálni:

1. Semmi sem lehet, hacsak nem a világhoz való viszony valamely formája – következésképpen az epikuroszi atom, amelynek sem értelme, sem akarata, sem élete nincs, lehetetlen.
2. Az előző tételt abszolút értelemben kell értenünk, nem pusztán a tudásunkhoz viszonyítva.

Az elválasztatlan elsőbbsége oly erőssé vált, hogy a modern korban még a spekulatív materializmust is mintha az élet és az akarat ezen antiracionalista tanai uralták volna, az „anyag materializmusának" rovására, amely komolyan veszi annak lehetőségét, hogy a szervetlen tartományban nincs semmi élő vagy akaró. Az Élet metafizikájának és a Szellem metafizikájának versengése így egy alapvető egyetértést leplez, amelyet mindkettő a transzcendentalizmustól örökölt: ami teljesen aszubjektív, az nem lehet.

Folytassuk e modell elemzését. Az erős korrelacionizmus könnyen visszaverheti „külső" ellenfelét, a realistát, de jóval nehezebben győzi le „belső" ellenfelét, a „szubjektivista" metafizikust. Hogyan legitimálhatjuk ugyanis azt az állítást, hogy valami fennáll képzeteinken túl, ha már azt állítottuk: ez a túl radikálisan hozzáférhetetlen a gondolkodás számára? Ekkor lép közbe az erős korrelacionizmus második döntése, amely már nem a korrelációra, hanem a korreláció fakticitására vonatkozik. Térjünk vissza Kanthoz. Mi

különbözteti meg a kanti vállalkozást – a transzcendentális idealizmust – a hegelitől, a spekulatív idealizmustól? A legdöntőbb különbségnek az tűnik, hogy Kant szerint csak *leírhatjuk* a megismerés *a priori* formáit – a teret és időt mint szemléleti formákat és az értelem tizenkét kategóriáját –, Hegel viszont azt állítja, hogy *levezethetők*. Hegellel ellentétben Kant szerint a gondolkodás formáit lehetetlen olyan elvből vagy rendszerből levezetni, amely abszolút szükségszerűséggel ruházná fel őket. E formák „elsődleges tényt" alkotnak, amely csak leírható, nem pedig – genetikus értelemben – levezethető. És ha a magában-való tartománya megkülönböztethető a jelenségtől, akkor éppen e formák fakticitása miatt, mert csak leírhatók: ha levezethetők volnának, mint Hegelnél, feltétlen szükségszerűségük eltörölné egy tőlük különböző magában-való lehetőségét.

Az abszolút idealizmus és az erős korrelacionizmus tehát ugyanabból indul ki – a magában-való elgondolhatatlanságából –, de két ellentétes következtetésre jut: az abszolút elgondolható, illetve elgondolhatatlan. A korrelációs formák kiküszöbölhetetlen fakticitása teszi lehetővé, hogy az utóbbi állítás mellett döntsünk. Ha ugyanis elutasítjuk e formák abszolút szükségszerűségének bizonyíthatóságát, akkor lehetetlen megtiltanunk annak lehetőségét, hogy legyen egy, a számunkra adottól alapvetően különböző magában-való. Az erős korrelacionizmus a kantianizmushoz hasonlóan ragaszkodik e formák fakticitásához, de attól eltérően a fakticitást a logikai formára, vagyis az ellentmondásmentesség elvére is kiterjeszti. Ahogyan csak leírhatjuk az érzékiség és az értelem *a priori* formáit, úgy csak leírhatjuk a minden elgondolható tételben benne rejlő logikai elveket is, de abszolút igazságukat nem vezethetjük le. Ezért nincs értelme azt állítanunk, hogy tudjuk: az ellentmondás abszolút lehetetlen; számunkra csak az adott tény, hogy nem gondolhatunk el önellentmondásosat.

Próbáljuk jobban megérteni e fakticitás természetét, mivel a deabszolutizálásban játszott szerepe éppoly alapvetőnek tűnik, mint a korrelációé. Az erős modell nézőpontjából először is elengedhetetlen megkülönböztetnünk e fakticitást a világbeli létezők puszta mulandóságától. A formák fakticitásának valójában semmi köze egy anyagi tárgy elpusztíthatóságához vagy az élet hanyatlásához. Amikor azt állítom, hogy ez vagy az a létező vagy esemény kontingens, pozitív tudással rendelkezem róla: tudom, hogy e ház lerombolható; tudom, hogy e személy fizikailag cselekedhetett volna másként, és így tovább. A *kontingencia* azt fejezi ki, hogy a fizikai törvények közömbösek azzal szemben, bekövetkezik-e egy esemény: megengedik egy létező keletkezését, fennmaradását vagy pusztulását. A *fakticitás* viszont a világot állítólag irányító strukturális invariánsokra vonatkozik; ezek a korrelacionizmus változatai szerint eltérhetnek, de funkciójuk minden esetben a reprezentáció minimális szervezettségének biztosítása: az okság elve, az észlelés formái, a logikai törvények stb. E struktúrák rögzítettek: sohasem tapasztalom változásukat, a logikai törvények módosulását pedig még el sem képzelhetem – nem alkothatok például képzetet egy ellentmondásos vagy nem önazonos létezőről. Bár azonban e formák rögzítettek, tények, nem abszolútumok, mert szükségszerűségüket nem alapozhatom meg: fakticitásuk abban a felismerésben tárul fel, hogy csak leírhatók, nem megalapozhatók. Olyan tény ez azonban, amely – azokkal a pusztán empirikus tényekkel ellentétben, amelyek másként-létét tapasztalhatom – nem nyújt pozitív tudást. Ha ugyanis a kontingencia annak tudása, hogy a világbeli dolgok másmilyenek is lehetnének, a fakticitás csak annyi: nem tudjuk, miért kell a korrelációs struktúrának ilyennek lennie. Ezt a következőkben végig

szem előtt kell tartanunk: a korrelációs formák fakticitását hangsúlyozva a korrelacionista *nem* azt mondja, hogy e formák valóban megváltozhatnak; csupán azt állítja, hogy nem gondolhatjuk el, miért volna lehetetlen megváltozniuk, sem azt, miért volna *a priori* kizárható egy, a számunkra adottól teljesen különböző valóság. Különbséget kell tehát tennünk a következők között:

1. A világon belüli kontingencia, amelyet mindannak tulajdonítunk, ami lehet vagy nem lehet, megtörténhet vagy nem történhet meg a világon belül, anélkül hogy megsértené a nyelv és a reprezentáció invariánsait, amelyeken keresztül a világ számunkra adódik.
2. Maguknak ezeknek az invariánsoknak a fakticitása, amely abból ered, hogy sem szükségszerűségüket, *sem* kontingenciájukat nem állapíthatjuk meg.

A fakticitás révén nem egy objektív valóságot tapasztalok, hanem az objektivitás meghaladhatatlan határait, szembesülve azzal a ténnyel, *hogy van* világ: leírható, észlelhető és meghatározott invariánsok által strukturált világ. Éppen a világ logikai jellegének, reprezentációbeli adottságának puszta ténye vonja ki magát a logikai és reprezentációs ész struktúrái alól. A magában-való olyannyira átláthatatlanná válik, hogy többé azt sem állíthatjuk róla, hogy létezik; így e kifejezés hajlamos eltűnni, átadva helyét egyedül a fakticitásnak.

A fakticitás így arra késztet, hogy megragadjuk a világ számára teljesen más „lehetőségét", amely azonban magának a világnak a közepében rejlik. A „lehetőség" szót idézőjelbe kell tennünk, mivel a fakticitásban nem a teljesen más tényleges lehetőségének tudása működik, hanem képtelenségünk lehetetlenségének megállapítására. Ez maga is hipotetikus lehetőség, amely azt jelzi, hogy számunkra a magában-valóra vonatkozó minden hipotézis egyformán érvényes marad: hogy van, hogy szükségszerű, hogy nincs, hogy kontingens stb. E „lehetőség" tehát nem jelent semmiféle pozitív tudást a teljesen másról, még azt a pozitív tudást sem, hogy van vagy lehet valami teljesen más: csupán lényegi *végességünk* jele, és magának a világnak a végességéé is – még ha fizikailag határtalan is. A fakticitás ugyanis a tudást és a világot egyaránt alapnélküliséggel szegélyezi, amelynek másik oldala az, hogy semmiről sem mondható, hogy abszolút lehetetlen, még az elgondolhatatlanról sem. Más szóval a fakticitás végső határáig viszi az elégséges alap elvének kritikáját, rámutatva nemcsak az ontológiai érv jogosulatlanságára, hanem arra is, hogy az ellentmondásmentesség elve maga is alap nélküli; következésképpen csak a számunkra elgondolható normája lehet, nem pedig az abszolút értelemben lehetségesé. A fakticitás az adott és invariánsai „alap-nélkülisége", az alap hiánya.

A korrelacionizmus erős modellje tehát így foglalható össze: *elgondolhatatlan, hogy az elgondolhatatlan lehetetlen legyen*. Nem adhatok racionális alapot egy ellentmondásos valóság vagy minden dolog semmijének abszolút lehetetlenségére, még ha e kifejezések értelme meghatározatlan marad is. A fakticitás ezért sajátos és meglehetősen figyelemre méltó következménnyel jár: racionálisan jogosulatlanná válik az abszolútról szóló *irracionális* diskurzusok elvetése pusztán irracionalitásuk miatt. Az erős modell nézőpontjából a vallásos hitnek ugyanis minden joga megvan azt állítani, hogy a világ a szeretet aktusa révén a semmiből teremtetett, vagy hogy Isten mindenhatósága feloldhatja a teljes önazonossága és Fiától való különbözősége közötti látszólagos ellentmondást. E diskurzusok továbbra is értelmesek – mitológiai vagy misztikus regiszterben –, noha tudományosan és logikailag értelmetlenek. Az erős modell legáltalánosabb tézise ezért

olyan értelemrend létezésére vonatkozik, amely összemérhetetlen a racionális értelemmel, mert nem a világ tényeire irányul, hanem magára a tényre, hogy van világ. Maga a korrelacionizmus azonban *semmiféle* irracionális álláspontot nem képvisel, sem vallásosat, sem költőit; semmilyen pozitív kijelentést nem tesz az abszolútról, hanem a gondolkodás határainak elgondolására szorítkozik, amelyek a nyelv számára olyan határként működnek, amelynek csak az egyik oldala ragadható meg. A korrelacionizmus tehát egyetlen sajátos vallásos hitnek sem nyújt pozitív alapot, de aláássa az ész igényét arra, hogy egy hitet tartalmának elgondolhatatlansága miatt elvessen.

Az így jellemzett erős modellt szerintünk Wittgenstein éppúgy képviseli, mint Heidegger, vagyis a huszadik századi filozófia két fő áramlatának – az analitikus filozófiának és a fenomenológiának – két emblematikus alakja. A *Tractatus* szerint a világ logikai formája nem mondható ki úgy, mint a világ tényei: csak „megmutatható", vagyis olyan diskurzív regiszterben jelezhető, amelyet nem köthetnek a tudomány vagy a logika kategóriái. Következésképpen éppen az a tény, hogy a világ kimondható – logikai szintaxis szerint megfogalmazható –, nem foglalható logikai diskurzusba. Innen a 6.522-es tétel: „Valóban van kimondhatatlan. Ez *megmutatkozik*; ez a misztikum."[7] A misztikum azonban nem túlvilági tudás: annak jelzése, hogy a tudomány nem képes elgondolni a tényt, *hogy van* világ. Ezért mondja a 6.44-es tétel: „Nem az a misztikum, *hogyan* van a világ, hanem az, *hogy* van."[8] Hasonlóképpen láttuk már, hogy Heidegger számára éppen az a tény mutat a reprezentációban rejlő hasadásra, hogy vannak létezők, és hogy a létezők adódnak: „Minden létező közül egyedül a Lét hangja által megszólított ember tapasztalja meg minden csoda csodáját: *hogy* a létezők *vannak*."[9] Mindkét esetben a létezők létezése vagy egy logikai világ létezése éppen az, amit a logika és a metafizikai ész szuverenitása nem foghat át, mégpedig a „van" fakticitása miatt. Ez a fakticitás bizonyosan elgondolható – hiszen nem transzcendens kinyilatkoztatás révén ragadjuk meg, hanem e világ „belső határainak" megragadásával –, de csak abból eredően, hogy képtelenek vagyunk hozzáférni annak abszolút alapjához, ami van. Az elgondolhatatlant nem gondolhatom el, de elgondolhatom, hogy nem lehetetlen a lehetetlen léte.

Összefoglalva: míg a korrelacionizmus gyenge modellje az elégséges alap elvét deabszolutizálta a feltétlen szükségszerűség minden bizonyításának elvetésével, az erős modell még tovább viszi az elégséges alap elvének elvetését, és az ellentmondásmentesség elvét is deabszolutizálja, minden reprezentációt visszaírva a korrelacionista kör határai közé.[10] Azonosítottuk tehát az abszolútról való lemondás kortárs igazolásának két alapműveletét: nemcsak a korreláció elsőbbségét a „naiv realizmus" minden formájával szemben, hanem a korreláció fakticitását is a „spekulatív idealizmus" minden formájával szemben.[11]

Az erős korrelacionizmusnak azonban két alapvető típusa képzelhető el; mindkettő a következő kérdés körül kristályosodik ki, és kerül szembe a másikkal: a gondolkodás deabszolutizálása magával hozza-e a gondolkodás *deuniverzalizálását* is? A nemmel válaszoló filozófusok Kant kritikai örökségének utódaiként határozzák meg magukat, és Kant nyomán világhoz fűződő viszonyunk egyetemes feltételeit próbálják feltárni, akár az empirikus tudomány, akár az egyének közötti nyelvi kommunikáció, akár a létező észlelhetőségének stb. feltételeiként fogják fel ezeket. De még a kritikai filozófia szelleméhez hűnek vallott „erős" korrelacionista sem igazolhatja az

ellentmondásmentesség egyetemességét állítólagos abszolút jellegére hivatkozva: ahelyett, hogy a magában való dolog tulajdonságaként jellemezné, az adott kimondhatóságának vagy az interszubjektív kommunikációnak egyetemes feltételeként fogja fel – az elgondolható, nem pedig a lehetséges normájaként.[12] Ezzel szemben azok a filozófusok – például a „radikális végesség" vagy a „posztmodernitás" hívei –, akik az egyetemes minden változatát a régi metafizika misztifikáló maradványaként vetik el, azt állítják: világhoz fűződő viszonyunk fakticitását egy *maga is véges helyzet* fogalmaival kell elgondolnunk, amely elvileg módosítható; illúzió volna azt hinni, hogy eléggé eltávolodhatunk e helyzettől ahhoz, hogy minden emberre, minden időben és minden helyen érvényes kijelentéseket fogalmazzunk meg. A „mi" világunkat meghatározó korrelációkat ezért a lét történetének egy meghatározott korszakában rögzült helyzettel, saját nyelvjátékokat hordozó életformával, meghatározott kulturális és értelmező közösséggel stb. azonosítják.

Mindkét fél számára egyetlen jogos kérdés marad: világhoz fűződő viszonyunkra korlátozott tudásunk e korlátozását annyira ki kell-e terjeszteni, hogy kizárja egy, éppen e viszony természetéről szóló egyetemes diskurzus lehetőségét? Mindkét fél egyetért a feltétlen szükségszerűség elavultságában, így csupán a korreláció feltételes szükségszerűségének, vagyis a nyelv és az adott lehetőségfeltételeinek státusza kérdéses. A metafizikai kijelentés – „ha egy létező ilyen, akkor abszolút módon lennie kell" – átadja helyét a posztmetafizikai kijelentésnek: „ha egy létező közvetlenül ilyenként adódik – észlelhetőként, kimondhatóként stb. –, akkor általánosabb, vagyis mélyebb, eredendőbb feltétele az, hogy ilyen legyen: árnyalatokban adott, nem ellentmondásos stb." Többé nem arról van szó, hogy „X ilyen, tehát X-nek lennie kell", hanem arról, hogy „ha X ténylegesen ilyenként adódik, akkor feltétele az, hogy ilyen legyen". A vita e feltételek meghatározásáról folyik: vannak-e a nyelvnek és az adottnak egyetemes feltételei?

Az erős korrelacionizmust hívei nem mindig tematizálják ekként, mai túlsúlya azonban szerintünk szorosan összefügg azzal a mentességgel, amelyet a vallásos hit a fogalmi racionalitás korlátaival szemben látszólag élvez. Melyik filozófus állítaná ma, hogy megcáfolta a keresztény Szentháromság lehetőségét, mert ellentmondást fedezett fel benne? Nem gúnyolnák-e poros szabadgondolkodóként azt a filozófust, aki Levinas „egészen Másról" szóló gondolatát abszurdnak minősítené, mert ellenáll a logikának – olyanként, aki képtelen felemelkedni Levinas diskurzusának magasságába? Fontos megértenünk, mi rejlik e beállítódás mögött: sok kortárs filozófus nemcsak azért tartja a vallásos hitet a racionális cáfolat hatókörén kívülinek, mert az meghatározás szerint közömbös e kritikával szemben, hanem mert *fogalmilag* jogosulatlannak tűnik számukra ilyen cáfolatba bocsátkozni. Egy Szentháromságban hívő kantiánusnak bizonyítania kellett volna, hogy annak gondolata nem önellentmondásos; az erős korrelacionistának viszont elég azt bizonyítania, hogy az észnek nincs joga saját eszközeivel vitatni e dogma igazságát vagy hamisságát. Hangsúlyoznunk kell, hogy a kortárs filozófusokat a kanti állásponttól elválasztó szakadék korántsem ártalmatlan. Gondolkodásfelfogásunk Kant óta bekövetkezett jelentős eltolódására utal. A magában való dolog megismerhetetlenségétől elgondolhatatlanságához vezető váltás azt jelzi, hogy a gondolkodás eljutott oda, ahol *saját fejlődése révén* legitimálja: a lét olyannyira átláthatatlanná vált számára, hogy képesnek feltételezi a *logosz* legelemibb elveinek áthágására. Míg a parmenidészi posztulátum – „a lét és a gondolkodás ugyanaz" – Kantig bezárólag minden filozófia előírása maradt, az erős

korrelacionizmus alapvető posztulátuma, úgy tűnik, így fogalmazható meg: *„a létet és a gondolkodást úgy kell elgondolnunk, mint amelyek teljesen mások is lehetnek”*. Ez ismét nem azt jelenti, hogy a korrelacionista képesnek tartja magát a gondolkodás és a lét alapvető összemérhetetlenségének kijelentésére – például minden fogalmi megragadással összemérhetetlen Isten tényleges létezésének állításával –, hiszen ezzel olyan tudást feltételezne a magában-valóról, amelyről teljesen lemondott. Legalább arra azonban képesnek tartja magát, hogy a gondolkodás és a lét korrelációjának oly radikális fakticitását hangsúlyozza, amely megfosztja minden jogától, hogy kizárja annak lehetőségét: nincs közös mértéke a magában-valónak és annak, amit a gondolkodás elgondolhat. A korreláció e radikalizálása ahhoz vezetett, amit a gondolkodás és a lét *„lehetséges teljes másságának”* nevezhetnénk. Az elgondolhatatlan csak arra utalhat vissza, hogy képtelenek vagyunk másként gondolkodni, nem pedig arra, hogy a dolgok teljes másként-léte abszolút lehetetlen.

Világossá válik tehát, hogy e folyamat végén az abszolútumok *elgondolásának* igénye tűnik el, *nem pedig az abszolútumok*: a korrelációs ész, miközben felismeri saját kiküszöbölhetetlen korlátozottságát, legitimál *minden* olyan diskurzust, amely abszolúthoz való hozzáférésre tart igényt, *azzal az egyetlen kikötéssel, hogy e diskurzusokban semmi se hasonlítson érvényességük racionális igazolására*. Az abszolút értékét korántsem szünteti meg az a folyamat, amelyet ma is „az abszolútumok végének” nevezünk: éppen példátlan szabadságot ad neki. A filozófusok mintha csupán azt kérnék e abszolútumoktól, hogy a racionalitás legcsekélyebb igényét is nélkülözzék. A metafizika vége, a „gondolkodás deabszolutizálásaként” értve, így az abszolútba vetett bármely vallásos vagy „költői-vallásos” hit racionális legitimálását jelenti, amennyiben az semmilyen tekintélyre nem hivatkozik önmagán kívül. Más szóval: *az abszolútra irányuló minden igényét megtiltva az észnek, a metafizika vége a vallásos felerősödött visszatérésének formáját öltötte*. Vagy ismét másként: az ideológiák vége a vallásosság korlátlan győzelmének formáját öltötte. A vallásosság mai újjáéledésének kétségkívül vannak történelmi okai, és naivitás volna azt pusztán filozófiai fejleményekre visszavezetni. De e jelenség mértékét vizsgálva nem szabad alábecsülnünk, hogy a gondolkodás a korrelacionizmus nyomására lemondott az irracionális bírálatának jogáról, amikor az abszolútra tart igényt.

A „vallásos visszatérését” még ma is félreértjük egy erős történelmi hajlam miatt, amelyből egyszer s mindenkorra ki kell szabadulnunk. E hajlam, e fogalmi vakság így írható le: sokan továbbra is azt hiszik, hogy a metafizika minden kritikája „természetesen” együtt jár a vallás kritikájával. A „kritikák partnersége” azonban a metafizika és a vallás kapcsolatának egy igen sajátos elrendezésétől függ. Amikor azt állítjuk, hogy „metafizikai-vallásos” abszolútumokat bírálunk, az onto-teológia kritikájára gondolunk, amennyiben az egybeesik a zsidó-keresztény teológia azon igényének kritikájával, hogy egyetlen Istenbe vetett hitét állítólag racionális igazságokra alapozza, amelyek mind egy legfőbb létező, minden dolog első mozgatójának gondolatában gyökereznek. Rá kell azonban mutatnunk valamire, ami különös módon nem, vagy már nem magától értetődő. A metafizika abszolút-elgondolási igényét bírálva alááshatunk – és valóban alá is ástunk – *egy* meghatározott vallást, amely a „természetes észre” hivatkozva nyilvánította saját hitét felsőbbrendűnek más vallások hiténél. A legfőbb létező minden bizonyításának lerombolásával például elvesszük azt a racionális támaszt, amelyre egy meghatározott monoteista vallás minden

politeista vallással szemben hivatkozott. A metafizika lerombolásával tehát lehetetlenné tettük, hogy egy adott vallás ál-racionális érvelést használjon minden más vallással szemben. Ezzel azonban – és ez a döntő pont – akaratlanul igazoltuk a hit igényét arra, hogy az abszolúthoz való hozzáférés *egyetlen* módja legyen. Ha az abszolút elgondolhatatlanná vált, még az ateizmus is – amely Isten nemlétezését szintén abszolútként célozza – puszta hitté, és így vallássá, jóllehet nihilista vallássá fokozódik le. Hit áll szemben hittel, mert ami alapvető választásainkat meghatározza, racionálisan nem bizonyítható. A gondolkodás deabszolutizálása tehát egy *fideista* érv mozgósítására szűkül, de olyan fideizmuséra, amely nem csupán „történeti", hanem „alapvető": a gondolkodásnak a vallásosságot általában védelmező fideizmusa lett, nem pedig egy meghatározott vallásé, mint a tizenhatodik századi katolikus fideizmus – vagy az, ami annak mondta magát – esetében.

A fideizmus mindig olyan szkeptikus érvelésben áll, amely a metafizika és általában az ész azon igénye ellen irányul, hogy hozzáférjen a hit értékét megerősítő – vagy *a fortiori* leértékelő – abszolút igazsághoz. Meggyőződésünk azonban, hogy a metafizika mai vége nem más, mint e fideizmus metafizika feletti győzelme. Ez a fideizmus valójában régi eredetű – az ellenreformáció indította el, és Montaigne az „alapító atyja". Korántsem látunk benne – ahogyan oly gyakran teszik – pusztán olyan álruhát, amelyet a metafizikaellenes szkepticizmus kezdetben viselt, mielőtt feltárta volna vallástalan lényegét; szerintünk a szkepticizmus valódi fideizmus, amely ma uralkodó, de „lényegivé" vált formában, vagyis *megszabadult minden meghatározott hitrendszer iránti különös engedelmességtől*. A történeti fideizmus nem a kezdeti vallástalanság „álruhája", hanem maga a vallásosság, amely egy meghatározott apológia – egy vallás vagy hitrendszer védelmének – „álruháját" öltötte, mielőtt feltárult volna mint a jámborság gondolkodás feletti elsőbbségének általános érve.[13] *A metafizika mai vége olyan vég, amely szkeptikus lévén csak a metafizika vallásos vége lehetett*.

A metafizikai abszolúttal szembeni szkepticizmus így *de jure* legitimálja az abszolútba vetett mindenféle hitet, a legjobbakat és a legrosszabbakat egyaránt. A keresztény teológia metafizikai racionalizálásának lerombolása a gondolkodás általános vallásossá válásához vezetett: *bármely hit fideizmusához*. A gondolkodás e vallásossá válását, amely paradox módon radikálisan szkeptikus érvelésre támaszkodik, az ész *vallásosításának [enreligement*] nevezzük. E kifejezés a racionalizálásra visszhangzik, és annak a folyamatnak a pontos ellenkezőjét jelöli, amelyben a zsidó-keresztény vallás a görög filozófia hatására fokozatosan racionalizálódott. Ma minden úgy történik, mintha a filozófia saját elhatározásából – nem pedig egy külső hit nyomására – a teológia szolgálójának tekintené magát; csakhogy most bármely teológia, sőt ateológia liberális szolgálójának tartja magát. A metafizika tartományát elhagyva az abszolút mintha egymással szemben közömbössé vált hitek sokaságára töredezett volna: a megismerés szempontjából mind egyformán jogosak, pusztán azért, mert magukat semmi másnak nem vallják, *mint* hitnek. Innen a hitetlenség természetének, vagyis érvelésének mély átalakulása. A szkepticizmust és a metafizikai igények kritikáját folyton tovább fokozva oda jutottunk, hogy az igazság kérdésében minden jogosultságot a hitvallásoknak tulajdonítunk – tartalmuk bármilyen különc legyen is. Ennek eredményeként a felvilágosodás által „fanatizmusnak" nevezett jelenség elleni harc moralizáló vállalkozássá alakult: a fanatizmust csak gyakorlati, etikai-politikai következményei nevében ítéljük el, sohasem tartalmának végső hamissága

nevében. E ponton a kortárs filozófus teljesen kapitulált a hívő előtt. A gondolkodás ugyanis olyan eszközökkel látja el, amelyek alátámasztják kezdeti döntését: ha van végső igazság, azt csak a jámborság nyújthatja, nem a gondolkodás. Innen ered a kortárs obskurantizmus pusztán erkölcsi bírálatainak erőtlensége: ha semmi abszolút nem gondolható el, semmi sem akadályozza meg az erőszak legrosszabb formáit abban, hogy egy csak kiválasztott kevesek számára hozzáférhető transzcendencia jóváhagyására hivatkozzanak.

Fontos megjegyeznünk, hogy az ész vallásosítása nem magát a hit aktusát jelöli – hiszen az nyilvánvalóan rendkívül értékes lehet. Az ész vallásosítása a gondolkodás és a jámborság közötti *kapcsolat* kortárs formáját jelöli, tehát magának a *gondolkodásnak* a jámborsághoz viszonyított mozgását: konkrétan a jámborságnak való *nem metafizikai alárendelődését*. Pontosabban: alárendelődését a metafizika lerombolásának sajátos módja révén. Ez a deabszolutizálás értelme: a gondolkodás többé nem bizonyítja *a priori* a jámborság egy meghatározott tartalmának igazságát, hanem azt állapítja meg, hogy bármely jámborság egyenlő és kizárólagos joggal ragadhatja meg a végső igazságot. Azzal a megszokott nézettel szemben, hogy a nyugati modernitás a gondolkodás szekularizálásának roppant vállalkozása, szerintünk legszembeötlőbb vonása ez: a modern ember éppen annyiban vált újra vallásossá, amennyiben megszűnt keresztény lenni. A modern ember az, aki miközben megfosztotta a kereszténységet attól az ideológiai, metafizikai igényétől, hogy hitrendszere minden másnál felsőbbrendű, testestül-lelkestül átadta magát annak a gondolatnak, hogy az igazság kérdésében minden hitrendszer egyformán jogos.

A metafizika mai lezárása tehát szerintünk „szkeptikus-fideista" lezárás, amelyet az ural, amit a „teljesen más" gondolkodásának nevezhetnénk. Wittgenstein és Heidegger e gondolkodás emblematikus képviselői, és korántsem jelentenek e tekintetben radikális szakítást a múlttal: mindketten egy tiszteletreméltó és jól dokumentált fideista hagyomány örökösei maradnak, amelyet Montaigne indított el, és különösen Gassendi és Bayle fejlesztett tovább. E hagyomány metafizikaellenes jellegének célja mindig a jámborság védelme volt a racionalitás behatolásával szemben, és e két gondolkodónál éri el csúcspontját. A Wittgenstein *Tractatus Logico-Philosophicusában* felidézett „misztikum", vagy az a teológia, amelynek megírásán Heidegger bevallása szerint régóta gondolkodott – azzal a feltétellel, hogy ne legyen benne semmi filozófiai, még a „lét" szó sem[14] –, olyan abszolút jellegre törekvés kifejezései, amely többé semmi metafizikait nem őrizne, és amelyet rendszerint gondosan más névvel jelölnek. Tartalmától megfosztott jámborság ez, amelyet immár önmagáért ünnepel egy olyan gondolkodás, amely feladta megalapozását. A fideizmus ugyanis akkor jut tetőpontjára, amikor a jámborság gondolkodás feletti elsőbbségének gondolatává válik, minden meghatározott tartalom kiváltságossá tétele nélkül: a gondolkodásnak azt kell megállapítania, hogy a jámborság és egyedül a jámborság előjoga saját tartalmainak tételezése. A kortárs visszahanyatlás a teljesen máshoz – a hitvallás egyébként üres tárgyához – így szigorú és elkerülhetetlen másik oldala annak, hogy az elégséges alap elvének megavulását az ész saját lényegi, abszolútfeltárásra való képtelensége felfedezéseként értelmezzük: a fideizmus tehát pusztán az erős korrelacionizmus *másik neve*.[15]

***

A következő paradoxon értelmét próbáljuk megragadni: minél jobban felfegyverzi magát a gondolkodás a dogmatizmussal szemben, annál védtelenebbé válik a fanatizmussal

szemben. Miközben visszaszorítja a metafizikai dogmatizmust, a szkeptikus fideizmus megerősíti a vallásos obskurantizmust. Abszurd volna minden korrelacionistát vallásos fanatizmussal vádolni, ahogyan minden metafizikust ideológiai dogmatizmussal is. Világos azonban, mennyiben jelennek meg újra a metafizika alapvető döntései – jóllehet karikaturisztikus formában – az ideológiákban: ami van, annak *lennie kell*; és mennyiben támaszkodhatnak az obskurantista hit alapvető döntései az erős korrelacionizmus döntéseire: lehet, hogy a teljesen más *van*. A kortárs fanatizmus tehát nem tulajdonítható egyszerűen egy olyan archaizmus újjáéledésének, amely erőszakosan szembeszegül a nyugati kritikai ész vívmányaival; ellenkezőleg, a kritikai racionalitás *hatása*, éppen annyiban – ezt hangsúlyoznunk kell –, amennyiben e racionalitás *ténylegesen felszabadító volt*, és valóban, szerencsére sikeresen lerombolta a dogmatizmust. A korrelacionizmus kritikai erejének köszönhetően valóban legyőzték a dogmatizmust a filozófiában, és a korrelacionizmus miatt válik a filozófia képtelenné arra, hogy alapvetően megkülönböztesse magát a fanatizmustól. Az ideológiák győztes kritikája a vak hit megújult érvévé alakult.

Megértjük tehát, hogy a deabszolutizáló implikáció kritikájának tétje – vagyis annak kritikája, hogy ha a metafizika elavult, az abszolút minden formája is az – túlmutat az ancesztrális kijelentések legitimálásán. Sürgősen újra kell gondolnunk, amit „a kritikai érzék előítéleteinek" nevezhetnénk: a kritikai erő nem szükségképpen azok oldalán áll, akik aláássák az abszolút igazságok érvényességét, hanem inkább azokén, akik képesek *mind* az ideológiai dogmatizmust, mind a szkeptikus fanatizmust bírálni. A dogmatizmussal szemben fenn kell tartanunk minden metafizikai abszolút elutasítását; a különféle fanatizmusok megindokolt erőszakával szemben azonban fontos, hogy a gondolkodásban újra felfedezzünk némi abszolút jelleget – mindenesetre annyit, amennyi elég azok igényeinek ellensúlyozására, akik pusztán valamely kinyilatkoztatás révén annak kiváltságos letéteményeseiként lépnének fel.

3. fejezet
A faktialitás elve

Bár eljárásunk elvét tekintve nem karteziánus, szerkezetében megfelel annak, amelyet Descartes követett az *Elmélkedésekben*, miután a második elmélkedésben sikeresen megállapította a *cogito* igazságát. Descartes példáját követve egy *„cogitón"* próbálunk túllépni, hozzáférve egy olyan abszolúthoz, amely képes megalapozni a tudomány (ancesztrális) diskurzusát. A szóban forgó *cogito* azonban már nem a karteziánus *cogito*, hanem egy „korrelacionista *cogito"*, amely a gondolkodást a léttel való kölcsönös viszonyba zárja; e viszony csupán a gondolkodás mélyebben rejlő önmagához való viszonyának álarca. Ez a *cogito* legalább két tekintetben különbözik a karteziánus *cogitótól*:

1. A korrelacionista *cogito* nem feltétlenül azonosítható a reprezentáció metafizikájával, hiszen alapulhat a gondolkodás és a lét közötti korreláció olyan felfogásán is, amely nem a szubjektum és az objektum viszonya (például Heideggernél az ember és a Lét kölcsönös elsajátítása).
2. Szigorúan véve nem szolipszista *cogito*, hanem inkább *„cogitamus"*, mivel a tudomány objektív igazságát a tudatok közötti interszubjektív konszenzusra alapozza. A korrelacionista *cogito* mégis létrehoz egyfajta szolipszizmust, amelyet „fajszolipszizmusnak" vagy „a közösség szolipszizmusának" nevezhetnénk, mivel megerősíti: lehetetlen elgondolni olyan valóságot, amely megelőzné vagy követné a gondolkodó lények közösségét. E közösségnek csak önmagával és a vele egykorú világgal van dolga.

