

KONTINGENSSI QUENTIN MEILLASSOUX'N MATERIALISMIN PERUSTANA¹

Filosofiassa materialismin logiikkana ei ole tapa, jolla *eidos* antaa muodon passiiviselle *hyllelle*. Se tarkoittaa materian omaa muotoutumista, tapaa jolla materia itse kehittyy ja antautuu ajateltavaksi. Näin tapahtuu esimerkiksi Hegelin logiikassa, jossa substanssi vähitellen kehittyy subjektiksi sen sijaan, että se olisi passiivinen objekti, jota tietoisuus tarkastelee. Tämä itsensä toteuttamisen logiikka näkyy myös materian käsitteessä, jonka Hegel määrittelee *Luonnonfilosofiansa* alussa: materia ei ole kiinteä kappale, jota painovoima liikkuttaisi, vaan itse painovoima, joka toteutuu tuottamalla ajallisia ja tilallisia eroja (Hegel 1970, § 262-268). Samaan tapaan Schelling ajattelee materian alkuperäisenä eriytyminenä ja antagonismina, eikä suinkaan erillisinä tai vastakkaisina kappaleina (Schelling 1907 a, b). Hegel näyttää, että ajattelun näkökulmasta tämä materian vähittäinen kehkeytyminen on *kontingenttia* (Hegel 1986, luku «Die Wirklichkeit»). Ei ole *välttämätöntä*, että materiaa on tai että se on juuri sellaista kuin se nyt on, mutta *kun* se kerran on se mikä se on, ajattelun tehtävänä on etsiä kontingentista todellisuudesta siinä vaikuttavat – metafysisesti kontingentit mutta reaalisesti välttämättömät – lait².

Tämän historiallisen taustan tunteminen auttaa hahmottamaan myös nykykeskustelua materialismista. Tässä artikkelissa tarkastellaan Quentin Meillassoux'n spekulatiivista materialismia, jossa ei myöskään ole kyse aineen pienimmistä rakennuspalikoista, vaan ainoastaan absoluutin olemisen tavasta, jonka Meillassoux määrittelee kontingenssiksi (eikä välttämättömydeksi, mahdollisuudeksi, annettuudeksi tai tapahtumaksi). Kuten useimmissa kiinnostavissa uusissa esityksissä metafysiikasta, kysymys materialismista palautuu siis *modaaliseksi* kysymykseksi absoluutin olemisen tavasta.

Quentin Meillassoux kutsuu ajatteluaan «spekulatiiviseksi materialismiksi». Hän tarkoittaa spekulatiivisyydellä pyrkimystä ajatella absoluuttia ylipäänsä. Hänen mukaansa spekulatiivisuus on metafysisistä, jos absoluutti palautetaan siinä korkeimpaan olevaan tai perustan periaatteeseen, ja ei-metafysisistä tai ei-dogmaattista, jos se päästää irti tällaisista periaatteista: silloin se on «absolutoivaa ajattelua, joka ei ole absolutistista» («une pensée de l'absolu absolutoire qui ne serait pas absolutiste») (Meillassoux 2017, 65; 2006, 47³). Tässä jaottelussa spekulatiivinen materialismi kuuluu jälkimmäiseen, «ei-dogmaattiseen» luokkaan.

Spekulatiivisen materialismin tavoitteena on ajatella absoluuttista todellisuutta eräänlaisena «olevana ilman ajattelua», ja siksi se väittää, että 1) ajattelu ei ole välttämätöntä ja 2) ajattelu voi ajatella sitä, mitä on silloin, kun ajattelua ei ole (Meillassoux 2006, 50). Spekulatiivisen materialismin «kiireellisin» (Meillassoux 2006, 168) kysymys onkin: «miten ajattelu voi ajatella sitä, mitä todella voi olla silloin, kun ei ole ajattelua» (Meillassoux 2017, 198) (eikä vastaukseksi kelpaa «mutta jos ajattelu kerran ajattelee sitä, niin silloinhan ajattelua jo on»).

Materia, jota spekulatiivinen materialismi ajattelee, ei ole sen materiaalisempaa kuin filosofiset materialismit yleensä, vaan se on absoluutin perimmäinen olemisen tapa (moodi). Meillassoux'n materialismissa absoluutti ilmenee *hyperkaaoksena*. Hyperkaaos ei ole mitään, mitä kaaoksella yleensä tarkoitetaan, siis epäjärjestyistä, satunnaisuutta ja ikuista tulemista, vaan kyseessä on «niin kontingentti kaaos, että se voi tuhota jopa tulemisen, epäjärjestyksen ja satunnaisuuden niin, että tilalle tulee järjestys, determinismi ja pysyvyys» (Meillassoux 2014, 25). Pohdin myöhemmin sitä, onko tämä järjestynyt kaaos pelkkä sofismi vai ei. Toistaiseksi totean vain, että hyperkaaos on ennen kaikkea vastaus absoluutin *olemisen tapaan*, siis sen *välttämättömään kontingenssiin* (tai «superkontingenssiin», niin kuin Meillassoux sanoo tekstissään *Time Without Becoming*). Tässä artikkelissa selitetään, mitä Meillassoux välttämättä kontingentilla hyperkaaoksella tarkoittaa, ja miksi hänen ajatuksensa on riittämätön.

Vaikkei spekulatiivinen materialismi olisikaan metafysiikkaa merkityksessä *korkeimman olevan tai prinssiipin määrittelymistä*, on se silti metafysiikkaa merkityksessä *spekulaatioita absoluutin olemisen tavasta yleensä*. Tällaisia metafysisiä ongelmia on hankala hahmottaa ilman jonkinlaista kontekstuaalisointia. Taustalla olevan ongelman voi selittää lyhyesti pohtimalla, onko äärellisyys filosofisen pohdinnan lähtökohta vai lopputulos. Äärellinen tilanteemme tuntuisi luonnolliselta

lähtökohdalta filosofiselle pohdinnalle: kun filosofoin (kun sanon «cogito...»), lähdän liikkeelle omasta äärellisestä eksistenssistäni, rajallisesta tietokyvystäni, historiallisesta tilanteestani, ja sitten sofistikoitummin oman ajattelemiseni aktista («ego cogito ergo sum»). Vaikeutena on silloin selittää se, miten äärellisellä mielelläni voi olla idea äärettömyydestä: kuten Levinas Descartesia mukaillen kysyy, miten ääretön idea, esimerkiksi jumalasta, voi ylipäänsä mahtua äärellisen ymmärryksen piiriin? Mutta entä jos tilanne onkin toisin päin? Ehkä onkin niin, että ajattelu on luonnostaan ääretöntä – niin kuin esimerkiksi matemaattiset käsitteet, intuitiot tilasta ja ajasta tai oleminen – ja se, mitä on vaikea selittää, onkin ajattelun instantioituminen äärelliseksi ajatukseksi, esimerkiksi minun ajatukseksi tässä? Miten tietokyky voisi tietää olevansa rajallinen, jos se ei tavalla tai toisella *jo* tarkastelisi itseään näkökulmasta, jossa sen raja on jo ylitetty? Tällainen on pohjimmiltaan saksalaisten idealistien Kantiin kohdistama kritiikki: he väittävät, että kun Kant asettaa tietokyvylle rajan, hän rajoittaa ajattelua keinotekoisesti, sillä hän kieltäytyy ajattelemasta sitä tosiasiasiaa, että ajattellessaan rajan ylittämättömyyttä hän on jo ylittänyt sen. Kant kieltäytyy myöntämästä, että me olemme jo absoluutin tykönä ja absoluutti ajattelee jo meissä. Hämmästyttävää ei siis ole niinkään se, että absoluutti on mikä on, vaan se, että se antautuu äärellisen ajattelun aktin piiriin. (Meillassoux muuten tietää tämän oikein hyvin: hänen väitöskirjansa ohjaaja oli sentään sorbonnelaisen hegelianismin *grand old man* Bernard Bourgeois.)

