

Susanna Lindberg

Materian Logiikka

Filosofiassa "materian logiikka" ei tarkoita *eidosta*, joka 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 liikuttaisi, vaan itse painovoima, joka toteutuu tuottamalla ajallisia ja tilallisia eroja. Samaan tapaan Schelling ajattelee materian alkuperäisenä eriytymisenä ja antagonismina, eikä suinkaan erillisinä tai vastakkaisina kappaleina (Lindberg, ilmestymässä). Tään muistaminen 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 välttämättömyydeksi, 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 spekulatiivisuudella pyrkimystä ajatella absoluuttia ylipäänsä. Hänen mukaansa spekulatiivisuus on metafysistä, jos absoluutti palautetaan siinä korkeimpaan olevaan tai perustan periaatteeseen, ja ei-metafysistä tai ei-dogmaattista, jos se päästää irti tällaisista periaatteista (silloin se on 'une pensée de l'absolu absolutoire qui ne serait pas absolutiste' (Meillassoux 2006, 47)). 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 kuin ajattelua ei ole (Meillassoux 2006, 50). Spekulatiivisen materialismin kiireellisin kysymys onkin: "miten ajattelu voi ajatella sitä, mitä on silloin kun ei ole ajattelua" (Meillassoux 2006, 168) (eikä vastaukseksi kelpaa hölmistynyt 'mutta jos ajattelu kerran ajattelee sitä, niin silloinhan ajattelua jo on').

Materia, jota spekulatiivinen materialismi ajattelee, ei ole sen materiaalisempaa kuin filosofiset materialismit yleensäkin, vaan se on absoluutin perimmäinen olemisen tapa (moodi). Meillassoux'n materialismissa absoluutti ilmenee *hyperkaaoksena*: se ei ole se, mitä kaaoksella yleensä tarkoitetaan, siis epäjärjestys, satunnaisuus ja ikuinen tuleminen, vaan "niin kontingentti kaaos, että se voi tuhota jopa tulemisen, epäjärjestyksen ja satunnaisuuden niin, että tilalle tulee järjestys, determinismi ja pysyvyys" (Meillassoux 2014, 25). Pohdimme myöhemmin sitä, onko tämä järjestynyt kaaos pelkkä sofismi vai ei. Toistaiseksi toteamme 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 oliekaan metafysiikkaa merkityksessä *korkeimman olevan tai periaatteen määrittelemistä*, on se silti metafysiikkaa merkityksessä *spekulaatioita absoluutin olemisen tavasta yleensä*. Tällaisia metafysisiä ongelmia on hankala hahmottaa ilman jonkinlaista kontekstualisointia. 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, että 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 ajatellessaan 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" filosofiassa 2000-luvulla virinnyttä kiinnostusta aikaisemmin väheksytyihin metafyyssiin kysymyksiin, samaan tapaan kuin 1900-luvun "kieellinen käänne" kiinnitti huomion kieleen filosofisena ongelmana (Bryant et al. 2011, introduction)). Monet muut spekulatiiviset realistit ovat ennen kaikkea systeeminrakentajia, esimerkiksi Bryant, Harman ja Tristan Garcia vastaavat kukin kysymykseen absoluutista pystyttämällä oman metafyyssisen järjestelmänsä (usein viitaten Spinozaan). Äärellisyyden paradoksi ei heitä kiinnosta, ja tämä näkyy mm. 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, mutta myös siitä, että hänellä on 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 modernia filosofiaa Kantista alkaen (ja fenomenologian kautta suunnilleen Derridaan asti), jossa filosofia tutkii olemisen ja ajattelun välistä *korrelaatiota*, sen sijaan että se tutkisi näitä termejä erikseen (Meillassoux 2006, 18). Tämän lähestymistavan ongelmana on Meillassoux'n mielestä se, että filosofia näin kieltäytyy tietämästä mitään ajattelusta riippumattomasta todellisuudesta itsestään¹. Korrelationismin heikko versio – Kant – uskoo, että emme voi tuntea oliota sinänsä², 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

¹ Zizek kertoo, että tässäkin suhteessa "Meillassoux'n argumentaatio kuulostaa usein Leninin pahamaineisen kirjan *Materialismi ja empiriokriittisismi* 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 empiriokriittisismi* 21 vuosisadalle päivitettyinä versiona. Siksi Meillassoux aloittaa naiivilla mutta kiireellisellä kysymyksellä muinaisuudesta [ancestrality]..." (Zizek 2012, 625).