E közösségi vagy interszubjektív szolipszizmusból kiszabadulni annyi, mint hozzáférni egy nagy külvilághoz, amely ugyanazt a szerepet töltené be az ancesztrális kijelentésekben foglalt matematika számára, mint az igazmondó Isten a kiterjedt szubsztancia számára.

Az eddig megállapítottak szerint tehát ezek a probléma koordinátái:

1. Ha az ancesztrális elgondolható kell hogy legyen, akkor egy abszolútnak is elgondolhatónak kell lennie.
2. Elfogadjuk minden olyan érv jogosulatlanságát, amely egy létező abszolút szükségszerűségét kívánja megállapítani – ezért a keresett abszolút nem lehet dogmatikus.
3. Le kell győznünk a korrelacionista kör akadályát, elismerve, hogy a teljes hatókörét biztosító erős modellben nemcsak a dogmatikus abszolútot teszi jogosulatlanná (ahogyan az ontológiai érv cáfolata tette), hanem általában az abszolút minden formáját. Maga az abszolutizáló megközelítés, nem csupán az abszolutista (amely az elégséges alap elvére épül) törik meg látszólag a korreláció ördögi körének akadályán: valami abszolútot elgondolni annyi, mint egy számunkra-való abszolútot elgondolni, és így semmi abszolútot nem elgondolni.

Nem metafizikai abszolútot keresünk tehát, amely képes átcsúszni az erős modell hálóján, miközben elismerjük, hogy:

– egy realista (például epikuroszi) abszolút nem juthat át a korreláció hálóján (az erős modell első elve);

– egy korrelacionista abszolút (amely szubjektivista, vagyis idealista vagy vitalista) nem juthat át a fakticitás hálóján (az erős korrelacionizmus második elve).

Hogyan törhet hát utat magának a gondolkodás a kívül felé?

***

A probléma felvetése és megoldásának szigorú feltételei egyaránt kijelölik a látszólag egyetlen megmaradt utat. Az erős modell elleni fellépésben a kanti transzcendentalizmussal szembeni első metafizikai ellentámadást kell példának tekintenünk – más szóval nekünk is éppen azt az elvet kell abszolutizálnunk, amely révén a korrelacionizmus jogosulatlanná teszi az abszolutizáló gondolkodást. Pontosan ezt tették a különféle szubjektivista metafizikusok: magát a korrelációt, az empirikus-kritikai deabszolutizálás eszközét tették egy újfajta abszolút mintájává. Ezzel nem egyszerűen „kijátszották" a korrelacionizmust; nem egy olyan abszolútot próbáltak „kiásni", amelyet aztán ügyesen a kritikai szkepticizmus ellen fordíthatnak annak saját érvelése segítségével. Inkább azt a mély igazságot igyekeztek elgondolni, amelyből ez az érvelés erejét merítette. Elismerték, hogy a korrelacionizmus egy alapvető korlátot tárt fel – azt, hogy csak a számunkra-valóhoz férünk hozzá, nem a magában-valóhoz –, de nem arra következtettek, hogy a magában-való megismerhetetlen, hanem arra, hogy a korreláció az egyetlen valódi magában-való. Ezzel megragadták a szkeptikus érvelés mögött rejlő ontológiai igazságot: a radikális tudatlanságot egy végre valódi abszolút jellegében feltárult lét megismerésévé alakították.

A korrelacionizmussal szembeni ellentámadásnak ez az első hulláma azonban megtört a korrelacionizmus második elvén: a korreláció lényegi fakticitásán, amely legmélyebb döntésének bizonyult, és az idealista éppúgy, mint a realista dogmatizmust jogosulatlanná teszi. A követendő ösvény tehát már ki van jelölve: ha még elgondolható olyan abszolút, amely ellenáll a korrelacionista kör pusztításának, akkor csakis az lehet, amely az erős modell második döntésének – *vagyis a fakticitásnak* – abszolutizálásából ered. Más szóval: ha feltárhatjuk a fakticitás mögött rejlő ontológiai igazságot; ha sikerül megragadnunk, miért kínál hozzáférést egy abszolút léthez éppen az a forrás, amely erőt ad a tény révén végzett deabszolutizálás stratégiájának, akkor olyan igazsághoz férünk hozzá, amely sérthetetlen a korrelacionista szkepticizmussal szemben. Ezúttal ugyanis nem lesz harmadik elv, amely szembeszállhatna ezzel az abszolutizálással. Meg kell tehát értenünk, miért *nem a korreláció, hanem a korreláció fakticitása alkotja az abszolútot*. Meg kell mutatnunk, miért nem saját benső *határait* tapasztalja a gondolkodás a fakticitás révén, hanem inkább az abszolútról való *tudását*. A fakticitásban nem az abszolút hozzáférhetetlenségét kell megragadnunk, hanem a magában-való feltárulását és annak örök tulajdonságát, ami van, nem pedig a létezőre irányuló gondolkodás örök elégtelenségének jelét.

Mit jelenthetnek az efféle tételek?

Első pillantásra abszurdnak tűnik a fakticitást abszolútként elgondolni, hiszen éppen azt hivatott kifejezni, hogy a gondolkodás képtelen feltárni, mi az alapja annak, hogy ami van, van. Nem jutunk-e egy abszolút képtelenséghez, ha egy képtelenséget abszolúttá teszünk? A válasz: nem – legalábbis akkor nem, ha a szubjektivista metafizikusok korrelációval kapcsolatos eljárását követjük. Mint láttuk, éppen az abszolutizálás ellen emelt akadályban

tárták fel az abszolút lét valódi megvalósulását. Most ugyanezt kell megkísérelnünk a fakticitással. Ehhez kétségkívül „szemléletváltásra" lesz szükség, de ha ez megtörtént, a korrelacionista körnek tulajdonított legfőbb szükségszerűség kezdeti látszatának ellenkezőjeként jelenik meg: a fakticitás az abszolút megismeréseként tárul fel, *mert visszahelyezzük magába a dologba azt, amit tévesen a gondolkodás képtelenségének tartottunk*. Más szóval: ahelyett, hogy a mindenben benne rejlő alaphiányt a végső alapot kereső gondolkodás korlátjának tekintenénk, meg kell értenünk, hogy ez az alaphiány a létező *végső* tulajdonsága *maga*, és *csakis* az lehet. A fakticitást azzá a valóságos tulajdonsággá kell alakítanunk, amely révén minden és minden világ alap nélkül *van*, és ezért *ténylegesen képes alap nélkül mássá válni*. Meg kell ragadnunk, hogyan abszolút ontológiai tulajdonság a végső alaphiány, amelyet „alaptalanságnak" nevezünk, nem pedig megismerésünk végességének jele. E nézőpontból az alap elvének kudarca egyszerűen ezen elv *hamisságából* – sőt abszolút hamisságából – következik: az igazság ugyanis az, hogy semminek nincs alapja arra, hogy így és ne másként legyen vagy maradjon, és ez éppúgy vonatkozik a világot irányító törvényekre, mint a világ dolgaira. Valóban minden összeomolhatna: a fáktól a csillagokig, a csillagoktól a törvényekig, a fizikai törvényektől a logikai törvényekig; nem valamiféle felsőbb törvény révén, amely mindenre pusztulást rendel, hanem minden olyan felsőbb törvény hiánya révén, amely bármit, akármit megóvhatna a pusztulástól.

Próbáljuk pontosabban megfogalmazni, mit értünk ilyen abszolúton, és mindenekelőtt magyarázzuk meg, milyen tekintetben képes a fakticitás ezen abszolutizálása legyőzni a korrelacionista kör akadályát.

A korrelacionista a következőképpen tiltakozhatna tézisünk ellen: „Azt állítani, hogy a fakticitást úgy kell értenünk, mint annak tudását, hogy valójában semminek nincs alapja, elemi tévedés, mert összekeveri a fakticitást a *kontingenciával*. A kontingencia azt a lehetőséget jelöli, amely révén valami fennmaradhat vagy elpusztulhat anélkül, hogy bármelyik lehetőség sértené a világot irányító invariánsokat. A kontingencia tehát tudás: egy meghatározott dolog tényleges elpusztíthatóságáról való tudásom. Tudom például, hogy ez a könyv megsemmisülhet, még ha nem is tudom, mikor és hol történik ez – hogy kislányom hamarosan széttépi-e, vagy évtizedek múlva penész emészti el. Ezzel azonban valami pozitívat tudok e könyvről: tényleges törékenységét, nemlétének lehetőségét. A fakticitás viszont éppoly kevéssé azonosítható a kontingenciával, mint a szükségszerűséggel, hiszen világunk és invariánsai kontingenciájáról *vagy* szükségszerűségéről való lényegi tudatlanságunkat jelöli. Amikor a fakticitást maguknak a dolgoknak a tulajdonságává teszem – olyan tulajdonsággá, amelyet állítólag ismerek –, a csak a világban levőkre vonatkozó fakticitást olyan kontingenciává alakítom, amely a világot irányító invariánsokra (vagyis fizikai és logikai törvényeire) is alkalmazható. Ezzel azt állítom, hogy tudom: a világ elpusztulhat, ahogyan azt is tudom, hogy e könyv elpusztulhat. Ám éppoly kevéssé tudom bizonyítani, hogy a fakticitás azonos ezzel az önmagában igaznak tekintett kontingenciával, mint amennyire képes voltam bizonyítani egy állítólag szükségszerű metafizikai elv létezését, amelyből világunk ered. A korrelációs kör tehát minden abszolút kontingenciájának tézisét éppoly hatékonyan ássa alá, mint egy legfőbb létező abszolút szükségszerűségének tézisét: honnan tudhatnánk, hogy a világ látszólagos alaptalansága *magában-való* alaptalanság – vagyis minden alap nélküli mássá válásának

valóságos lehetősége –, nem csupán *számunkra-való* alaptalanság, vagyis egyszerűen annak következménye, hogy képtelenek vagyunk feltárni minden valódi, szükségszerű alapját, amely a jelenségek fátyla mögött rejlik? Ez az átmenet a *számunkra-valótól* a *magában-valóhoz* a kontingencia esetében sem elfogadhatóbb, mint a szükségszerűségében."

Csak egyetlen módon szállhatunk szembe ezzel az érvvel: meg kell mutatnunk, hogy a korrelacionista kör – és a lényegét alkotó különbség a *magában-való* és a *számunkra-való* között – csak annyiban gondolható el, amennyiben már előfeltételezi a kontingencia abszolút jellegének hallgatólagos elismerését. Pontosabban azt kell bizonyítanunk, hogy a korreláció fakticitása, amelyre a korrelacionista a dogmatikus idealizmus és a dogmatikus realizmus elvetését alapozza, csak az adott általában vett kontingenciája abszolút jellegének elismerésével gondolható el. Ha ugyanis sikerül megmutatnunk, hogy mindennek a másként-létre való képessége maga a kör által előfeltételezett abszolút, akkor azt is sikerül bizonyítanunk, hogy a kontingenciát nem deabszolutizálhatjuk a kör önmegsemmisítése nélkül – másképpen szólva a kontingencia védettnek bizonyul azzal a művelettel szemben, amely révén a korrelacionizmus a *magában-valót* a *számunkra-valóhoz* viszonyítja.

A következő példa világosabbá teheti ezt. Tegyük fel, hogy két dogmatikus vitázik halál utáni, *post mortem* jövőnk természetéről. A keresztény dogmatikus azt állítja: tudja (mert állítólag bebizonyította), hogy létünk a halál után folytatódik, és egy olyan Isten örök szemléletében áll, akinek természete jelenlegi létünk korlátai között felfoghatatlan. Azt állítja tehát, hogy bizonyította: ami magában-való, az egy olyan Isten, akiről – a karteziánus Istenhez hasonlóan – véges eszünk *révén* kimutatható, hogy véges eszünk *számára* felfoghatatlan. Az ateista dogmatikus viszont azt állítja: tudja, hogy a halál éppen ellenkezőleg, teljesen megszünteti létünket, és maradéktalanul megsemmisít bennünket.

Ekkor lép közbe a korrelacionista, hogy szigorú elméleti agnoszticizmust védelmezve mindkét álláspontot jogosulatlanná tegye. Minden hitet egyformán jogosnak lát, hiszen az elmélet képtelen az egyik eshetőséget a másikkal szemben kiváltságossá tenni. Ahogyan ugyanis nem ismerhetem meg a magában-valót anélkül, hogy számomra-valóvá ne alakítanám, azt sem tudhatom, mi történik velem, amikor már nem vagyok e világon, hiszen a tudás előfeltételezi, hogy e világon vagyunk. Az agnosztikus ezért könnyen cáfolja mindkét álláspontot: csupán meg kell mutatnia, hogy önellentmondásos azt állítani, hogy tudjuk, mi van, amikor már nem élünk, hiszen a tudás előfeltételezi, hogy még e világon vagyunk. A két dogmatikus tehát realista téziseket kínál a magában-valóról, amelyeket minden realizmus sajátos következetlensége ront meg: azt állítják, hogy elgondolják, mi van, amikor ők nincsenek.

Ekkor azonban egy újabb vitázó lép közbe: a szubjektív idealista. Kijelenti, hogy az agnosztikus álláspontja éppoly következetlen, mint a két realistáé. Mindhárman úgy vélik ugyanis, hogy lehet olyan magában-való, amely radikálisan különbözik jelenlegi állapotunktól, legyen az a természetes ész számára hozzáférhetetlen Isten vagy a merő semmi. Ám éppen ez elgondolhatatlan, hiszen éppoly kevéssé tudok elgondolni transzcendens Istent, mint minden megsemmisülését; különösen pedig nem gondolhatom el önmagamat többé nem létezőként anélkül, hogy e gondolattal ne mondanék ellent önmagamnak. Csak létezőként gondolhatom el magamat, mégpedig úgy létezőként, ahogyan létezem; ezért nem tehetek mást, mint hogy létezzem, és mindig úgy létezzem,

ahogyan most. Következésképpen, ha testem nem is, elmém halhatatlan. A halált az idealista a radikális transzcendencia minden más formájával együtt eltörli, ahogyan a szubjektum korrelációs struktúrájától különböző magában-való minden ideáját eltörli. Mivel a *számunkra-valótól* különböző magában-való elgondolhatatlan, az idealista lehetetlennek nyilvánítja.

A kérdés most az, milyen feltételek mellett cáfolhatja a korrelacionista agnosztikus nemcsak a két realista, hanem az idealista tézisét is. Az utóbbival szemben nincs választása: fenn kell tartania, hogy a halálban való teljesen mássá válásom (akár Isten kápráztat el, akár megsemmisülök) éppoly elgondolható, mint önazonosságomban való fennmaradásom. Ennek „alapja" az, hogy úgy gondolom el magamat, mint akinek semmi alapja arra, hogy úgy legyen és maradjon, ahogyan van; és éppen ezen alaptalanság – e fakticitás – elgondolhatósága teszi a másik három tézist, a két realistáét és az idealistáét, egyformán lehetségessé. Még ha például nem tudom is magamat megsemmisültként elgondolni, olyan okot sem tudok elgondolni, amely kizárná ezt az eshetőséget. Nemlétem lehetősége létem alaphiányának másik oldalaként elgondolható, még ha nem is tudom elgondolni, mit jelentene nem lenni. Bár a realisták olyan halál utáni állapot lehetőségét vallják, amely mint olyan elgondolhatatlan (akár Isten látásaként, akár merő semmiként), maga a tézisük elgondolható: még ha az elgondolhatatlant nem is gondolhatom el, a valóságos alaptalansága révén elgondolhatom az elgondolhatatlan lehetőségét. Az agnosztikus tehát az abszolutizmus megnyilvánulásaiként vetheti el mindhárom álláspontot: mind azt állítja, hogy feltárt egy szükségszerű alapot, amely a fent leírt három állapot valamelyikét vonja maga után, miközben ilyen alap nem áll rendelkezésünkre.

Most azonban egy utolsó vitázó is belép: a spekulatív filozófus. Azt állítja, hogy sem a két dogmatikus, sem az idealista nem azonosította az abszolútot, mert *az egyszerűen maga a másként-létre való képesség, ahogyan azt az agnosztikus elméletileg megragadta*. Az abszolút állapotom alap nélküli *lehetséges átmenete* bármely más állapotba. Ez a lehetőség azonban már nem a „tudatlanság lehetősége", vagyis nem pusztán annak eredménye, hogy képtelen vagyok tudni, melyik helyes a három említett tézis közül; inkább valamennyi eshetőség, és számos további eshetőség nagyon is valóságos lehetőségének *tudása*. Hogyan állíthatjuk hát, hogy e másként-létre való képesség abszolút: a tudás, nem a tudatlanság jele? A válasz az, hogy maga az agnosztikus győzött meg erről bennünket. Hogyan cáfolja ugyanis az idealistát? Úgy, hogy fenntartja: *elgondolhatjuk* önmagunkat többé nem létezőként; más szóval halandóságunk, megsemmisülésünk és Istenben való teljesen mássá válásunk valóban elgondolható. De hogyan gondolhatók el ezek az állapotok lehetőségként? Azáltal, hogy létezésünk alaphiánya révén képesek vagyunk elgondolni egy másként-létre való képességet, amely megszüntethet vagy radikálisan átalakíthat bennünket. Ha azonban így van, *e másként-létre való képességet nem gondolhatjuk el gondolkodásunk korrelátumaként, éppen mert saját nemlétünk lehetőségét hordozza*. Ahhoz, hogy az ateistához hasonlóan halandóként – így nemlétre képesként – gondoljam el magamat, nemlétre való képességemet abszolút lehetőségként kell elgondolnom. Ha ugyanis e lehetőséget gondolkodásom korrelátumának tekintem, ha azt állítom, hogy nemlétem lehetősége csak a nemlétem lehetőségét elgondoló aktus korrelátumaként létezik, akkor *többé nem gondolhatom el nemlétem lehetőségét* – és éppen ezt a tézist védi az idealista. Csak akkor gondolom el magamat halandóként, ha úgy gondolom: halálomnak ténylegességéhez nincs

szüksége a halálról való gondolatomra. Ha létem megszűnése attól függne, hogy továbbra is létezzem, és így tovább gondolhassam magamat nem létezőként, vég nélkül haldokolnék, anélkül hogy valaha ténylegesen meghalnék. Más szóval a szubjektív idealizmus cáfolatához el kell ismernem, hogy lehetséges megsemmisülésem úgy gondolható el, mint ami nem pusztán e megsemmisülésről való gondolatom korrelátuma. A korrelacionista idealizmuscáfolata tehát a fakticitás gondolatában előfeltételezett másként-létre való képesség abszolutizálásán (vagyis a korrelációból való kivonásán) keresztül halad. Ez az az abszolút, amelynek valósága a magában-való mint olyan valóságaként gondolható el, a gondolkodással szembeni közömbösségében; e közömbösség ad neki hatalmat arra, hogy elpusztítson engem.

A korrelacionista mégis felhozhatná a következő ellenvetést: „A spekulatív tézis sem bizonyosabb, mint a realistáké vagy az idealistáé. Lehetetlen ugyanis *alapot adni* minden elképzelhető halál utáni eshetőség valóságos lehetőségének hipotézise mellett, szemben a dogmatikus hipotézisekben javasolt állapotok valamelyikének szükségszerűségével. A spekulatív és a metafizikai tézisek tehát egyformán elgondolhatók, és nem dönthetünk közöttük." Erre azonban azt kell válaszolnunk, hogy éppen ellenkezőleg, a spekulatív tézis fölényének pontos alapja van, amelyet maga az agnosztikus adott meg: nem deabszolutizálhatja a másként-létre való képességet anélkül, hogy ismét abszolutizálná. Ellenvetése ugyanis újra egy olyan másként-létre való képesség elgondolhatóságára épül, amelyet abszolútként kell elgondolni, és amely ezért minden eshetőséget *nyitva hagy*, ahelyett hogy a dogmatikusok módjára egyetlen eshetőség javára lezárná őket. A korrelacionista az ellenkezőjét teszi annak, amit mond: azt mondja, elgondolhatjuk, hogy egy metafizikai tézis igaz, amely leszűkíti a lehetőségek körét, nem pedig a spekulatív tézis, amely teljesen nyitva hagyja e kört; ezt azonban csak úgy mondhatja, hogy egy nyitott lehetőséget gondol el, amelyben egyik eshetőségnek sincs több alapja a megvalósulásra, mint bármely másiknak. Ez a nyitott lehetőség, ez a „minden egyformán lehetséges" olyan abszolút, amelyet nem lehet deabszolutizálni anélkül, hogy ismét abszolútként gondolnánk el.

Érdemes hosszan időznünk ezen, mert az egész előző bizonyítás ezen múlik. A korrelacionista ezt mondja: „Amikor azt állítom, hogy a magában-valóról szóló metafizikai tézisek – nevezzük őket M1-nek és M2-nek – egyformán lehetségesek, a »lehetséges« szó itt a *tudatlanság lehetőségét* jelöli. E kifejezésen azt értem, hogy e lehetőség pusztán abból fakad, hogy nem tudom, M1 vagy M2 a helyes tézis. Nem azt akarom állítani, hogy M1 vagy M2 önmagában nem szükségszerű, hiszen az egyik eshetőség szükségszerűsége valóságos, de kifürkészhetetlen lehet. A spekulatív tézis egy harmadik tézis, amely azt állítja, hogy M1 és M2 egyaránt *valóságos lehetőség*, és egyformán megvalósulhatnak, talán akár egymás után is. Én azonban azt állítom, hogy nem tudjuk, melyik igaz e három tézis közül: 1) M1 szükségszerűsége; 2) M2 szükségszerűsége; 3) M1 és M2 valóságos lehetősége. Azt állítom tehát, hogy itt a tudatlanság három lehetőségével (1, 2, 3) van dolgunk, nem pedig *két valóságos lehetőséggel* (M1, M2)."

Íme a spekulatív filozófus válasza: „Amikor mindhárom tézist »lehetségesként« gondolod el, hogyan férsz hozzá e lehetőséghez? Hogyan *gondolhatod el* a »tudatlanságnak« ezt a »lehetőségét«, amely mindhárom eshetőséget nyitva hagyja? Az igazság az, hogy csak azért gondolhatod el a tudatlanság e lehetőségét, mert *ténylegesen* elgondoltad e lehetőség

abszolút jellegét, vagyis nem korrelációs természetét. Hadd fogalmazzak világosan, mert ez a döntő pont. Amíg azt állítod, hogy az abszolút minden megismerésével szembeni szkepticizmusod érvre, nem puszta hitre vagy véleményre épül, el kell ismerned, hogy az ilyen érv magvának *elgondolhatónak* kell lennie. Érved magva pedig az, hogy *hozzáférhetünk* minden nemlétre vagy másként-létre való képességéhez: a sajátunkhoz éppúgy, mint a világéhoz. Ám ismét: azt mondani, hogy ezt elgondolhatjuk, annyi, mint azt mondani, hogy minden dolog lehetőségének abszolút jellegét *elgondolhatjuk*. Ez az ára a »magában-való« és a »számunkra-való« megkülönböztetésének, mivel e különbség az abszolút adotthoz képesti másként-létre való képességének elgondolhatóságára épül. Általános deabszolutizáló eszközöd csak úgy működik, ha elismeri, hogy amit a spekulatív filozófus abszolútnak tekint, az abszolútként *ténylegesen elgondolható*; sőt, te magad abszolútként ténylegesen *elgondolod*, hiszen ha nem így volna, *eszedbe sem jutott volna, hogy ne légy szubjektív (vagy spekulatív) idealista*. A magában-való és a számunkra-való különbségének ideája sohasem merült volna fel benned, ha nem tapasztaltad volna meg az emberi gondolkodás talán legfigyelemreméltóbb erejét: hogy hozzáférhet saját nemlétének lehetőségéhez, és így halandónak *tudhatja* magát. Amit gondolkodásodban tapasztalsz, az abban foglalt mély igazságból meríti félelmetes erejét: nem kevesebbet »érintettél meg«, mint egy abszolútot, az egyetlen valódit, és segítségével leromboltad a metafizika minden hamis abszolútumát, az idealizmusét éppúgy, mint a realizmusét.

„Következésképpen tökéletesen képes vagy megkülönböztetni a tudatlanság lehetőségét és az abszolút lehetőségét. E megkülönböztetés azonban mindig ugyanarra az érvre épül: mivel elgondolhatjuk, hogy abszolút lehetséges a magában-való számára az adottól különbözőnek lennie, előfordulhat, hogy amit valóban lehetségesnek hiszek, az nem valóban lehetséges. Ezt elismerve végtelen regresszusba kerülsz, mert valahányszor azt állítod, hogy amit én valóságos lehetőségnek nevezek, csupán a tudatlanság lehetősége, olyan érvet használsz, amely csak akkor működik – vagyis továbbra is csak akkor teszi jogosulatlanná az idealizmust, másik fő ellenfeledet –, ha abszolútként gondolja el azt a lehetőséget, amelyet állítólag deabszolutizál. Más szóval az alaptalanságot – minden eshetőség egyenlő és közömbös lehetőségét – nem gondolhatjuk el pusztán a gondolkodáshoz viszonyítottként, hiszen csak abszolútként elgondolva deabszolutizálhatunk minden dogmatikus tézist."

Most azonosítottuk a korrelacionizmus szívében húzódó törésvonalat, amelyen át áttörhetjük védelmét: a megválaszolhatatlannak tűnő deabszolutizáló érv csak úgy működhet, ha két döntése valamelyikét hallgatólagosan abszolutizálja. Vagy azt választom – az idealizmussal szemben –, hogy deabszolutizálom a korrelációt, de a fakticitás abszolutizálásának árán. Vagy a spekulatív filozófussal szemben a fakticitás deabszolutizálását választom: alárendelem a korreláció elsőbbségének (minden, amit elgondolok, egy gondolkodási aktussal kell hogy korreláljon), azt állítva, hogy e fakticitás csak számomra igaz, nem feltétlenül önmagában. Ennek azonban a korreláció idealista abszolutizálása az ára: nemlétre való képességem ugyanis elgondolhatatlanná válik, ha pusztán gondolkodási aktusom korrelátumaként értjük. A korrelacionizmus tehát nem deabszolutizálhatja egyszerre mindkét elvét, mivel az egyik deabszolutizálásához mindig szüksége van a másikra. Így két kiút van a korrelacionista körből: a korreláció vagy a fakticitás abszolutizálása. Az ontológiai érv elvetésével azonban már jogosulatlanná tettük a

metafizikai lehetőséget; ezért nem követhetjük az idealista utat, amely továbbra is a reális szükségszerűség ideájának adósa, amely szerint egy meghatározott létezőnek (Szellemnek, Akaratnak, Életnek) abszolút módon lennie kell. A fakticitás útját kell tehát követnünk, ügyelve arra, hogy abszolutizálása ne vezessen vissza dogmatikus tézishez.

***

Úgy tűnik, elértük célunkat: azonosítottuk a korrelacionista kör törésvonalát, amelyen át eljuthatunk egy abszolúthoz. Most meg kell világítanunk a fakticitás ezen abszolutizálásának értelmét. Azt mondtuk, hogy a keresett abszolút nem lehet dogmatikus: az ontológiai érv jogosulatlansága meggyőzött arról, hogy minden metafizikát el kell utasítanunk – a korrelációt örökké tevő szubjektivista metafizikákat is –, és velük együtt minden ilyen típusú tételt: ennek a létezőnek vagy a létezők e meghatározott fajtájának abszolút módon lennie kell. Olyan abszolútot kellett feltárnunk, amely nem abszolút létező. Éppen ezt nyerjük a fakticitás abszolutizálásával: nem azt állítjuk, hogy egy meghatározott létező létezik, hanem azt, hogy abszolút szükségszerű minden létező számára a nemlétezés lehetősége. Ez valóban spekulatív tézis, hiszen egy abszolútot gondolunk el, de nem metafizikai, hiszen nem gondolunk el semmiféle *dolgot* (létezőt), amely abszolút *volna*. Az abszolút a szükségszerű létező abszolút lehetetlensége. Már nem az elégséges alap elvének valamely változatát valljuk, amely szerint szükségszerű alapja van annak, hogy minden olyan, amilyen, és nem másmilyen, hanem az *alaptalanság elvének* abszolút igazságát. Semminek nincs alapja arra, hogy úgy legyen vagy maradjon, ahogyan van; mindennek alap nélkül képesnek kell lennie nem lenni és/vagy másként lenni, mint ahogyan van.

Itt egy *elvről* van szó, sőt azt is mondhatnánk, egy *anhüpothetikus* elvről; nem abban az értelemben, ahogyan Platón a Jó ideáját jellemezte e szóval, hanem arisztotelészi értelemben. Arisztotelész „anhüpothetikus elven" olyan alapvető tételt értett, amely semmilyen más tételből nem vezethető le, érveléssel azonban bizonyítható.[1] E bizonyítás, amelyet „közvetettnek" vagy „cáfolónak" nevezhetünk, nem az elv más tételből való levezetésével halad – ekkor ugyanis többé nem volna elv –, hanem rámutat arra az elkerülhetetlen következetlenségre, amelybe mindenki beleesik, aki igazságát vitatja. Levezetés nélkül állapítjuk meg az elvet, bizonyítva, hogy aki vitatja, azt csak igazságának előfeltételezésével teheti, így önmagát cáfolja. Arisztotelész éppen ilyen elvet lát az ellentmondásmentességben: „cáfolóan", nem deduktívan megállapított elvet, hiszen minden következetes megkérdőjelezése már előfeltételezi elfogadását.[2] Az alaptalanság és az ellentmondásmentesség elve között azonban lényegi különbség van: Arisztotelész „cáfolóan" azt bizonyítja, hogy senki nem *gondolhat el* ellentmondást, de ezzel nem bizonyította az ellentmondás abszolút lehetetlenségét. Az erős korrelacionista ezért az elv fakticitását állíthatná szembe abszolutizálásával: elismerné, hogy nem gondolhat el ellentmondást, de elutasítaná, hogy ez abszolút lehetetlenségét bizonyítja. Ragaszkodna ahhoz, hogy semmi nem bizonyítja: ami önmagában lehetséges, az nem különbözhet *toto caelo* attól, ami számunkra elgondolható. Az ellentmondásmentesség elve tehát az elgondolható tekintetében anhüpothetikus, nem pedig a lehetséges tekintetében.

Az alaptalanság elve ezzel szemben nemcsak *anhüpothetikusnak*, hanem *abszolútnak* is bizonyul: mint láttuk, abszolút érvényességét nem vitathatjuk anélkül, hogy abszolút igazságát ne előfeltételeznénk. A szkeptikus csak úgy gondolhatja el a „magában-való" és a „számunkra-való" különbségét, hogy a „számunkra-valót" olyan alaphiánynak rendeli alá,

amely előfeltételezi e hiány abszolút jellegét. A korrelacionista érv csak azért lehet hatékony, mert elgondolhatjuk annak abszolút lehetőségét, hogy a „magában-való" más legyen, mint a „számunkra-való". Az alaptalanság elvének anhüpothetikus jellege tehát a „magában-valóra" éppúgy vonatkozik, mint a „számunkra-valóra", ezért ezen elv vitatása már előfeltételezi azt. Hasonlóképpen abszolút jellegének megkérdőjelezése már előfeltételezi e jelleget.

E pont könnyen megérthető, ha az alap nélküli másként-létre való képességet egy olyan *idő* ideájához kapcsoljuk, amely mindent létrehozhat vagy megszüntethet. Ez olyan idő, amelynek keletkezését vagy megszűnését csak időben, vagyis önmagában gondolhatjuk el. Első pillantásra ez kétségkívül banális érv: „Lehetetlen elgondolni az idő eltűnését, hacsak ez az eltűnés nem időben történik; következésképpen az időt örökkévalónak kell elgondolni." Azt azonban nem veszik észre, hogy e banális érv csak egy nem banális idő előfeltételezésével működik: nem pusztán olyan időével, amelynek mindent elpusztító képessége törvények függvénye, hanem olyanéval, amely képes *minden fizikai törvény törvény nélküli elpusztítására*. Tökéletesen elgondolható, hogy egy rögzített törvények uralma által meghatározott idő valami tőle különbözőben tűnjön el: egy másik, *másféle* törvények által irányított időben. Ám csak az az idő gondolható el abszolútként, amely minden meghatározott valóság elpusztításának képességét hordozza, miközben semmilyen meghatározott törvénynek nem engedelmeskedik: az az idő, amely alap és törvény nélkül világokat és dolgokat egyaránt elpusztíthat. Csak az alaptalanság gondolható el örökkévalóként, mert csak az alaptalanság gondolható el egyszerre anhüpothetikusként *és* abszolútként. Elmondhatjuk tehát, hogy *bizonyítható minden nem-szükségszerűségének abszolút szükségszerűsége*. Más szóval közvetett bizonyítással megállapítható minden kontingenciájának abszolút szükségszerűsége.