Spekulatiivisesta materialismista saa irti eniten, jos sen filosofista ydintä etsitään tästä äärellisyyden paradoksista, siis yrityksestä ajatella, että äärellisyys ei ole filosofisen tutkimuksen itsestäänselvä lähtökohta, vaan sen problemaattinen tulos. Meillassoux'n spekulatiivinen materialismi luetaan yleensä osaksi laajempaa «spekulatiivista käännettä» (Levi Bryant, Nick Srnicek ja Graham Harman

kutsuvat «spekulatiiviseksi käänteeksi» filosofassa 2000-luvulla virinnyttä kiinnostusta aikaisemmin väheksytyihin metafyyysiisiin kysymyksiin, samaan tapaan kuin 1900-luvun «kielellinen käänne» kiinnitti huomion kieleen filosofisena ongelmana (Bryant et al. 2011, introduction)). Monet muut spekulatiiviset realistit ovat ennen kaikkea systeeminrakentajia. Esimerkiksi Bryant (2014), Harman (2002, 2005) ja Tristan Garcia (2011) vastaavat kukin kysymykseen absoluutista pystyttämällä oman metafyyssisen järjestelmänsä (usein viitaten Spinozaan). Äärellisyyden paradoksi ei heitä kiinnosta, ja tämä näkyy muun muassa siinä, että he jättävät syrjään kysymyksen tiedosta ja – mikä tärkeämpää – oman spekulatiivisen statuksesta (ks. Lindberg 2018). Meillassoux eroaa muista spekulatiivisista realisteista sikäli, että äärellisyyden paradoksi on hänelle keskeinen. Tämä näkyy ennen kaikkea hänen hyökkäyksessään «korrelationismia» vastaan, siis sellaista ajattelua vastaan, joka lähtee liikkeelle ajattelun äärellisyydestä. Meillassoux'lla on myös oma ajatuksensa faktisiteetista.

Meillassoux'n korrelationismin kritiikki ei ole tämän artikkelin varsinainen aihe, mutta siitä on silti sanottava jotakin, sillä Meillassoux rakentaa materialistisen spekulatiivisen korrelationismin torjunnan varaan. Korrelationismilla Meillassoux tarkoittaa Kantista alkavaa ja fenomenologian kautta suunnilleen Derridaan asti ulottuvaa modernia filosofiaa, jossa filosofia tutkii olemisen ja ajattelun välistä *korrelaatiota* sen sijaan, että se tutkisi näitä termejä erikseen (Meillassoux 2017, 19). Tämän lähestymistavan ongelmana on Meillassoux'n mielestä se, että filosofia näin kieltäytyy tietämästä mitään ajattelusta riippumattomasta todellisuudesta itsestään⁴. Korrelationismin heikko versio – Kant – uskoo, että emme voi tuntea oliota sinänsä⁵, vaikka se toisaalta onkin olemassa ja vaikka tiedämme siitä *a priori* kaikenlaista, kuten sen, että olio sinänsä on ristiriidaton ja että se on todella olemassa. Korrelationismin vahva versio uskoo, että emme voi tuntea oliota sinänsä

emmekä edes ajatella sitä (Meillassoux 2017, 66). Olion sinänsä asemesta korrelationismi ajattelee itse korrelaatiota, jonka se absolutisoi: näin toimivat Meillassoux'n mukaan esimerkiksi Hegel, Schelling, Schopenhauer, Nietzsche, Bergson ja Deleuze (Meillassoux 2017, 70). Niin analyttinen kuin fenomenologinenkin ajattelu (Wittgensteinista Heideggeriin) kieltäytyvät näin puhumasta absoluutista, ja sen sijaan ne puhuvat vain ajattelun rajoista (Meillassoux 2006, 75-76). Lyhyesti sanottuna Meillassoux torjuu näin käytännöllisesti katsoen kaiken 1800- ja 1900-luvun ajattelun, sillä se on hänen mielestään juuttunut korrelatiiviseen kehään.

Tämä kritiikki vetoaa joihinkin lukijoihin, sillä provokatiivisuudessaan se tuntuu hauskalta, ehkä jopa radikaalilta. Mutta on kuitenkin iso ongelma, että se kohdistuu pelkkään olkiukkoon. Korrelationistia ei ole olemassakaan. Edes Berkeley ei ajattele, että oleminen olisi vain ajattelemisen projektiota, puhumattakaan Kantista (joka ei postuloi oliota sinänsä), Hegelistä (jonka ajatusta kontingenssista Meillassoux itse asiassa ryöstöviljelee), fenomenologeista ja etenkin Heideggerista (jolle olemisen tapahtuma, *Ereignis*, edeltää *Daseinia*⁶) tai Derridasta ja Lacanista, joita Meillassoux ei uskalla kohdata ollenkaan. Tässä artikkelissa Meillassoux'n filosofianhistoriallisten virheiden korjaaminen johtaisi aivan liian pitkille sivupoluille; kiinnostunut lukija löytää kuitenkin lukuisia kommentaareja, joissa asiaa selitetään tarkemmin (Zizek (2012), Ruda (2012), Zupancic (2014), Malabou (2014), Longo (2014), Zahavi (1916), Tsagdis (2015)). Riittää, että totean yleisesti, että on metodologisesti heikkoa rakentaa vastustajansa itse, sillä on liian helppoa sitten kumota tämä ja väittää näin saavuttaneensa jotakin vallankumouksellista. Meillassoux'n etenemisestä voi tulla mieleen eräille analyttisen filosofian suuntauksille tyypillinen tapa tiivistää vastustajan ajattelu *positioksi* tai -ismiksi sen sijaan, että tämän ajattelun liikettä seurattaisiin askel askeleelta – mutta

ei hänen tyyliensä analyttistäkään filosofiaa miellytä, kuten voi havaita vaikkapa Pascal Engelin hauskastä pilkkakirjoituksesta.⁷

ÄÄRELLISYYDEN JÄLKEEN

Mutta tämän artikkelin aiheena ei ole korrelationismin kritiikki vaan Meillassoux'n positiivinen anti, siis hänen teoriansa «hyperkaaoksesta». Mitä Meillassoux tarkoittaa hyperkaaoksella, jonka hän määrittelee absoluutin välttämättömäksi kontingenssiksi? *Äärellisyyden jälkeen* -teoksessa Meillassoux johtaa tämän ajatuksen näyttämällä, kuinka korrelationistisesta kehästä murtaudutaan pois kun löydetään *absoluutti*: «*absoluutti (l'absolu) ei ole [ajattelun] korrelaatti vaan korrelaatin faktisuus*» (Meillassoux 2017, 93; 2006, 72 suomennosta muutettu). Faktisuus ei siis määritä *Daseinia* ja sen maailmassaolon äärellisyyttä, niin kuin Heideggerilla, vaan ajattelun korrelaattia, jonka määritetään olevan absoluuttinen siinä määrin kuin se on faktinen.

[A]setamme lopultakin takaisin olioon sen, mitä pidimme kuvitteellisesti ajattelun kyvyttömyytenä. Eli sen sijaan, että kaikille olioille ominaisesta perustan puutteesta tehtäisiin raja, jonka ajattelu kohtaa etsiessään perimmäistä perustetta, meidän täytyy ymmärtää, että tällainen perusteen puute on eikä voi olla mitään muuta kuin olevan perimmäinen ominaisuus. (Meillassoux 2017, 94).

Tällainen «perusteettomuus» (koska «*irraison*» on neologismi, sen voisi kääntää myös neologismiksi «ei-järki») on «absoluuttinen ontologinen ominaisuus» (Meillassoux 2017, 94; 2006, 73). – Minun mielestäni tämä prinssiippi on tosi – joskin voisi keskustella siitä, onko tämä perustattomuus *ominaisuus* – mutta sen sijaan on epätotta, että tämä olisi vastaväite «korrelationisteille». Etenkin Hegel ja Heidegger ovat ajatelleet näin jo paljon aikaisemmin.

Meillassoux'n mukaan näin löydetty absoluutti ei ole dogmaattinen, koska se ei ole absoluuttinen oleva vaan spekulatiivinen, sillä

[E]mme väitä olevan välttämätöntä, että määrätty oleva on olemassa, vaan että on absoluuttisen välttämätöntä, että mikä tahansa oleva (*tout étant*) voisi olla olematta. [...] Absoluutti (*l'absolu*) on välttämättömän olevan absoluuttinen mahdollisuus. (Meillassoux 2017, 106; 2006, 82 käännöstä muutettu).

Tällainen on perusteen periaatteen (*principe de raison*) vastakohtaksi nostettu perusteettomuuden tai järjettömyyden periaate, *principe d'irraison*. Kaikki mikä on, voisi myös olla olematta, eikä minkään olion oleminen ole välttämätöntä.

Meillassoux jatkaa, että tämän periaatteen voisi tulkita ajallisuutena: kaikki mikä on, syntyy ja tuhoutuu ajassa. Ei vain niin, että asiat syntyvät ja tuhoutuvat ajassa luonnonlakeja seuraten, vaan niin, että itse luonnonlait voivat syntyä ja tuhoutua.

Absoluutiksi voidaan ajatella vain aika, joka kykenee tuhoamaan kaikki määrätty tosiasiat noudattamatta mitään määrättyä lakia – aika joka kykenee vailla perustetta tai lakia tuhoamaan niin maailmat kuin ajatkin. Vain peusteettomuuden (tai järjettömyyden, *irraison*) on ajateltavissa ikuisiksi (Meillassoux 2017, 109; 2006, 84).

Absoluutin perimmäistä olemisen tapaa määrittävä kontingenssi on tämä *tieto* siitä, että asiat voisivat olla toisinkin tai olla kokonaan olematta. Absoluuttinen kontingenssi on «*puhdas mahdollisuus (pur possible)*: mahdollisuus joka ei ehkä (*peut-être*) koskaan toteudu» (Meillassoux 2017, 109; 2006, 85, käännöstä muutettu).

Hyperkaaos on juuri tämä absoluutti. Sen piirissä mikään ei ole mahdotonta: paitsi asiat myös lait voivat olla, olla toisin, tai

olla olematta (Meillassoux 2017, 112). Se on eräänlainen aika,

mutta tässä tapauksessa kyse on ajasta, jota fysiikka ei voi ajatella (*impensable*), koska se kykenee tuhoamaan kaikki fysiikan lait (*loi physique*) ilman syytä tai perustetta, ja jota metafysiikka ei voi ajatella, koska se kykenee tuhoamaan minkä tahansa määrätyn olevan, jopa jumalan tai Jumalan (Meillassoux 2017, 113; 2006, 88, käännöstä muutettu).

Ainoa asia, jota kaaos ei voi tuottaa on välttämätön oleva (ja metafyyminen propositio.) Meillassoux'n ajatuskuvio on tähän asti järjkeenkäyvä. Se ei myöskään ole ennenkuulumaton, sillä sen löytää myös saksalaisen idealismin luonnonfilosofiasta. Näin sanoo myös Zizek kirjassaan *Less than nothing*: luonto on tällainen äärimmäisen kontingenssin alue, niin kuin monet Hegel-tutkijat etenkin Ranskassa ovat näyttäneet jo 90-luvulla⁸. Asian voisi sanoa radikaalimmin Schellingin avulla, mutta hän ei jatka pohdintaansa kontingenssin modaliteetin kautta. Mitä Heideggeriin tulee, kysymys on ambivalentimpi: koskeeko Heideggerin *Ereignis* vain mahdollisuutta, että maailman *mieli* voisi olla täysin toinen, vai myös luonnonlakeja, on kysymys, johon Heidegger ei oikeastaan ota kantaa. Ainakin voisi ajatella, että Heidegger olisi kiinnostavampi, jos *Ereignis* koskisi olevaisuuden kokonaisuutta mukaanlukien sen, mitä me nykyään kutsumme «luonnoksi», eikä vain historiallisia ihmisyhteisöitä.

Erimielisyydet alkavat siis vasta Meillassoux'n argumentin seuraavasta vaiheesta. Meillassoux'n mukaan hyperkaaosta säätelee välttämättömyys: se, että kaaos pysyy kaaoksena ja oleva pysyy kontingenttina tulematta koskaan välttämättömäksi (Meillassoux 2017, 115). Tämän lisäksi Meillassoux esittää, että hyperkaaosta määrittää kaksi absoluuttista välttämättömyyttä. Ensinnäkin oleva ei voi olla ristiriitainen (Meillassoux 2017, 123): aristotelinen ristiriidattomuuden periaate jää

siis voimaan⁹. Toiseksi jotakin on välttämättä olemassa, koska on välttämätöntä, että on kontingentteja faktuaalisia asioita (Meillassoux 2017, 126-127, 130). Leibnizin kysymykseen «miksi on ylipäänsä jotakin eikä paremminkin ei mitään» on siis vastaus: *on* jotakin, eikä ei-mitään, ja tämä johtuu siitä, että kontingenssi on välttämätöntä, ja tämä modaalinen periaate ehdollistaa itseään olemassaoloa. Toisin sanoen «että on olevaa' (*il y a*), on välttämätön» (Meillassoux 2017, 137; 2006, 109, käänнос sovitettu lauseeseen). Kuten Malabou sanoo tiukasti, tämä on pelkkä sofismi (Malabou 2014, 253). Näitä molempia välttämättömyyksiä voi pitää *rajoituksina, jotka ajattelu asettaa itselleen perusteettomasti*. Esimerkiksi Anna Longo ja John Sallis ovat oikeassa huomauttaessaan, että metafysiikan ylittämiseen ei riitä, että kumotaan välttämätön oleva (näin metafysiikka on erottautunut teologiasta jo kauan sitten), vaan on kumottava myös järjen välttämättöminä pitämät uskomukset ja ennen kaikkea ristiriidan laki ja olemisen ensisijaisuus ei-olemiseen nähden¹⁰. Ursula le Guinin ja Stephen Hawkinsin ajatuksia mukailleen voisi ajatella, että aidon kontingenssin ajattelemisen merkitsee sen ajattelemista, että «rajavesillä säännöt muuttuvat...» tai että «mustassa aukossa säännöt muuttuvat...». Eivät siis vain tunnetut oliot ja lainalaisuudet, vaan myös itse olioisuuden ja lainalaisuuden lait, siis jopa periaatteet, joita Meillassoux kutsuu ristiriidan laiksi ja *il y a:n* periaatteeksi.

Periaatteessa Meillassoux jättää nämä säännöt voimaan pelastaakseen tieteen mahdollisuuden¹¹. Tieteenä hän pitää ennen kaikkea matematiikkaa ja sitten myös sellaisia tieteellisiä väittämiä, joiden symbolina (tai «talismaanina¹²») hänellä on «arkkifossiili» (arkkifossiili ei ole oikea fossiili, siis jälki menneestä elämästä, vaan sellaiset asiat kuin universumin alkuperä, maan alkuperä, ihmisen alkuperä jne., jotka ovat ennen kaikkea matematiikkaan perustuvia fysikaalisia hypoteeseja). Otsikolla «Divine inexistence» julkaistuissa

fragmenteissa hän puhuu myös muista tieteistä sanoessaan, että

[Todellisuuden alueiden] ilmestyminen voidaan jakaa kolmeen alueeseen, jotka ovat merkinä katkoksisista tulemisesta: aine, elämä ja ajattelu. Jokainen näistä ilmenee universuminä, jota ei voi kvalitatiivisesti palauttaa mihinkään, mikä sitä edeltää (Meillassoux 2011, 187).

Materian, elämän ja ajattelun jälkeen «Divine inexistence» konstruoi vielä eräänlaiseen spekulatiivisen teologian. Itse asiassa tämä tiedekäsitys tuo mieleen romantiikan ajan luonnontieteen spekulatiiviset jaot eri oliokuntiin, eikä niinkään nykytiedettä, jossa pohditaan monenlaisia molekulaarisia, atomaarisia, affektiivisia, sosiaalisia ja muunlaisia liukumia eri oliokuntien välillä.