E „kontingenciát" azonban meg kell különböztetnünk az azonos nevű fogalomtól, amelyre korábban az anyagi tárgyak empirikus kontingenciájáról beszélve hivatkoztunk. A fakticitás jogosan azonosítható a kontingenciával, amennyiben nem a tudatlanság lehetőségét, hanem minden másként-létre vagy nemlétre való képességének *pozitív tudását* kell benne elgondolnunk. Az abszolút kontingencia azonban a következőképpen különbözik az empirikustól: az empirikus kontingencia – amelyet ezentúl „mulandóságnak" nevezünk – általában olyan elpusztíthatóságot jelöl, amely előbb-utóbb szükségképpen megvalósul. E könyv, e gyümölcs, e személy, e csillag előbb-utóbb mind elpusztul, amíg a fizikai és szerves törvények olyanok maradnak, mint eddig. A „mulandóság" tehát a nemlét olyan lehetőségét jelöli, amely végül szükségképpen megvalósul. Az abszolút kontingencia viszont – amely számára ezentúl fenntartjuk a „kontingencia" szót – *tiszta lehetőséget* jelöl, amely talán sohasem valósul meg. Nem állíthatjuk ugyanis, hogy biztosan tudjuk: kontingens világunk valóban véget ér-e egyszer. Az alaptalanság elvének megfelelően tudjuk, hogy ez valóságos lehetőség, és minden alap nélkül bekövetkezhet; de azt is tudjuk, hogy semmi nem teszi szükségszerűvé. Az ellenkezőjét állítani, vagyis hogy mindennek szükségképpen el kell pusztulnia, *továbbra is* metafizikai tétel volna. Igaz, minden mulandóságának e tézise már nem állítaná egy meghatározott létező szükségszerűségét, de továbbra is egy meghatározott helyzet szükségszerűségét vallaná: ennek vagy annak az elpusztulását. Ez azonban továbbra is az alap elve előírásának engedelmeskedik, amely szerint szükségszerű alapja van annak, hogy ez történik (X végül elpusztul), és nem más (X vég nélkül

fennmarad). Nem látjuk azonban, miért volna olyan alap, amely a fennmaradás lehetőségével szemben az elpusztulás lehetőségét teszi szükségszerűvé. Az alap elvéről való egyértelmű lemondás arra kötelez, hogy ragaszkodjunk hozzá: egy meghatározott létező elpusztulása és örök fennmaradása egyformán bekövetkezhet alap nélkül. A kontingencia olyan, hogy bármi megtörténhet, akár az is, hogy semmi sem történik, és ami van, úgy marad, ahogyan van.

Most már elképzelhető a korrelacionizmus spekulatív kritikája, mert bizonyíthatóvá válik, hogy a korrelacionizmus annyiban marad a teljesen másba vetett fideista hit cinkosa, amennyiben ténylegesen *továbbra is* hű az alap elvéhez. Ha az erős modell általában legitimálja a vallásos diskurzust, ez azért van, mert nem tette jogosulatlanná annak lehetőségét, hogy világunk eredete mögött rejtett alap, kifürkészhetetlen cél álljon. Ez az alap elgondolhatatlanná vált, de elgondolhatatlanként *megőrződött*; eléggé ahhoz, hogy igazolja egy transzcendens kinyilatkoztatásban való esetleges feltárulásának értékét. A végső Alapba vetett e hit felfedi az erős korrelacionizmus valódi természetét: korántsem mond le az alap elvéről, hanem valójában az ezen elvbe vetett, immár irracionális hit apológiája. A spekuláció viszont addig *fokozza* a gondolkodás lemondását az alap elvéről, amíg e lemondás elvvé nem alakul; egyedül ez teszi lehetővé annak megragadását, hogy abszolút módon *nincs* végső Alap, akár elgondolható, akár elgondolhatatlan. Az adott nyilvánvaló indokolatlansága alatt vagy mögött nincs semmi – csak elpusztulásának, keletkezésének vagy fennmaradásának korlátlan, törvény nélküli hatalma.

***

Most már állíthatjuk, hogy átjutottunk a korrelacionista körön – vagy legalábbis áttörtük az általa emelt falat, amely elválasztotta a gondolkodást a nagy külvilágtól, az örök magában-valótól, amelynek léte közömbös azzal szemben, hogy elgondolják-e. Immár tudjuk, hol van az a szűk átjáró, amelyen a gondolkodás kiléphet önmagából: a fakticitáson, és egyedül a fakticitáson keresztül juthatunk az abszolút felé.

Ám még ha elismernénk is, hogy valóban megtörtük a kört, úgy tűnhet, a korrelacionizmus felett aratott győzelmet olyan áron és annyi engedménnyel vívtuk ki, hogy valójában pürrhoszi győzelem. Hiszen az egyetlen abszolút, amelyet megmentettünk az összecsapásból, látszólag éppen az ellenkezője annak, amit e szón általában értenek: annak, ami a megismerést hivatott megalapozni. Abszolútunk valójában nem más, mint a káosz szélsőséges formája, egy *hiper-Káosz*, amely számára semmi nem lehetetlen, vagy legalábbis nem tűnik annak, még az elgondolhatatlan sem. Ez az abszolút a lehető legtávolabb áll a keresett abszolutizálástól: attól, amely lehetővé tenné a matematikai tudomány számára a magában-való leírását. Azt állítottuk, hogy a matematika abszolutizálása a karteziánus mintát követi: egy elsődleges abszolút (Isten megfelelőjének) azonosításából egy másodlagos, vagyis matematikai abszolútot (a kiterjedt szubsztancia megfelelőjét) vezetünk le. Sikerült azonosítanunk egy elsődleges abszolútot (a Káoszt), amely azonban az igazmondó Istennel ellentétben látszólag nem biztosíthatja a tudományos diskurzus abszolút jellegét: korántsem a rendet biztosítja, hanem csupán minden rend lehetséges elpusztulását.

Ha az abszolútra nyitott résen át tekintünk, meglehetősen fenyegető hatalmat látunk: valami érzéketlent, ami dolgokat és világokat egyaránt elpusztíthat, szörnyű abszurditásokat hozhat létre, de akár sohasem tesz semmit; minden álmot, de minden

rémálmot is megvalósíthat; véletlenszerű és féktelen átalakulásokat szülhet, vagy ellenkezőleg, végső zugaiban is mozdulatlan világegyetemet hozhat létre, mint egy felhő, amely a legvadabb viharokat, majd a leghátborzongatóbb derűt hordozza, ha csak egy nyugtalanító nyugalmi szakasz erejéig is. A karteziánus Istenével egyenlő mindenhatóságot látunk, amely mindenre képes, még az elgondolhatatlanra is; de önállóvá vált, normák nélküli, vak mindenhatóságot, amely nélkülözi a többi isteni tökéletességet: jóság és bölcsesség nélküli erőt, amely aligha nyugtatja meg a gondolkodást elkülönített ideáinak igazságáról. Valami Időhöz hasonlót látunk, de olyan Időt, amely a fizika számára elgondolhatatlan, mert ok és alap nélkül elpusztíthat minden fizikai törvényt; és a metafizika számára is elgondolhatatlan, mert minden meghatározott létezőt elpusztíthat, akár egy istent, akár Istent is. Ez nem hérakleitoszi idő, mert nem a létesülés örök törvénye, hanem minden törvény örök és törvény nélküli lehetséges létesülése. Olyan Idő, amely még magát a létesülést is elpusztíthatja, talán örökre rögzítettséget, mozdulatlanságot és halált teremtve.

Hogyan alapozhatná meg egy ilyen katasztrófa a tudományos diskurzust? Hogyan legitimálhatná a Káosz az ancesztrális megismerését?

Ahhoz, hogy megvizsgáljuk az elsődleges (kaotikus) abszolútunkból a származtatott (matematikai) abszolútunkba való átmenet problémáját, közelebbről kell szemügyre vennünk a fakticitás fogalmában végrehajtott átalakítást: azt, hogy elvet fedeztünk fel benne, nem pedig egy elv nem-ismeretét. Amíg a „minden lehetséges, még az elgondolhatatlan is" tétel korrelacionista tétel maradt, a tudatlanság lehetőségével volt dolgunk. A szkeptikus azt értette rajta, hogy a magában-valóról szóló bármely tézis elvileg igaz lehet, anélkül hogy bárki feltárhatná, melyik az. Úgy tűnik, a káosz abszolút jellegének állításával a szkeptikus állásponthoz képest semmit sem nyertünk a magában-való megismerésében: ahelyett, hogy azt mondanánk, a magában-való valóban bármi lehet, de senki nem tudja, mi, azt állítjuk, a magában-való valóban bármi lehet, és ezt tudjuk. Amit a szkeptikus tudatlanságnak tekintett – hogy minden lehetséges –, azt most tudásként értjük, ám olyan tudásként, amelynek tartalma látszólag éppoly meghatározatlan, mint a legteljesebb tudatlanság.

Közelebbről nézve azonban sajátos és jelentős különbség fedezhető fel a két kijelentés között. Ha a korrelacionista kijelentése pusztán a tudatlanság bevallása, ez azért van, mert képtelen elvetni *bármilyen* hipotézist az abszolút természetéről: szerinte az bármi lehet. Már nem ez a helyzet azonban, ha a fakticitást abszolútként értjük. Két dolgot tudunk, amit a szkeptikus nem: először, hogy a kontingencia szükségszerű, így örök; másodszor, hogy egyedül a kontingencia szükségszerű. Ám egyedül a kontingencia e szükségszerűségéből éppoly abszolút lehetetlenségre következtethetünk: van valami, amiről a tudás ezen első atomja biztosítja, hogy abszolút lehetetlen, *még* a mindenható káosz számára is; és ez, amit a káosz sohasem hozhat létre, *egy szükségszerű létező*. Minden lehetséges, bármi megtörténhet – kivéve valami szükségszerűt, mert a létező kontingenciája szükségszerű, nem a létező. Ez döntő különbség az alaptalanság elve és a korrelációs fakticitás között, hiszen immár tudjuk, hogy metafizikai kijelentés *sohasem* lehet igaz. Persze elképzelhetjük olyan létező keletkezését, amely *ténylegesen* megkülönböztethetetlen volna egy szükségszerű létezőtől: egy örökké fennmaradó létezőt, amely a szükségszerű létezőhöz hasonlóan tovább létezne. Ez azonban nem volna szükségszerű, és nem mondhatnánk róla,

hogy valóban örökké fennmarad, csupán azt, hogy ténylegesen, mindeddig sohasem szűnt meg lenni. Milyen elméleti előnyt remélhetünk hát e tételektől: „csak a nem-szükségszerűség szükségszerű", és „semmi nem létezhet, ami nem tehet mást, mint hogy létezzék"?

E tételek alapvetők, mert a *káosz mindenhatóságának önkorlátozása* vagy *önszabályozása* elvét hordozzák. Csak akkor remélhetjük abszolút tudás kidolgozását – olyan tudását a káoszról, amely nem pusztán azt ismétli, hogy minden lehetséges –, ha mindenhatóságán túl további szükségszerű tételeket alkotunk róla. Ehhez azonban olyan normákat vagy törvényeket kell feltárnunk, amelyeknek maga a káosz alá van vetve. Csakhogy a káosz hatalma felett vagy azon túl nincs semmi, ami valamely normának való alávetésre kényszeríthetné. Ha a káoszt korlátozza valami, e korlát csak saját természetéből, saját mindenhatóságából eredhet. A káosz egyetlen sajátos szükségszerűsége az, hogy káosz maradjon, így semmi ne állhasson ellen neki: *ami van*, mindig kontingens maradjon, és *ami van*, sohasem legyen szükségszerű. Ám – és itt érünk a döntő ponthoz – meggyőződésünk szerint ahhoz, hogy egy létező így kontingens és nem szükségszerű legyen, *nem lehet akármi*. Vagyis a kontingens és nem szükségszerű létezőnek *bizonyos meghatározott feltételeknek* kell megfelelnie, amelyeket *a létező abszolút tulajdonságaiként* érthetünk. Így kezdjük megérteni, miben állna az alaptalanságról – egy nem irracionális alaptalanságról – szóló racionális diskurzus: olyan diskurzus volna, amely a nemlétre és a másként-létre való képesség gyakorlásához a létezőre háruló korlátokat kívánja megállapítani.

Melyek e feltételek, és hogyan juthatunk hozzájuk?

A korrelacionizmus két modelljét különböztettük meg: a gyenge vagy kanti modellt, amely fenntartotta a magában-való elgondolhatóságát, és az erős modellt, amely még ezt is vitatta. Az eddig leírt káosz az *erős* modellnek megfelelő lehetőség „objektiválása", amennyiben úgy jellemeztük, mint ami képes létrehozni az elgondolhatatlant, a logikátlant és az önellentmondásosat. Nem „fékezhetnénk-e meg" e káosz hatalmát, hogy inkább a *gyenge* vagy kanti modell „objektiválásává" tegyük? Nem állapíthatnánk-e meg, hogy a káosz, *ahhoz, hogy* káosz maradjon, *nem* hozhatja létre ténylegesen az elgondolhatatlant? Pontosabban azt kérdezzük, vajon a kontingencia szükségszerűsége nem kényszeríti-e ki annak a két kijelentésnek az abszolút igazságát, amelyet Kant a magában-valóról megfogalmazott, és amelyek biztosították elgondolhatóságát:

1. A magában való dolog nem ellentmondásos;
2. Van magában való dolog.

Most látni fogjuk, hogy a magában-valóról szóló e két kijelentés – amelyet Kant egyszerűen feltételezett, további igazolásukra nem törekedve – az alaptalanság elve révén abszolút igazként bizonyítható. Lássuk, hogyan.

***

Két ontológiai kijelentéshez jutottunk az alaptalanságról:

1. Szükségszerű létező lehetetlen;
2. A létező kontingenciája szükségszerű.

Bár e kijelentések többé-kevésbé ugyanazt mondják, különálló megfogalmazásuk lehetővé teszi, hogy mindkét, a magában-valóról szóló kanti kijelentés *igazságára* következtessünk belőlük.

1. Íme az első tézis: *egy ellentmondásos létező abszolút lehetetlen, mert ha egy létező ellentmondásos volna, szükségszerű volna*. A szükségszerű létező azonban abszolút lehetetlen; következésképpen az ellentmondás is az.

Mivel az olvasó minden valószínűség szerint értelmetlennek fogja nyilvánítani ezt az érvet, célszerű először megvizsgálnunk elutasításának fő okait. Pontosabban előbb az ellentmondásmentességre vonatkozó bizonyítás puszta ideája elleni kifogásokat fejtjük ki, és csak azután lépünk az érv belső logikájába.

a) Először azt vetik majd ellen, hogy egy ellentmondásos létezőről nincs mit mondani, hiszen az semmi, és arról, ami semmi, semmi nem állítható.

Ez azonban már azt feltételezi, amit bizonyítani kell: honnan tudjuk, hogy egy ellentmondásos létező semmi? A valóságos ellentmondás kétségkívül elgondolhatatlan, de az egész probléma az, mi jogosít fel arra, hogy ezen elgondolhatatlanságból abszolút lehetetlenségre következtessünk. Az ellenvetés tehát, hogy az ellentmondásról semmi nem mondható, mert az ellentmondásos semmi, egyszerűen előfeltételezi a bizonyítandót: ezzel ugyanis mégis állítunk valamit az ellentmondásos létezőről – hogy abszolút semmi –, de ezt igazolás nélkül tesszük, ellentétben azzal az érvvel, amelyet állítólag bírálunk.

b) Másodszor azt vetik majd ellen, hogy e bizonyítás szükségképpen körkörös, mivel minden racionális érvelés előfeltételezi az ellentmondásmentességet. Már az ellentmondásmentesség igazságának bizonyítására irányuló igény is ellentmondásos tehát, hiszen érvelésünk már feltételezi, amit bizonyítani kellene.

Ez az ellenvetés is félreérti, mit kívánunk megállapítani. Nem vitatjuk, hogy az ellentmondásmentesség minden érvelés minimális normája. Ez az elv azonban önmagában nem biztosíthatja az ellentmondás abszolút lehetetlenségét, mivel az elgondolható, nem a lehetséges normáját írja elő. Ezt láttuk az ellentmondásmentesség arisztotelészi értelmezésében: Arisztotelész az elv szükségszerűségét a gondolkodás, nem pedig a magában-való számára állapította meg. Nem kétséges, hogy érvelésünk megfelel ezen elvnek, de ettől még nem körkörös: csupán az ellentmondás elgondolhatatlanságából indul ki (amit feltételezünk), hogy lehetetlenségére következtessen, amely különálló tézis. Érvelésünk csak akkor volna körkörös, ha már kezdetben feltételeznénk az ellentmondás *lehetetlenségét*. Ám az érv működését nem az ellentmondás abszolút lehetetlensége biztosítja, hanem a szükségszerűség abszolút lehetetlensége, amelyet az alaptalanság anhüpothetikus elve révén ettől függetlenül megállapítottunk. *Azért* következtetünk az ellentmondás lehetetlenségére, mert a létező nem lehet szükségszerű – nem pedig azért, mert logikailag konzisztensnek kell lennie.

c) Most következik a harmadik ellenvetés: érvelésünk mégis valóban körkörös, mert működéséhez előfeltételeznie kell, amit bizonyítana, vagyis az ellentmondás abszolút lehetetlenségét (nem pusztán elgondolhatatlanságát). Ha ugyanis nem feltételezzük az ellentmondásmentesség abszolút érvényét, miért csak a létező szükségszerűségére, és miért nem kontingenciájára is következtetünk az ellentmondásból? Mivel számunkra ellentmondásosnak tűnik azt állítani, hogy egy létező egyszerre szükségszerű és kontingens, ellentmondásos voltából egy meghatározott tételre, szükségszerűségére

következtetünk, nem pedig ennek ellentmondó tételre, kontingenciájára. Ám miért ne tehetné igazzá az állítólag az elgondolhatatlant is létrehozni képes káosz azt a tételt, hogy „ami szükségszerű, az kontingens"? E lehetőség tagadása már azt feltételezi, amit állítólag bizonyítunk: az ellentmondásmentesség abszolút érvényét.

Ez a harmadik ellenvetés a legsúlyosabb. Cáfolatához meg kell magyaráznunk érvünk belső logikáját.

Szokás azokat a gondolkodókat, akik minden dolog tiszta létesülését állították, az ellentmondás valóságát valló gondolkodókként értelmezni. A valóságos ellentmondást ekkor egy olyan áramlás ideája révén értik, amelyben minden dolog szüntelenül mássá válik, és a lét folyvást nemlétbe, a nemlét létbe megy át. Számunkra azonban mélységesen pontatlannak tűnik a valóságos ellentmondás tézisét a szuverén áramlás téziséhez kapcsolni. Már előadtuk saját felfogásunkat minden dolog egyetemes létesüléséről: ez olyan kaotikus káoszban áll, amelyben még a létesülés is keletkezhet és elpusztulhat. Ám az egyetlen, ami ilyen káoszban sohasem keletkezhetne és pusztulhatna el, ami minden létesülés és minden módosulás alól mentes maradna, a teljesen Változhatatlan, amelyen még a kontingencia mindenhatósága is megtörne, egy ellentmondásos létező volna. Mégpedig pontosan azért, mert egy ilyen létező sohasem válhatna mássá, *hiszen nem volna számára olyan másság, amelybe átmehetne*.

Tegyük fel, hogy egy ellentmondásos létező létezik: mi történhetne vele? Átmehetne a nemlétbe? Csakhogy ellentmondásos *lévén* még ha nem volna is, nemlétében is tovább volna, hiszen ez megfelelne paradox „lényegének". E tétel igazságát példázná: „ami van, az nincs, és ami nincs, az van". Talán azt vetnék ellen, hogy ilyen esetben sem azt nem mondhatjuk, hogy van, sem azt, hogy nincs. Ez azonban nem választható lehetőség, hiszen már *feltételezzük*, hogy ilyen ellentmondásos létező létezik. E létező tehát feltevésünk szerint létezik, és csupán azt kell megvizsgálnunk, *hogyan* létezhet ezzel az ellentmondásos természettel. Ekkor nyilvánvalóvá válik, hogy egyik meghatározó tulajdonsága az volna, hogy akkor is tovább van, ha nincs. Ha tehát e létező létezne, lehetetlen volna egyszerűen megszűnnie: háborítatlanul magába foglalná nemlétezésének tényét. *Valóságosan* ellentmondásos létként tehát *tökéletesen örökkévaló* volna.

E létező ugyanakkor semmilyen tényleges létesülésre nem volna képes: sohasem válhatna mássá, mert már ez a másik *is*. Ellentmondásosként már mindig is mindaz, ami nem. Egy ellentmondásos létező létbe való bevezetése tehát a meghatározottság ideájának összeomlását eredményezné: annak, hogy valami ilyen, ez és nem az. Egy ilyen létező „a különbségek fekete lyukával" volna egyenértékű, amelybe minden másság visszavonhatatlanul belehullana, hiszen e létező másikának, pusztán azért, mert más, mint ő, *nem* kellene másnak lennie. A valóságos ellentmondás ezért semmiképpen sem azonosítható az egyetemes létesülés tézisével: a létesülésben a dolgoknak ennek, *majd* ettől különbözőnek kell lenniük; vannak, *majd* nincsenek. Ebben *semmiféle* ellentmondás nincs, hiszen a létező sohasem egyszerre ez és az ellenkezője, létező és nem létező. Egy valóban logikátlan létező inkább minden létesülés minimális feltételeinek rendszeres lerombolásában áll: megszünteti a bármely folyamat kibontakozásához szükséges másság dimenzióját, feloldva azt az alaktalan létben, amelynek már mindig is annak kell lennie, ami nem. Nem véletlen tehát, hogy az ellentmondás legnagyobb gondolkodója, Hegel, nem a létesülés szuverenitásának, hanem ellenkezőleg, az abszolút azonosságnak, az azonosság és

a különbség azonosságának gondolkodója volt. Hegel élesen látta, hogy a *par excellence* szükségszerű létező csak olyan lehet, amelyen kívül nincs semmi, és amelyet semmiféle másság nem korlátoz. A Legfőbb Lét tehát csak az a lét lehet, amely akkor is önmagában marad, amikor átmegy másikába; amely az ellentmondást saját fejlődése mozzanataként tartalmazza, és igazolja a legfőbb ellentmondást: mássá válva sem válik semmi mássá. Legfőbbként örökké önmagában nyugszik, mert a különbséget és a létesülést magasabb azonosságába fogadja. Az örökkévalóság magasabb formáját hordozza, mert egyszerre időbeli és időtlen, folyamatszerű és változhatatlan.

Most már láthatjuk, miért érvénytelen a fent kifejtett harmadik ellenvetés. Eszerint a létező ellentmondásos voltából szükségszerűségére következtetve már előfeltételeztük az ellentmondásmentesség elvének abszolút jellegét, különben éppúgy kontingenciájára is következtethettünk volna. Erre azt kell válaszolnunk, hogy egy ellentmondásos létezőről valóban *mondhatjuk*, hogy egyszerre szükségszerű és nem szükségszerű, de ezzel továbbra is legfőbb módon szükségszerűként írjuk le, hiszen továbbra is kizárjuk a másság minden olyan dimenzióját, amelyben változásnak lehetne alávetve. Bár egy ellentmondásos létezőről bármit *mondhatunk*, ezzel mégis valami nagyon sajátosat *teszünk*: mindent *megkülönböztethetetlenné teszünk*, és így megszüntetjük e létező másként-léte elgondolásának minden lehetőségét. Csak úgy vezethetjük vissza a különbséget a létbe, és vele az elgondolható létesülést, ha többé nem engedjük meg magunknak, hogy egy létezőről ellentmondásos kijelentéseket tegyünk.

Az alaptalanság elve révén tehát tudjuk, miért abszolút ontológiai igazság az ellentmondásmentesség: mert szükségszerű, hogy ami van, úgy legyen meghatározva, hogy *képes legyen létesülni*, és később *másféleképpen* meghatározódni. Szükségszerű, hogy ez ez legyen, és ne az vagy bármi más, éppen azért, hogy biztosítsuk: ez azzá vagy bármi mássá válhat. Nyilvánvalóvá válik tehát, hogy az ellentmondásmentesség elvének ontológiai értelme korántsem valamiféle rögzített lényeget jelöl, hanem *a kontingencia szükségszerűségét, más szóval a káosz mindenhatóságát*.

Leibniz a metafizikai racionalitást két abszolút hatókörűnek tekintett elvre alapozta: az ellentmondásmentesség és az elégséges alap elvére.[3] Hegel felismerte, hogy az elégséges alap elvének abszolutizálása – amely a létező szükségszerűségébe vetett hit tetőpontját jelentette – megköveteli az ellentmondásmentesség elvének leértékelését. Az erős (wittgensteini–heideggeri) korrelacionizmus mind az alap, mind az ellentmondásmentesség elvének deabszolutizálásához ragaszkodott. Az alaptalanság elve viszont azt tanítja: *az ellentmondásmentesség elve azért abszolút igaz, mert az alap elve abszolút hamis*.

2. Most a második kérdésre térünk át. Ezúttal azt a tézist kell bizonyítani, hogy a magában való dolog valóban létezik, és van a magában-valónak tartománya, nem csupán a „számunkra-való" fenomenális tartománya. Ezt a „van" tézisének nevezzük. Végső soron a leibnizi kérdéssel kell szembenéznünk: „Miért van valami, és nem inkább semmi?" Azt kell bizonyítanunk, hogy abszolút szükségszerű a magában-való létezése, és ezért nem oldódhat fel a semmiben; ezzel szemben a „számunkra-való" tartománya lényegileg mulandó, hiszen a gondolkodó és/vagy élő lények létezésével korrelál. Bizonyítanunk kell, hogy az élőlények megsemmisülésével nem merülne minden a semmibe, és a magában való világ minden világhoz való viszony megszűnése ellenére is fennmaradna.

E kérdést azonban nem a metafizikusok módjára kívánjuk megfogalmazni (vagy megoldani), vagyis nem egy Első Mozgató vagy Legfőbb Lét létezését feltárva, amely állítólag alapot adna arra a tényre, hogy egyáltalán van valami. Olyan megoldást javaslunk, amely egyszerre nem teológiai (lemond a végső alapra való minden hivatkozásról) és nem fideista. Mindkét hozzáállást el kívánjuk vetni: a metafizikait, amely az alap elve révén, egy Legfőbb Alapra hivatkozva oldja meg a kérdést, és a fideistát, amely ironikusan azt állítja, hogy a kérdésnek a filozófia számára nincs értelme – nem azért, hogy eltörölje, hanem hogy átadja valamely nem racionális diskurzusnak. Szerintünk nem az ateista, hanem a hívő – mai szkeptikus-fideista alakjában – ragaszkodik ahhoz, hogy Leibniz kérdésének nincs racionális értelme. Ezzel ugyanis tisztán vallásos jelentőséget adhat neki, amelyben a lét csodaként, a semmiből való csodás megmenekülésként jelenik meg; olyan csodaként, amely indokolatlan és nem szükségszerű lévén törékenynek és visszafordíthatónak tekinthető. A fideista végső soron azon csodálkozik, hogy van valami és nem inkább semmi, mert úgy véli, ennek nincs alapja, és a lét tiszta ajándék, amely akár sohasem is adódhatott volna.

Két állásponttal kell tehát szembeszállnunk: azzal, amely Istenre vagy egy Végső Elvre hivatkozva racionális választ kíván adni, és azzal, amely Isten vagy a Teljesen Más javára ki akarja vonni a kérdést az ész illetékességéből. Más szóval bírálnunk kell a kérdés dogmatikus megoldását és ironikus feloldását is, amelynek elméleti szkepticizmusa (bevallottan vagy sem) valójában fenntartja vallásos értelmét, egyedül ezt tartva méltónak mélysége magasztalására.

A probléma e két felemelő értelmével szemben – amelyek mindketten egyenesen az istenihez vezetnek – a spekulatív álláspont a kérdés prózai kezelését követeli. A kérdést meg kell fosztani drámaiságától, és a jelentőségének megfelelő szintre kell csökkenteni, amely nem nulla, hanem másodlagos. A kérdést tehát meg *kell* oldani, mert megoldhatatlanságának vagy értelmetlenségének állítása csupán újabb módja további felmagasztalása legitimálásának. Megoldásának azonban nem egy első ok magasságába kell emelnie bennünket, hanem ennek örök hiányára kell emlékeztetnie. Meg kell szabadulnunk a kérdéstől, de ehhez nemcsak meg kell oldanunk, hanem szükségképpen kiábrándító választ kell adnunk, hogy e kiábrándulás legyen a legtanulságosabb vonása. Az ilyen problémával szemben az egyetlen helyes hozzáállás azt vallani, hogy kevés múlik rajta, és az általa keltett, akár gúnyos, akár mély spirituális megilletődöttség nem helyénvaló. A megfelelő megoldás spekulatív kritériumai között kell szerepelnie a kijózanító hatásnak, amelyet az olvasó átél, amikor megérti a megoldást, és azt mondja magának: „Szóval csak erről volt szó…”

Kíséreljünk meg tehát egy deflációs megoldást.

A „van” e levezetése végső soron kiinduló kijelentésünk értelmének pontosításában áll: a fakticitás abszolút, nem olyan tény, amely akár nem is állhatna fenn. Az alaptalanság elvének értelme az, hogy a fakticitás nem csupán egy újabb világbeli tény: nincs a tényekkel azonos szinten, mintha egy további tényként hozzájuk adhatnánk. Kételkedhetem a tények állandóságában, de a fakticitás állandóságában nem kételkedhetem anélkül, hogy ismét abszolútként állítanám. A fakticitás nem-fakticitásáról szóló e kijelentés azonban kétféleképpen érthető; ezeket az alaptalanság elve *gyenge* és *erős* értelmezésének nevezzük.

Az elv gyenge értelmezése így fogalmazható meg: azt mondani, hogy a kontingencia szükségszerű, annyi, mint azt mondani, hogy *ha* valami van, kontingensnek kell lennie. Az

erős értelmezés ezzel szemben ezt állítja: azt mondani, hogy a kontingencia szükségszerű, annyi, mint *egyszerre* azt mondani, hogy a dolgoknak kontingensnek kell lenniük, *és* hogy kell lenniük kontingens dolgoknak. A gyenge értelmezés szerint nem puszta tény – egy a többi mellett –, hogy a létező dolgok faktuálisak, nem szükségszerűek; az erős értelmezés szerint azonban az sem tény – egy a többi mellett –, hogy faktuális dolgok léteznek, nem pedig nem léteznek.

Aki elfogadja az alaptalanság elvét, legalább gyenge értelmezése mellett elkötelezi magát: ez az elv minimális értelme, amely szerint ha valami van, kontingensnek kell lennie. A gyenge értelmezés elvetése az alaptalanság elvének elvetése volna. Feltevésünk szerint azonban már elfogadtuk az elvet, így gyenge értelmezését is el kell fogadnunk. A faktualitás elvét viszont elfogadhatjuk erős értelmezésének elutasításával: fenntarthatjuk, hogy *ha* valami létezik, kontingensnek kell lennie, miközben ragaszkodunk ahhoz, hogy ebből egyáltalán nem következik, hogy valaminek léteznie *kell* – ha dolgok léteznek, szükségképpen tényként léteznek, de semmi nem teszi szükségszerűvé faktuális dolgok létét. A „Miért van valami, és nem inkább semmi?" kérdés tehát számunkra így alakul: az előző, a gyenge értelmezésre szorítkozó tézissel szemben *igazolható-e az alaptalanság elvének erős értelmezése?* Ha ezt elfogadnánk, sikerülne megállapítanunk, hogy szükségszerű valami létezése, mert szükségszerű kontingens dolgok létezése.

Az erős értelmezés legitimálásához induljunk ki abból a feltevésből, hogy csak a gyenge értelmezés érvényes. Mit vonna ez maga után? Azt kellene mondanunk, hogy faktuális dolgok létezése tény, nem szükségszerűség. Magának a fakticitásnak a létezését is tényként kellene leírnunk, hiszen ha semmi nem létezne, semmi nem volna faktuális, és ezért fakticitás sem volna. E tézist azonban csak úgy tarthatnám fenn, ha a fakticitás fakticitását, vagyis egy „másodrendű" fakticitást állítanék. Azt kellene mondanom, hogy van elsőrendű fakticitás: a dolgok fakticitása, amely szerint minden meghatározott struktúra vagy dolog nemlétezése lehetséges; de van másodrendű fakticitás is, a dolgok fakticitásának fakticitása, amely szerint az elsőrendű fakticitás nem állna fenn faktuális dolgok *tényleges létezésének* hiányában. Ha azonban felidézzük, hogyan állapítottuk meg az alaptalanság elvét, könnyen láthatjuk e tézis öncáfoló voltát. Mint korábban láttuk, ahhoz, hogy valami szükségszerűségében kételkedjem, el kell ismernem, hogy e dolog fakticitása abszolútként elgondolható. Továbbá ahhoz, hogy a világ egészét nemlétre vagy másként-létre képesként gondoljam el, feltételeznem kell, hogy nemlétének lehetőségét (fakticitását) abszolútként gondolhatom el (tehát nem pusztán gondolatom korrelátumaként). Vagy ismét, mint fent láttuk: saját halandóságom megragadásához halálomat, nemlétem lehetőségét abszolút lehetőségként kell értenem. A fakticitás abszolút jellegében tehát nem kételkedhetem anélkül, hogy rögtön vissza ne állítanám abszolútként. Amikor azt állítom, hogy a dolgok fakticitása (az elsőrendű fakticitás) tény, azt is feltételezem, hogy a fakticitás fakticitása (a másodrendű fakticitás) abszolútként elgondolható. Ekkor azonban végtelen regresszusba kerülök: ha a másodrendű fakticitásról is azt állítom, hogy tény, ezt csak egy maga is abszolút harmadrendű fakticitás feltételezésével tehetem, és így tovább.

Más szóval a fakticitás szükségszerűségében való kételkedés öncáfoló, mert a gondolkodás *aktusában* feltételezi a fakticitás abszolút jellegét, miközben ugyanezen gondolat tartalmában tagadja. A fakticitás tehát nem gondolható el egy újabb világbeli tényként: nem tény, hogy a dolgok faktuálisak, ahogyan az sem tény, hogy faktuális dolgok léteznek. A

faktualitás elvének egyetlen következetes értelmezése tehát az erős: faktuális dolgok létezése nem tény, hanem abszolút szükségszerűség.