Mutta kyse ei nyt ole tieteistä. Meillassoux'n esittämä kysymys on luonteeltaan metafyyminen: jos kerran absoluutti on hyperkaos, jossa luonnonlait ovat periaatteessa konttingentteja ja kykeneviä muuttumaan, miten on mahdollista että maailmassa kohtaamamme luonnonlait kuitenkin ovat muuttumattomia ja – nimenomaan – toimivat lakeina? Viitaten Humeen kausaliteetin kritiikkiin Meillassoux vastaa sanomalla, että tähän on mahdollon vastata niin kauan kuin etsitään lakien taustalta välttämättömyyttä. Sen sijaan olisi kysyttävä päinvastoin, miten selittää lakien stabiilius, jos ne ovat perustaltaan konttingentteja (Meillassoux 2017, 153). Meillassoux'n mukaan on perusteetonta ajatella, että kontingenssista seuraisi välttämättä lakien *välitön tuhoutuminen*. On myös perusteetonta ajatella, että siitä seuraisi välttämättä lakien *muuttuminen usein*. Meillassoux'n mukaan on perusteetonta ajatella, että maailma olisi se mikä se on *sattumalta*, sillä sattuman ja aleatorisuuden käsitteet edellyttävät fysiikan lait (Meillassoux 2017, 164, 166) ja yleisemmin

suljetun totaliteetin, jonka sisällä vaihtoehdot ovat jo annetut (Meillassoux 2017, 179). Tätä vastoin kontingenssi murtaa totaliteetin ajatuksen niin kuin transfiniittisyyden ajatus Badioulla (Meillassoux 2017, 170-171): siinä on kyse siitä, että tapahtuu jotakin, mikä rikkoo laskelmat (Meillassoux 2017, 179). On tietysti mahdollista määritellä kontingenssi ja sattuma niin, että vain kontingenssi murtaa kulloinkin annetun totaliteetin ja mahdollistaa siis todellisen muutoksen. Tämä on järkeenkäyvä. Mutta kyseessä on tosiasiaa mutkikkaampi väite. Yhtäältä Meillassoux pitää kiinni periaatteellisesta mahdollisuudesta, että luonnonlait ovat kontingentisti stabiileja – nyt mutta eivät välttämättä aina. Toisaalta hän väittää, että spekulatiivisen materialismin kiireellisin kysymys on se, «miten ajattelu voi ajatella sitä, mitä todella voi olla silloin, kun ei ole ajattelua» (Meillassoux 2017, 198), millä hän tarkoittaa fysikaalisen universumin rakennetta, joka on paljastettu matematiikan keinoin¹³. Meidän on siis ajateltava, että luonnonlakien kontingentti stabiilius on yhtä vanha kuin universumikin, aika vanha siis. Tässä mielessä metafyyminen kontingenssin seuraukset materiaalisessa todellisuudessa jäävät vähäisiksi – itse asiassa niiden seuraukset metafyymsessä todellisuudessa rajoittuvat välttämättömän olevan eliminoimiseen, siis *metafyymsiseen* tapahtumaan, joka on toisaalla tunnettu «jumalan kuoleman» nimellä.

Omasta puolestani olen kuitenkin niin korrelationisti, että mietin, eikö kysymys *miten on mahdollista ajatella sitä mitä on silloin kun ajattelua ei ole* pitäisi ulottaa itse ajatteluun asti. Ei vain siihen ajatteluun, joka ei näe universumin syntymää, vaan siihen «meta-» ajatteluun tai «toisen kertaluokan» ajatteluun, joka *ajattelee* tuota universumia ilman ihmistä. Tässä tapauksessa ihmisetöntä absoluuttia ajatteleva ajattelu perustuu matemaattisiin luonnontieteisiin sekä niitä tukevaan ristiriidan

lakiin ja väitteeseen, että oleva on. Mutta eikö kysymyksen *miten on mahdollista ajatella sitä mitä on silloin kun ajattelua ei ole* osa *silloin kun ajattelua ei ole* pitäisi ulottaa hetkeen, jolloin ristiriidan laki ja olemisen oleminen itsekin lakkaavat tai ainakin problematisoituvat? Miten on mahdollista ajatella sitä, mitä on, silloin kun ajattelua ei ole – silloin kun ristiriidan laki ei enää päde, silloin kun *il y a* romahtaa, eikä enää ole välttämätöntä, että olemista on? Silloin kun ollaan meidän kontingentisti stabiilin universumimme tuolla puolen? Silloin kun ollaan fyysikaalisen universumin *mahdollisuuden* tuolla puolen? Pitääkö ajattelun silloin kurottaa mielikuvituksen puolelle? Vai taipua takaisin ajattelemaan omia ehtojaan?

TEOLOGIA, RUNOUS JA SCIENCE

FICTION

Sikäli kuin Meillassoux on vastannut tähän kysymykseen, se tapahtuu eräissä myöhemmissä teksteissä, joissa hän on vienyt materialisminsa *mielikuvituksellisemmille* alueille kuin siihen tuttuun fyysikaaliseen todellisuuteen, josta hän puhui *Äärellisyyden jälkeen* -teoksessa. Näissä teksteissä hän tutkii kirjaimellisesti *spekuloimalla* ajatusta, että lait voisivat muuttua muuksi kuin mitä ne nyt ovat. Ei hän kuitenkaan esitä uutta luonnontiedettä. «On divine inexistence» pohtii kontingenssia teologian keinoin, *Le nombre et la sirène* Mallarmén *Un coup de dès jamais n'abolira le hasard* runon keinoin, ja *Métaphysique et fiction des mondes hors-science* pohtii sitä science fiction-kirjallisuuden keinoin.

Kirjoituksessa «On divine inexistence» Meillassoux laatii erikoisen spekulatiivisen teologian, joka tuntuu eräänlaiselta parodialta tavasta, jolla Kant tarkastelee *Puhtaan järjen kritiikin* transsendentaalisessa dialektiikassa

ideoita jumalasta ja sielun kuolemattomuudesta. Kantilla nämä ovat kokemuksen tavoittamattomissa olevia ideoita, jotka puhdas järki postuloi oman koherenssinsa takaamiseksi. Meillassoux postuloi kuitenkin paljon enemmän. Ensinnäkin hän postuloi

faktisuuden ontologian takaaman *reaalisen kuolemattomuuden* mahdollisuuden, [joka ilmaisee tarkemmin sanottuna sitä, että] koska kaikki mikä on loogisesti mahdollista on todella mahdollista, niin koska *ruumiiden uudelleensyntyä* ei ole epäloogista, niin sen täytyy myös olla mahdollista. (Meillassoux 2011, 188-189)

Tämä on eräänlaista loogista transhumanismia, jossa kuoleman harmillisuudesta johdetaan ikuisen elämän välttämättömyys. Toiseksi Meillassoux postuloi välttämättömän uskon jumalaan. Hän esittää todistuksen, jonka mukaan jumaluus tarkoittaa filosofille sitä, että «jumala ei ole olemassa ja on välttämätöntä uskoa jumalaan» ja «on välttämätöntä uskoa jumalaan, koska hän ei ole olemassa» (Meillassoux 2011, 233, 238). Tällä kohtaa Meillassoux'n tavoite, joskaan ei menetelmä, on lähellä Jean-Luc Marionin pohjimmiltaan hyvin teologista ajatusta «olemattomasta jumalasta», «*dieu sans l'être*» (Marion 2013). Meillassoux'n logiikka on se, että kontingenssin ontologian piirissä mikään ei *periaatteessa* estä tällä hetkellä mahdottomien mahdollisuuksien toteutumista *joskus*, niin että syntyisi se, mitä Meillassoux kutsuu «Neljänneksi maailmaksi». Kolme aikaisempaa maailmaa ovat jo tuttuja: aine, elämä ja ihmisjärki. Hämäräksi jää nyt se, miksi neljäs maailma olisi nimenomaan ihmisten kuolemattomuuden, moraalisen oikeudenmukaisuuden ja jumaluskon maailma, joka ei tunnu erityisen *ennenkuulumattomalta*, sillä se toisintaa kohta kohdalta kristillisen teologian perinteisimpiä dogmeja kuolemattomuudesta ja jumalan valtakunnasta. Meillassoux väittää, että kun näitä ajatuksia ei tueta ajatukseen välttämättömästä olevasta (Jumalasta), kyse ei

ole uskonnosta; siinä määrin kuin ne tuetaan ajatukseen faktisuudesta, kyse onkin kai spekulatiivisesta materialismista; mutta voi myös väittää, että uusiin leileihin on tässä kaadettu hyvin vanhaa viiniä, joka muodostuu ennen kaikkea mitä vanhakantaisimmista, humanistis-kristillisistä *arvoväittämistä*, jotka tekisi kyllä mieli kiistää (esimerkiksi halu kuolemmattomuuteen ja ruumiiden uudelleensynty-miseen, usko ihmisen ylemmyyteen luontoon nähden tai vaatimus uskoa jumalaan)¹⁴.

Jos nyt kuitenkin jätän nämä teologiset huolet syrjään, mitä uutta «On divine inexistence» tuo metafyyssiseen kysymykseemme absoluutin olemisen tavasta? Meillassoux kuvaa siinä ennen kaikkea absoluuttia sikäli kuin sen olemisen tapa tai moodi on puhdas *ilmestyminen* (*surgessement, advent*) *ex nihilo*. Tämä tarkoittaa ennen kaikkea sitä, että absoluutin oleminen ei perustu mihinkään välttämättömään olevaan (luojajumalaan). Se ei myöskään perustu sen tyyppiseen yleiseen kehitysoppiin, jossa ajateltaisiin, että todellisuuden kehittyneemmät osat olisivat potentiaalisesti jo läsnä kehittymättömmämissä, niin että kehittyneemmät asiat «emergoitusivat» kehittymättömmästä ikään kuin kyse olisi vain potentian aktualisoitumisesta. Elämä ei siis «emergoidu» aineesta tai ajattelu elämästä, vaan uudet todellisuuden tasot ilmestyvät aina yllättäen, *ex nihilo*. Aine, elämä ja ajattelu ovat jo olemassa; sitä vastoin malli sille, miten jotakin täysin uutta voisi ilmestyä, on eskatologinen ajatus siitä, kuinka ruumiiden uudelleensyntyä ja oikeudenmukaisuuden valtakunta voisivat tulla oleviksi. Nämä ideat eivät ole tällä hetkellä todellisia, eikä mikään meidän maailmamme kausaali- ketju voi selittää, miten niistä voisi todellisia tullakaan. Meillassoux'n mukaan järjen näkökulmasta voimme kuitenkin ymmärtää, miksi kuolemmattomuuden etiikan (Meillassoux 2011, 186) ja universaalien oikeudenmukaisuuden valtakunnan (Meillassoux 2011, 190) pitäisi tulla todeksi. Tämä ei ole *credo quia absurdum*. Tämä on väite, että se mikä on absurdia tulee

olemaan koska «järki» sitä vaatii (ja tämä on tietysti absurdia sille, jonka järki ei tätä vaadi). Auki jää silti kysymys siitä, onko sellainen mahdollisuus jonka järki *jo* postuloi (sielun kuolemmattomuus, jumala, jne) aidosti uusi, ennenkuulumaton ja yllättävä? Eikö aidosta uutuudesta pitäisi puhua vasta silloin, kun ajattelu törmää sellaiseen asiaan, jota se ei voi ennakoita – ei vain siksi että se ei ole tullut sitä ajatelleeksi (tämä on vain ihmisymmärrys, ei itse järki) vaan siksi, että se on jollakin tavalla järjenvastainen tai järjenulkoinen?

Kirjassaan *Le nombre et la sirène. Un déchiffrement du coup de dés de Mallarmé* (Meillassoux 2011b) Meillassoux spekuloi runouden kontekstissa ajatuksella, että uusi todellisuus voisi ilmaantua sattumanvaraisesti *ex nihilo*. Miten kontingentista tapahtumasta voi tulla uusi laki? Kirjassa Meillassoux analysoi Mallarmén runoa, jonka nimi on «arvanheitto ei koskaan poista sattumaa» («un coup de dés jamais n'abolira le hasard»). Runo on ikoninen siinä mielessä, että hyvin monet ranskalaiset filosofit ovat esittäneet siitä tulkintansa ja selittäneet sitä kautta oman ajattelunsa perusteita. Meillassoux'lle se tarjoaa tilaisuuden selittää hänelle tärkeää kysymystä kontingenssista, sattumasta ja arvanheitosta. Kuten jo näimme, *Äärellisyyden jälkeen* -teoksessa Meillassoux määritteli sattuman (*hasard*) niin, että se – esimerkiksi arvanheitto (*coup de dés*) – valitsee annetuista vaihtoehdoista jonkin annetun totalitetin sisällä, kun taas kontingenssi on avautumista jonkin täysin ennenkuulumattoman asian ilmestymiselle. *Le nombre et la sirène*-kirjassa Meillassoux tulkitsee Mallarmén nuoruudenrunon *Igitur* kuvauksena sattumasta tässä mielessä. Koska *Igiturissa* on kyse sattumasta (*hasard*) valintana, joka olisi yhtä hyvin voinut olla vastakkainenkin valinta, se sisältää molemmat dialektiset vastakohtat ja on tässä mielessä ääretön (Meillassoux 2011b, 21). Meillassoux'n tulkinta runosta *Un coup de dés jamais n'abolira le hasard* kysyy, voiko arvanheitto päästä pakoon tästä dialektisestä sulkeumas-

ta (Meillassoux 2011b, 22)¹⁵. Hän esittää, että näin tapahtuu silloin kuin arvanheiton tulos on itse runo *Un coup de dés* ja sitä hallitseva metrinen mitta, joka tapahtuu vain kerran koko runouden historiassa.

Otsikko ei siis väitä, että arvanheitto ei voisi poistaa sattumaa, vaan että se ei voi enää poistaa sitä *uudestaan*. Toisin sanoen yksi ja ainoa arvanheitto poistaa sattuman, ja se on juuri se runo jota olemme lukemassa. Kaikki on välttämättä kontingenttia, paitsi itse kontingenssi ja runoilijan ainutlaatuinen akti, joka siihen sisältyy, kerran, ikuisesti. (Meillassoux 2011b, 97).

Meillassoux'n erityinen tulkinta tästä runosta on se, että runolla on matemaattinen kaava, eräänlainen kvasikabalistinen «numero» tai koodi – suunnilleen 707 – joka määrittää tämän ja vain tämän runon metriikan. Näin Meillassoux tekee runosta *Un coup de dés* kuvauksen siitä absoluuttista kontingenssia, josta *Äärellisyyden jälkeen* -teoksessa puhuttiin, ja runo kuvittaa sitä erityisen hyvin siksi, ettei se tämän tulkinnan mukaan perustu sattumaan, joka saa *runoilijan* heittämään arvan tai olemaan heittämättä sitä, vaan sattumaan, jonka ansiosta *itse numero* tulee olevaksi tai jää ole-matta (Meillassoux 2011b, 82). Tämän lisäksi voi kiinnittää huomiota Anthony Feneuilin tulkintaan, jonka mukaan *Le nombre et la sirène* -tekstissä

Mallarmé esitetään eksplisiittisesti uskonnollisena ajattelijana, joka (kuten muutkin tuona aikana) on ottanut tehtäväkseen uuden uskonnon perustamisen kristinuskon tilalle, sillä tämä tuntuu sopimattomalta modernille tietoisuudelle.¹⁶

Uskonnon prototyyppinä on kristillinen ehtolinen, jonka muodossa totuus tulee katolisen dogmin mukaan reaalisesti läsnäolevaksi ja se «jaetaan» tai siihen «osallistutaan», sen sijaan että se olisi pelkkä symboli tai representaatio niin kuin protestantismissa (*il est diffusé, non*

représenté). Runoa ajatellaan nyt samalla lailla: se tekee totuuden reaalisesti läsnäolevaksi. Meillassoux'n tulkinnassa siis totuus, jonka runo/uskonto tekee läsnäolevaksi, on itse hyperkaaos, sillä sen sisältönä on absoluuttinen kontingenssi. On sattumaa, että runon koodi on 707; sattumaa, että Mallarmé kirjoittaa tekstin; sattumaa, että Meillassoux tulkitsee sen; ja antautuminen näille sattumille on verrannollinen Kristuksen kärsimykselle, joka sekkin on antautumista niin tuhoutumisen kuin ylösnousemuksenkin mahdollisuudelle. (Vrt. Meillassoux 2011b, 75-76). Näin sekä «On divine inexistence» että *Le nombre et la sirène* lopulta esittävät hyperkaoksen sekularisoidun kristinuskon – ja tätä kautta kuitenkin kristinuskon – totuutena.