Elképzelhető azonban egy további ellenvetés, amelyet ismét közvetlen beszéd formájában adunk elő: „Tézised a következő okból érvénytelen: a kontingencia nemcsak létező dolgokra vagy eseményekre vonatkozó pozitív tényeket jelöl, amelyek akár nem is létezhettek volna (például azt, hogy »ez a levél az asztalomon van«), hanem nem létező dolgokra vagy eseményekre vonatkozó »negatív tényeket« is, amelyek létezhettek volna, mégsem léteztek (például azt, hogy »ma nem esik az eső«). Azt mondani tehát, hogy a kontingencia szükségszerű, annyi, mint azt mondani: szükségszerű olyan nem létező dolgok léte, amelyek létezhetnének (negatív tényeké, amelyeknek nincs alapjuk negatívnak maradni), éppúgy, mint olyan létező dolgoké, amelyek nem létezhetnének. Miért ne mondhatnánk hát, hogy a kontingencia *egyedül negatív tények kontingenciájaként* is fennmaradhat? Ez azt jelentené, hogy vannak létezésre képes nem létező dolgok, de nincsenek nemlétezésre képes létező dolgok. Minden »potenciális« maradna a káoszban, a fakticitás megszűnése nélkül, hiszen a negatív tény is tény. A kontingencia csak eshetőségekre vagy létre irányuló hajlamokra vonatkozna, amelyek közül egy sem aktualizálódott: kontingens volna, hogy a hajlamok puszta hajlamok maradnak, de ténylegesen egyik sem aktualizálódott. Hiszen ha hajlandók vagyunk elismerni, hogy egy létező valami ténylegesen vég nélkül tovább létezhet, azt is el kell ismernünk, hogy bármi, ami nem létezik, ténylegesen vég nélkül fennmaradhat virtuális létében."

E kifogás így cáfolható: beszélgetőtársunk nem tagadja, hogy a fakticitás abszolútként elgondolható, de azt állítja, hogy e jelleg (esetleg) egyedül negatív tények abszolút jellegeként is elgondolható. A fakticitás szükségszerűsége ekkor többé nem szavatolja pozitív tények létezését. Ám elismerni, hogy a fakticitás abszolútként elgondolható, *a fortiori* azt jelenti, hogy egyáltalán elgondolható. A fakticitást viszont nem gondolhatom el *pusztán* annak lehetőségeként, hogy létező dolgok nem létezhetnek, *vagy* hogy nem létező dolgok létezhetnek: elgondolhatóságának feltételét éppen a létezés és a nemlétezés két tartományának fennmaradása adja. Elgondolhatom ugyanis e létező dolog kontingenciáját, de nem gondolhatom el a *létezés* mint olyan kontingenciáját (vagy azt, hogy általában valami létezik). Tökéletesen képtelen vagyok tehát elgondolni a létezés megszűnését, így a nem létezővé válás csak egy *meghatározott* létező létesüléseként gondolható el, nem a létezés általában vett létesüléseként. Azt állítani, hogy egy létező nem létezhet, és e lehetőség ontológiai szükségszerűség, egyben azt jelenti: a létező puszta létezése és a nem létező puszta nemlétezése az a két elpusztíthatatlan pólus, amely minden elpusztíthatóságának elgondolását lehetővé teszi. Ezért éppoly kevéssé gondolhatom el egyedül a negatív tények kontingenciáját, mint a létezés mint olyan nemlétét. Mivel a kontingencia elgondolható (abszolútként), de elgondolhatatlan a létezés és a nemlétezés két tartományának fennmaradása nélkül, azt kell mondanunk: szükségszerű, hogy mindig legyen ez vagy az a nemlétezésre képes létező, és ez vagy az a létezésre képes nem létező.

A probléma megoldása tehát a következő: *szükségszerű, hogy valami legyen, és ne inkább semmi, mert szükségképpen kontingens, hogy valami van, és nem valami más*. A létező kontingenciájának szükségszerűsége kikényszeríti a kontingens létező szükségszerű létezését.

A transzcendentális idealizmusban a reprezentáció *a priori* formáinak meghaladhatatlan fakticitása megtiltotta, hogy ezeket a magában való dolog tulajdonságaival azonosítsuk: kizárta a kategóriák spekulatív levezetését a magában-való szükségszerű tulajdonságaiként. A fakticitás tehát Kant kritikai deabszolutizálásának magvát alkotta. Kant azonban két ponton is áthágta a magában-való elgondolásának általa kijelölt határait, anélkül hogy komolyan próbálta volna igazolni ezt: feltételezte a magában való dolog létezését, és feltételezte ellentmondásmentességét.

A nem metafizikai spekuláció ezzel szemben először azt állítja, hogy a magában való dolog nem más, mint a reprezentáció transzcendentális formáinak fakticitása. Majd második lépésként e fakticitás abszolút jellegéből levezeti a magában-való azon tulajdonságait, amelyeket Kant magától értetődőnek tekintett.

***

A filozófia különös érvelési formák feltalálása, amelyek szükségképpen a szofisztika határát súrolják; ez marad sötét strukturális hasonmásuk. Filozofálni mindig egy olyan idea kidolgozását jelenti, amelynek kifejtése és védelme újfajta érvelést követel, amelynek mintája sem a pozitív tudományban – még a logikában sem –, sem a helyes érvelés valamely állítólag velünk született képességében nem található. Lényeges tehát, hogy egy filozófia belső mechanizmusokat hozzon létre saját következtetéseinek szabályozására: útjelzőket és bírálatokat, amelyek révén az újonnan létrehozott tartomány korlátokat kap, belső kritériumokat biztosítva a jogos és jogosulatlan állítások megkülönböztetéséhez.

Az abszolút alaptalanság meghatározott feltételeinek vizsgálata korántsem saját következetességét fenyegető veszélyt kell hogy lásson a kritikában, hanem az ellenvetések sokasítására kell törekednie, hogy érvelése szövetének kötőerejét megerősítse. Saját érveink gyengeségeinek feltárásával, érvelésünk elégtelenségeinek aprólékos, lépésről lépésre végzett vizsgálatában fedezzük fel az abszolútról szóló nem metafizikai és nem vallásos diskurzus ideáját. Új problémák és megfelelő válaszaik fokozatos feltárásával adunk életet és létet a kontingencia *logoszának*, vagyis egy, az alap elve alól felszabadult észnek: *a racionalitás spekulatív formájának*, amely már nem *metafizikai ész*.

Íme egyetlen példa a spekulatív megközelítés ilyen problematizálására. Azt állítottuk, hogy megállapítottuk az ellentmondásmentesség szükségszerűségét, mert egy ellentmondásos létező szükségszerű volna. Ellenvethető azonban, hogy összekevertük az *ellentmondást* az *inkonzisztenciával*. A formális logikában „inkonzisztens rendszernek" olyan formális rendszert neveznek, amelynek minden jól formált kijelentése igaz. Ha e formális rendszer tartalmazza a negáció műveletét, egy axiómarendszert akkor nevezünk inkonzisztensnek, ha *minden* benne megfogalmazható ellentmondás igaz. Ezzel szemben egy (negációs művelettel ellátott) formális rendszer akkor ellentmondásmentes, ha *semmilyen* ellentmondás igazságát nem engedi meg. Tökéletesen lehetséges tehát, hogy egy logikai rendszer ellentmondásos *legyen* anélkül, hogy inkonzisztens volna: elég, ha *bizonyos* igaz ellentmondásos kijelentéseket eredményez, de nem engedi meg *minden* ellentmondás igazságát. Ez a helyzet a „parakonzisztens" logikáknál, amelyekben némely, de nem minden ellentmondás igaz.[4] A kortárs logikusok számára tehát világosan nem az ellentmondásmentesség, hanem az inkonzisztencia adja az elgondolható kritériumát. Minden logika – és általában minden *logosz* – az olyan triviális diskurzust kívánja elkerülni, amely minden jól formált kijelentést és tagadását egyformán érvényessé teszi. Az

ellentmondás azonban logikailag elgondolható, amíg olyan korlátok közé „zárva” marad, amelyek nem vonják maguk után minden ellentmondás igazságát.

Tézisünk tehát két tekintetben is elégtelen:

1. Azt állítottuk, hogy az ellentmondás elgondolhatatlan, holott logikailag elgondolható.

2. Azt állítottuk, hogy egy ellentmondásos létező minden más létezőtől megkülönböztethetetlen volna, holott valójában ez csak egy inkonzisztens létezőre volna igaz. Csak egy inkonzisztens létezőről állíthatnánk ugyanis minden tételt és annak tagadását is. Elgondolható viszont egy olyan világ, amelyben *egy* sajátos ellentmondás igaz (például egy kanca, amely nem kanca), de *egy másik* nem (például egy tollatlan kétlábú, amely nem kétlábú). Így elgondolhatók egymástól különböző ellentmondásos világok. Ezek a fent kifejtett spekulatív kritériumok szerint kontingensnek tekinthetők, mert teljesen elgondolható volna, hogy mássá váljanak: egy A ellentmondást megtestesítő világ olyan világgá *válhatna*, amely már nem A-t, hanem B-t, vagy A-t és B-t egyaránt megtestesíti, és így tovább. Ha azonban egy ellentmondásos létező kontingensként elgondolható, lehetőségét nem cáfoltuk az alaptalanság elve alapján. Az ilyen megfontolások arra is vezethetnek, hogy a hegeli dialektikát nem cáfoltuk meggyőzően, mert az sohasem minden ellentmondás igazságát állítja, hanem csak bizonyos meghatározott ellentmondásokét, amelyek további meghatározott ellentmondásokat hoznak létre: a dialektika tehát ellentmondásos, de nem inkonzisztens.

A parakonzisztens logikából származó ellenvetés azonban korántsem ássa alá spekulatív vizsgálódásunkat, hanem lehetőséget ad annak kidolgozására. Ezt két lépésben kellene megtennünk:

1. Az első lépésben tézisünket a konzisztencia fogalmaiban kellene újrafogalmaznunk: valójában azt bizonyítottuk, hogy egy inkonzisztens létező lehetetlen, mert ha létezne, szükségszerű volna. Első feladatunk tehát annak ellenőrzése, hogy az ellentmondás lehetetlenségéhez vezető érvelés megállapítja-e ezt az állítást is: „semmi nem lehet *inkonzisztens*, mert semmi nem *lehet* szükségszerű”.

2. A második lépésben a spekulatív vizsgálódást magára az ellentmondásra is ki kellene terjeszteni. Ezúttal az volna a kérdés, hogy az alaptalanság elvével elvethetjük-e a *valóságos* ellentmondás lehetőségét is. Rá kellene mutatnunk, hogy a parakonzisztens logikákat nem tényleges ellentmondásos tények magyarázatára dolgozták ki, hanem azért, hogy megakadályozzák: a számítógépek, például az orvosi szakértői rendszerek, az *ex falso quodlibet* elve miatt bármit levezessenek ellentmondásos *adatokból* (például ugyanazon eset egymásnak ellentmondó diagnózisaiból).[5] Azt kellene tehát megállapítanunk, hogy a világról szóló inkoherens adatokként elgondolható ellentmondás nem nyelvi történésekként is elgondolható-e. Ezután azt kellene bizonyítanunk, hogy a dialektika és a parakonzisztens logika mindig csak a világról szóló *kijelentések* ellentmondásaival foglalkozik, sohasem a világ *valóságos* ellentmondásaival; más szóval ugyanazon valóságról szóló ellentmondásos tézisekkel, nem ellentmondásos valósággal. Megmutatnánk, hogy a dialektika és a parakonzisztens logika azt tanulmányozza, miként váltanak ki a gondolkodás ellentmondásai hatásokat a gondolkodásban, nem pedig azokat az állítólag ontológiai ellentmondásokat, amelyeket a gondolkodás a környező világban felfedez. Végül vizsgálódásunknak azzal kellene zárulnia, hogy bizonyítja: a valóságos ellentmondás és a valóságos inkonzisztencia egyaránt sérti a kontingencia elgondolhatóságának feltételeit.

E vizsgálódást itt nem folytatjuk tovább; csupán jelezni kívántuk, hogy az alaptalanság elve korántsem irracionalitásban tetőzik, hanem sajátos problémák tartományának létrehozását teszi lehetővé, amelyben a *logosz* fokozatosan kibontakoztathatja érvelésének tengelyeit.

***

Rögzítsük terminológiánkat. Ezentúl a „faktialitás" [*factualité*][6] szót használjuk a *fakticitás* spekulatív lényegének leírására: arra, hogy minden dolog fakticitása nem gondolható el tényként. A faktialitást tehát a fakticitás nem-fakticitásaként kell értenünk. A „fakticitás nem-iterálhatóságának" nevezzük azt, hogy a fakticitás önmagára nem alkalmazható; e nem-iterálhatóság írja le a nem dogmatikus spekuláció számára hozzáférhető egyetlen abszolút szükségszerűség keletkezését: annak szükségszerűségét, hogy minden, ami van, tény legyen. Ezért ezentúl az „alaptalanság elve" kifejezést, amelynek hátránya tisztán negatív jellege, a „faktialitás elve" kifejezéssel helyettesítjük. Ez pozitívan határozza meg vizsgálódásunk valódi tartományát: a tény mint olyan nem faktuális lényegét, vagyis szükségszerűségét és meghatározott feltételeit. Lenni szükségképpen annyi, mint ténynek lenni; de ténynek lenni nem pusztán annyi, mint akárminek lenni. „Faktiálisnak" [*factuale*] nevezzük azt a spekulációt, amely a faktialitás feltételeit keresi és azonosítja (de e spekulatív regiszterről olykor röviden „a faktiálisként" beszélünk). „Levezetésnek" nevezzük azt a bizonyítást, amely megállapítja, hogy egy kijelentés a fakticitás feltétele. Végül e feltételeket – köztük az ellentmondásmentességet és a „van"-t (vagyis azt, hogy valami van, és nem inkább semmi) – „alakzatoknak" nevezzük.

A faktialitás elve tehát így fogalmazható meg: *csak a fakticitás nem faktuális* – vagyis csak annak kontingenciája, ami van, nem maga is kontingens. Fontos azonban szem előtt tartani a következőt: a faktialitás elve *nem* azt állítja, hogy a kontingencia szükségszerű; pontos állítása az, hogy *egyedül* a kontingencia szükségszerű – és csak ez óvja meg attól, hogy metafizikai legyen. A „kontingencia szükségszerű" kijelentés ugyanis teljesen összeegyeztethető a metafizikával. A hegeli metafizika így a kiküszöbölhetetlen kontingencia egy mozzanatának szükségszerűségét vallja az abszolút kibontakozásában: olyan mozzanatét, amely a természetben tiszta kontingenciaként jelenik meg, aktualitás nélküli realitásként, puszta végességként, amelynek káosza és indokolatlansága ellenáll a Fogalom munkájának, de amelyen a végtelennek át kell haladnia, hiszen semmi nem maradhat rajta kívül, mert ez korlátozná és végessé tenné. Hegel számára ezért az, hogy a természet csak részben felel meg a természet hegeli fogalmának, a természet szükségszerű hiányosságának jele; olyan hiányosságé, amelyen az abszolútnak át kell haladnia ahhoz, hogy abszolút legyen. Szükségszerű ugyanis, hogy az abszolút kibontakozásában legyen a puszta irracionalitásnak egy mozzanata: egy peremhelyzetű, de valós kontingencia, amely biztosítja az Egész számára, hogy az irracionális nem rajta kívül marad fenn, és így az Egész valóban az Egész.[7] E kontingenciát azonban az abszolút kibontakozásából vezetik le, amely önmagában, racionális totalitásként, *mint ilyen*, kontingencia nélküli. Hegelnél tehát a kontingencia szükségszerűsége nem magából a kontingenciából és egyedül belőle ered, hanem egy ontológiailag felette álló Egészből. Éppen ez választja el a faktiálist a dialektikustól – általánosabban, saját terminológiánkkal szólva: a spekulatívat a metafizikaitól.[7]

Egy spekulatív elv megfogalmazásával és egy sajátos levezetési eljárás azonosításával sikerült megteremtenünk azt, amit kerestünk: az ancesztralitás problémájának megoldási lehetőségét a matematikai diskurzus abszolutizálásával. A probléma tehát most így fogalmazható meg: a faktialitás elvéből két tételt vezettünk le – az ellentmondásmentességet és a „van" szükségszerűségét –, amelyek biztosították a magában való dolog elgondolhatóságáról szóló kanti tézist. A káosz meghatározásában az erős korrelacionizmus tézisétől (a káosz bármit megtehet) a gyenge korrelacionizmus téziséhez (a káosz bármit megtehet az elgondolhatatlan kivételével) jutottunk. Egyelőre tehát egy kanti magában-valót „foglalunk el". A tudomány ancesztrális diskurzusának legitimálásához ezért most faktiális levezetéssel kell megvalósítanunk *az átmenetet a kanti magában-való igazságától a karteziánus magában-való igazságához*: olyan átmenetet, amelyben már nem az ellentmondásmentesség *logikai* elvét abszolutizáljuk, hanem a *matematikai* kijelentést *mint matematikait*.

Mint korábban mondtuk, a probléma teljes megoldását itt nem adhatjuk elő. Megelégszünk tehát az ancesztralitás kérdésének pontosabb megfogalmazásával, tovább pontosítva, mit értünk „matematikain", és mit kívánunk abszolutizálni e szó révén.

4. fejezet
Hume problémája

Amíg úgy véljük, hogy kell lennie alapnak arra, miért olyan a létező, amilyen, tovább tápláljuk a babonát, vagyis azt a hitet, hogy minden mögött kimondhatatlan alap rejlik. Mivel ilyen alapot sohasem tárhatunk fel vagy érthetünk meg, csupán hihetünk benne, vagy vágyhatunk arra, hogy higgyünk benne. Amíg a fakticitáshoz való hozzáférésünket úgy értjük, hogy a gondolkodás saját benső határait és a dolgok végső alapjának feltárására való képtelenségét fedezi fel, a metafizika felszámolása csupán a vallásosság minden formáját éleszti újjá, a legfenyegetőbbeket is. Amíg a fakticitást a gondolkodás határának tekintjük, mindent, ami e határon túl van, a jámborság uralmának engedünk át. A metafizika és a fideizmus közötti ingamozgás megszakításához tehát meg kell változtatnunk az alaptalanságra irányuló nézőpontunkat: ne világmegértésünk hiányosságának formáját lássuk benne, hanem magának e világnak az igaz tartalmát. Az alaptalanságot magukba a dolgokba kell vetítenünk, és a fakticitás megragadásában az abszolút valódi *intellektuális szemléletét* kell felfedeznünk. „Szemlélet", mert valóban abban, ami van, tárunk fel egy önmagán kívül semmi által nem korlátozott kontingenciát; „intellektuális", mert ez a kontingencia a dolgokban sem nem látható, sem nem érzékelhető, és csak a gondolkodás fér hozzá, ahogyan a jelenségek látszólagos folytonossága mögött rejlő káoszhoz is.

Ez kétségkívül újabb kísérlet a platonizmus megfordítására, alapvetően különbözik azonban az ismertektől. Nietzschével ellentétben nem arról van szó, hogy minden dolog érzéki létesülése javára megszüntessük az idealitás változhatatlan tartományát, sőt nem is arról, hogy lemondjunk a fenomenális idő és az érzékek illúzióinak hagyományos filozófiai elítéléséről. Inkább a platonizmus és az antiplatonizmus közös hitét kell feladnunk, amely a létesülést a jelenségekhez, az intelligibilitást pedig a változhatatlanhoz rendeli; intellektuális szemlélettel kell lelepleznünk *az érzéki létesülés „stabilista" illúzióját*: azt, hogy a létesülésnek invariánsai vagy változhatatlan törvényei vannak. A spekulatív az empirikus állandók fenomenális stabilitásától szabadít meg bennünket, az annak minden vonása mögött rejlő, tisztán intelligibilis káoszhoz emelve.

Fent azt mondtuk, hogy amíg továbbra is hiszünk abban, hogy a dolgoknak alapjuk van arra, miért ilyenek és nem másmilyenek, e világot misztériumnak tekintjük, mert ilyen alap sohasem tárul fel számunkra. Ám – most érünk a bennünket foglalkoztató kérdéshez – a szükségszerűvé tevő alap követelménye nem pusztán az ideológiai téveszme vagy az elméleti félénkség tünete. A faktiális elvi elutasításából következik, amely egy látszólag döntő ellenvetésen alapul; ezt ki kell fejtenünk és meg kell cáfolnunk, ha spekulatív megközelítésünknek minimális hitelességet kívánunk megőrizni.

Az ellenvetés a következő: abszurdnak tűnik azt állítani, hogy nemcsak a dolgok, hanem a fizikai törvények is valóban kontingensek, mert ekkor el kellene ismernünk, hogy e törvények ténylegesen *bármely pillanatban, minden alap nélkül megváltozhatnak*.

A faktialitás elvének valóban elkerülhetetlen következménye a természeti törvények tényleges kontingenciájának állítása. Ha komolyan állítjuk, hogy mindennek, aminek számunkra látszólag nincs alapja arra, hogy olyan legyen, amilyen, valóban nincs erre szükségszerű alapja, és ténylegesen alap nélkül megváltozhat, akkor azt is komolyan kell állítanunk, hogy a természeti törvények megváltozhatnak: nem egy felsőbb, rejtett törvény

szerint – a törvények módosulásának törvénye szerint, amelyet újra minden alárendelt átalakulást irányító titokzatos és változhatatlan állandóként értelmezhetnénk –, hanem minden ok és alap nélkül.

Aki azonban elfogadja az előző tézist – folytatódik az ellenvetés –, annak minden pillanatban a tárgyak legszeszélyesebb viselkedésére kellene számítania, és hálát adnia az égnek, hogy nem így történik, s a dolgok továbbra is megfelelnek a mindennapi állandóknak. Akik ezt valljuk, folyton attól kellene félnünk, hogy az ismerős tárgyak bármely pillanatban a legváratlanabb módon viselkednek; esténként örülhetnénk, hogy fennakadás nélkül átvészeltük a napot, majd azon aggódhatnánk, mit tartogat az éjszaka. A valóság ilyen felfogása, az ilyen világhoz való viszony annyira abszurdnak tűnik, hogy senki nem vallhatja őszintén. Ismerjük a régi mondást: nincs olyan abszurditás, amelyet valamely filozófus egyszer ne védett volna komolyan. Ellenvetőnk csípősen megjegyezhetné, hogy éppen megcáfoltuk e mondást, mert volt még egy abszurditás, amelyet senki nem hirdetett, s mi most előástuk.

Ellenvetőnk arra jut, hogy nincs más választásunk, mint elismerni: a törvények mögött olyan szükségszerűség áll, amely kizárja az efféle szeszélyes rendetlenséget. Mivel e reális szükségszerűség pusztán logikából vagy matematikából nem vezethető le – hiszen sajátunkon kívül sok más fizikai világegyetemet is ellentmondás nélkül elgondolhatunk –, azt kell állítanunk, hogy a világot nem logikai-matematikai, hanem belsőleg fizikai szükségszerűség támasztja alá, amelyre sohasem adhatunk érthető alapot. Ám – és ez az ellenvetés döntő pontja – e szükségszerűség ideáját rejtélyes jellege miatt nem adhatjuk fel *világunk nyilvánvaló stabilitásának feladása nélkül*. Meghökkentő egybeesés híján ugyanis a fizikai szükségszerűség nélküli világ minden pillanatában és pontjában összefüggéstelen lehetőségek roppant sokaságától szakadna szét, és legapróbb anyagi részecskéit is átható radikális rendetlenségbe omlana. Más szóval: ha a fizikai törvények valóban kontingensek volnának, *már észrevettük volna*; sőt valószínűleg itt sem volnánk, hogy észrevegyük, hiszen az ebből eredő rendetlenség minden tudatot és az észlelés számára adott világot is szétporlasztotta volna. A természeti törvények *stabilitásának ténye* tehát elégségesnek tűnik lehetséges kontingenciájuk ideájának cáfolatához – hacsak e stabilitást nem rendkívüli egybeesésnek tulajdonítjuk, amely mindeddig kifogástalanul stabil állandók között engedett élni bennünket. Statisztikai csoda volna ez, amelyen joggal csodálkozhatnánk, de közeli – akár a következő napban vagy percben bekövetkező – összeomlásától is minden okunk megvolna félni.

Éppen a fizikai törvények valóságos kontingenciájának állítását kívánjuk azonban teljes komolysággal védelmezni. Mégsem adunk minden pillanatban hálát azért, hogy stabil világban élünk. Bár fenntartjuk, hogy a természeti törvények valóban alap nélkül megváltozhatnak, másokhoz hasonlóan nem számítunk *szüntelen* változásukra. Azt állítjuk tehát: őszintén vallhatjuk, hogy a tárgyak *ténylegesen és minden alap nélkül* a legkiszámíthatatlanabb módon viselkedhetnek, anélkül hogy megszokott mindennapi viszonyunkat a dolgokhoz módosítanunk kellene. Most ezt kell megkísérelnünk igazolni.

***

Az imént azonosított nehézség ismert filozófiai probléma: „Hume problémája”. A fizikai törvények kontingenciájának állításával szembeni előző bírálatra válaszolni annyi, mint *Hume problémájának spekulatív megoldását javasolni*.

Miben áll e probléma? Hagyományos változatában így fogalmazható meg: bizonyítható-e, hogy ugyanazon okokat mindig ugyanazon okozatok követik *ceteris paribus*, vagyis minden egyéb körülmény változatlansága mellett? Más szóval megállapítható-e, hogy azonos körülmények között a jelenségek jövőbeli egymásutánja mindig azonos lesz a korábbi egymásutánnal? Hume kérdése az oksági kapcsolat szükségszerűségének bizonyítására való képességünkre vonatkozik.[1]

Kifejtésünk az okság elvére összpontosít, amelyet az „ok" szóval szemben bizalmatlanok „a természet egyformasága elvének" is neveznek. Bármely elnevezést választjuk, a megfogalmazás lényegében ugyanaz: az elv szerint ugyanazon kezdeti feltételekből kivétel nélkül ugyanazon eredmények következnek. El kell azonban oszlatnunk egy igen gyakori félreértést: ezen elv szükségszerűségét a Karl Popper által elindított falszifikacionizmus változatai sohasem kérdőjelezték meg komolyan. A falszifikacionizmus nem azt állítja, hogy a természeti törvények a jövőben alap nélkül megváltozhatnak, hanem „csak" azt, hogy a természettudományok által vallott *elméleteket* mindig megcáfolhatják *váratlan* kísérleti eredmények. A falszifikacionizmus számára a fizikai elméletek állandóságába vetett hitünk felülvizsgálata azért szükséges, mert lehetetlen bizonyos tudást szerezni a természetben jelen levő lehetséges „ható tényezőkről". Sem Popper, sem más episztemológus nem állítja tehát, hogy egy elméletet a valóság szerkezetének *véletlenszerű* átalakulása érvényteleníthetne. Popper nem azt állítja, hogy *azonos* körülmények között a fizikai törvények egy napon megváltozhatnak, hanem csak azt, hogy egy meghatározott fizikai elmélet örök érvényességét sohasem bizonyíthatjuk: *a priori* nem zárható ki, hogy egy jövőbeli kísérlet *még nem rendszerezett* adatként érvénytelenítse az elmélet előrejelzéseit. A fizikusokat új kísérletek vagy régi kísérletek új értelmezései késztették a newtoni fizika feladására a relativitáselmélet fizikája javára, nem pedig a természet szerkezetének valamiféle hirtelen, 1905 körüli (a speciális relativitáselmélet közzétételével egyidejű) átalakulása, amely magát a fizikai világegyetemet változtatta volna meg. Popper tehát további érvelés nélkül igaznak feltételezi a természet egyformaságának elvét, és sohasem néz szembe valóban Hume problémájával, amely nem a természetről szóló elméleteink jövőbeli érvényességét, hanem magának a természetnek a jövőbeli stabilitását érinti.[2]

További pontosításra is szükség van. Az okság Hume által felvetett problémája a természeti törvények állandóságát érinti, függetlenül attól, hogy *determinisztikusan* vagy *indeterminisztikusan*, vagyis valószínűségi módon értjük őket. Hume természetesen kora fizikájának determinisztikus keretében fogalmazta meg kérdését, de a probléma természetét nem érinti, hogy a természeti törvények végül valószínűségeknek bizonyulnak-e. Azt kell tudnunk, hogy tökéletesen azonos körülmények között a jövőben ugyanazon törvények igazolódnak-e, természetüktől függetlenül. Determinisztikus törvénynél azt kérdezzük: X feltételek mellett holnap is Y esemény, és csak Y esemény következik-e be úgy, ahogyan ma? Valószínűségi törvénynél azt kérdezzük: X feltételek mellett Y esemény bekövetkezésének vagy elmaradásának holnap ugyanakkora lesz-e a valószínűsége, mint ma? Hume oksági problémáját tehát nem szabad összekevernünk a determinizmus problémájával: általánosabb, minden természeti törvényt érintő probléma, azok esetleges sajátosságaitól függetlenül.

Ugyanezt másként úgy mondhatjuk: Hume problémája azt kérdezi, van-e bármiféle biztosítékunk arra, hogy a fizika *mint olyan* – nem pusztán egyik vagy másik változata – a

jövőben is lehetséges marad. A fizika lehetőségfeltétele a kísérletek megismételhetősége, amely az elmélet érvényességének alapvető biztosítéka. Ha azonban holnap azt tapasztalnánk, hogy pontosan azonos feltételek között végzett egymást követő kísérletek teljesen eltérő eredményeket adnak, és ugyanazon kísérleti feltételek mellett egyik napról a másikra nem biztosíthatók stabil hatások vagy stabil valószínűségek, maga a fizikai tudomány ideája rendülne meg. Hume kérdése tehát így fogalmazható meg: bizonyíthatjuk-e, hogy a ma lehetséges kísérleti tudomány holnap is lehetséges lesz?

Ez a probléma megfelelő megfogalmazása, amelyre mindeddig háromféle választ gondoltak el: *metafizikai* választ, *szkeptikus* választ (magáét Hume-ét), és természetesen Kant *transzcendentális* válaszát. Röviden felidézzük mindhárom lényeges elemeit, mielőtt felvázolnánk a *spekulatív* válaszét.

1. A Hume kérdésére adott metafizikai válasz a világunkat irányító legfőbb elv létezésének bizonyításával haladna. Eljárhatnánk például Leibniz tanítványaként: először bizonyítanánk egy tökéletes Isten szükségszerű létezését, majd ebből arra következtetnénk, hogy ez az Isten csak a lehetséges világok legjobbikát teremthette meg, vagyis a miénket. Világunk – vagy legalábbis az azt irányító elvek – örökkévalóságát így maga az isteni tökéletesség örökkévalósága szavatolná. Ezt nevezhetjük az oksági szükségszerűség *közvetlen* és *feltétlen* bizonyításának: pozitívan bizonyítom, hogy Isten létezése feltétlenül szükségszerű (egyedül lényegéből, nem külső feltételből ered), majd közvetlenül arra következtetek, hogy világunknak olyannak kell lennie és maradnia, amilyen.

2. A szkeptikus megoldás az, amelyet Hume saját kérdésére javasolt. Válasza két részre bontható:

a) Hume először elveti az okság problémájának minden metafizikai megoldását: állítja, hogy a természeti törvények jövőbeli stabilitását semmilyen *a priori* érvelés nem állapíthatja meg. Hume szerint csak két eszközünk van egy létezés vagy nemlétezés igazságának megállapítására: a tapasztalat és az ellentmondásmentesség elve. Egyik sem teszi azonban lehetővé az oksági kapcsolat szükségszerűségének bizonyítását. A tapasztalat ugyanis csak a jelenről vagy a múltról tájékoztat, a jövőről nem. Megmondhatja, hogy egy törvény létezik, vagy ugyanúgy igazolható, ahogyan a múltban létezett vagy igazolódott, de nem állapíthatja meg, hogy a jövőben is igazolódni fog. Az ellentmondásmentesség elve pedig *a priori*, minden tapasztalattól függetlenül megállapíthatóvá teszi, hogy ellentmondásos esemény lehetetlen: sem ma, sem holnap nem történhet meg. Hume számára azonban semmi ellentmondásos nincs abban, ha elgondoljuk: ugyanazon okok holnap más okozatokat eredményezhetnek.

Idézzük Hume saját szemléltetését a *Tanulmány az emberi értelemről* IV. szakaszából:

> Amikor például egy biliárdgolyót látok, amely egyenes vonalban egy másik felé mozog, és tegyük fel, véletlenül eszembe jut, hogy érintkezésük vagy az ütés eredményeként a második golyó megmozdulhat, vajon nem gondolhatom-e el, hogy ugyanezen okból száz más esemény is következhetne? Nem maradhatna-e mindkét golyó teljes nyugalomban? Nem térhetne-e vissza az első golyó egyenes vonalban, vagy pattanhatna el a másodiktól bármely vonal vagy irány mentén? Mindezek a feltevések következetesek és elgondolhatók. Miért részesítenénk hát előnyben egyet, amely semmivel sem következetesebb vagy elgondolhatóbb a többinél? Valamennyi a priori

érvelésünk sem lesz képes semmiféle alapot felmutatni e kiválasztás számára. (Hume 1957: 44)

Itt nem csupán az oksági szükségszerűség kérdőjeleződik meg, hanem az is, amit Leibniz „az alap elvének" nevezett. Láttuk: ezen elv szerint alapjának kell lennie annak, hogy minden olyan, amilyen, és nem másmilyen. Hume viszont azt mondja, hogy ilyen alap a gondolkodás számára teljesen hozzáférhetetlen: mivel nem bizonyíthatjuk, hogy a törvényeknek olyannak kell maradniuk, amilyenek, egyetlen tény szükségszerűségét sem bizonyíthatjuk. Ellenkezőleg, tökéletesen összeegyeztethető volna a logika és a tapasztalat követelményeivel, hogy minden mássá váljék, legyen szó természeti folyamatokról, dolgokról vagy eseményekről. Semminek nincs alapja arra, hogy önazonos legyen vagy maradjon.

b) Hume azonban nem elégszik meg azzal, hogy kérdésére minden lehetséges választ jogosulatlanná tegyen: magát a kérdést úgy módosítja, hogy egy *megoldható* problémával helyettesítse. Mivel az oksági kapcsolat szükségszerűségét nem bizonyíthatjuk – érvel –, ne azt kérdezzük tovább, miért szükségszerűek a törvények, hanem azt, honnan ered a szükségszerűségükbe vetett *hitünk*. Ez a probléma áthelyezése: a dolgok természetére vonatkozó kérdés helyébe a dolgokhoz való viszonyunk kérdése lép. Már nem azt kérdezzük, miért szükségszerűek a törvények, hanem miért vagyunk meggyőződve erről. Hume válasza egyetlen szóban összefoglalható: szokás. Egy tény ismétlődése spontán megszokásérzést kelt bennünk, amelyből az a bizonyosság fakad, hogy ugyanez a jövőben is megismétlődik. Az a hajlam, hogy ami már ismétlődött, az a jövőben is kivétel nélkül ugyanúgy ismétlődik majd, a természethez való egész viszonyunkat irányítja.