Kolmas teksti, jossa Meillassoux pohtii kontingentin muutoksen ongelmaa on *Métaphysique et fiction des mondes hors-science* eli metafysiikka ja fiktio tieteenulkoisesta maailmasta (Meillassoux 2013). Hän esittää siinä, että vaikka tieteenkirjallisuus usein lähteekin ajatuksesta, että jokin tuntemamme asia maailmassa olisi muuttunut, se rakentaa tämän varaan ehyen ja säännönmukaisen rakennelman. Tätä vastaan Meillassoux kysyy, voisiko kuvitella sellaista kirjallisuutta, jossa maailman säännönmukaisuuden periaate pantaisiin kyseenalaiseksi.

Tieteenulkoisella maailmalla tarkoitan maailmoja, joissa kokeellinen tiede on periaatteellisesti mahdotonta eikä vain tosiasiassa puuttuvaa. [...] Kysymys kuuluu: millainen olisi maailma, jotta se olisi periaatteessakin tieteen tavoittamattomissa, jotta siitä ei voisi tehdä luonnontieteen kohdetta? (Meillassoux 2013, 10)

Tällaisen maailman ei tarvitsisi välttämättä olla täysin kaoottinen, vaan vain vähän epäsäännöllinen, sellainen, että se muuttuisi vähän joissakin suhteissa, vaikka se pysyisikin kokonaisuutena koherenttina. Pientä epäsäännöllisyyttä ei toki edes huomaisi; vähän isompi

epäsäännöllisyys tekisi tieteestä mahdotonta, mutta tietoisuus hahmottaisi kyllä maailman maailmana; vain aika iso epäsäännöllisyys tekee mahdottomaksi sekä tieteen että tietoisuuden. Tieteiskirjallisuudesta löytyy erilaisia yrityksiä tavoittaa tieteenukoinen maailma. Joskus lähdetään liikkeelle yhdestä katastrofista (Wilsonin *Darwinia*, jonka henkilöt huomaavat olevansa datatallenteita); joskus turvaudutaan nonsenseen (Douglas Adamsin *Linnunradan käsikirja liftarille*); ja joskus kuvataan epäloogista todellisuutta (Dickin *Ubik*). Meillassoux'n mukaan näin jäädään kuitenkin melkein aina kiinni science fictioniin sen sijaan, että luotaisiin todellinen tieteenukoinen maailma (poikkeus: Barjavelin *Ravage*). Tällaisen voisi Meillassoux'n mukaan luoda jos

lähtisi liikkeelle perinteisestä science fictionista, purkaisi sen horjattamalla tieteenukoisen maailman puolelle, jatkaisi heikentämistä kohti aina vain vähemmän asumisen kelpavaa maailmaa, joka tekisi vähitellen itse kertomuksestakin mahdottoman, eristämällä jotkut henkilöahmot omiin virtauksiinsa keskelle reikiä. Elämä tekisi näin ajatuskokeen ilman tiedettä, ja ehkä se löytäisi tieteen ja elämän välisestä halkeamasta jotakin odottamatonta. (Meillassoux 2013, 74-5).

Näin voimme lopulta löytää äärellisen ajattelun äärettömän maailman tuhoutumisen kokemuksessa. Mutta tämä on outo filosofinen fiktio, jossa maailman muuttuminen näkyy siinä, että minä tukehtuu, ajatteleminen muuttuu mahdottomaksi ja olemassaolosta tulee mahdotonta. Tämä ei ole kokemus silmistä, jotka avautuvat näkemään jotakin ennenkuulumatonta, vaan kokemus silmistä, jotka sokeutuvat eivätkä näe enää mitään.

Äärellisyyden jälkeen -kirjan mukaan filosofian tärkein kysymys on: *miten on mahdollista ajatella sitä mitä on silloin kun*

ajattelua ei ole. Olemmeko löytäneet tähän kysymykseen vastauksen teologiasta, runoudesta tai *science fiction* -genrekirjallisuudesta? Periaatteessa olemme tarkastelleet kolmea askelta yli tavallisen tieteellisen maailmankuvan. Tieteen ulottuvilla oleva todellisuus ei tästä tietenkään ole muuttunut. Näitä askeleita yli tieteellisen maailmankuvan ei myöskään ole otettu luopumalla ihmisajattelusta, vaan päinvastoin ulottamalla sitä kauemmas, spekuloidulla erilaisilla ihmisajattelulle tyypillisillä keinoilla, etenkin mielikuvituksen avulla.

Minun nähdäkseni näin on leikitelty jo mahdollisilta näyttävien vaihtoehtoisten todellisuuksien kanssa, mutta ei ole avattu ajattelua ennenkuulumattoman uuden asian tulemiselle. Meillassoux'n sanoin näin on tutkittu *sattumanvaraista* vaihtelua tutussa maailmassa, mutta ei ole kohdattu *kontingenssia*, joka saisi maailman muuttumaan toiseksi. Kuten huomataan, vaikka termi kontingenssi sopiikin hyvin kuvaamaan perustan puutetta, se ei sovi yhtä hyvin kuvaamaan tällaista uuden mahdollisuuden avautumista, siis tilannetta, jota olisi ehkä parempi kuvata esimerkiksi *mahdottoman tapahtumiseksi*.

Vanhana korrelationistina ajattelin näin: se että spekulatio muista mahdollisista maailmoista ei kykene ylittämään tutun maailman, tutun tieteen ja tutun metafysiikan rajoja johtuu siitä, että se ei ota huomioon tapaa, jolla ennenkuulumaton tapahtuma muuttaa itse ajattelua. Se mitä Meillassoux yrittää kuvata kontingenssin tapahtumana, osoittautuu ennenkuulumattomaksi vain, jos se tavalla tai toisella kiistää tieteen, fiktion, metafysiikan – ja näiden pohjalta tehdyn spekulatiion. Vaientaa spekulatiivisen puheen. *Niin kauan kuin itse spekulatio ei koskaan jää sanattomaksi*, maailma on pysynyt ennallaan; mikään ei erota sitä maailmasta, jolla oli absoluuttinen metafysiinen perusta; kontingentin muutoksen mahdollisuus ei ole todentunut. Vallankumous on jäänyt tapahtumatta.