3. Végül Hume problémájára a harmadik választ Kant transzcendentális válasza adja: pontosabban a kategóriák objektív dedukciója, ahogyan *A tiszta ész kritikája* „A fogalmak analitikája" című részében kifejti. E dedukció kétségkívül a *Kritika* legnehezebb szakaszai közé tartozik, alapelve azonban könnyen megérthető. Itt röviden felidézzük, mert lesz még alkalmunk visszatérni rá.

A transzcendentális megoldás abban különbözik a klasszikus metafizikaitól, hogy a *közvetlen* és *feltétlen* bizonyítást *közvetett* és *feltételes* bizonyítással helyettesíti. Fent láttuk: a metafizikai vagy dogmatikus válasz egy abszolút szükségszerű elv létezésének pozitív bizonyításából vezeti le világunk szükségszerűségét. A transzcendentális vizsgálódás viszont az oksági szükségszerűség közvetett, *reductio ad absurdum* útján történő bizonyítását adja. Eljárása a következő: először feltételezzük, hogy nincs oksági szükségszerűség, majd megvizsgáljuk, mi következik ebből. Kant szerint a reprezentáció minden formájának teljes megsemmisülése következik, mert a jelenségek ebből eredő rendetlensége kizárná bármiféle objektivitás, sőt bármiféle tudat tartós fennmaradását. Kant ezért a természeti törvények kontingenciájának hipotézisét a reprezentáció puszta *tényével* megcáfoltnak tekinti. Ebben az értelemben feltételes a válasza: nem azt mondja, hogy abszolút lehetetlen az okság világuralmának jövőbeli megszűnése, hanem csak azt, hogy ilyen történés nem *nyilvánulhatna meg* a tudatnak. Ha ugyanis az okság többé nem irányítaná a világot, minden elveszítené konzisztenciáját, így semmi nem volna reprezentálható. Ezért lehetetlen Hume biliárdgolyókról szóló képzeletbeli jelenete: itt csak a golyók szabadulnak ki az okság alól, nem az asztal, amelyen gurulnak, vagy az asztalt tartalmazó terem. Éppen a környezet stabilitása teszi lehetővé, hogy még valamit

reprezentáljunk magunknak, amikor Hume fantasztikus lehetőségeit elképzeljük. Kant szerint azonban, ha az okság (az értelem többi kategóriájával együtt) többé nem strukturálná a reprezentációt, a jelenség semmilyen vonását nem strukturálná, és sem a szubjektumban, sem az objektumban nem maradna semmi, ami fenntarthatná szemlélői nézőpontunkat. Az oksági szükségszerűség tehát a tudat és az általa tapasztalt világ létezésének szükséges feltétele. Más szóval nem abszolút szükségszerű, hogy az okság mindent irányítson, de *ha* tudat létezik, ez csak azért lehet, mert van a jelenségeket szükségszerűen irányító okság.

Látszólagos különbségeik ellenére Hume problémájának e három válasza közös előfeltevésen osztozik: egyik sem kérdőjelezi meg *az oksági szükségszerűség igazságát*. A kérdés egyik esetben sem az, hogy az oksági szükségszerűség valóban létezik-e, hanem az, adható-e alap szükségszerűségére. E szükségszerűség evidenciáját sohasem kérdőjelezik meg. Ez nyilvánvaló a metafizikai és a transzcendentális megoldásban, hiszen mindkettő igazságát kívánja bizonyítani; kevésbé nyilvánvaló azonban, hogy Hume sem kételkedik igazán az oksági szükségszerűségben, csak abban, hogy érveléssel megalapozhatjuk-e. Hume szerint „minden természeti működés végső oka”[3] ismeretlen kell hogy maradjon számunkra. Talán néhány általános okra visszavezethetjük a természeti jelenségek alapelveit, de Hume hangsúlyozza: „ezen általános okok okait hiába próbálnánk feltárni […] E végső mozgatórugók és elvek teljesen el vannak zárva az emberi kíváncsiság és kutatás elől”.[4] Más szóval feltárhatjuk a világegyetemet irányító alapvető törvényeket, de az ok, amely maguk e törvények mögött áll, és szükségszerűséggel ruházza fel őket, hozzáférhetetlen marad. Ezzel elismerjük, hogy a fizikai folyamatoknak valóban végső szükségszerűségük van. Éppen ezért jellemezheti Hume saját álláspontját *szkeptikusként*: szkeptikusnak lenni annyi, mint elismerni, hogy az ész nem tud alapot adni ragaszkodásunknak egy valóságosnak feltételezett szükségszerűséghez.

Saját spekulatív álláspontunk elutasítja a három megoldás e közös előfeltevését, hogy végre komolyan vegye, amit a hume-i – nem a kanti – *a priori* a világról tanít: *ugyanazon ok valóban „száz különböző eseményt” eredményezhet* (sőt még sokkal többet). Hume azt mondja: *a priori*, vagyis tisztán logikai nézőpontból bármely ok bármilyen okozatot létrehozhat, ha az nem ellentmondásos. Kétségkívül ez az ész nyilvánvaló tanítása: a gondolkodásé, amely csak a logikai intelligibilitás követelményeinek hűséges. Az ész arról a lehetőségről tájékoztat, hogy biliárdgolyóink ezernyi (és még több) módon ugrándozhatnak az asztalon, minden ok és alap nélkül. Ha ugyanis az ész az ellentmondásmentességen túl semmiféle *a priorit* nem ismer, teljesen összeegyeztethető vele bármely konzisztens lehetőség keletkezése, olyan megkülönböztető elv nélkül, amely egyik lehetőséget a másikkal szemben előnyben részesítené. Különösnek tűnik tehát először nyilvánvalóan illuzórikusként elvetni az ész nézőpontját, majd racionális alapot keresni e visszautasításnak, vagy kijelenteni, hogy az racionálisan nem támogatható. Hogyan dolgozhatna az ész önmaga ellen, egy olyan szükségszerűség igazságát bizonyítva, amelynek nyilvánvaló hamissága számára vakítóan evidens? Az érzékeink kényszerítik ránk az okságba vetett hitet, nem a gondolkodás. Bölcsebb volna tehát az oksági kapcsolat problémáját e kapcsolat nyilvánvaló hamisságából, nem feltételezett igazságából kiindulva megközelíteni. Mindenesetre meghökkentő, hogy e kérdésben a filozófusok, akik általában a

gondolkodás, nem az érzékek hívei, túlnyomórészt megszokott észleleteikben bíztak az értelmi belátás fénylő világossága helyett.

A szkeptikus álláspont a legparadoxabb: egyfelől meg akarja mutatni, hogy az alap elve képtelen ontológiai igényeinek megalapozására, másfelől továbbra is hisz abban a szükségszerűségben – a reális, fizikai szükségszerűségben –, amelyet ezen elv a világba *oltott*. Hume már nem hisz a metafizikában, de továbbra is hisz a szükségszerűségben, amelyet a metafizika a dolgokba vetített. A metafizika e befejezetlen elutasítása az ismétlődőbe vetett gondolattalan hit hajlamával együtt a metafizika fantomszerű világához való pusztán szerves kötődést eredményez. Hume vakon hisz a világban, amelyet a metafizikusok bizonyíthatónak véltek. Nem meglepő tehát, milyen könnyen válik az ilyen szkepticizmus babonává: azt állítani és hinni, hogy a világ menetének kifürkészhetetlen szükségszerűsége van, annyi, mint készen állni a gondviselés számos formájába vetett hitre. Bölcsebbnek tűnik az észben hinni, és így megtisztítani a valóságot az oksági szükségszerűség mögöttes világától.

Most már láthatjuk, milyen tekintetben szünteti meg a spekulatív álláspont a Hume problémáját rendszerint kísérő ellentmondásokat. Nézőpontunkból az oksági kapcsolat szükségszerűsége egyszerűen azért nem bizonyítható, mert e kapcsolatnak nincs szükségszerűsége. Ez azonban nem jelenti minden nehézség megszüntetését. Hume problémáját ugyanis úgy *fogalmazzuk újra*, hogy nehézsége más helyre kerüljön. Az új megfogalmazás ez: ahelyett, hogy a fizikai törvények állítólag valós szükségszerűségének bizonyítását keresnénk, *azt kell kérdeznünk, hogyan magyarázzuk a fizikai törvények nyilvánvaló stabilitását, ha kontingensnek tekintjük őket*. Újrafogalmazva Hume kérdése valójában az, amelyet korábban felvetettünk: ha a törvények kontingensek, nem szükségszerűek, miért nem nyilvánul meg kontingenciájuk hirtelen és szüntelen átalakulásokban? Hogyan hozhatnak létre stabil világot olyan törvények, amelyeknek nincs állandó alapjuk? Arra fogadunk, hogy e megfogalmazás a kanonikussal ellentétben kielégítő megoldást enged, a racionalitás képességeinek korlátozása nélkül.

Az olvasónak, aki nehezen ismeri el a törvények tényleges kontingenciáját, talán segít a következő analógia. Ismerjük a nem euklideszi geometriákat létrehozó „kalandot”: az adott pontból egy adott egyenessel pontosan egy párhuzamos húzhatóságáról szóló euklideszi posztulátum bizonyításához Lobacsevszkij feltételezte, hogy a tézis hamis, és a ponton át végtelen sok, az eredeti egyenessel párhuzamos egyenes húzható. Úgy vélte, ez ellentmondáshoz vezet, és így *reductio* révén bizonyítja Eukleidész posztulátumát. Ehelyett azonban új geometriát fedezett fel, amely éppoly konzisztens, mint Eukleidészé, de különbözik tőle. Akik vonakodnak elfogadni tézisünket, talán megfontolhatnák a következő javaslatot: tegyük fel, hogy meg vagyunk győződve az oksági kapcsolat szükségszerűségéről, de nem hiszünk metafizikai bizonyíthatóságában. Nem próbálhatnánk-e *reductio* révén bizonyítani az oksági kapcsolat ténylegességét? Nem függeszthetnénk-e fel gondolatban e szükségszerűséget, hogy lássuk, valóban abszurditáshoz vezet-e? Ha igen, apagogikusan bizonyítjuk azt, amit egy metafizikai egyformasági elvre hivatkozva hiába próbáltunk bizonyítani. Arra fogadunk azonban, hogy velünk is az történik, ami e geométerekkel az euklideszi posztulátum esetében: fokozatosan felfedezzük, hogy az akauzális világegyetem éppoly konzisztens, és éppúgy számot ad tényleges tapasztalatunkról, mint a kauzális. Azt is felfedezzük azonban, hogy az előbbi mentes a fizikai szükségszerűségbe vetett hit

valamennyi rejtélyétől. A kauzális világegyetemből az akauzálisba átlépve tehát semmit nem veszítünk – csak rejtélyeket.

Azonnal nyilvánvaló azonban, hogy e megközelítés alapvetően összeütközik Hume problémájának transzcendentális megoldásával. Mint láttuk, a transzcendentális dedukció *reductio* útján következtet az oksági szükségszerűség hiányából a reprezentáció megsemmisülésére. Mi viszont azt állítjuk, hogy az oksági szükségszerűség hipotetikus felfüggesztése nem von maga után szükségképpen a reprezentáció feltételeivel összeegyeztethetetlen következményeket. Problémánk tehát tovább pontosítható: spekulatív megoldásunk érvényességéhez fel kell tárnunk a transzcendentális dedukcióban rejlő logikai hiba természetét, hogy vele szemben megmutassuk: a fenomenális világ állandósága nem cáfolja a fizikai törvények kontingenciáját. Más szóval meg kell mutatnunk, miért tévedés Kant módjára a törvények nem-szükségszerűségéből a reprezentáció megsemmisülésére következtetni.

***

Kant szerint, ha a világról alkotott képzeteinket nem szükségszerű kapcsolatok irányítanák – amelyeket „kategóriáknak" nevez, köztük az okság elvét –, a világ csupán zavaros észleletek rendezetlen tömege volna, és nem eredményezhetné egységes tudat tapasztalatát. A tudat és a tapasztalat ideája tehát a reprezentáció olyan strukturálását követeli meg, amely világunkat többé teszi összefüggéstelen benyomások pusztán önkényes sorozatánál. Ez a kategóriák úgynevezett „objektív" dedukciójának központi tézise; célja a kategóriák tapasztalatra való alkalmazásának legitimálása (a kategóriákon különösen a fizika által előfeltételezett egyetemes kapcsolatokat értve). Nem lehet tudat a jelenségek tudományának lehetősége nélkül, mert a tudat ideája már előfeltételezi az időben egységes reprezentáció ideáját.[5] Ha azonban a világot nem szükségszerű törvények irányítanák, összefüggés és egymásután nélküli tapasztalatokra esne szét, amelyekből a szó szoros értelmében tudat nem származhatna. A törvények szükségszerűsége tehát vitathatatlan ténnyé válik, amint a tudat feltételeként értjük.

E „feltételt szabó" érv látszólag cáfolhatatlan jellegét kétségkívül el kell ismernünk, de rögtön hozzátéve: csak annyiban cáfolhatatlan, amennyiben a *stabilitás*, nem pedig a *szükségszerűség* fogalmára vonatkozik. Kant egyetlen fenntartás nélkül elfogadható, vitathatatlan – de tautologikus – állítása az, hogy a jelenségek stabilitása a tudatnak és a természettudománynak egyaránt feltétele. E stabilitás ténye és a tudomány feltételeként betöltött szerepe nyilvánvalóan vitathatatlan. Nem ugyanez mondható azonban arról a következtetésről – amelyet ezentúl „necesszitarista következtetésnek" nevezünk –, amely szerint *a törvények stabilitása elengedhetetlen feltételként előfeltételezi e törvények szükségszerűségét*. Most e következtetés szerkezetét és előfeltevéseit kell megvizsgálnunk.

Miért következtetünk a természeti törvények stabilitásának vitathatatlan tényéből – vagyis a természet egyformasági elvének kivétel nélküli stabilitásából – ezen egyformaság szükségszerűségére? Milyen érveléssel jutunk a stabilitás tényétől – amely valóban általános, amíg még nem cáfolódott meg – ontológiai szükségszerűséghez? Az érvelés alapjául szolgáló „necesszitarista" következtetés három lépésre bontható:

1. Ha a törvények valóban alap nélkül megváltozhatnának – vagyis nem volnának szükségszerűek –, *gyakran* változnának meg alap nélkül.

2. A törvények azonban nem változnak meg gyakran alap nélkül.
3. Következésképpen a törvények *nem* változhatnak meg alap nélkül – más szóval szükségszerűek.

A 2. tételt senki nem vitathatja: egyszerűen a természet (nyilvánvaló) stabilitásának tényét állítja. E következtetés értékelése ezért főként az 1. implikáció vizsgálatára kell hogy irányuljon: ha az „cáfolhatónak" bizonyulna, az egyik premissza jogosulatlanságával maga a következtetés is összeomlana. Ezen implikáció a törvények *kontingenciájából* – vagyis változásuk lehetőségéből – változásuk *tényleges gyakoriságára* következtet. Ezért „gyakorisági implikációnak" nevezzük: csak akkor fogadhatjuk el a „necesszitarista" következtetés érvényességét, ha elfogadjuk a változás lehetőségétől gyakoriságáig vezető implikációt. Az előbbi érvénytelenségének feltárásához szükséges és elégséges megállapítanunk, milyen tekintetben és pontosan milyen feltételek mellett utasítható el az utóbbi implikáció.

Először is fontos megjegyeznünk, hogy a gyakorisági implikáció nemcsak az oksági szükségszerűség mellett szóló kanti érvet, hanem az e szükségszerűségbe vetett hétköznapi hitet is megalapozza. Azt állítani a közvélekedés módjára, hogy ha a természeti törvények kontingensek volnának, „észrevettük volna", vagy Kant módjára azt, hogy annyira észrevettük volna, hogy semmit sem tudnánk, mindkét esetben azt jelenti: a törvények kontingenciája olyan gyakori változásukat eredményezné, hogy az a tapasztalatban megnyilvánulna, sőt akár a tapasztalat lehetőségét is lerombolná. A hétköznapi és a kanti tézis ugyanarra az érvre támaszkodik: a kontingencia gyakori átalakulást von maga után. Csak a kontingenciából kikövetkeztetett gyakoriság mértékében különböznek: a hétköznapi tézis szerint alacsony, de nyilvánvaló volna, a kanti szerint olyan magas, hogy lerombolná a reprezentációt. Meg kell állnunk e következtetésnél, közelebbről szemügyre vennünk, és megértenünk, miért olyan magától értetődő, hogy Kant igazolás nélkül végrehajtja – ahogyan a józan ész és a fizikai szükségszerűség híveinek többsége is.

E feladatban Jean-René Vernes *Az aleatorikus ész kritikája* című műve értékes támpontot nyújt.[6] E rövid, a tizenhetedik század filozófusaihoz méltó tömörséggel írt esszé fő érdeme, hogy feltárja az érvelést, amelyre Hume és Kant hallgatólagosan támaszkodik, amikor nyilvánvalónak feltételezik a törvények szükségszerűségét. Rögtön hangsúlyoznunk kell azonban, hogy Vernes számára e következtetés *jogos*: a fizikai törvények szükségszerűségébe vetett hitet megalapozottnak tartja. Vállalkozása a Hume-nál és Kantnál implicit érvelés explicitté tétele, hogy jobban kiemelje igazságát. Számunkra viszont tézisének jelentősége abban áll, hogy e következtetés kiásásával és valódi természetének feltárásával lehetővé teszi gyenge pontjának felfedezését.

Vernes tézise a következő: a törvények stabilitásától szükségszerűségükig hallgatólagosan vezető következtetés *valószínűségi* érvelés – a szó *matematikai* értelmében. Idézzük fel Hume fent idézett biliárdgolyós szövegét. Vernes szerint e szöveg az okság problémájának (kifejezett) gyökerét és racionális megoldásának (észrevétlen) kulcsát egyaránt hordozza. Mi a probléma gyökere? Az *a priori* vagy „képzeletbeli" lehetőségek – általában minden elgondolható, nem ellentmondásos lehetőség – és a ténylegesen *tapasztalt* lehetőségek közötti roppant különbség. Kant az *a priorit* a szükségszerűséggel, az empirikus tartományt a kontingenciával azonosítja; Vernes számára viszont az *a priori* a kontingenciát, a tapasztalat a szükségszerűséget mutatja meg. A rejtély az, hogy *a priori*, Hume szavával,

„száz különböző esemény” – vagy Vernes szerint „gyakorlatilag végtelen számú”[7] különböző esemény – eredhet ugyanazon oksorozatból, *ceteris paribus*. *A priori* tehát a golyók ezerszer ezernyi módon viselkedhetnek, a tapasztalatban viszont mindig csak egyetlen lehetőség valósul meg: az ütközés fizikai törvényének megfelelő.

De milyen jogon következtetünk az *a priori* és a tapasztalati e különbségéből arra, hogy az *a priori* megtévesztő, nem pedig a tapasztalat illuzórikus? Mi jogosít fel arra, hogy a tapasztalat állandóságát valódi szükségszerűséget feltárónak tekintsük, míg az *a priorit* nem valódi kontingenciát feltárónak? Az előfeltevésünk pontosan ugyanaz, amely egy játékost arra késztetne, hogy (legalábbis) gyanakodjon: a mindig ugyanazon lapjára eső dobókocka *igen valószínűleg* cinkelt. Vegyünk olyan eseményhalmazt, amelyben *a priori nincs alap* arra, hogy bármely esemény *inkább* bekövetkezzék, mint bármely másik. Ilyen egy pár dobókocka, amelyeket tökéletesen homogénnek és szimmetrikusnak feltételezünk: *a priori* feltehetjük, hogy szabályos dobásnál nincs alap egyik lap gyakoribb megjelenésére. E hipotézis alapján az esemény (egy adott dobási eredmény) esélyét kiszámítva hallgatólagosan ezt az *a priori* elvet feltételezzük: *ami egyformán elgondolható, egyformán lehetséges*. Az elgondolható és a lehetséges e *mennyiségi* egyenlősége teszi lehetővé az esemény valószínűségének vagy gyakoriságának kiszámítását szerencsejátékban. Ha ugyanis a leírt körülmények között két esemény egyikének sincs több alapja bekövetkezni, mint a másiknak (e „több” szigorúan matematikai értelmében), legyen szó kockadobásról, pénzfeldobásról vagy rulettkerék megpörgetéséről, feltételeznünk kell, hogy mindkettőnek ugyanakkora esélye van. E feltevésből számítható becsléseket nyerünk az ezen kezdeti egyenlő valószínűségekből összeálló összetett események esélyére: például a dupla hatosra vagy a rulettben egymás után háromszor megjelenő nullára.

Tegyük fel azonban, hogy a kockák, amelyekkel egy órája játszunk, folyvást ugyanazon lapjukra esnek. Az egyformán lehetséges események egyenlő valószínűségének elvére hivatkozva azt mondanánk magunknak: igen csekély az esélye, hogy ez valódi véletlen eredménye. Kell lennie *egy oknak* – talán a kockákban elrejtett ólomgolyónak –, amely *szükségszerűvé teszi ezt az egyetlen eredményt*. Most tegyük fel, hogy kockáink nemcsak egy órája, hanem egész életünkben, sőt az emberi emlékezet kezdete óta ugyanazon lapjukra esnek. Tegyük fel továbbá, hogy nem hat, hanem milliónyi és milliónyi lapjuk van. Ekkor Hume biliárdgolyókról elmélkedő helyzetében találjuk magunkat: minden tapasztalt eseményhez *a priori* rengeteg különböző empirikus kimenetelt gondolhatunk el (oly sokat, hogy számuk meghatározása hiábavalónak tűnik), amelyek mind egyformán lehetségesnek látszanak. Mégis ugyanazt az eredményt kapjuk: ugyanazon okokból ugyanazon okozatokat. Amikor Hume vagy Kant magától értetődőnek feltételezi a törvények szükségszerűségét, pontosan úgy érvel, mint a cinkelt kockákkal szembesülő játékos: hallgatólagosan elfogadja a Vernes által feltárt következtetést, hogy ha a fizikai törvények valóban kontingensek volnának, a véletlen törvényeivel ellenkezne, ha e kontingencia sohasem nyilvánult volna meg. Következésképpen *kell lennie* egy – bár rejtett – szükségszerűvé tevő alapnak, ahogyan a kockába ágyazott ólomgolyónak, amely az eredmény változatlanságát magyarázza.

Most világossá válik a necesszitarista következtetést irányító implicit elv: *kiterjeszti a valószínűségi érvelést*, amelyet a játékos világegyetemünkön *belüli* eseményre (a kockadobásra és eredményére) alkalmazott, *a világegyetemre mint olyanra*. Az érvelés így rekonstruálható: saját fizikai világegyetemünket elgondolható (nem ellentmondásos),

különböző fizikai törvények által irányított világegyetemek roppant sokaságának egyikeként értem. Olyan világok ezek, amelyekben két biliárdgolyó ütközése nem a mi törvényeinknek engedelmeskedik, hanem mindkét golyó felrepül, összeolvad, két makulátlan, de morcos kancává vagy két bordó, de barátságos liliommá változik, és így tovább. Gondolatban tehát egy „kocka-világegyetemet" alkotok, amelyet *minden világegyetem Világegyetemével* azonosítok: egészében csupán az ellentmondásmentesség elve határolja, és minden lapja egy meghatározott fizikai törvények által irányított világegyetem. Bármely tapasztalt helyzetnél gondolatban dobok e kockával (elképzelem az esemény összes elgondolható következményét), végül mégis mindig ugyanaz az eredmény adódik azonos körülmények között: a kocka-világegyetem mindig az „én" világomat jelölő lapjára esik, az ütközés törvényei sohasem sérülnek. Minden dobás ugyanazt a fizikai világegyetemet eredményezi: az enyémet, amelyet mindennap megfigyelhettem. Az elméleti fizika persze mindig taníthat újat az általam lakott sajátos lap-világegyetemről, de ez világom mélyebb megismerése, nem magának a világegyetemnek aleatorikus átalakulása. Ez sohasem sértette az egyformaság elvét: azonos kezdeti feltételek mellett mindig azonos eredményt mutatott. E stabilitás valószínűtlensége oly rendellenesnek tűnik, hogy még el sem időzöm annál a lehetőségnél, hogy kizárólag véletlen eredménye. Egy többnyire túl gyorsan végrehajtott, észrevétlen következtetéssel tehát *szükségszerű* alap létezésére jutok, olyan szükségszerűségére, amely *logikán kívüli* és *matematikán kívüli*. E szükségszerűség a logikai-matematikai érvelés szükségszerűségének kiküszöbölhetetlen kiegészítése, mert az utóbbi *homogén* kocka-világegyetemet mutat: minden lap *egyformán elgondolható*. A logikai-matematikai jelölés sajátos szükségszerűségét tehát egy *második fajta szükségszerűséggel*, reális vagy fizikai szükségszerűséggel kettőzöm meg; egyedül ez adhat alapot az eredmény nyilvánvaló „megkötöttségére", mint a kockába ágyazott ólomgolyó. Tőlem függ, hogy e második szükségszerűség forrását „anyagnak" nevezem-e, mint Vernes, vagy „gondviselésnek": bárhogy nevezzem, eredendő és rejtélyes tény marad.

Összefoglalva: a hume-i–kanti következtetés valószínűségi érvelést alkalmaz, nem a világegyetemünkben zajló eseményre, hanem magára a világegyetemünkre, mint a lehetséges világegyetemek totalitásának egyikére. Az érv magva az elgondolható és a ténylegesen tapasztalt lehetőségek roppant számbeli különbségének rögzítése, hogy ebből a következő valószínűségi rendellenességet vezesse le, amely a gyakorisági implikáció forrása: ha a fizikai törvények *valóban alap nélkül megváltozhatnának*, rendkívül valószínűtlen volna, hogy ne változzanak meg *gyakran*, sőt féktelenül. Olyan gyakran változnának, hogy – itt Hume-tól Kanthoz lépünk – nem csupán már észrevettük volna, hanem eleve itt sem lehettünk volna észrevenni, mert az így támadó káosz kizárta volna a tudat és a világ korrelációjához szükséges minimális rendet és folytonosságot. A szükségszerűséget tehát roppant valószínűtlen stabilitás ténye bizonyítja: a természeti törvények állandósága, és ennek szubjektív oldala, a tudományra képes szubjektum tudata. Ez a necesszitarista érv, különösen az alapjául szolgáló gyakorisági implikáció logikája.

***

A necesszitarista érv spekulatív cáfolatának felvázolása előtt meg kell jegyeznünk, hogy van ismert válasz erre az érvre: annak bizonyítása, hogy világunk folyamatos létezése valójában pusztán a véletlennel magyarázható. Úgy jár el, ahogyan az epikureusok magyarázták az élőlények látszólag célszerű létezését: a legösszetettebb szervezetek keletkezését egy

megfelelően valószínűtlen eredményhez hasonlítják (például az *Iliász* megírásához véletlenszerűen felületre dobott betűkből), majd rámutatnak, hogy elegendően sok próbálkozás esetén még ez sem rendellenes. Hasonlóképpen a fenti valószínűségi ellenvetésre azzal válaszolhatnánk, hogy saját, erősen strukturált világunk kaotikus keletkezések roppant sokaságának eredménye lehetett, amelyek végül világegyetemünk elrendezésében stabilizálódtak.

E válasz azonban nem elégíthet ki bennünket, egyszerűen azért, mert továbbra is előfeltételezi a fizikai törvények szükségszerűségét. Fontos észrevennünk: maga a véletlen fogalma csak változhatatlan fizikai törvények feltétele mellett gondolható el. Éppen ezt mutatja a kockadobás: aleatorikus sorozat csak akkor keletkezhet, ha a kockák egyik dobástól a másikig megőrzik szerkezetüket, és a dobást lehetővé tevő törvények nem változnak. Ha a kockák két dobás között összeomlanának, lapossá vagy gömbbé válnának, vagy a gravitáció megszűnne, s felrepülnének, illetve a föld alá zuhannának, nem volna aleatorikus sorozat, és lehetetlen volna valószínűségszámítást kidolgozni. A véletlen tehát mindig valamilyen fizikai invarianciát feltételez: korántsem teszi lehetővé a fizikai törvények kontingenciájának elgondolását, hanem maga is egy bizonyos, „indeterminisztikus" fizikai törvényfajta. Epikurosznál például a *clinamen*, az atomok pályájának apró véletlenszerű elhajlása nyilvánvalóan feltételezi a fizikai törvények változhatatlanságát: az atomok sajátos alakját (sima, horgas stb.), fajtáik számát, ezen elemi fizikai egységek oszthatatlanságát, az űr létezését és így tovább. Ezek egyikét sem módosíthatja maga a *clinamen*, hiszen megvalósulásának feltételeit alkotják.

A necesszitarista ellenvetésre adott válaszunknak viszont olyan világot kell elgondolhatóvá tennie, amely *minden* fizikai szükségszerűségtől mentes, mégis összeegyeztethető a törvények stabilitásának tényével. Olyan érvet kell tehát alkalmaznunk, amely sehol nem kettőzi meg az ellentmondásmentesség tisztán logikai szükségszerűségét (amelyet a faktialitás elvéből vezettünk le, és amelyet Hume egyedül ismer el *a priori* igaz szükségszerűségként) reális szükségszerűséggel, vagyis egy olyan szükségszerűséggel, amely *előnyben részesítési elvet* létesít egyformán elgondolható lehetőségek között. Az aleatorikus válasz azonban éppen ilyen elvet vezet be: nincs ugyanis ellentmondás a véletlen folyamatokat lehetővé tevő meghatározott feltételek módosulásának elgondolásában, például a kockák alakjának, lapszámának vagy a dobást irányító törvényeknek a változásában. E válasz ráadásul senkit nem győzne meg, mert elismeri, hogy eddig kedvező dobásban, így olyan *szerencsében* részesültünk, amely megfordulhat, és szüntelenül más eredményeket hozhat. Ezzel abba a világhoz való viszonyba kerülnénk, amelyet korábban abszurdnak minősítettünk, s amely minden pillanatban a valóság véletlenszerű viselkedésétől való félelemre késztetne.

A gyakorisági implikáció cáfolata tehát nem annak bizonyításában állhat, hogy a világ stabilitása megfelel a véletlen törvényeinek, hanem annak kimutatásában, hogy a természeti törvények kontingenciája *hozzáférhetetlen az aleatorikus érvelés számára*. Az epikureus típusú válaszokkal szemben nem szabad elfogadnunk ellenfelünk érvelésének jogosságát, majd a tényleges tapasztalattal összeegyeztetnünk. Magát az érvelést kell jogosulatlanná tennünk, megmutatva, hogy a véletlen és a valószínűség kategóriáit helytelenül, jogos alkalmazási tartományukon kívül használja. Vagyis meg kell mutatnunk, hogy e kategóriák a fizikai világ törvényeire mint olyanokra nem alkalmazhatók, és a

valószínűségi érvelés e környezetben értelmetlen. Ekkor sikerül megmutatnunk, hogyan egyeztethető össze a törvények stabilitása abszolút kontingenciájukkal, látszólag minden „józan valószínűséggel" szemben. Egyben a szüntelen rendetlenségtől való abszurd félelmet is jogosulatlanná tesszük, hiszen éppen a fizikai törvények aleatorikus felfogására támaszkodik, amely a reprezentációk tényleges stabilitását rendkívüli szerencsének láttatja. A törvények *kontingenciájának* tehát a *véletlentől* alapvetően eltérő fogalmát kell kidolgoznunk.

A két fogalom különbsége persze pusztán a véletlenről tett előző megjegyzéssel is megállapítható volna: a törvények kontingenciája nem tévesztendő össze a véletlennel, mert a véletlen megvalósulása már eleve meglevő törvényeket feltételez. Állíthatnánk, hogy a törvények kontingenciája nem rendelhető a véletlen kategóriái alá, mert érintheti éppen a véletlen események bekövetkezését és létezését lehetővé tevő feltételeket. Ezzel elvetnénk a gyakorisági implikációt, amely úgy érvel a törvényekről, mintha aleatorikus dobás eredményei volnának, nem látva, hogy éppen e törvények a dobás feltételei. Válaszunk azonban, még ha alapvetően nem is hibás, kiábrándító volna. Csupán egy sajátos ellenvetéstől védené meg a kontingenciát, fogalmának *elmélyítése* nélkül. Csak azt mondanánk meg, mi nem a kontingencia (nem véletlen), anélkül hogy a necesszitarista ellenvetést felhasználnánk pontosabb meghatározására. A faktiális ontológia azonban nem „negatív ontológia" kíván lenni: nem érjük be azzal, hogy kontingenciafogalmunk nem hozzáférhető egyik vagy másik érveléstípusnak, hanem egyre meghatározottabb és gazdagabb fogalmat akarunk kidolgozni. A faktiális spekuláció minden nehézségét ezért olyan eszközzé kell alakítanunk, amellyel az akadály leküzdését lehetővé tevő *meghatározott káoszfeltételt* azonosíthatunk. Ez az alap elve alól felszabadult ész alapelve: fokozatos kibontakozásához az alaphiány pozitív és differenciált tulajdonságait kell felmutatnunk. Hume problémájának valóban kielégítő spekulatív megoldásának tehát meg kell magyaráznia, mi lehet *a káosz nyilvánvaló stabilitásának pontos feltétele*. Ez mélyebb betekintést engedne a reális szükségszerűségtől megszabadult időbeliségbe. Mint azonban látni fogjuk, ilyen feltétel létezik, és *matematikai* természetű: a *transzfinit*.

***

A gyakorisági implikáció elleni fellépéshez először alapvető ontológiai előfeltevését kell azonosítanunk. Ezen implikáció ugyanis csak igen sajátos esetben, különösen erős ontológiai hipotézis feltételével érvényes: összekapcsolja a lehetséges létét és az Egész létét. E valószínűségi érvelés tehát csak akkor jogos, ha az *a priori* lehetséges számbeli totalitásként elgondolható.