VIITTEET

- 1 Tämän artikkelin ranskankielinen versio on ilmestymässä teoksessa *Le paradoxe de la finitude*, toim. Anna Longo, Bruno Trentini ja Anthony Feneuil (Longo & al. 2019).
- 2 Selitän Hegelin ja Schellingin luonnonfilosofian panoksia tarkemmin artikkeleissani Lindberg 2008 ja Lindberg 2020.
- 3 Merkitsen myös ranskankielisen alkuteoksen sivunumeron silloin kuin käännös on erityisen hankala.
- 4 Zizek kertoo, että tässäkin suhteessa ”Meillassoux’n argumentaatio kuulostaa usein Leninin pahamaineisen kirjan *Materialismi ja empiriokritisismi* toistolta (esimerkiksi silloin kun hän aivan Leninin kaikuna pelkistää kantilaisen transsendentalismin uudelleenpakatuksi versioksi Berkeleyyn solipsismista). Toden totta, kirjan Äärellisyyden jälkeen voi lukea kirjan *Materialismi ja empiriokritisismi* 21 vuosisadalle päivitettyä versiona. Siksi Meillassoux aloittaa naiivilla mutta kiireellisellä kysymyksellä muinaisuudesta [ancestrality]...” (Zizek 2012, 625).
- 5 Meillassoux’n Kant-tulkinta on samansuuntainen kuin Badioun, joka selittää seuraavalla tavalla sitä, miksi hän ei pidä Kantista, joka asettaa tiedolle rajat: ”Omasta puolestani ajattelen, että kaiken voi tietää absoluuttisesti. Maolla on kaunis lause, jos nimittäin sallitte Kiinan väliintulon tähän saksalais-ranskalaiseen keskusteluun: *’lopulta pystymme tietämään kaiken sen mitä emme ennen tienneet’*. Ja Kant selittää lakkaamatta miksi se ei ole mahdollista. [...] Juuri tätä kutsun – niin, ymmärryksen rajoiksi, järjen rajoiksi, rationaalisuuden rajoiksi ylipäänsä – ja juuri tässä palaan klassisismiin joka edeltää kriittistä filosofiaa, ja puolustan vastakkaista teesiä: viime kädessä kaiken voi tietää absoluuttisesti. [...] On asioita joita ei tiedetä, on tuntemattomia asioita, mutta ei ole sanan varsinaisessa mielessä asioita joita ei voi tietää.” (Badiou ja Nancy 2017, 22–23).
- 6 Eräässä haastattelussa Meillassoux väittää eksplisiit- tisesti, että *Ereignis* on korrelationalistinen idea haas- tattelussa (Meillassoux 2012, 77) – mutta väite ei ole uskottava.
- 7 Engel kuvaa *Après la finitudea* muun muassa näin: ”Kir- jan tyyli on Kantin sanoja mukaillakseni ’mahtiponti- nen’ [style grand seigneur]... Tyyli on Humptydum- tymäinen (’minä itse päätän mitä sanat tarkoittavat’), ja lähinnä siitä tulevat mieleen khâgnessa ja aggregaatiossa kirjoitetut dissertaatit; kirjoittaja päättää itse, mitä positioita hän haluaa vastustaa, postuloi merkitykset jotka hän haluaa käsitteille antaa, esittää argumentteja jotka ovat hänen mielestään vastaansanomattomia, ja onnistuu näin briljantisti itsekin vakuuttumaan johto- päätöstensä väistämättömystä totuudesta ja ennenkuu- lumattomuudesta.” (Engel 2015, 14)
- 8 Zizek kommentoi Meillassoux’n pohdintaa siitä, miten välttämättömyys seuraa kontingenssia, seuraavasti: ”Eikä tämä ole nimenomaan Hegelin ohjelma? Hegelille välttämättömät lait ovat kontingentteja sii- nä yksinkertaisessa merkityksessä, että ’ne ovat koska ne ovat’ – miksi-kysymystä ei esitetä. Hegeliläisittäin spekulatiivisessa tavassa lähestyä asioita luonnon sään- nön mukaisuus on nimenomaan korkein osoitus sen kontingenssista: mitä säännöllisemmin luonto toimii, seuraten ’välttämättömiä lakeja’, sitä kontingentimpi on sen välttämättömyys. Radikaali kontingenssi ei sulje pois vaan päinvastoin suosii stabiileja lakeja: korkeinta kontingenssia on se kun lait ovat ikuisia, muuttumat- tomia – mutta kontingentisti sellaisia, ilman mitään syytä. [...] Hegelin *Logiikan* koko kehitys on sellaisen immanentin prosessin kehkeytymistä, jossa *’kaaoksen kaikkivaltaisuus rajoittaa itseään tai normalisoi itsensä.’*” (Zizek, 2012, 637).
- 9 Meillassoux’n perusteet ristiriidan lain säilyttämiselle ovat kummallisia: hän väittää, että jos oleva olisi risti- riitainen se olisi välttämätön (Meillassoux 2017, 117), jos oleva olisi ristiriitainen se ei voisi muuttua miksi- kään vaan se olisi ikuinen (Meillassoux 2017, 120), ja tämä näkyy siitä, että suurin ristiriidan ajattelija Hegel laatii ikuisen muuttumattoman identitetin systeemin (Meillassoux 2017, 121). Jos on eri mieltä tästä Hegel- tulkinnasta, niin kuin minä olen, koko edeltävä selitys jää hämäräksi.
- 10 Anna Longo: Niinpä erimielisyys Meillassoux’n ja De- leuzen välillä koskee tarkkaan ottaen transsendentaali- sen alkuuperää ja ’ajattelun’ merkitystä. Meillassoux’lle ajatteleminen on sitä, että seurataan rationaalista trans- sendentaalia jotta saavutettaisiin absoluutti osoittamal- la, että ristiriidattomuuden looginen periaate on onto- loginen periaate eikä pelkä representaation sääntö. Sitä vastoin Deleuzelle ajatteleminen on sitä, että ulotetaan

- perusten periaatetta niin pitkälle, että voidaan poistaa ristiriidattomuuden looginen periaate näyttämällä, että ajatteleminen merkitsee uusien käsitteiden luomista ja uusien sääntöjen keksimistä seuraten reaalisuuden irrationaalista ristiriitaista tulemista.” (Longo 2014, 47). John Sallis näyttää kirjassaan *Logic of Imagination. The Expanse of the Elemental* (Sallis 2012) ja jo sen luvussa ”The Logic of Contradiction” kuinka jo Kant ja Hegel, puhumattakaan Heideggerista ja myöhemmästä ajattelusta, ovat ylittäneet ristiriidan lain monin keinoin.
- 11 Zupančič näyttää hyvin, kuinka kyseenalainen on Meillassoux’n naiivi realismi ja varsinkin oletus siitä, että tiede ja metafysiikka puhuisivat samasta asiasta. (Zupančič 2014, 21-34).
- 12 Arkkifossiilia kutsuu Meillassoux’n ”talismaaniksi” Georgios Tsagdis. Hän on huomauttanut ettei Meillassoux’n arkkifossiili ole oikea fossiili, siis jälki menneestä elämästä, vaan radiohiilimenetelmällä laskettu universumin ikä, siis sekin pitkälti matemaattinen konstruktio. (Tsagdis 2015, 5). Myös Malabou piikkittelee Meillassoux’ta biologian unohtamisesta erinomaisessa kirjassaan *Avant demain. Épigenèse et rationalité*. (Malabou 2014, 255). Hän huomauttaa myös, että koko arkkifossiilin argumentti perustuu siihen, mitä Heidegger kutsuu vulgaariksi aikakäsitykseksi (Malabou 2014, 226).
- 13 Tarve ajatella absoluuttia ilman ihmistä näyttää heijastavan Meillassoux’ssa samaa affektia kuin Pascalissa, nimittäin tunnetta siitä, että kosmos musertaa pienen ihmisen, se kun on ”äärettömän avaruuden ikuinen ja pelottava hiljaisuus” (Meillassoux 2017, 190).
- 14 Mielestäni pelkkiä kiistanalaisia arvoja ovat esimerkiksi seuraavat Meillassoux’n väitteet: filosofisen etiikan on oltava kuolemattomuuden etiikkaa (Meillassoux 2011a, 188); että kuolema on epäoikeudenmukainen (Meillassoux 2011a, 191); ainoa asia, joka voisi todella ylittää ihmisyyden on ihmisen alkaminen uudestaan (Meillassoux 2011a, 190) siis kuolemattomuus / ruumiiden uudelleensyntymä (Meillassoux 2011a, 192); ihmislajin ylemmyys muihin nähden (Meillassoux 2011a, 209); ihmislajin ylemmyys luontoon nähden (Meillassoux 2011a, 214); kauneus on todellisuuden yhdenmukaisuutta järjen kanssa (Meillassoux 2011a, 219), on mahdotonta vihata tätä maailmaa (Meillassoux 2011a, 221); itäisen ja läntisen ajattelun olennainen kysymys on miten yhdistää juutalainen uskonto ja kreikkalainen järki (Meillassoux 2011a, 228), jne.
- 15 ”Jos olisi numero, joka samastuisi sattumaan (*basard*), sillä olisi kontingenssin (*contingence*) muuttumaton ikuisuus, joka ei piittaa sattumanvaraisesta vaihtelusta (*aléa*) joka sitä edeltää” (Meillassoux 2011b, 26).
- 16 Feneuil 2014, kappale 23. Rancière selittää Mallarmén positiota selvemmin näin: ”Siis jotakin sellaista kuin uskonnon jälkeinen aika. Tämän perspektiivin voi tietysti sisällyttää laajempaan perspektiiviin, Mallarmén vuosisadan perspektiiviin: pohjimmiltaan ’painaa todellisen ihmisten välisen suhteen leima velvollisuuteen, joka sitoo ihmisten moninaiset toiminnot’ (*mettre le sceau du lien humain véritable sur le devoir qui lie l’action multiple des hommes*), toisin sanoen kahdentaa instituutiot kuvaamalla yhteisön mieli aistimellisesti, perustaa maallisen olinpaikan pyhitys uskonnollisen inkarnaation tilalle. Tiedetään myös, että Mallarmélla oli omat ajatuksensa aikansa uskonnollisuuden sekularisoinnista: tavoitteena ei ole siirtää ehtoollisen hyväatekevää vaikutusta ihmisten työn, syömisen ja juomisen akteihin, tarkoituksena ei ole sekularisoida jumaluutta, sillä se mitä uskonnosta pitäisi säilyttää ei ole ehtoollisleipä ja -viini vaan ylentämisen ele, kyky nostaa keinotekoinen esine asemaan, jossa sillä on mahti antaa maailmalle muoto.” (Badiou et al. 2017, 18-19). Rancière jatkaa kuvaamalla runoa *Un coup de dés*: ”On helppo tuntea, että kombinatoriikka on voimatonta, sillä todellinen kysymys kohtee pysähtymispistettä. Tarvitaan pysähtymispiste, jotta tapahtuisi jotakin muutakin kuin pelkä paikka. Pysähtymispaikka, siis juuri se pysähtymispaikka, joka tuottaa pyhyden, josta on kyse varsinkin runossa *Un coup de dés*, ja jonka ansiosta tapahtuu jotakin muutakin kuin vain itse paikka. Mutta eikö vaarana ole, että tällä hetkellä sakramentista tulee pelkkiä sakramentin simulakrumi – simulakrumi, joka huipentuu siihen viivojen asetelmaan jotka *Un coup de dés*-runossa jäljittelevät uppoavaa laivaa?” (Badiou et al. 2017, 28-29.) Lacoue-Labarthe jatkaa: ”[Olemme samaa mieltä] siitä, miten uskonto jää kummittelemaan, ja samaten sakraalinen akti, yhteisön sakralisaatio, ja siitä, miten välttämätöntä on jättää taakseen uskonto, uskonnot, ja etenkin katoilaisuus; meidän ei tarvitse keskustella tästä, ja Jacques rancière onkin oikeassa korostaessaan asian poliittista puolta silloin kun hän korostaa yhteisön ja jopa yhtymisen/ehtoollisen (communion) teemaa.” (Badiou et al. 2017, 32.)

KIRJALLISUUS

- Backman, Jussi (2017) «The End of the World after the End of Finitude. On a Recently Prominent Speculative Tone in Philosophy». In Marcia Sá Cavalcante Schuback and Susanna Lindberg, *The End of the World. Contemporary Philosophy and Art*. London and New York: Rowman & Littlefield, 105–124.
- Badiou, Alain, et Nancy, Jean-Luc (2017) *La Tradition allemande dans la philosophie*. Paris: Lignes.
- Badiou, Alain, Lacoue-Labarthe, Philippe et Rancière, Jacques (2017) *Mallarmé, le théâtre, la tribu*. Paris: Christian Bourgois Éditeur, Détroits.
- Bryant, Levi, R. (2014) *Onto-Cartography: An Ontology of Machines and Media*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Bryant, Levi, Smicek, Nick and Harman, Graham (2011) *The Speculative Turn. Continental Materialism and Realism*. Melbourne: re.press.
- Dolphijn, Rick and van der Tuijn, Iris (2012) *New Materialism: Interviews and Cartographies*. Ann Arbor: Open Humanities Press, Mpublishing – University of Michigan Library.
- Engel, Pascal (2015) "Le réalisme kitsch", <https://zizek.hypotheses.org/2103>, viimeksi katsottu 20.8.2018.
- Feneuil, Anthony (2014) "Que le dieu soit là. Le Tourmant Corrélativiste de Quentin Meillassoux." *ThéoRèmes* 6/2014: Le réalisme spéculatif.
- Garcia, Tristan (2011) *Forme et objet. Un traité des choses*. Paris: PUF. Tr. 2014 Jon Cogburn and Mark Allan Ohm, *Form and Object: A Treatise on Things*. Edinburgh: Edinburgh University press.
- Harman, Graham (2002) *Tool-Being: Heidegger and the Metaphysics of Objects*. Illinois, Chicago and La Salle: Open Court.
- Harman, Graham (2005) *Guerrilla Metaphysics: Phenomenology and the carpentry of things*. Illinois, Chicago and La Salle: Open Court.
- Hegel, G.W.F. (1986) *Wissenschaft der Logik II, Werke Band 6*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hegel, G.W.F. (1970) *Enzyklopedie der philosophischen Wissenschaften II, Die Naturphilosophie. Werke Band 9*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Lindberg, Susanna (2008) "The Legacy of Schelling's Philosophy of Nature in 20th Century Phenomenology of the Elemental", teoksessa *Das Elementale: Erde, Pan und Fleisch*, Hrsg. Annette Hilt und Anselm Böhmer. Würzburg: Königshausen und Neumann.
- Lindberg, Susanna (2018) "Onto-technics – in Bryant, Harman and Nancy". *PhaenEx: journal of existential and phenomenological theory and culture*. Vol 12, no 2, p. 81–102.
- Lindberg, Susanna (ilmestymässä 2020) "La chute et la chance de la nature", *Archives de philosophie*.
- Longo, Anna (2014) "The Contingent emergence of Thought. A Comparison between Meillassoux and Deleuze". In Meillassoux 2014.
- Longo, Anna, Feneuil, Anthony et Trentini, Bruno (toim.) (2019) *Le paradoxe de la finitude*. Paris: Mimesis.
- Malabou, Catherine (2014) *Avant demain. Épipénèse et rationalité*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Marion, Jean-Luc (2013) *Dieu sans l'être*. Paris: PUF.
- Meillassoux, Quentin (2017). Äärellisyden jälkeen, suom. Ari Korhonen. Helsinki: Gaudeamus. Alkuteos (2006) *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*. Paris: Éditions du Seuil.
- Meillassoux, Quentin (2011a) *Appendix: Excerpts from L'Inexistence divine*, dans Graham Harman, *Quentin Meillassoux: Philosophy in the Making*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Meillassoux, Quentin (2011b) *Le nombre et la sirène. Un déchiffrement du coup de dés de Mallarmé*. Paris: Arthème Fayard.
- Meillassoux, Quentin (2012) *Interview with Quentin Meillassoux*, teoksessa Dolphijn and Tuijn 2012, 71–81.
- Meillassoux, Quentin (2013) *Métaphysique et fiction des mondes hors-science*. Paris: Au Forges de Vulcain.
- Meillassoux, Quentin (2014) *Time without becoming*. Edited by Anna Longo. Fano: Mimesis International.
- Ruda, Frank (2012) "The Speculative Family, or Critique of the Critical Critique of Critique" *Filozofski vestnik*, Volume XXXIII, Number 2, 53–76.
- Sallis John (2012) *Logic of Imagination. The Expanse of the Elemental*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Schelling, F. W. J. von (1907a). *Ideen zu einer Philosophie der Natur in Schellings Werke, Auswahl in drei Bänden, Erster Band*. Leipzig: Fritz Eckhardt Verlag.
- Schelling, F.W.J. von (1907b). *Von der Weltseele in Schellings Werke, Auswahl in drei Bänden, Erster Band*. Leipzig: Fritz Eckhardt Verlag.
- Tsagdis, Georgios (2015) «Fossil and Trace: the Time of Nature». Esitelmä konferenssissa *Beyond Nature*, European University of Saint Petersburg, 13.11.2015.
- Zahavi, Dan, «The End of What? Phenomenology vs. Speculative Realism.» *International journal of Philosophical Studies* 24/3, 2016, 289–309.
- Zizek, Slavoj (2012) *Less than nothing. Hegel and the Shadow of dialectical Materialism*. London and New York: Verso.
- Zupančič, Alenka (2014) "Realism in Psychoanalysis", in *Lacan and Philosophy: the New Generation*. Ed. Lorenzo Chiesa. Melbourne: re.press.