Igaz, a gyakorisági implikációnak „működéséhez" és jogosságához nem kell pontosan meghatároznia az elgondolható lehetőségek számosságát: minél nagyobb számmal haladják meg az elgondolható lehetőségek a ténylegesen tapasztaltakat, annál nagyobb a valószínűségi rendellenesség, és nyilvánvaló, hogy az előbbiek mindenképpen roppant sokkal többen vannak. Még az sem igazán számít, véges vagy végtelen-e a lehetőségek e totalitása, mert a végtelen nem akadálya a valószínűségek alkalmazásának. Bármely tárgy, akár közvetlenül tapasztalt tárgy is alkalmat adhat végtelenre vonatkozó valószínűségszámításra. E végtelenség, amely a tárgy folytonosságához kapcsolódik, nem zárja ki a keresett esemény pozitív valószínűségének meghatározását. Vegyünk például meghatározott hosszúságú homogén kötelet, amelynek két végét egyenlő erővel feszítjük.

Kiszámíthatom egy helyen történő elszakadásának pozitív valószínűségét, noha az ilyen „szakadási pontok" elméletileg végtelen sokan vannak a kötél mentén, mert „kiterjedés nélküliek". Megtehetem ezt a látszólagos paradoxon ellenére is, amely szerint egy ilyen pontban történő szakadás valószínűsége egy osztva végtelennel, így a kötél egyetlen pontjában sem szakadhatna el. E „paradoxon" megszüntetéséhez elég kiválasztani a kötél egy szakaszát, bármilyen kicsit: a valószínűség ismét éppoly hatékonyan alkalmazható rá, mint azokban az esetekben, amikor a lehetőségek száma természetes egész szám.[8]

A gyakorisági implikáció működéséhez tehát csupán azt kell feltételezni, hogy valóban létezik a nem ellentmondásos, elgondolható lehetőségek totalitása, és hogy e totalitás, bármilyen számosságú, roppant sokkal nagyobb a fizikailag lehetséges események halmazánál. A következtetés jogosságának tehát egy megkerülhetetlen feltétele van: *létezik az elgondolható lehetőségek totalitása*. Feltételeznünk kell, hogy a lehetséges világok halmaza – a korábbi „kocka-világegyetem" – valóban elgondolható, ha nem is szemlélhető; ezen belül terjeszthetjük ki a valószínűségi érvelést a világegyetemünkön *belüli* tárgyakról (kocka, kötél) a világegyetemre *mint olyanra*. A valószínűségi érvelés tehát akkor gondolható el, ha elgondolható az esetek totalitása, amelyen belül a kedvező és a lehetséges esetek számának arányával gyakoriságokat számíthatunk. Ha visszavonjuk az esetek halmazának fogalmát és annak a teljes világegyetemnek az ideáját, amelyből a vizsgált eseményeket merítjük, az aleatorikus érvelés értelmetlenné válik.

Az aleatorikus érvelés – vagyis a véletlen ideája, amennyiben gyakoriságszámításnak vethető alá – tehát előfeltételezi a számbeli totalitás fogalmát. Amikor a totalitás világegyetemünkön belüli, közvetlenül adott a tapasztalatban (például a kocka lapjainak vagy a kötél szakaszainak száma), vagy közvetetten, egy jelenség gyakoriságának megfigyelésével. Amikor azonban világegyetemünk egészére próbálom alkalmazni a valószínűségi érvelést, feltételezem – minden ezt igazoló tapasztalat nélkül –, hogy az elgondolhatót jogos az esetek újabb totalitásának tekinteni. Az elgondolhatót így matematikai hipotézisnek vetem alá: halmazzá teszem, bármilyen naggyá. Lehetséges világok halmazává teszem, mert *a priori* jogosnak tartom a lehetségest Egészként elgondolni.

Ám éppen az elgondolható e totalizálása az, amely *többé nem* biztosítható *a priori*. Immár tudjuk – legalábbis Cantor forradalmi halmazelmélete óta –, hogy nincs alapunk az elgondolhatót *szükségképpen* totalizálhatónak tartani. E forradalom egyik alapvető eleme ugyanis *a szám detotalizálása* volt, amelyet *„transzfinitként"* is ismerünk.

E ponton Alain Badiou kiemelkedő munkája, elsősorban a *Lét és esemény*[9] volt számunkra döntő. Badiou alapvető tézisei közé tartozik, hogy saját előírásai révén fenntartja Cantor tételének ontológiai jelentőségét, feltárva *a lét mint lét detotalizálásának matematikai elgondolhatóságát*. Bár e detotalizálás ontológiai hatókörét nem úgy értelmezzük, mint Badiou, sajátos vállalkozásának köszönhetően fedeztük fel a necesszitarista következtetés ontológiai feltételeiből való kiszabadulás eszközét. A *Lét és esemény* egyik legerőteljesebb vonása ugyanis, hogy magát a matematikát használja a számoló ész határaitól való felszabadulásra. Ez sokkal erősebb gesztus, mint a számítás bármely külső kritikája a filozófiai gondolkodás állítólag magasabb rendű regisztere nevében. E tekintetben, és gondolkodásának számos más vonása révén, Badiou mélyen új életet adott a filozófia mint olyan kezdeti döntéseinek: Platón óta nincs alapvető filozófiai mozzanat, amely ne a

matematikával kötött eredendő szövetség újraértelmezésével haladt volna. Úgy véljük, egyben mindannyiunkat felszólított e két diskurzus kitüntetett kapcsolatának újbóli megragadására.

Mi kezdetben a következő tézissel igyekeztünk hűek maradni e gesztushoz: van matematikai mód a kontingencia és a véletlen szigorú megkülönböztetésére, és ezt a transzfinit nyújtja.

A transzfinit kérdését a lehető legtömörebben és legvilágosabban így fogalmazhatjuk meg:[10] a Cantor munkájára épülő, a huszadik század első felében fokozatosan kidolgozott standard halmazelméleti axiomatizálás (a „ZF", azaz „Zermelo–Fraenkel") egyik legfigyelemreméltóbb vonása a végtelen mennyiségek átfoghatatlan megsokszorozása. „Cantor tétele" szemléletesen így írható le: vegyünk bármilyen halmazt, számoljuk meg elemeit, majd vessük össze ezt a számot az elemek lehetséges csoportosításainak számával (kettőnként, hármanként – de vannak „egyenkénti" és „az összeset" tartalmazó csoportosítások is, az utóbbi maga az egész halmaz). Mindig ugyanazt kapjuk: az A halmaz lehetséges csoportosításainak (vagy részhalmazainak) B halmaza mindig nagyobb A-nál, *még ha A végtelen is*.[11] Végtelen halmazok korlátlan sorozata alkotható, amelyben minden halmaz mennyisége nagyobb azénál, amelynek részhalmazait összegyűjti. Ezt alefek sorozatának, vagy transzfinit kardinálisok sorozatának nevezik. Maga e sorozat azonban *nem totalizálható*, vagyis nem gyűjthető valamely „végső" mennyiségbe. Ha ugyanis volna ilyen mennyiségi totalizálás, azt is meg lehetne haladni a részhalmazok összegyűjtésének eljárásával. Minden mennyiség T halmaza (T mint Totalitás) tehát nem „tartalmazhatja" a T részhalmazainak halmazából nyert mennyiséget. E „minden mennyiség mennyiségét" ezért nem a gondolkodás számára „túl nagynak", hanem egyszerűen nem létezőnek tekintjük. A standard halmazelméleti axiómarendszerben a számszerűsíthető, és általánosabban az elgondolható – vagyis a halmazok általában, illetve mindaz, ami a konzisztencia követelményének megfelelően megalkotható vagy bizonyítható – nem alkot totalitást. Az elgondolható e totalitása maga is logikailag elgondolhatatlan, mert ellentmondáshoz vezet. Cantor transzfinitjének következő átfordítását tartjuk meg: *az elgondolható (számszerűsíthető) totalitása elgondolhatatlan*.

Hume problémájának megoldási stratégiája most tehát a következőképpen fogalmazható meg.

Nem állítjuk, hogy a nem totalizáló axiómarendszer az egyetlen lehetséges (vagyis elgondolható). Nem állítjuk tehát, hogy a lehetséges mindig totalizálhatatlan, még ha így is van a standard halmazelméleti axiómarendszerben. *A priori* nem tagadhatjuk annak lehetőségét, hogy az elgondolható totalitását is elgondolhatjuk. Az, hogy egy adott axiómarendszerben a totalizálhatatlan elgondolható, nem akadályoz meg senkit egy másik választásában, amelyben a gyakorisági implikáció továbbra is érvényes. Mindig több axiómarendszer van; a standard halmazelméleté kiemelkedő szerepe ellenére csupán egy a sok közül. Nem zárhatjuk ki tehát *a priori* olyan axiómarendszer választását, amelyben a lehetséges világok tartománya végső és meghatározott számbeli totalitást alkotna. Legalább ezt azonban el kell ismerni: rendelkezésünkre áll *egy* axiómarendszer, amely eszközöket nyújt a lehetséges totalizálhatatlanságának elgondolására. Pusztán az, hogy igazságát feltételezhetjük, jogosulatlanná teszi a necesszitarista következtetést, és vele minden alapot

a fizikai törvények szükségszerűségébe vetett további hitre: abba a szükségszerűségbe, amelyet titokzatosan rávetítünk ugyanezen törvények stabilitásának tényére.

A halmazelméleti axiómarendszer legalábbis alapvető bizonytalanságot mutat ki a lehetséges totalizálhatóságával kapcsolatban. Már e bizonytalanság is lehetővé teszi azonban a necesszitarista következtetés döntő kritikáját, egyik alapvető posztulátumának lerombolásával: a törvények stabilitásától szükségszerűségükhöz csak addig léphetünk közvetlenül, amíg nem kérdőjelezzük meg a lehetséges *a priori* totalizálhatóságát. Mivel e totalizálás legfeljebb bizonyos axiómarendszerekben, nem pedig mindegyikben működik, többé nem állíthatjuk a gyakorisági implikáció abszolút érvényességét. Nem tudhatjuk, a lehetséges ugyanúgy totalizálható-e, mint a kockák lapjai. E tudatlanság elég ahhoz, hogy feltárja *az aleatorikus érvelés tapasztalatban már adott totalitáson túli kiterjesztésének jogosulatlanságát*. Mivel *a priori* – vagyis pusztán logikai-matematikai eljárásokkal – nem dönthetjük el, létezik-e a lehetséges totalitása, az aleatorikus érvelés igényeit a tapasztalat tárgyaira kell korlátoznunk, nem pedig világegyetemünk törvényeire kiterjesztenünk, ahogyan Kant hallgatólagosan teszi objektív dedukciójában, mintha tudnánk, hogy világunk szükségképpen valamely nagyobb Egészhez tartozik. Mivel mindkét tézis – a lehetséges számbeli totalizálhatósága és totalizálhatatlansága – *a priori* elgondolható, csak a tapasztalat biztosíthatja az aleatorikus érvelés érvényességét, szavatolva a működéséhez szükséges totalitás tényleges létezését. Ez történhet egy állítólag homogén tárgy (például kocka vagy kötél) közvetlen tapasztalatával, vagy statisztikai elemzéssel (azonosítható jelenség átlagértékeinek és megfelelő gyakoriságainak meghatározásával). Az ilyen aleatorikus érvelést legitimáló, hozzáférhető totalitásoknak tehát *világegyetemünkön belül*, vagyis tapasztalatilag kell adódniuk. Kant törvényszükségszerűségbe vetett hite így az aleatorikus ész jogosulatlan, a tapasztalat határain túllépő igényeként érvényét veszti.

Valóban a valószínűségeknek a tapasztalat határain túli jogosulatlan alkalmazása teszi lehetővé Kantnak, hogy az első Kritikában több helyen a törvények kontingenciájának hipotéziséből gyakori módosulásuk szükségszerűségére következtessen. A következő részletben különösen nyilvánvaló az átmenet a kontingencia lehetőségétől megvalósulásának szükségszerű gyakoriságáig:

> Az empirikus fogalmak szerinti szintézis egysége [amely e szövegkörnyezetben elsősorban az oksági viszony jelenségekre való alkalmazását jelenti – QM] *teljesen kontingens volna*, ha e fogalmak nem az egység transzcendentális alapjára épülnének. Máskülönben *lehetséges volna, hogy a jelenségek elárasszák a lelket, mégis olyanok legyenek, hogy sohasem tennének lehetővé tapasztalatot*. Egyetemes és szükségszerű törvények szerinti kapcsolat híján a megismerés tárgyakhoz fűződő minden viszonya megszűnne. A jelenségek alkothatnának ugyan gondolkodás nélküli szemléletet, de megismerést nem, így számunkra úgyszólván semmik volnának. (Kant 1929: 138, Alll – saját kiemelésem)[12]

Kant a fenomenális törvények tényleges kontingenciájának feltevéséből olyan szélsőséges valóságváltozásokra következtet, amelyek szükségképpen lerombolnák a megismerés, sőt a tudat lehetőségét is. De hogyan határozhatja meg a törvények módosulásának *tényleges gyakoriságát*, ha kontingensnek feltételezi őket? Honnan tudja, hogy e gyakoriság oly *rendkívül jelentős* volna, hogy lerombolná a tudomány és a tudat lehetőségét? Milyen jogon zárja ki *a priori* annak *lehetőségét*, hogy kontingens törvények csak igen *ritkán* változzanak,

oly ritkán, hogy senkinek soha ne legyen alkalma ilyen módosulást látni? Csak azon a jogon, amelyet a valószínűségszámításnak egész világunkra, nem valamely világon belül adott jelenségre való alkalmazásából merít; tehát a lehetséges *a priori* totalizálásából. Erről Cantor óta tudjuk, hogy többé sem logikai, sem matematikai, vagyis semmiféle *a priori* szükségszerűségre nem tarthat igényt.[13]

***

Hogyan közelítettünk Hume problémájához, és mennyiben állíthatjuk, hogy megoldást adtunk rá?

A probléma újrafogalmazásából indultunk ki: nem feltételeztük, hogy Hume képzeletbeli hipotézise, amelyben ugyanazon oksorozat „száz különböző eseményt" eredményez, megcáfolandó kiméra; azt kerestük, pontosan mi akadályoz meg igazságának elfogadásában, amikor az ész éppen határozottan erre hív fel. Észrevettük, hogy e feltevés gyökerénél magukra a természeti törvényekre alkalmazott valószínűségi érvelés rejlik. Ezt semmi alapunk elfogadni, amint feltételéről – az elgondolható lehetőségek totalitásáról – kiderült, hogy nem kétségbevonhatatlan igazság, hanem puszta hipotézis.

Bár ezzel nem bizonyítottuk pozitívan a lehetséges totalizálhatatlanságát, két lehetőséget azonosítottunk: a lehetséges alkot totalitást, vagy nem. Minden okunk megvan a második mellett dönteni, mert éppen ez engedi követnünk az ész jelzését – hogy a fizikai törvények nem szükségszerűek –, anélkül hogy további energiát pazarolnánk az elsőben rejlő rejtélyek megoldására. Aki totalizálja a lehetségest, legitimálja a gyakorisági implikációt, így a reális szükségszerűségbe vetett hit forrását, amelynek alapját senki nem értheti meg. Egyszerre kell tehát állítania, hogy a fizikai törvények szükségszerűek, *és* hogy senki nem tudhatja, miért e törvények és nem mások léteznek szükségszerűen. Aki viszont detotalizálja a lehetségest, rejtélyes fizikai szükségszerűség hozzáadása nélkül gondolhatja el a törvények stabilitását. Ockham borotváját tehát alkalmazhatjuk a reális szükségszerűség hipotézisére: mivel e „létező" felesleges a világ magyarázatához, nyugodtan elhagyhatjuk, semmi mást nem veszítve, mint egy misztériumot. Hume problémájának megoldása így a faktialitás elvének teljes elfogadása előtt álló alapvető akadályt szüntet meg: immár ismerős szofizmaként elveti a transzcendentális ellenvetést, amely a törvények kontingenciájából mindig a reprezentációk tényleges, véletlenszerű rendetlenségére következtet.

***

Tudjuk, hogy a „véletlen" angol neve, a „chance" (a népi latin *cadentia* szóból), és az „aleatorikus" (a latin *alea* szóból) rokon etimológiákra utal: az előbbi az „esni" és az „esés", az utóbbi a „kocka", „kockadobás" vagy „kockajáték" szavakra. E kifejezések nem ellentétes, hanem elválaszthatatlan fogalmakat kapcsolnak össze: a játékot és a számítást, valamint a minden kockajátékban rejlő véletlenszámítást. Minden gondolkodás, amelyben a lét és a véletlen azonosítása uralkodik, előtérbe helyezi a kocka-totalitás témáját (vagyis a lehetséges számának változhatatlan lezártságát), a játék látszólagos indokolatlanságát (az élet és egy olyan világ játékát, amelynek magasabb rendű mesterségességét elismeri), de a gyakoriságok hideg számítását is (az életbiztosítás és a felmérhető kockázatok világát). A lehetőségek lezártságának ontológiája óhatatlanul olyan világba helyez bennünket, amelynek idegenkedése a komolyságtól csupán másik oldala annak, hogy csak a számolási technikákat veszi komolyan.

A „kontingencia” ezzel szemben a latin *contingere* szóra utal, amely azt jelenti: „érinteni, megesni”. Olyasmi ez, ami történik, de eléggé történik ahhoz, hogy *velünk* történjék. A kontingens egyszóval *valami, ami végre megtörténik*: valami más, ami nem vezethető vissza előre rögzített lehetőségekre, és véget vet annak a hiú játéknak, amelyben minden, még a valószínűtlen is előre látható. Amikor valami történik velünk, amikor az újdonság torkon ragad, nincs több számítás és játék: ideje komolynak lenni. A legfontosabb azonban – és ez már a *Lét és esemény* egyik vezérlő intuíciója volt – az az idea, hogy a kiszámíthatatlan és előre nem látható esemény legerőteljesebb felfogását egy *továbbra is* matematikai gondolkodás nyújtja, nem művészi, költői vagy vallásos. A matematika *révén* sikerül végre elgondolnunk azt, ami erejével és szépségével legyőzi a mennyiségeket, és véget vet a játéknak.

***

Az előzőek fényében most megragadhatjuk a faktiális megközelítés általános irányát. Vállalkozásunk így fogalmazható meg: a metafizikai problémák kortárs *feloldását* ugyanezen problémák *nem metafizikai kicsapásával* kívánjuk felváltani. Röviden magyarázzuk meg, miben áll e felváltás.

Hogyan reagál számos – bár egyre kevesebb – kortárs filozófus Hume problémájára vagy arra a kérdésre, miért van valami és nem inkább semmi? Általában a vállrándítás legkönnyebb módját keresik. Megpróbálják bizonyítani, hogy kérdésünkben semmi rejtélyes nincs, mert már fel sem kell vetni. Jóindulatúan, fáradhatatlanul ismételve a duchamp-i–wittgensteini gesztust, megértetnék velünk, hogy nincs rejtély, mert nincs probléma. Azt állítják, „naiv” – metafizikai, dogmatikus stb. – problémánkat feloldották e hiábavaló kérdezés nyelvi vagy történeti forrásának feltárásával. Végső soron azt kívánják megtudni, hogyan volt lehetséges – és hogyan lehetséges még mindig, amint a kérdező bizonyítja –, hogy efféle „álproblémák” zavarba ejtsenek valakit.

A metafizika végét még nagyrészt e feloldó megközelítéssel azonosítják: már nem metafizikai kérdéseket kell feltennünk, hiszen azok puszta látszatkérdések vagy helyrehozhatatlanul elavult kérdések, hanem a metafizikára vonatkozó vagy róla szóló kérdéseket. Immár tudjuk azonban, hogy a metafizikai kérdések megoldhatatlanságába vetett kortárs hit *pusztán az alap elvébe vetett fennmaradó hit következménye*. Csak aki továbbra is azt hiszi, hogy spekulálni annyi, mint a dolgok ilyenségének végső alapját keresni, hiszi azt is, hogy nincs remény a metafizikai kérdések megoldására. Csak aki szerint egy metafizikai kérdés válaszának lényege egy ok vagy szükségszerű alap feltárása, ítélheti meg helyesen, hogy e problémák sohasem oldódnak meg. Ez a gondolkodás határairól szóló diskurzus, amelyről immár tudjuk, hogy a metafizika *fennmaradó tagadásának* következménye. A metafizika valódi vége tehát abban a kísérletben ölt testet, amely e feloldásból kiválasztja e tiszteletreméltó kérdések *csapadékát*, visszaadva szuverén jogosságukat. A metafizika kérdéseinek megoldása teszi lehetővé annak megértését, hogy lényege olyan problémák létrehozása volt, amelyekre alapvető posztulátumának fenntartásával nem adhatott választ: csak az alap elvének feladásával kezdhetjük megérteni őket.

A faktiális álláspont tehát a metafizika feloldó megközelítésének elvetésével halad, mint maga is elavult eljárásával. A feloldás posztulátuma – hogy a metafizikai problémák nem valódi problémák, hanem hamis problémák, úgy felépített álkérdések, hogy értelmetlen

megoldhatónak feltételezni őket – kezd összeomlani, amint megtanulunk lemondani az alap elvéről. Ezzel a metafizikai problémákról kiderül, hogy mindig is valódiak voltak, hiszen megoldhatók. Megoldásuk azonban egy pontos és igen szigorú feltételtől függ: meg kell értenünk, hogy a világ ilyenségének és nem másmilyenségének alapját kérdező metafizikai kérdésekre az „alap nélkül" valódi válasz. Az olyan kérdéseken való nevetés vagy mosolygás helyett, mint „Honnan jövünk?" és „Miért létezünk?", azon a figyelemreméltó tényen kell elgondolkodnunk, hogy a „Semmiből. Semmiért." valóban válaszok *ezekre*; és így felismernünk, hogy valóban kérdések voltak, mégpedig kiválóak. Nincs több misztérium: nem azért, mert nincs több probléma, hanem mert nincs több alap.

***

Vissza kell azonban térnünk Hume problémájának javasolt megoldásához, mert az nem elégíthet ki teljesen. Mint láttuk, e megoldás alapvetően nem kanti, amennyiben a természeti törvények tényleges kontingenciájának elgondolhatóságát kívánja megállapítani. Mégsem volna teljesen helyes pusztán transzcendentalizmusellenes szándéka miatt egyértelműen spekulatívnak nevezni. Bár tézisünk ontológiai volt, és a lehetséges detotalizálásával valóban a magában-valóról, nem a jelenségekről állított valamit, csupán ontológiai *hipotézisként* fogalmaztuk meg. Nem állapítottuk meg, ténylegesen fennáll-e e nem-totalizálás: csak feltételeztük, és következtetéseket vontunk le e feltevés lehetőségéből. Hume problémájának megoldása tehát alapot ad arra, hogy ne adjuk fel rögtön a faktiális spekuláció ideáját, de maga nem spekulatív érveléssel létrehozott igazság. Egy valóban faktiális megoldás megkövetelné a lehetséges nem-totalizálásának levezetését *magából a faktialitás elvéből*. Ehhez a nem-egészet a faktialitás alakzataként kellene levezetnünk, ahogyan a konzisztencia és a „van" levezetését felvázoltuk. Ez a transzfinit ugyanúgy történő abszolutizálását jelentené, mint a konzisztenciáét: a kontingens lét kifejezett feltételeként kellene elgondolnunk, nem pusztán matematikailag megfogalmazott, a spekulatív által előnyösen támogatható hipotézisként. Nyilvánvaló azonban, hogy ehhez a matematikai szükségszerűséggel is meg kellene tennünk azt, amit a logikaival próbáltunk. Újra karteziánus, nem pusztán kanti magában-valót kellene feltárnunk; legitimálnunk kellene a gondolkodástól függetlennek tekintett valóság matematikai – nem csupán logikai – helyreállításának abszolút hatókörét. Meg kellene állapítanunk, hogy az egyetlen magában-való, a káosz tényleges lehetőségei semmiféle véges vagy végtelen számmal nem mérhetők, és éppen e kaotikus virtualitás minden roppant nagyságot meghaladó volta teszi lehetővé a látható világ kifogástalan stabilitását.

Világos azonban, hogy e levezetésnek a konzisztenciáénál nemcsak sokkal összetettebbnek, hanem merészebbnek is kellene lennie: azt kellene megmutatnia, hogy egy sajátos matematikai tétel, nem pusztán a *logosz* általános szabálya, a kontingencia abszolút feltétele. Bölcsebbnek tűnhet tehát Hume problémájának hipotetikus megoldására szorítkozni, amely elégségesnek látszik a fizikai stabilitás ellenvetésének legyőzésére; ez volt az egyetlen „racionális" indok arra, hogy ne hagyjuk el egyszerűen az alap elvének minden változatát. Van azonban egy *másik* probléma, amely kizárja e körültekintést: éppen az ancesztralitás problémája. Mint láttuk, megoldása a matematikai diskurzus *abszolút jellegének* egyértelmű bizonyítását követelte. Kezdjük tehát, bár még homályosan, látni, hogy a matematika abszolút hatóköréhez két probléma kapcsolódik: az archi-fosszília

problémája és Hume problémája. Ezeket úgy kell összekapcsolnunk, hogy pontosan megfogalmazhassuk a nem metafizikai spekuláció feladatát.

5. fejezet
Ptolemaiosz bosszúja

Az ancesztralitás, vagyis az archi-fosszília problémája, ahogyan az 1. fejezetben leírtuk, a következő általános kérdésre vonatkozik: hogyan értsük azoknak a tudományos kijelentéseknek az értelmét, amelyek a világ olyan megnyilvánulásáról szólnak, amelyet a világhoz való viszony minden emberi formáját megelőzőnek tételeznek? Vagy másként: hogyan gondoljuk el egy olyan diskurzus értelmét, amely az élő és/vagy gondolkodó világhoz való viszonyt olyan időbeliségbe írt tényként érti, amelyben e viszony csupán egy esemény a többi között; olyan egymásutánban elhelyezkedő tényként, amelynek pusztán egy szakasza, nem pedig eredete? Hogyan képes egyáltalán a tudomány ilyen kijelentéseket elgondolni, és milyen tekintetben tulajdoníthatunk nekik esetleg igazságot?

Most e kérdés megfogalmazását kell pontosítanunk. Közelebbről nézve az archi-fosszília problémája nem korlátozódik az ancesztrális kijelentésekre. Minden olyan diskurzusra vonatkozik, amelynek értelme a gondolkodás és a lét közötti *időbeli eltérést* foglal magában: nemcsak az ember megjelenését megelőző eseményekről, hanem az emberi faj kihalását *követő* lehetséges eseményekről szóló kijelentésekre is. Ugyanez a probléma merül fel ugyanis, amikor egy minden földi életet kioltó meteorbecsapódás éghajlati és geológiai következményeiről szóló hipotézisek értelemfeltételeit keressük. A *„dia-kronicitás”* szót használjuk minden olyan kijelentés általános jellemzésére, amely a világhoz való minden földi viszonyt megelőző vagy követő eseményekről szól. E szó a világ és a világhoz való viszony közötti időbeli szakadást fejezi ki, amely az ilyen diskurzus értelmében rejlik. Általában a dia-kronikus kijelentések értelemfeltételei foglalkoztatnak tehát bennünket.

Ez azonban nem csupán *bizonyos* tudományos kijelentéstípusokra vagy egy sajátos kutatási területre – például a kormeghatározás tudományára – vonatkozik. A dia-kronicitásban valójában az empirikus tudomány *általában vett* természete a tét. Problémája nem pusztán abból fakad, hogy a tudomány ténylegesen időbeli szakadást állapított meg a lét és a földi gondolkodás között, hanem abból, hogy *e lehetőséget már a modern tudomány megszületése értelmessé tette*. Nem a ténykérdés érdekel – hogy a dia-kronikus kijelentéseket igazolják vagy cáfolják –, hanem a jogosultság vagy az elv kérdése: annak a diskurzusnak a státusza, amely értelmessé teszi e kijelentések igazolását *vagy* cáfolatát. A tudomány elvileg az emberiség és a világ egyidejűségét is felfedezhette volna, hiszen *a priori* semmi nem zárja ki a matematikai fizika összeegyeztethetőségét e hipotézissel, vagyis egy a kozmosszal egykorú emberi fajjal. Ez mégsem akadályozott volna meg a dia-kronicitás problémájának *ennek ellenére* történő felvetésében. A lényeg ugyanis ez: ha a tudomány ilyen egyidejűséget talált volna, az akkor is *felfedezés* lett volna. Éppen matematizált jellege révén képes tehát a modern tudomány *felvetni* a gondolkodás és a lét lehetséges időbeli szakadásának kérdését, értelmes hipotézisként felfogni, értelmet adni neki és vizsgálhatóvá tenni, akár cáfolni, akár megerősíteni kívánja. A tudományos diskurzusnak ez a képessége érdekel: hogy értelmet ad a dia-kronikus lehetőségének, nem pedig e lehetőség igazolása vagy elvetése. Az ancesztralitás megmutatta, milyen nehéz a modern filozófiának elgondolnia a kortárs tudományos diskurzus egy fajtáját; végső soron azonban a *galileizmus*, vagyis a természet matematizálásának szerintünk alapvető tulajdonsága foglalkoztat.

E tulajdonság természetének megfelelő megragadásához meg kell értenünk, milyen tekintetben adott a galileizmus a dia-kronikus diskurzusnak addig példátlan hatókört. Az embereknek természetesen nem kellett az empirikus tudományra várniuk ahhoz, hogy beszámoljanak az emberi létet megelőzőről, akár küklopszok, titánok vagy istenek alakjában. A modern tudomány által már megszületésekor megnyitott alapvető dimenzió azonban az volt, hogy állításai egy *megismerési folyamat* részeivé válhattak. Többé nem a mítoszok, teogóniák vagy mesék rendjébe tartoztak, hanem tényleges kísérletekkel megerősíthető vagy cáfolható *hipotézisekké* váltak. A „hipotézis" itt nem e kijelentések valamiféle sajátos ellenőrizhetetlenségét jelzi. Nem azt akarjuk sugallni, hogy meghatározás szerint lehetetlen a dia-kronikus kijelentések „közvetlen" ellenőrzése, mert tárgyukat az emberi tapasztalat létezését megelőző vagy követő történésnek tételezik. A „közvetlen ellenőrzés" hiánya ugyanis igen sok, ha nem minden tudományos kijelentésre igaz: igen kevés igazság érhető el közvetlen tapasztalattal, és a tudomány általában nem egyszerű megfigyelésekre, hanem egyre összetettebb mérőeszközökkel már feldolgozott és számszerűsített adatokra épül. Az empirikus tudomány kijelentéseit „hipotézisnek" minősítve tehát nem megismerési értéküket csökkentjük, hanem teljes tudásértéküket adjuk meg. Az empirikus tudomány diskurzusa teszi először értelmessé a racionális *vitát* arról, mi létezett vagy nem létezett az emberiség megjelenése előtt, és mi követheti egyszer az emberiséget. Az elméletek mindig javíthatók és módosíthatók, de már az is a modern megismerés figyelemreméltó lehetősége, hogy ilyen dia-kronikus elméletek *lehetnek*. A tudomány tette értelmessé a nézeteltérést arról, mi lehetett, amikor nem léteztünk, és mi lehet, amikor már nem létezünk; és a tudomány ad eszközöket ahhoz, hogy egy nélkülünk való világ természetéről szóló egyik hipotézist racionálisan a másik elé helyezzük.

Ha azonban a tudomány így dia-kronikus megismerést tesz lehetővé, ez azért van, mert *minden* kijelentését – vagy legalábbis a szervetlenről szólókat – dia-kronikus nézőpontból vizsgálhatjuk. Egy fizikai törvény igazságát vagy hamisságát ugyanis nem saját létezésünkhöz viszonyítva állapítjuk meg: létezésünk vagy nemlétezésünk nem érinti igazságát. A megfigyelő jelenléte persze befolyásolhatja egy fizikai törvény megvalósulását, ahogyan egyes kvantumfizikai törvényeknél, de már maga az, hogy a megfigyelő befolyásolhatja a törvényt, olyan törvénytulajdonság, amelyet nem a megfigyelő létezésétől függőnek feltételezünk. Ismét nem az a lényeg, hogy a tudomány spontán realista, hiszen ez minden diskurzusról elmondható, hanem az, hogy olyan folyamatot bontakoztat ki, amely révén *megismerhetjük*, mi lehet akkor, amikor mi nem vagyunk, és e folyamat a tudomány sajátosságához kapcsolódik: a természet matematizálásához.

Próbáljunk pontosabban fogalmazni. Milyen alapvető változást hozott Galilei a matematika és a világ kapcsolatának megértésében? A jelenségek geometriai leírása nem volt új, hiszen a görög csillagászat már geometriai fogalmakkal írta le az égitestek pályáit. E leírások azonban a jelenség „közvetlenül geometriai" vonására irányultak: egy pálya változhatatlan alakját vagy egy meghatározott felületet, vagyis mozdulatlan kiterjedést vetettek alá a matematikának. Galilei ezzel szemben magát a mozgást fogja fel matematikailag, különösen a legváltozékonyabbnak tűnő mozgást: a földi testek esését. Ezzel a helyzet és a sebesség változásai mögött feltárta a mozgás matematikai invariánsát, a gyorsulást. Ettől kezdve a világ *kimerítően* matematizálhatóvá válik: a matematizálható többé nem a világ lényegileg nem matematizálhatóba ágyazott vonását jelöli (egy felületet

vagy pályát, amely csupán egy mozgó test felülete vagy pályája), hanem egy önállóságra képes világot. Ebben a testek és mozgásaik egyaránt leírhatók érzéki minőségeiktől – íztől, szagtól, hőtől stb. – függetlenül. A karteziánus kiterjedés világa a szubsztancia függetlenségét nyeri el; olyan világ, amelyet ezentúl közömbösnek gondolhatunk mindazzal szemben, ami a hozzá fűződő konkrét, szerves kapcsolatunknak felel meg. Ez a *jeges* világ tárul fel a modernek előtt: nincs benne többé fent és lent, középpont és perem, vagy bármi, ami az embernek tervezett világgá tenné. A világ először mutatkozik olyan fennmaradásra képesnek, amely nélkülözheti mindazon vonásokat, amelyek számunkra konkréttá teszik.

A matematizált tudomány azon képessége, hogy az embertől *elválasztható* világot bontakoztasson ki – amelyet Descartes teljes erejében elméletileg megragadott –, tette lehetővé a galilei és a *kopernikuszi* forradalom lényegi szövetségét. „Kopernikuszi forradalmon" nem annyira a földi megfigyelő naprendszeren belüli középponttól való elmozdulásának csillagászati felfedezését értjük, hanem a természet matematizálását irányító alapvetőbb decentralizálást: *a gondolkodás világviszonyának középpontból való kimozdítását a megismerés folyamatában*. A galilei–kopernikuszi forradalom ténylegesen abban állt, hogy kortársai *mindkét* eseményt – a csillagászati decentralizálást és a természet matematizálását – szorosan összekapcsolódóként ragadták meg. E kapcsolat pedig abban állt, hogy a matematizált világ azt hordozta, amit Pascal a libertinus nevében a végtelen terek örök és félelmetes csendjeként írt le: azt a felfedezést, hogy a világ fennmaradó és tartós hatalmát létezésünk vagy nemlétezésünk egyáltalán nem érinti. A világ matematizálása kezdettől annak megismerési lehetőségét hordozta, hogy a világ minden korábbinál közömbösebb az emberi lét, így az emberiség róla alkotott tudása iránt. A tudomány így minden tapasztalati adat dia-kronikus tárggyá alakításának lehetőségét hordozta: olyan világ elemévé, amely úgy adódik számunkra, mint ami közömbös azzal szemben, hogy adódik-e, amikor az, ami. A galilei–kopernikuszi forradalom értelme nem más, mint a gondolkodás képességének paradox feltárulása: elgondolhatja, mi van, akár létezik gondolkodás, akár nem. A modern tudomány által az emberiség ön- és kozmoszfelfogásában keltett elhagyatottság és magára maradottság érzésének nincs alapvetőbb oka: a gondolkodás világ számára való kontingenciájának elgondolása, és annak felismerése, hogy a gondolkodás képes lett olyan világot elgondolni, amely nélkülözheti őt, és amelyet lényegileg nem érint, hogy bárki gondolja-e.[1]

Pontosítsuk ezen utóbbi állítás értelmét. Azt mondtuk, hogy a dia-kronikus kijelentés a modern tudomány lényegét fejezi ki, amennyiben lehetővé tette e kijelentések beillesztését a megismerés, nem pedig a mítosz vagy a mese tartományába. Az ilyen kijelentések természetesen nem állítják, hogy nem lehet más világhoz való viszony, csak az emberi: nem bizonyíthatjuk, hogy a dia-kronikus események nem korrelálhattak egy nem emberi viszonnyal (nem bizonyíthatjuk, hogy nem látta őket isten vagy élőlény). A tudomány dia-kronikus kijelentései azonban feltételezik, hogy a „tanú kérdése" az esemény megismerése számára irrelevánssá vált. A radioaktív anyag bomlását vagy a csillagfény kibocsátásának természetét úgy írjuk le, hogy leírásukat adekvátnak kell feltételeznünk azzal, amit róluk elgondolunk; az, hogy volt-e tanújuk, e leírás adekvációja szempontjából irreleváns. Másként: a bomlást és a kibocsátást úgy gondoljuk el, hogy azonos lett volna azzal, amit róluk gondolunk, akkor is, ha az emberi gondolkodás sohasem létezett volna. Ez mindenesetre megengedhető hipotézis, amelyet a tudomány értelmessé tesz; kifejezi

általános képességét, hogy a megismerő szubjektum *létezésének* kérdésétől függetlenül fogalmazzon meg törvényeket.

A kopernikuszi–galilei forradalom decentralizálása tehát egy karteziánus tézisen keresztül halad: *ami matematikailag elgondolható, abszolút módon lehetséges*. Fontos azonban, hogy az abszolút itt nem a matematika azon képességét jelenti, hogy szükségszerűnek vagy belsőleg ideálisnak feltételezett referenst jelöljön. Az abszolút jelleg inkább ezt fejezi ki: értelmes elgondolni, akár pusztán hipotetikusan, hogy az *adott* matematikailag leírható vonásai tovább létezhetnek, függetlenül attól, hogy ott vagyunk-e, hogy valaki számára adottá vagy megnyilvánulóvá tegyük őket. E dia-kronikus referens tehát *egyszerre tekinthető kontingensnek és abszolútnak*: eseménynek, tárgynak vagy folyamatbeli stabilitásnak érthető, amelynek feltétlen szükségszerűségét nem kell kimutatni, mert az ellentétes volna ontológiánkkal. Ám a földi életnél régebbi radioaktív bomlásról szóló dia-kronikus kijelentés értelme csak akkor gondolható el, ha a bomlást az azt elgondoló gondolkodással szemben abszolút közömbösnek értjük. A matematizálható abszolút jellege tehát a gondolkodáson kívüli faktiális létezés lehetőségét jelenti, nem a gondolkodáson kívüli létezés szükségszerűségét. A matematizálható hipotetikusan tőlünk függetlenül létező, ontológiailag mulandó tényként tételezhető. A modern tudomány tehát világunk minden matematikai újrafogalmazásának *spekulatív, de hipotetikus jelentőségét* tárja fel. A tudomány galilei–kopernikuszi decentralizálása így fogalmazható meg: a matematizálható nem redukálható a gondolkodás korrelátumára.

E ponton azonban zavarba ejtő paradoxonba ütközünk. Amikor a filozófusok a Kant által végrehajtott gondolati forradalmat „kopernikuszi forradalomnak" nevezik, olyan forradalomra utalnak, *amelynek értelme éppen az imént azonosított ellenkezője*. Mint tudjuk, *A tiszta ész kritikája* második kiadásának előszavában Kant saját gondolati forradalmát Kopernikusz forradalmának zászlaja alá helyezi:[2] ahelyett, hogy a megismerés igazodna a tárgyhoz, a kritikai forradalom a tárgyat igazítja megismerésünkhöz. Világossá vált azonban, hogy Kant gondolati forradalmát inkább „ptolemaioszi ellenforradalomhoz" illene hasonlítani: nem azt állítja, hogy a mozdulatlannak hitt megfigyelő valójában a megfigyelt Nap körül kering, hanem ellenkezőleg, hogy a szubjektum a megismerés folyamatának középpontja.[3] De mi volt e filozófiai ptolemaioszi forradalom célja, és mit remélt elérni? Mi volt az alapvető kérdés, amely alapján az *első Kritika* az egész filozófiát átrendezte? A modern tudomány elgondolhatóságának feltételeit kérdezte: *vagyis a szó szerinti és valódi értelemben vett kopernikuszi forradalom feltételeit*. Az a filozófus tehát, aki vállalkozása középpontjába a modern tudomány lehetőségfeltételeinek megértését állította, e követelményre éppen kezdeti feltételének megszüntetésével válaszolt: *a modern tudomány kopernikuszi–galilei decentralizálása a filozófiában ptolemaioszi ellenforradalmat váltott ki*. Amikor a gondolkodás először felismerte, hogy a modern tudomány révén valóban megismerhet egy minden világhoz való viszonnyal szemben közömbös világot, a transzcendentális filozófia a fizikai tudomány elgondolhatóságának feltételeként ugyanezen világ minden nem korrelációs megismerésének visszavonását követelte.

Hangsúlyoznunk kell e rendkívüli összefüggést alkotó ellentmondás „erőszakát": Kant forradalma óta a „komoly" filozófus köteles úgy gondolni, hogy *a modern tudomány kopernikuszi decentralizálásának elgondolhatóságát valójában a gondolkodás ptolemaioszi újraközpontosítása biztosítja*. Miközben a modern tudomány először tárta fel a gondolkodás

képességét a világviszonyával szemben közömbös világ *megismerésére*, a filozófia erre saját korábbi „dogmatizmusa" naivitásának felfedezésével reagált: a kritika előtti metafizika „realizmusában" egy végérvényesen elavult fogalmi naivitás mintáját látta. A korreláció filozófiai korszaka a decentralizálás tudományos korszakának felel meg, mégpedig *annak megoldásaként*. A filozófia éppen a tudomány tényére válaszolva fogadta el a korreláció különféle módjait: a tudomány a gondolkodást a világ középpontjából kimozdítva arra késztette a filozófiát, hogy e kimozdítást a gondolkodás ugyanezen világhoz képesti példátlan központi szerepével értse meg. 1781, *A tiszta ész kritikája* első kiadása óta a tudomány filozófiai elgondolása annak állítása, hogy *a filozófiai ptolemaizmus a tudományos kopernikanizmus mélyebb értelmét hordozza*. A filozófia végső soron azt vallja, hogy a modern tudomány állításainak nyilvánvalóan realista értelme csupán látszólagos, másodlagos és származtatott: egy „naiv" vagy „természetes" beállítódás tünete. Ez nem egyszerű „tévedés", hiszen a tudomány lényegéhez tartozik e beállítódás, de mégis származtatott, pusztán a filozófus által feltárandó eredendő világviszony leágazása.

Kant óta a tudomány filozófiai elgondolása annak állítása, hogy más értelmet hordoz, mint amelyet maga nyújt: mélyebb és eredendőbb értelmet, amely megadja igazságát. Ez az eredendőbb értelem korrelációs: a világhoz való viszonyunktól látszólag független elemeket e viszony fogalmaiban érti. A tudomány decentralizálását egy központosításba hajtja vissza, amely annak valódi értelmét adja. A filozófus így azt állítja, hogy Kant nyomán ő is végrehajtotta saját „kopernikuszi forradalmát"; e kijelentés fantasztikus ködösítésnek tűnik. A filozófiai zsargonban a „kopernikuszi forradalom" azt jelenti, hogy a tudomány kopernikuszi forradalmának mélyebb értelmét a filozófia ptolemaioszi ellenforradalma adja. E „megfordítás megfordítását" ezentúl a modern filozófia „szakadásának" nevezzük. Paradoxona ez: amióta a filozófia a modern tudomány által hozott megismerési forradalmat szigorúan elgondolni próbálja, azóta mondott le éppen e forradalom lényegéről: a tudomány nem korrelációs megismerésmódjáról, más szóval *kiváltképpen spekulatív jellegéről*.

Érdemes tovább időznünk Kant forradalmának meghökkentő egyediségén, amelynek következményei ma is érződnek a filozófiai közösségben. E forradalom először is döntően megerősítette a tudomány elsőbbségét a metafizikával szemben a megismerésben. Kant elődeinél radikálisabban gondolta el, hogy a tudomány a metafizika fölé emelkedik a megismerés kitüntetett szavatolójaként. Ettől kezdve maga Kant ismeri el: a tudomány embere, nem a metafizikus válik „a megismerés hajtóerejévé". Kant óta a metafizikának felül kell vizsgálnia igényét, hogy a tudományok által ismertekkel egyenrangú vagy azoknál magasabb rendű valóságokról elméleti tudást birtokol. A filozófusok általában hajlandók elismerni, hogy a természetről egyedül a tudomány nyújt elméleti tudást, és a spekulatív metafizika többé nem állíthatja, hogy az empirikus tudomány révén hozzáférhetőnél magasabb rendű valóságról – kozmoszról, lélekről vagy Istenről – tudást hordoz.

A tudomány filozófia fölé emelése a megismerés szavatolójaként azonban a gondolkodás történetében példátlannak tűnő félreértés, sőt félrelépés helyévé vált: éppen amikor a filozófia először próbálta szigorúan elgondolni a tudományos megismerés elsőbbségét, akkor tagadta meg a gondolkodás azon vonását, amely e megismerés forradalmi jellegét alkotta: *spekulatív jelentőségét*. Amikor azt állította, hogy elismeri saját meghaladását a tudomány által a megismerésben, akkor mondott le „molyrágta dogmatizmusként" a tárgy

„magában-való” elgondolásának képességéről – éppen arról a gondolkodásmódról, amely ugyanakkor először emelkedett lehetséges tudás rangjára magában e tudományban. A tudomány decentralizáló erejével feltárta a gondolkodás előtt saját spekulatív hatalmát; a filozófia viszont e hatalomátvételt minden spekuláció megtagadásával erősítette meg, lemondva e forradalom természetének elgondolásáról. Valamiféle „katasztrófa” történt a metafizikától a tudományhoz való átmenetben mint a megismerés szavatolójának megváltozásában: a kopernikuszi tudomány ösztönözte a filozófiát a spekulatív metafizika feladására, de ez a feladás a tudomány ptolemaioszi filozófiai értelmezéseként vetült vissza rá. A filozófia üzenete így szólt: „Te tartod a megismerés gyeplőjét, nem a spekulatív metafizika, de e megismerés mélyebb természete éppen ellenkezője annak, aminek számodra látszik.” A tudomány tehát a spekulatív metafizika filozófiai lerombolását ösztönözve saját lényegének filozófiai megértési lehetőségét is lerombolta.

E „szakadás” Kant óta korántsem enyhült, hanem tovább „súlyosbodott”. Minél inkább megmutatta a tudomány a gondolkodás képességét egy minden emberiséget megelőző világ egyre mélyebb feltárására, annál inkább fokozta a „komoly” filozófia a Kant által elindított korrelációs ptolemaizmust. Folyton szűkítette a korreláció körét, és e mind korlátozottabb tartománynak tulajdonította a tudományos megismerés egyre táguló körének valódi értelmét. Miközben „a tudomány embere” egyre régebbi dia-kronikus történések feltárásával fokozta a tudományos megismerés decentralizálását, „a filozófia embere” a korreláció körét egy eredendően véges „világban-benne-létre”, a Lét korszakára vagy nyelvi közösségre szűkítette: egyre szűkebb „zónára”, területre vagy élőhelyre, amelynek állítólag sajátos tudása révén továbbra is ura. A kopernikuszi forradalom teljes hatóköre feltárult, a filozófusok viszont fokozták ál-kopernikuszi ellenforradalmukat, elődeik metafizikai naivitását kíméletlenül leleplezve és a megismerést egyre szigorúbban az emberiség jelenlegi helyzetének határai közé zárva. A filozófusok ma így versengenek a ptolemaioszi szűklátókörűségben, miközben egy olyan kopernikuszi decentralizálás valódi értelmét remélik feltárni, amelynek hatóköre sohasem tűnt ennyire tágasnak és vakítóan evidensnek.

Hogyan jutottunk idáig? Mi történt a filozófiában Kant után, hogy a filozófusok – *és látszólag csak ők* – képtelenné váltak a tudomány kopernikuszi forradalmát *valódi* kopernikuszi forradalomként megérteni? Miért nem követte a filozófia a transzcendentális vagy fenomenológiai idealizmussal éppen ellentétes utat: egy olyan gondolkodását, amely számot adhat a matematika nem korrelációs hatóköréről, vagyis a tudomány létezéséről, a gondolkodás decentralizálásának hatalmaként értve azt? Miért tévedt a filozófia a tudomány elgondolásában a transzcendentális idealizmus felé, ahelyett hogy határozottan a *spekulatív materializmushoz* fordult volna, ahogyan kellett volna? Hogyan vált a tudomány filozófiához intézett leg*sürgetőbb* kérdése a filozófia számára *par excellence hiábavaló* kérdéssé: *hogyan gondolhatja el a gondolkodás azt, ami akkor lehet, amikor nincs gondolkodás*?

Ne tévesszük meg magunkat: semmiféle korrelacionizmus, bármennyire szubjektivizmusellenes is retorikája, nem gondolhat el dia-kronikus kijelentést valódi értelmének *lerombolása* nélkül, éppen amikor állítólag mélyebb értelmét feltárja. Mint láttuk, valódi értelme szó szerinti értelme, amelyet egyben legmélyebb értelmeként kell elgondolni. A dia-kronikus kijelentés értelme ez: „X esemény ilyen és ilyen időpontban, a

gondolkodás létezését *megelőzően* történt" – nem pedig, hangsúlyozzuk: „X esemény a gondolkodás létezése előtt történt *a gondolkodás számára*". Az első kijelentés nem azt állítja, hogy X esemény a gondolkodás előtt történt *a gondolkodás számára*, hanem hogy a gondolkodás *elgondolhatja*: X esemény *valóban megtörténhetett* minden gondolkodás előtt, iránta közömbösen. A korrelacionizmus egyetlen változata sem ismerheti el azonban a szó szerinti értelem legmélyebb jellegét, bármilyen hevesen tiltakozzék az ellen, hogy Berkeley-féle szubjektív idealizmussal keverjék össze. Amint elismertük, hogy értelmetlen a létezőt a gondolkodó lény számára való adottság formáitól függetlenül elgondolhatónak tartani, többé nem engedhetjük meg a tudománynak, hogy amit mond, az egyben saját mondandójának utolsó szava legyen. Lehetetlenné válik a filozófia feladatává tenni a tudomány végső értelmének dia-kronikus kijelentésében való megragadását, vagy annak megértését, hogyan lehetséges e kijelentés *mint* végső értelem.

A korrelacionizmus tehát kénytelen lesz a tudományos diskurzus e dia-kronicitását a korábban vizsgált alternatíva révén visszafoglalni:

1. Vagy e megelőzés csak annyiban előzi meg valóban az emberiséget, amennyiben egy empirikus létünkre nem redukálható gondolkodás korrelátuma; ekkor a korrelációt örökké tesszük, ahogyan Husserl örökké tette a transzcendentális egót, amely állítólag túléli minden empirikus ego halálát.[4]
2. Vagy e megelőzés valódi értelme abban áll, hogy csupán a jelenbeli gondolkodás visszavetítése egy olyan múltra, amely a gondolkodás számára a gondolkodást megelőzőként adódik.

Mivel az első lehetőség – a korreláció örökké tétele – a metafizikához való visszatéréssel volna egyenértékű, a szubjektivitás állítólag eredendő meghatározásainak abszolutizálásával, a szigorú korrelacionizmus mindig a másodikat választja: a dia-kronikus múlt visszavetítését az élő jelen alapján, amelyben adódik. A modernitás szakadása – amely szerint a gondolkodás ptolemaizmusa hordozza a tudomány kopernikanizmusának mélyebb értelmét – ebben a „feje tetejére állított" múltban éri el csúcspontját, amelyet a gondolkodás számos formában újra elővesz. Ez a szakadás végső kifejezése: az ember előtti múlt mély értelme az, hogy egy maga is történetileg elhelyezkedő emberi jelen alapján vetítik vissza. A tudomány a természet szigorú matematizálásával olyan időt tárt fel, amelyben az emberiség létrejöhet vagy megszűnhet az idő érintetlenül maradása mellett; a filozófiai idő viszont a tudomány idejét az eredendő korrelációs időbeliség, a világban-benne-lét vagy egy állítólag eredendő történetiséghez való viszony „vulgáris", „származtatott" vagy „szabványosított" formájává fokozta le.[5] A dia-kronikus múlt visszavetítő korrelációvá alakítása ma úgy uralja a gondolkodást, hogy néha mintha a filozófusok megmaradt csekély tudása ebben sűrűsödne össze. Azt hitted, ami előbb történt, előbb történt? Egyáltalán nem: van mélyebb időbeliség, amelyben a világviszonyt megelőző maga is csupán e világviszony egyik módja. Ez a fordított értelmű időbeliség adja a nem filozófusok, köztük a legtájékozottabbak naiv természetes beállítódásának eredendő értelmét. És az egészben az a legcsodálatosabb, hogy e létesülés – amelyben az előbbi többé nem előbbi, az utóbbi többé nem utóbbi – lehetővé teszi igazságának megragadója számára, hogy ellenértelmét minden bevett idea aláásásával terjessze. Azt gondolod, az előfutár az, aki megelőzi az utána jövőket? Tévedsz: nem az, aki előbb jön, hanem az, akiről utódai később azt állítják, hogy előbb jött. Az előfutár *mint* előfutár tehát utódai után jön… Ez a

filozófusok sajátos tudása: néha alig több az időt fejre állító szócsavarásnál, amely a tudomány idejének fordított értelmű megkettőzését hozza létre. Valóban sajátos tudás: képtelenné tesz annak megragadására, ami a tudomány időbeliségében valóban a legmegragadóbb: hogy a tudomány tényleg azt gondolja, *ami előbb jön, előbb jön, és ami előttünk volt, előttünk volt*. A gondolkodásnak éppen e hatalma alkotja a tudomány által feltárt félelmetes *megnyilvánulásparadoxont*, amelyet a filozófiának az elmúlt két évszázadban el kellett volna gondolnia: hogyan lehetséges egy minden tapasztalatot megelőző világ empirikus megismerése?[6]

Térjünk vissza eredeti kérdésünkhöz: mi zárta el Kant óta a gondolkodás e másik útját? Miért uralta a transzcendentalizmus spekulatív gondolkodást elutasító döntése oly kizárólagosan a filozófiát éppen akkor, amikor a tudomány minden korábbinál erősebben követelte egy lehetőségfeltételeit azonosító spekuláció létrehozását? Mi az értelme e „kanti katasztrófának", amelynek a kortárs korrelacionizmus csupán súlyosbított következménye?[7] Miért alkalmazkodtak a filozófusok oly sokáig e korrelacionista megtévesztéshez, amely állítólag egy állításaiknak folyton ellentmondó tudományos forradalom kulcsát adta? A válaszhoz elég Kantra figyelnünk: saját bevallása szerint ki „ébresztette fel" „dogmatikus szendergéséből"?[8] Ki ösztönözte őt és minden későbbi korrelacionistát az abszolút minden gondolati formájának feladására? Kant világosan megmondja: *David Hume*, vagyis az oksági kapcsolat Hume által felvetett problémája; általánosabban *az elégséges alap elve abszolút érvényességének lerombolása*.[9] Most már azonosíthatjuk a kanti „katasztrófa" három alapvető szakaszát és a forrásául szolgáló megtévesztés természetét:

1. A kopernikuszi–galilei esemény létrehozza a természet matematikai megismerésének ideáját: egy érzéki minőségeitől immár megfosztott természetét. A galilei esemény első filozófiai megerősítését Descartes adja. A fizika és a metafizika kezdeti egyensúlyát a természet matematikai megismerésének és az egyedül a gondolkodás tulajdonságainak tekintett *qualia* megismerésének szigorú karteziánus megkülönböztetése teremti meg. Descartes megerősíti tehát, hogy a természet gondolkodás nélküli (egyben élet nélküli, hiszen nála a kettő egyenértékű), és hogy a gondolkodás ezt a szubjektivitásától megfosztott természetet a matematika *révén* elgondolhatja. A matematika abszolút hatóköre azonban egy szuverén, tökéletes és állítólag igazmondó Isten metafizikai bizonyítására épül; egyedül ő szavatolhatja az új tudomány igazságmegismerő képességét.
2. A Galilei-esemény kibontakozva azonban nemcsak a metafizikai megismerés minden korábbi változatának téves voltát tárja fel, hanem a fizika metafizikai megalapozásának minden kísérletét is hiábavalónak mutatja. Nemcsak a világ matematikai deszubjektiválásában áll, hanem annak minden *a priori* megismerését is lerombolja, hogy miért ilyen a világ. Fokozatosan szertefoszlik az idea, hogy a világban létezőről végleges és szükségszerű tudást szerezhetünk, nem pedig tényként való rekonstrukciójával kell beérnünk: a tudomány megmutatja, hogy minden korábbi tudást lerombolhat, még az új tudomány égisze alatt javasoltakat is, mint a karteziánus örvényeket. A Hume-esemény tehát a Galilei-esemény második filozófiai megerősítése: minden metafizikai racionalitás téves voltát, vagyis az elégséges alap elve abszolút jellegének tévességét bizonyítja. A gondolkodásnak le kell mondania minden olyan bizonyításról, amely *a priori* azt kívánja megállapítani, hogy ami ilyenként adódik, feltétlenül ilyen kell hogy legyen. A világ ilyensége csak tapasztalatilag fedezhető fel, abszolút szükségszerűsége nem bizonyítható.

3. A Kant-esemény ezután a metafizika összeomlását végleges, tartósan stabil formában tárja fel, a korrelációs megismerést téve az egyetlen filozófiailag jogos megismeréssé. A korrelacionizmus lesz a filozófia egyetlen megengedett formája: világviszonyunk immár *feltételes* megismerése, amely egyedül gondolhatja el a spekulatív metafizikát leváltó tudományt, miközben a tudomány nem mondott le az egyetemesség minden formájáról. Mivel többé nem férünk hozzá a Leibniz által keresett feltétlenül szükségszerű igazsághoz, akár végtelenül tökéletes Isten, akár a lehetséges világok legjobbika formájában, minden elméleti abszolútról le kell mondanunk, és a jelenségek adottságának általános feltételeire kell szorítkoznunk. Az *a priori* kijelentések lehetőségének megmentéséhez a filozófiának tehát el kell választania az *a priorit* az abszolút igazságoktól, és a reprezentáció egyetemes feltételeinek meghatározásaként kell értenie.

E katasztrófát irányító megtévesztés tehát az, amit korábban „deabszolutizáló implikációnak" neveztünk: *a metafizika végétől az abszolútumok végéig cáfolhatatlan következtetés vezet*. Mivel a tudomány meggyőzött arról, hogy minden metafizika illuzórikus, és minden abszolút metafizikai, a tudomány elgondolásához az abszolút minden formájáról le kell mondanunk. Ezzel azonban a matematika abszolút hatókörébe vetett hitet is fel kell adnunk – abba a hatókörbe vetettet, amely éppen a modern tudomány gondolati forradalmának lényegét alkotja. A kanti katasztrófa, amelynek keretében továbbra is működünk, tehát valóban minden abszolút és minden metafizika együttes feladásában áll.

A modern tudomány valójában nem ezt követelte. Korábbi tudásformák lerombolásának képessége arra szólított fel, hogy ne higgyük tovább: a megismerés bizonyíthatja, hogy egy meghatározott valóságnak abszolút és szükségszerű módon ilyennek és nem másmilyennek kell lennie. Ugyanakkor azonban az abszolút jelleg azon másik módját is el kellett gondolnunk, amelyet először a gondolkodás kopernikuszi decentralizálásával vezetett be. Ha tehát a tudomány galilei–kopernikuszi tényét további eltorzítás nélkül kívánjuk elgondolni, Descartes-hoz hasonlóan a matematika spekulatív jelentőségét kell elgondolnunk, de ezúttal nem az ő metafizikai igényére támaszkodva: egy tökéletes létező bizonyítására, amely állítólag egyedül biztosíthatja a matematika sajátos igazságmódját. A filozófia feladata a matematika hatókörének újraabszolutizálása, a korrelacionizmussal szemben hűnek maradva a gondolkodás kopernikuszi decentralizálásához, de az immár valóban elavult metafizikai szükségszerűséghez való visszaesés nélkül. A karteziánus tézishez kell ragaszkodnunk – a matematizálható abszolúttá tehető –, az alap elvének újraaktiválása nélkül. Szerintünk ez a faktialitás elvének nemcsak lehetséges, hanem sürgető feladata: a faktialitás Alakzataként levezetni minden matematikai kijelentés sajátos képességét arra, hogy akár csak hipotetikusan is abszolutizálható lehetőséget fogalmazzon meg. „A" matematikait úgy kell abszolutizálnunk, ahogyan „a" logikait: *minden matematikai kijelentés alapvető kritériumában minden létező kontingenciájának szükséges feltételét megragadva*.

Annak spekulatív újrafogalmazása tehát, amit most már „Kant problémájának" kell neveznünk, világosan ez: hogyan lehetséges a természet matematizált tudománya? E probléma két további problémára bontható, amelyek egyaránt a matematika spekulatív jelentőségét érintik, de különböző módon.

1. Kant problémájának spekulatív megoldása először is feltételezi az ancesztralitás (vagy dia-kronicitás) problémájának faktiális megoldását: annak bizonyítását, hogy minden

matematikai kijelentés – éppen matematikai volta révén – nem szükségképpen igaz, hanem abszolút módon lehetséges. A faktialitás elvéből levezetve tehát meg kell állapítanunk a már kimondott tézist: ami matematikailag elgondolható, abszolút módon lehetséges.

2. Továbbá – itt visszatérünk az oksági kapcsolat korábbi tárgyalásához – Kant problémájának megoldása feltételezi, hogy Hume problémáját *spekulatívan, nem pusztán hipotetikusan* megoldottuk. Igazolni kell ugyanis azt a feltevést is, hogy a természeti törvények stabilitása, minden természettudomány feltétele, *abszolutizálható*. Azt mondtuk, az empirikus tudomány a természeti törvények tényleges stabilitása miatt lehetséges. Immár világos azonban, hogy e stabilitást az elmétől független tényként kell megállapítanunk, ha döntően szakítani akarunk a kortárs ptolemaizmussal. Azt kell kimutatnunk, hogy a természeti törvények faktuális stabilitását az időbeliség maga is abszolút tulajdonsága adja: az idő létezésünkkel szemben közömbös tulajdonsága, lehetőségeinek nem-totalizálhatósága. Ez ismét a matematika spekulatív hatókörének megállapítási követelménye, de lényeges különbséggel: itt már nem bármely matematikai kijelentés abszolút, *bár* hipotetikus hatókörét kell levezetni, hanem egy *sajátos* tétel abszolút *és immár feltétlenül szükségszerű* hatókörét: azt a tételt, amely a transzfinit nem-totalizálhatóságát állíthatóvá teszi.

A matematika kettős abszolutizálásának követelményével állunk tehát szemben. A dia-kronicitás problémájában rejlő abszolutizálás alapvetően azt állítja, hogy minden matematikai kijelentés lényegileg kontingens, de emberiség nélküli világban is létezni képes létezőt ír le, legyen az világ, törvény vagy tárgy. Ez *ontikusnak* nevezhető abszolutizálás: lehetséges vagy kontingens létezőkre vonatkozik, amelyek léte a gondolkodással szemben közömbösként elgondolható. A cantori nem-Egész abszolutizálása viszont *ontológiai*, nem ontikus: immár *a lehetséges mint olyan szerkezetéről* állít valamit, nem egyik vagy másik lehetséges valóságról. Azt kell állítanunk, hogy a lehetséges *mint olyan*, nem pedig valamely lehetséges létező, *szükségképpen* totalizálhatatlan. Olyan faktiális levezetést kell tehát adnunk, amely megállapítja: még ha vannak is elgondolható matematikai axiómarendszerek, amelyek kizárják a transzfinitet vagy elvetik minden halmaz halmazának lehetetlenségét, ebből nem következik, hogy a nem-Egész csupán egy lehetőség a többi között. Nem jelentheti azt, hogy egyes világok lehetőségei totalizálhatók, másokéi nem. Azt kell itt bizonyítanunk, hogy csak a nem-Egészet megerősítő elméleteknek van ontológiai hatókörük; azoknak pedig, amelyek az Egész valamiféle elgondolhatóságát megengedik, csupán ontikus. Az általuk felidézett totalitás vagy az elutasított nem-totalitás ugyanis elárulja, hogy totalizálható létezőt vagy világot írnak le, nem pedig a világok totalizálhatatlan létét.

Világos tehát, hogy Kant problémájának spekulatív megoldása a matematika abszolutizáló hatókörének olyan levezetésével kell hogy haladjon, amely *a dia-kronicitás problémáját és Hume problémáját egyaránt* megoldja. Az első megoldásának feltétele az általános probléma spekulatív megoldása, amely nélkül a tudomány elveszíti benső kopernikuszi értelmét; a másodiké az általános probléma nem metafizikai megoldása, amely nélkül a tudomány a reális szükségszerűség misztériumaiba vész. Mindkettő azonban faktiális megoldást követel, amennyiben a faktiális meghatározása szerint minden metafizikát kizáró spekuláció *tulajdonképpeni színtere*.

E megfogalmazásban a kérdés kétségkívül homályos marad. Célunk azonban itt nem magának a megoldásnak a kidolgozása volt. Csupán arról próbáltuk meggyőzni az olvasót, hogy nemcsak lehetséges újra feltárni a gondolkodás abszolutizáló hatókörét, hanem sürgető is: a tudomány kopernikanizmusa és a filozófia ptolemaizmusa közötti elszakadás szakadékká mélyült, minden e szakadást csupán fenntartó tagadás ellenére. Ha Hume problémája felébresztette Kantot dogmatikus szendergéséből, csak remélhetjük, hogy az ancesztralitás problémája bennünket is felébreszt korrelacionista szendergésünkből, a gondolkodás és az abszolút összebékítésére szólítva fel.

Jegyzetek

Előszó

1. A „The Philosophical Order” (*L’ordre philosophique’*) annak a Badiou társszerkesztésében megjelenő sorozatnak a neve, amelyben e könyvet Franciaországban először az Editions du Seuil kiadó megjelentette (az angol fordító megjegyzése).

1. fejezet: Ancesztralitás

1. A megkülönböztetést tárgyaló fő szövegek közül megemlítendő René Descartes (1985a), *Meditations on First Philosophy*, J. Cottingham, R. Stoothoff, D. Murdoch (szerk.), *The Philosophical Writings of Descartes. Vol. II* (Cambridge: Cambridge University Press), Hatodik elmélkedés; valamint Descartes (1985b), *The Principles of Philosophy*, 1. és 4. cikkely [*Oeuvres complètes*, IX. kötet, 57–62. o. (Paris: szerk. Adam és Tannery, Vrin, 1996)], *The Philosophical Writings of Descartes. Vol. I*, J. Cottingham, R. Stoothoff, D. Murdoch (szerk.) (Cambridge: Cambridge University Press), Második rész; John Locke (1979), *An Essay Concerning Human Understanding* (Oxford: Clarendon Press), 2. könyv, 8. fejezet. Magától értetődik, hogy Descartes és Locke nem ugyanúgy érti e megkülönböztetést, mi azonban egy mindkettőjük számára közösnek tűnő értelmére összpontosítunk.
2. Itt nem vizsgálható okokból Locke a „szilárdságot” is hozzáadja e listához. Megjegyzendő, hogy szigorúan locke-i nézőpontból a másodlagos minőségek az elsődlegesekhez hasonlóan az érzékelhető testek belső tulajdonságai, mert azon képességüknek felelnek meg, hogy az elmében olyan érzéki minőségeket keltsenek, amelyekkel maguk e testek nem rendelkeznek. Itt azonban azt a megszokott szóhasználatot követjük, amely a másodlagos minőségeket az érzéki minőségekkel azonosítja, így az észlelés és az észlelt dolog viszonyától függőnek tekinti.
3. E ponthoz lásd Alain Renaut elemzését Kant Marcus Hertzhez intézett, 1772. február 21-i leveléről: Renault (1997), *Kant aujourd’hui* (Paris: Aubier), 1. fejezet, 53–77. o. Az elsődleges és másodlagos minőségek megkülönböztetésének berkeley-i kritikájához lásd Berkeley (1998), *A Treatise Concerning the Principles of Human Understanding*, J. Dancy (szerk.) (Oxford: Oxford University Press), Első rész, 8–10. szakasz.
4. Vö. Hegel (1977), *The Phenomenology of Spirit*, ford. A.V. Miller (Oxford: Oxford University Press), Bevezetés, 85. §, 54. o. (módosított fordítás – az angol fordító megjegyzése).
5. Huneman, P. és Kulich, E. (1997), *Introduction à la phénoménologie* (Paris: Armand Colin), 22. o.
6. Francis Wolff (1997), *Dire le monde* (Paris: PUF), 11. o.
7. Wolff (1997), 11–12. o.
8. Martin Heidegger (1969), *Identity and Difference*, ford. J. Stambaugh (New York: Harper and Row).
9. Heidegger (1969), 38. o. Heidegger hangsúlyozza, hogy a „kölcsönös elsajátítás” kifejezésben az „együtt-” (*„zusammen”*) a tartozás alapján értendő, nem pedig a tartozás az „együtt-” alapján. Ez azonban csupán a gondolkodás és a lét egységének *nexusként* vagy *connexióként* való metafizikai felfogását, és minden dolog rendszerrendnek való alávetését

kívánja elkerülni. Nem az „együtt-” feladásáról van tehát szó, hanem eredendő természetének újragondolásáról a reprezentáció sémáin túl. Lásd Heidegger (1969), 29–33. o.

10. Martin Heidegger (1998a), „On the Question of Being”, a Pathmarks kötetben, W. McNeill (szerk.) (Cambridge: Cambridge University Press), 308. o.

11. Dominique Lecourt az abszolút kormeghatározás e történetének alapvető elemeit az 1980-as évek amerikai kreacionizmusának újjáéledésével vitázva foglalja össze. Vö. Lecourt (1992), *L'Amerique entre la Bible et Darwin [Amerika a Biblia és Darwin között]* (Paris: PUF), IV. fejezet, 100. o. és *passim*. Lásd még a *Scientific American* francia kiadását: *Pour la science, Le temps des datations*, 2004. január–március. Technikaibb bevezetésként lásd Roth, E. és Pouty, B. (1985), *Méthodes de datation par les phénomènes nucléaires naturels. Applications [Kormeghatározási módszerek természetes nukleáris jelenségek alapján. Alkalmazások]* (Paris: Masson), különösen az 1.A fejezetet (E. Roth: „Principes, généralités” [„Elvek, általánosságok”]), valamint a IX. fejezetet (G. Lalou és G. Valados: „Thermoluminescence”).

12. Bár lényegileg különbözik a tanú nélkülire épülő ellenvetéstől, az ancesztralitás érve mégis közelebb áll ahhoz az ellenvetéshez, amely szerint az egyes tudatok születése és halála olyan időt feltételez, amely maga nem tartozhat a tudat rendjébe. A korrelacionizmus ezzel szemben azzal védekezhetne, hogy az egyén születése és halála interszubjektivitásból szőtt időben, a tudatok közösségének idejében történik. Születni és meghalni tehát más tudatok számára születni és meghalni, így ismét az egók közössége számára való adottságra visszavezethető létesülésben kibontakozni. Meggyőződésünk szerint ez kétségbeesett szofizma, amely a keletkezést és az elpusztulást arra redukálja, amit a másik észlel belőlük. E kibúvó elkerülése végett korlátoztuk érvünket az ancesztrálisra: ez kizár minden hivatkozást a közösségre, és még fontosabb előnye, hogy megmutatja, a tudomány nyújt hozzáférést olyan időhöz, amelyet semmiféle korreláció nem foghat át.

13. E könyv 5. fejezetében látni fogjuk, hogy Husserl és Heidegger érzékelte e különbséget: bár az észleletlen sohasem okozott nekik komoly nehézséget, mert a hiányos megnyilvánulással egyenértékű, nyilvánvalóan súlyos kihívásnak tekintették egy minden élet nélküli világ elgondolását.

2. fejezet: Metafizika, fideizmus, spekuláció

1. Ezen érvhez lásd ismét Descartes (1985a), Hatodik elmélkedés, valamint Descartes (1985b), Második rész, 1. cikkely.

2. A magában való dolog elgondolhatóságáról lásd Kant (1929), *Critique of Pure Reason*, ford. N. K. Smith (London: Macmillan), A második kiadás előszava, B xxvi–xxvii, 27. o.

3. Kant (1929), A594/B622, 502. o.

4. G. W. Leibniz (1990), „Monadology”, a *Philosophical Writings* kötetben, G. H. R. Parkinson (szerk.) (London: J. M. Dent & Sons), 32. §, 184. o.

5. Vö. Descartes (1991), J. Cottingham, R. Stoothoff, D. Murdoch, A. Kenny (szerk.), *The Philosophical Writings of Descartes, Vol. III* (Cambridge: Cambridge University Press), P. Mesland-hoz intézett levél, 1644. május 2.

6. Arról, hogy magukat az isteneket (és így általában a gondolkodó lényeket) – bár Epikurosz elpusztíthatatlanként írja le őket – az elemi természetekkel szemben lényegileg elpusztíthatóként kell elgondolni, lásd Marcel Conche (1987), *Épicure. Lettres et maximes [Epikurosz: Levelek és maximák*] (Paris: PUF), Bevezetés, 44. o. és *passim*.

7. Ludwig Wittgenstein (1974), *Tractatus Logico-Philosophicus*, ford. D. F. Pears és B. F. McGuinness (London: Routledge), 73. o.

8. Wittgenstein (1974), 73. o. E ponthoz lásd Wittgenstein (1966), „Lecture on Ethics", a *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief* kötetben, C. Barrett (szerk.) (Oxford: Basil Blackwell), 53–72. o. Lásd még Wittgenstein (1979), *Notebooks 1916–1916* (2. kiadás), G. E. M. Anscombe és G. H. von Wright (szerk.) (Oxford: Basil Blackwell), az 1916. október 20-i bejegyzést: „Esztétikailag a csoda az, hogy a világ létezik. Hogy van az, ami van." (86e).

9. Heidegger (1998b), „Postscript to »What is Metaphysics«", a *Pathmarks* kötetben, W. McNeill (szerk.) (Cambridge: Cambridge University Press), 234. o.

10. Az ellentmondásmentesség és az elégséges alap elvének e kettős deabszolutizálásáról lásd Wittgenstein (1974), 3.031; Heidegger (1996), *The Principle of Reason*, ford. R. Lilly (Bloomington és Indianapolis: Indiana University Press); valamint Heidegger (1994), *Grundsätze des Denkens [A gondolkodás elvei*], a *Gesamtausgabe, Band 79* kötetben (Frankfurt: Vittorio Klostermann).

11. „Naiv" realizmusról és „spekulatív" idealizmusról beszélek, hogy hangsúlyozzam: a korrelacionizmuson belül az abszolút realista felfogását szükségképpen az idealistánál alacsonyabb rendűnek tekintik. Az előbbi ugyanis minden korrelacionizmussal szakít, míg az utóbbi eléggé elismeri ahhoz, hogy abszolutizálja.

12. Az ellentmondásmentesség státuszának kritikai nézőpontból végrehajtott ilyen eltolására példaként lásd Francis Wolff különösen részletes elemzését: Wolff (1997), 21–69. o.

13. A modern szkepticizmus és a fideizmus eredendő, és szerintünk tartós kapcsolatáról lásd Richard Popkin (2003) klasszikus tanulmányát, *The History of Scepticism: From Savanarola to Bayle* (Oxford: Oxford University Press), valamint Frédéric Brahami (2001) értékes munkáját, *Le travail du scepticisme. Montaigne, Bayle, Hume [A szkepticizmus munkája: Montaigne, Bayle, Hume*] (Paris: PUF).

14. Heidegger (1986), *Zürich Seminar*, a *Gesamtausgabe, Band 15* kötetben (Frankfurt: Vittorio Klostermann). Wittgenstein és Heidegger párhuzamáról abban a kérdésben, milyen csendet kényszerít Isten kérdése a kortárs gondolkodásra, lásd Jean-Luc Marion (1995), *God Without Being*, ford. T. A. Carlson (Chicago: University of Chicago Press), különösen a 3., „The Crossing of Being" című fejezetet, 53–107. o., amely Heidegger „Zürich Seminar" című szövegének német eredetijét közli és tárgyalja.

15. Itt csak utalhatunk a fideizmusnak a modern gondolkodás létrejöttében játszott meghatározó szerepére. E kérdést egy készülő műben részletesebben tárgyaljuk majd, amelyben remélhetőleg kifejthetjük az itt csupán vázolt elméleti álláspontokat és etikai következményeiket: *L'inexistence divine. Essai sur le dieu virtuel [Az isteni nemlétezés. Esszé a virtuális istenről*].

3. fejezet: A faktialitás elve

1. Lásd Aristotle (1928), *Metaphysica*, a *The Works of Aristotle. Vol. VIII* kötetben, W. D. Ross (szerk.) (Oxford: Clarendon Press), Γ.3, 1005^{b} 5–30. o.
2. E bizonyításhoz vö. Aristotle (1928), Γ.4.
3. Lásd például Leibniz (1990), 31–32. §, 184. o.
4. Vö. Newton C. A. Da Costa (1997), *Logiques classiques et non-classiques* (Paris: Masson).
5. [„Egy ellentmondásból bármi következik" – az angol fordító megjegyzése.]
6. Meillassoux a francia *„factual"* és *„factualité"* új szavakat alkotta annak jelölésére, amit „nem faktikusnak" nevez, világosan megkülönböztetve a francia *„factuel"* (angolul „factual") hétköznapi jelentésétől. A francia *„factuel"* és *„factual"* különbségének angol visszaadásához a *„factuel"* fordítására megtartottam a „factual" szót, Meillassoux francia *„factual"* és *„factualite"* neologizmusainak fordítására viszont az angol „factial" és „factiality" szavakat alkottam. E szóalkotás az angol „factual" hétköznapi jelentése és Meillassoux itteni filozófiai jelentése közötti különbséget kívánja világossá tenni. Az olyan meglevő kifejezések, mint a „factical" és a „facticity", amelyekkel Heidegger *„Faktizatät"* szavát fordították, nem használhatók Meillassoux *„factual"* vagy *„factualite"* kifejezéseire. Meillassoux ugyanis az előbbieket elfogadott heideggeri értelmükben is használja, éppen azért, hogy az abszolút kontingencia saját felfogását szembeállítsa a „fakticitás" ismertebb heideggeri fogalmával (az angol fordító megjegyzése).
7. Amikor egy hallgató rámutatott, hogy van olyan dél-amerikai növény, amely nem felel meg növényfogalmának, Hegel állítólag azt felelte, hogy ez annál rosszabb – *a növénynek*. Vö. J-M. Lardic (1989), „La contingence chez Hegel", a *Comment le sens commun comprend la philosophie* kötetben (Arles: Actes Sud). [Ez G. W. F. Hegel (2000), „How the Ordinary Human Understanding Takes Philosophy (As Displayed in the Works of Mr. Krug" című szövegének francia kiadása; az angol szöveg a *Between Kant and Hegel: Texts in the Development of Post-Kantian Idealism* kötetben található, G. D. Giovanni és H. S. Harris (szerk.) (Indianapolis: Hackett), 292–310. o. A természet kontingenciájáról lásd még G. W. F. Hegel (1970), *The Philosophy of Nature*, J. M. Perry (szerk.) (London: Allen and Unwin), 248. §, „Megjegyzés", 209. o.; és 250. §, „Megjegyzés", 215–16. o. – az angol fordító megjegyzése.]
8. Hegel kontingenciafogalmáról vö. J. M. Lardic Hegel szövegéhez írt jegyzetében idézett kommentárt: Lardic (1989), 108. o. Lásd még J. C. Pinson (1989), *Hegel, le droit et le libéralisme* (Paris: PUF), különösen az I. és II. fejezetet; valamint Bernard Mabille (1999), *Hegel. L'épreuve de la contingence* (Paris: Aubier).

4. fejezet: Hume problémája

1. Hume saját problémamegfogalmazásához lásd David Hume (1984), *A Treatise of Human Nature*, C. Mossner (szerk.) (Harmondsworth: Penguin), I. könyv, III. rész, 117–229. o.; és David Hume (1957), *Enquiry Concerning Human Understanding*, C. W. Hendel (szerk.) (New York: Liberal Arts Press), 4. és 5. szakasz, 40–68. o.
2. Popper világosan kijelenti, hogy hisz „a természet egyformaságának elvében": „Sohasem történik meg, hogy régi kísérletek egy napon új eredményeket adnak. Csak az történik, hogy új kísérletek döntenek egy régi elmélet ellen." Karl Popper (2002), *The Logic of Scientific Discovery* (London és New York: Routledge), 249–50. o. Azért ragaszkodunk Hume és Popper problémájának megkülönböztetéséhez, mert maga Popper jelentősen

összezavarta a kérdést, amikor a tudományos elméletek jövőbeli igazolásának problémáját „Hume problémájának” nevezte. Azt hitte tehát, hogy Hume kérdésével foglalkozik, holott valójában olyan problémát vizsgált, amely feltételezi, hogy a hume-i nehézséget *már* megoldották. Popper kérdése, vagyis fizikai elméleteink jövőbeli érvényessége ugyanis feltételezi, hogy a jövőben, még ha új kísérletek cáfolják is e téziseket, a fizika lehetséges marad, hiszen a cáfolatok új fizikai elméletek javára történnek. Popper így továbbra is feltételezi a fizikai kísérletek lehetőségfeltételét adó természetegyformasági elv jövőbeli érvényességét, és ezen állítólag szükségszerű érvényességre *a priori* támaszkodva dolgozza ki saját episztemológiájának elveit.

3. Hume (1957), 44. o.

4. Hume (1957), 45. o.

5. A *Kritika* első kiadásában a kategóriák objektív dedukciója „A fogalmak analitikája” II. fejezetének harmadik szakaszát alkotja (vö. Kant (1929), *Critique of Pure Reason*, ford. N. K. Smith (London: Macmillan), 129–50. o.); az 1787-es második kiadásban ugyanezen fejezet 15–24., különösen 20–21. szakaszát foglalja el (vö. Kant (1929), 151–75. és 160–61. o.). Az 1781-es objektív dedukció szövegmenetet követő kommentárjához lásd Jacques Rivelaygue (1992), *Leçons de métaphysique allemande. Tome II. Kant, Heidegger, Habermas* (Paris: Grasset), 118–24. o.

6. Jean-René Vernes (1982), *Critique de la raison aléatoire, ou Descartes contre Kant* (Paris: Aubier), Paul Ricoeur előszavával.

7. Vernes (1982), 45. o.

8. A valószínűségelmélet világos, a diszkrét és folytonos eloszlásokat (vagyis a lehetséges esetek véges, illetve végtelen számát) egyaránt tárgyaló bevezetéséhez lásd J.L. Boursin (1989), *Comprendre les probabilités* (Paris: Armand Colin).

9. Alain Badiou (2006), *Being and Event*, ford. O. Feltham (London: Continuum).

10. Az olvasó a *Being and Event* következő „elmélkedéseit” tanulmányozza: 1–5., 7., 12–14., és mindenekelőtt a végtelen sokaságok megsokszorozását tárgyaló 26. elmélkedést.

11. Íme egy egyszerű példa, amely a nem matematikus olvasónak jobban érzékeltetheti Cantor tételét. A halmazelméleti axiómarendszerben B halmazt akkor tekintjük A részhalmazának, ha B minden eleme A-hoz is tartozik. Vegyük az A = (1, 2, 3) halmazt, amelynek három eleme van. Most vegyük B-t, amely A összes részhalmazát tartalmazza, és p(A)-val is jelölhető. Mik B elemei? Először is B tartalmazza a három egyelemű halmazt, (1), (2) és (3) [az egyelemű halmaz csak egyetlen elemet tartalmaz – az angol fordító megjegyzése]. A e részhalmazai nem azonosak A elemeivel (1, 2 és 3), hanem azok csoportosításai az egyedül őket tartalmazó halmazokba. Ezek A minimális részhalmazai: csak egy-egy elemét tartalmazzák. Azután a szó megszokott értelmében vett részek következnek, amelyek A három eleméből kettőt tartalmaznak: (1, 2), (1, 3), (2, 3). Végül A maximális részhalmaza maga A: (1, 2, 3). A részhalmaz halmazelméleti meghatározása szerint A mindig saját részhalmaza, hiszen minden eleme valóban A-hoz tartozik. E listához még hozzá kell adnunk az üres halmazt, amelynek létezését a standard halmazelmélet tételezi, egyetlenségét pedig bizonyítja. Az üres halmaz minden halmaz részhalmaza: az elemek nélküli üres halmaznak nincs olyan eleme, amely ne tartozna bármely halmazhoz (lásd Badiou *Being and Event* című művét, 7. elmélkedés, 86–92. o.). Egyszerű számlálás megmutatja, hogy p(A)-nak több eleme van, mint A-nak: nyolc, nem

három. Cantor tételének ereje abban áll, hogy e többletet – a halmaz csoportosításainak nagyobb számát elemei számához képest – minden halmazra, még a végtelenekre is általánosítja. Ezért nem állítható meg a végtelenek szaporodása: minden létezőnek feltételezett halmazzal együtt részhalmazai halmazának létezését is feltételezzük, amely mennyiségileg meghaladja.

12. [Módosított fordítás.]

13. Az aleatorikus ész megfelelő határainak átlépése éppoly nyilvánvaló a cinóberről szóló híres részletben. Kant a természeti törvények szükségszerűségének hiányát hipotetikusan feltételezve arra következtet, milyen következményei volnának e kontingenciának a természetre: „Ha a cinóber hol vörös, hol fekete, hol könnyű, hol nehéz volna; ha egy ember hol ilyen, hol olyan állati alakot öltene; ha az országot a leghosszabb napon hol gyümölcs, hol jég és hó borítaná, empirikus képzelőerőmnek sohasem volna alkalma a vörös szín képzetéhez a nehéz cinóbert társítani." (Kant 1929: 132, A 100). Hogy itt valóban a törvények kontingenciájának *következményeként* tételezik a gyakori módosulást – már „a leghosszabb nap" is számos kaotikus történéshez elég –, azt a cinóberérv célja mutatja. Kant azt kívánja megmutatni, milyen abszurd a természeti törvények szükségszerűségét Hume módjára egyedül a hozzájuk való szubjektív hozzászokásunkkal magyarázni. Ha ugyanis e hozzászokást bennünk kiváltó objektív szükségszerűség nem előzné meg azt, akkor Kant szerint semmiféle eseményhez nem szokhattunk volna hozzá, mert az empirikus adatokból hiányoznának a *kellően stabil* szabályszerűségek.

5. fejezet: Ptolemaiosz bosszúja

1. A gyakori állítással szemben a ptolemaioszi csillagászat vége nem azt jelentette, hogy az emberiség megalázottnak érezte magát, mert többé nem gondolhatta magát a világ középpontjába. A Föld központi helyét akkor valójában inkább szégyenletesnek, mint dicsőségesnek tekintették a kozmoszban: egyfajta hold alatti szemétlerakónak. Vö. Rémi Brague (2004), *The Wisdom of the World: The Human Experience of the Universe in Western Thought*, ford. T. Lavender Fagan (Chicago: University of Chicago Press). A természet matematizálása által hozott egymást követő megrázkódtatások inkább minden kitüntetett nézőpont elvesztéseként, a helyek ontológiai hierarchiájának felbomlásaként érthetők. Az emberiség többé nem ruházhatja fel a világot azzal az értelemmel, amely addig környezetének belakását lehetővé tette: a világ megvan az emberiség nélkül, amely így Sartre szavával „feleslegessé" válik. Hozzá kell tennünk, hogy „galileizmuson" a természet matematizálásának Galilei által elindított általános mozgalmát értjük, nem önmagukban Galilei ideáit, *mint ilyeneket*: ezekben továbbra is jelen volt a platonizmus, és önmagukban nem szakítottak teljesen az ókoriak kozmoszfelfogásával. Mindkét kérdésben – a természet újkori matematizálásában és Galilei gondolkodásában – nélkülözhetetlen Alexandre Koyré munkája. Lásd különösen Koyré (1968), *From the Closed World to the Infinite Universe* (Baltimore: Johns Hopkins), valamint Koyré (1985), *Études d'histoire de la pensée scientifique* (Paris: Gallimard).

2. Vö. Kant (1929), 25. o., Bxxiii.

3. E ponthoz lásd például Renaut (1997), 68–9. o.

4. Az ego husserli örökké tételéről lásd Husserl (2002), „Foundational Investigations of the Phenomenological Origin of the Spaciality of Nature: The Originary Ark: The Earth Does

Not Move", a *Husserl at the Limits of Phenomenology* kötetben, L. Lawlor és B. Bergo (szerk.) (Evanston, IL: Northwestern University Press). E szöveg különösen jelentős, mert világosan megmutatja a tudomány kopernikanizmusának minden korrelacionista megközelítésben rejlő ptolemaioszi redukcióját. Itt különösen fontos az a részlet, amely minden földi élet égitest-becsapódás nyomán történő elpusztulásának hipotézisét fenomenológiailag értelmezi: „Milyen értelme lehetne a térben összeomló tömegeknek, egy *a priori* abszolút homogénnek felépített térben, ha a konstituáló élet megszűnne? Sőt, maga e megszűnés, ha van egyáltalán értelme, nem a konstituáló szubjektivitás megszűnésének és a benne történő megszűnésnek értelmét hordozza-e? Az ego él, és megelőz minden tényleges és lehetséges létezőt […]" Husserl (2002), 131. o.

5. Itt nyilvánvalóan elsősorban, de nem kizárólag Heidegger időbeliségfelfogására gondolunk. Megjegyzendő, hogy Heidegger fenomenológiával szembeni adóssága – amelyet sohasem törlesztett teljesen – egy igen problematikus „végességkorrelacionizmushoz" vezette. Ebben a világ és világviszonyunk, ember és természet, lét és pásztora alapvetően elválaszthatatlan tagokként jelenik meg, amelyek együtt „maradnak fenn", vagy (talán?) együtt pusztulnak el. Ideillik Heidegger következő rejtélyes, de beszédes megjegyzése: „Gyakran kérdezem magamtól – régóta alapvető kérdés ez számomra –, mi volna a természet ember nélkül: nem rajta keresztül kell-e rezegnie [*hindurchschwingen*], hogy legsajátabb erejéhez eljusson?" Elisabeth Blochmannhoz intézett levél, 1931. október 11., a *Martin Heidegger – Elisabeth Blochmann. Briefwechsel 1918–1969* kötetben, Joachim W. Storck (szerk.) (Marbach am Neckar: Deutsches Literatur-Archiv), 44. o., 1990.

6. Ezen elemzések valószínűleg némileg hasonlítanak azokra, amelyeket Paul Ricoeur jóval részletesebben fejt ki a *Time and Narrative: Vol. III* negyedik részének első, „The Aporetics of Temporality" című szakaszában, ford. D. Pellauer és K. Blamey (Chicago: University of Chicago Press, 1990). Ricoeur szövegének olvasója azonban könnyen észreveheti nézőpontjaink alapvető különbségeit, különösen Kant értelmezésében. A legfontosabb egyben a legnyilvánvalóbb: Ricoeur megközelítése aporetikus, a miénk spekulatív.

7. E „katasztrófa" következményeit Kant művén belül is vizsgálni kellene, elsősorban azon feszültség alapján, amelyet az *első Kritika* (1781) visszamenőleg kelt az 1755-ben megjelent, kritika előtti korszakban alkotott *Universal Natural History and Theory of the Heavens* értelmezésében, ford. S. L. Jaki (Edinburgh: Scottish Academic Press, 1981). Kant 1755-ös kozmogóniája feltételezte, hogy a kozmosznak minden tanút – Isten és angyalai kivételével – megelőző története van. A kritikai fordulat után azonban hogyan gondolhatja el Kant e történet igazságát, ha Isten többé nem az elméleti megismerés tárgya? E nehézség nem kerülhető meg azzal, hogy az igazságot pusztán regulatív Ideaként értjük: ezen Idea intelligibilis tartalma ugyanis emberi szubjektum által nem látott világé, hiszen az anyag világkezdeti feltételei nyilvánvalóan kizárják az emberi létezést. Az Idea tehát vagy olyan mechanikus tér-időbeli történésre utal, amelyben nincs szubjektum, akinek e tér-idő lehetséges szemléleti forma volna – ekkor a történés a kritikai filozófia számára egyszerűen érthetetlenné válik –, vagy elgondolhatóságának feltétele egy örök tanú jelenléte, aki korrelációs történéssé alakíthatja. Mivel azonban e tanú 1781 után az elméleti megismerés számára hozzáférhetetlen, a kozmogónia intelligibilitását csak az Isten létezését erkölcsileg szavatoló *gyakorlati* ész, vagyis a *második Kritika* őrizheti meg.

Descartes szerint az ateista matematikus sohasem lehet teljesen bizonyos bizonyításaiban; hasonlóképpen nem kellene-e azt állítanunk, hogy az Istenben való hithez nem eléggé erkölcsös kanti csillagász nem képes tudománya érvényességét megalapozni…? Kant *Kritikája* és *Universal Natural History* című műve kapcsolatáról lásd Paul Clavier (1997), *Kant. Les idées cosmologiques* (Paris: PUF).

8. Kant (1950), *Prolegomena to Any Future Metaphysics*, L. W. Beck (szerk.) (New York: Liberal Arts Press), 8. o.

9. Michel Puech (1990) e vallomás történeti értékét – filozófiai jelentőségének csorbítása nélkül – megkérdőjelezi a *Kant et la causalité. Étude sur la formation du sytème critique* című művében (Paris: Vrin).

Bibliography

Aristotle (1928) *Metaphysica*, in *The Works of Aristotle. Vol. VIII*, W. D. Ross (ed.) (Oxford: Clarendon Press)

Badiou, A. (2006) *Being and Event*, tr. O. Feltham (London: Continuum)

Berkeley, G. (1998) *A Treatise Concerning the Principles of Human Understanding*, J. Dancy (ed.) (Oxford: Oxford University Press)

Blochmann, E. and Heidegger, M. (1990) *Martin Heidegger – Elisabeth Blochmann. Briefwechsel 1918–1969*, Joachim W. Storck (ed.) (Marbach am Neckar: Deutsches Literatur-Archiv)

Boursin, J. L. (1989) *Comprendre les probabilités* (Paris: Armand Colin)

Brague, R. (2004) *The Wisdom of the World: The Human Experience of The Universe in Western Thought*, tr. T. Lavender Fagan (Chicago: University of Chicago Press)

Brahami, F. (2001) Le travail du scepticisme. Montaigne, Bayle, Hume (Paris: PUF)

Clavier, P. (1997) *Kant. Les idées cosmologiques* (Paris: PUF)

Conche, M. (1987) *Épicure. Lettres et maximes* (Paris: PUF)

Da Costa, N. C. A. (1997) *Logiques classiques et non-classiques* (Paris: Masson)

Descartes, R. (1985a) *Meditations on First Philosophy*, in J. Cottingham, R. Stoothoff, D. Murdoch (eds), *The Philosophical Writings of Descartes. Vol. II* (Cambridge: Cambridge University Press)

—— (1985b) *The Principles of Philosophy*, in *The Philosophical Writings of Descartes. Vol. I*, J. Cottingham, R. Stoothoff, D. Murdoch (eds) (Cambridge: Cambridge University Press)

—— (1991) *The Philosophical Writings of Descartes. Vol. III, J*. Cottingham, R. Stoothoff, D. Murdoch, A. Kenny (eds) (Cambridge: Cambridge University Press)

Hegel, G. W. F. (1970) *The Philosophy of Nature*, J. M. Petry (ed.) (London: Allen and Unwin)

—— (1977) *The Phenomenology of Spirit*, tr. A.V. Miller (Oxford: Oxford University Press)

—— (2000) 'How the Ordinary Human Understanding Takes Philosophy (As Displayed in the Works of Mr. Krug', in *Between Kant and Hegel: Texts in the Development of Post-Kantian Idealism*, G. D. Giovanni and H. S. Harris (eds) (Indianapolis: Hackett)

Heidegger, M. (1969) *Identity and Difference*, tr. J. Stambaugh (New York: Harper and Row)

—— (1986) *Zürich Seminar*, in *Gesamtausgabe, Band 15* (Frankfurt: Vittorio Klostermann)

—— (1994) *Grundsätze des Denkens*, in *Gesamtausgabe, Band 79* (Frankfurt: Vittorio Klostermann)

—— (1996) *The Principle of Reason*, tr. R. Lilly (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press)

—— (1998a) 'On the Question of Being', in *Pathmarks*, W. McNeill (ed.) (Cambridge: Cambridge University Press).

—— (1998b) 'Postscript to "What is Metaphysics"', in *Pathmarks*, W. McNeill (ed.) (Cambridge: Cambridge University Press)

Hume, D. (1957) *Enquiry Concerning Human Understanding*, C. W. Hendel (ed.) (New York: Liberal Arts Press)

—— (1984) *A Treatise of Human Nature*, C. Mossner (ed.) (Harmondsworth: Penguin)

Huneman, P. and Kulich, E. (1997) *Introduction à la phenomenologie* (Paris: Armand Colin)
Husserl, E. (2002) 'Foundational Investigations of the Phenomenological Origin of the Spatiality of Nature: The Originary Ark, The Earth, Does Not Move', in *Husserl at the Limits of Phenomenology*, L. Lawlor and B. Bergo (eds) (Evanston, IL: Northwestern University Press)
Kant, I. (1929) *Critique of Pure Reason*, tr. N. K. Smith (London: Macmillan)
—— (1950) *Prolegomena to Any Future Metaphysics*, L.W. Beck (ed.) (New York: Liberal Arts Press)
—— (1981) *Universal Natural History and Theory of the Heavens*, tr. S. L. Jaki (Edinburgh: Scottish Academic Press)
Koyré, A. (1968) From the Closed World to the Infinite Universe (Baltimore: Johns Hopkins)
—— (1985) Études d'histoire de la pensée scientifique (Paris: Gallimard)
Lalou, G. and Valados, G. (1985) 'Thermoluminescence', in E. Roth and B. Pouty (eds) *Méthodes de datation par les phénomènes nucléaires naturels. Applications* (Paris: Masson)
Lardic, J. M. (1989) 'La contingence chez Hegel', in *Comment le sens commun comprend la philosophie* (Arles: Actes Sud)
Lecourt, D. (1992) L'Amérique entre la Bible et Darwin (Paris: PUF)
Leibniz, G. W. (1990) *Monadology*, in *Philosophical Writings*, G. H. R. Parkinson (ed.) (London: J. M. Dent & Sons)
Locke, J. (1979) *An Essay Concerning Human Understanding* (Oxford: Clarendon Press)
Mabille, B. (1999) *Hegel. L'épreuve de la contingence* (Paris: Aubier)
Marion, J.-L. (1995) *God Without Being*, tr. T. A. Carlson (Chicago: University of Chicago Press)
Meillassoux, Q. (forthcoming) L'inexistence divine. Essai sur le dieu virtuel
Popkin, R. (2003) *The History of Scepticism: From Savanarola to Bayle* (Oxford: Oxford University Press)
Popper, K. (2002) *The Logic of Scientific Discovery* (London and New York: Routledge)
Puech, M. (1990) Kant et la causalité. Étude sur la formation du système critique (Paris: Vrin)
Renaut, A. (1997) *Kant aujourd'hui* (Paris: Aubier)
Ricoeur, P. (1990) *Time and Narrative: Vol. III*, tr. D. Pellauer and K. Blarney (Chicago: University of Chicago Press)
Rivelaygue, J. (1992) Leçons de métaphysique allemandes. Tome II: Kant, Heidegger, Habermas (Paris: Grasset)
Roth, E. and Pouty, B. (eds) (1985) Méthodes de datation par les phénomènes nucléaires naturels. Applications (Paris: Masson)
Vernes, J. R. (1982) Critique de la raison aléatoire, ou Descartes contre Kant (Paris: Aubier)
Wittgenstein, L. (1966) 'Lecture on Ethics', in *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, C. Barrett (ed.) (Oxford: Basil Blackwell)
—— (1974) *Tractatus Logico-Philosophicus*, tr. D. F. Pears and B. F. McGuinness (London: Routledge)
—— (1979) *Notebooks 1916–1916*, (2nd edition), G. E. M. Anscombe and G. H. von Wright (eds.) (Oxford: Basil Blackwell)

Wolff, F. (1997) *Dire le monde* (Paris: PUF)

Bloomsbury Academic
An imprint of Bloomsbury Publishing Plc

50 Bedford Square
London
WC1B 3DP
UK

1385 Broadway
New York
NY 10018
USA

www.bloomsbury.com

Bloomsbury is a registered trade mark of Bloomsbury Publishing Plc

First published 2008

Originally published in French as *Après la finitude* © Editions du Seuil, 2006

The English language translation © Continuum 2008

Quentin Meillassoux has asserted his right under the Copyright, Designs and Patents Act, 1988, to be identified as Author of this work.

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced or transmitted in any form or by any means, electronic or mechanical, including photocopying, recording, or any information storage or retrieval system, without prior permission in writing from the publishers.

No responsibility for loss caused to any individual or organization acting on or refraining from action as a result of the material in this publication can be accepted by Bloomsbury or the author.

British Library Cataloguing-in-Publication Data
A catalogue record for this book is available from the British Library.

ISBN: HB: 978-0-8264-9674-4
PB: 978-1-4411-7383-6
ePUB: 978-1-4411-2133-2
ePDF: 978-1-4411-5835-2

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data
A catalog record for this book is available from the Library of Congress