² 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).

ajatella sitä (Meillassoux 2006, 48). Olion sinänsä asemesta korrelationismi ajattelee itse korrelaatiota, jonka se absolutisoi: näin toimivat Meillassoux'n mukaan esimerkiksi Hegel, Schelling, Schopenhauer, Nietzsche, Bergson ja Deleuze (Meillassoux 2006, 51). Niin analyttinen kuin fenomenologinenkin ajattelu (Wittgensteinista Heideggeriin) kieltäytyvät näin puhumasta absoluutista, ja sen sijaan ne puhuvat vain ajattelun rajoista (Meillassoux 2006, 56-57). 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 projektio, 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*³) tai Derridasta ja Lacanista, joita Meillassoux ei uskalla kohdata ollenkaan. Tässä yhteydessä ei tarvitse korjata Meillassoux'n filosofianhistoriallisia virheitä tarkemmin, sillä lukuisat kommentoijat ovat jo kiinnittäneet niihin huomionsa (Zizek (2012), Ruda (2012), Zupancic (2014), Malabou (2014), Longo (2014), Zahavi (1916), Tsagdis (2015)). Riittää, että toteaa 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 erälle analyttisen filosofian suuntauksille tyypillinen tapa tiivistää vastustajan ajattelu *positioksi* tai -ismiksi sen sijaan, että tämän ajattelun liikettä seurattaisiin askel askeleelta – mutta ei hänen tyyliinsä analyttistäkään filosofiaa miellytä, kuten voi havaita vaikkapa Pascal Engelin hauska pilkkakirjoituksesta.⁴

Après la finitude

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? *Après la finitude*'ssä Meillassoux johtaa tämän ajatuksen näyttämällä, kuinka korrelationistisesta kehästä murtaudutaan pois kun löydetään *absoluutti*: "absoluutti ei ole ajattelun korrelaatti sinänsä vaan

³ Eräissä haastattelussa Meillassoux väittää eksplisiittisesti, että *Ereignis* on korrelationistinen idea haastattelussa (Meillassoux 2012, 77) – mutta väite ei ole uskottava.

⁴ Engel kuvaa *Après la finitudea* muun muassa näin: "Kirjan tyyli on Kantin sanoja mukaillakseni 'mahtipontinen' [style grand seigneur]... Tyyli on Humptydumptymäinen ('minä itse päätän mitä sanat tarkoittavat'), ja lähinnä siitä tulevat mieleen khägnessa ja aggregaatiossa kirjoitetut dissertaatiot; 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 vakuuttamaan johtopäätöksensä väistämättömästi totuudesta ja ennenkuulumattomuudesta." (Engel 2015, 14)

tämän korrelaatin faktisuus" (Meillassoux 2006, 72). 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. "Näin palautetaan itse asiaan se, mitä pidettiin ajattelun kyvyttömyytenä. Toisin sanoen, sen sijaan että perusteiden puutteesta tehtäisiin raja, johon ajattelu törmää etsiessään perimmäistä syytä, meidän on nyt ymmärrettävä, että tällainen perusteiden puute on olevan perimmäinen ominaisuus, eikä se voi olla muuta" (Meillassoux 2006, 72-73). Tällainen "ei-järki, *irraison*" on "absoluuttinen ontologinen ominaisuus" (Meillassoux 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 "emme väitä, että olisi välttämätöntä, että määrätty oleva on olemassa, vaan että on absoluuttisen välttämätöntä, että mikä tahansa oleva voisi olla olematta. [...] Absoluutti on välttämättömän olevan absoluuttinen mahdottomuus." (Meillassoux 2006, 82). 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. "Ainoastaan ajan, joka kykenee tuhoamaan maailmat ja asiat ilman syytä ja lainalaisuuksista riippumatta, voi ajatella absoluutiksi. Vain järjettömyyden voi ajatella olevan ikuista" (Meillassoux 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*: mahdollisuus joka ei ehkä koskaan toteudu" (Meillassoux 2006, 85).

Hyperkaaos on juuri tämä absoluutti. Sen piirissä mikään ei ole mahdotonta, ei vaan asiat vaan myös lait voivat olla, olla toisin, tai olla olematta (Meillassoux 2006, 87). Se on eräänlainen aika, "mutta aika, jota fysiikka ei voi ajatella sillä se saattaa tuhota ilman syytä ja lakia minkä tahansa fysiikan lain, ja aika, jota metafysiikka ei voi ajatella sillä se kykenee tuhoamaan minkä tahansa määrätyn olevan ja jopa jumalan tai Jumalan" (Meillassoux 2006, 88). Ainoa asia, jota kaos ei voi tuottaa on välttämätön oleva (ja metafyyssinen propositio.) Meillassoux'n ajatuskuvio on tähän asti järkeenkäyvä. Se ei myöskään le 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-luvulla⁵. 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* koskee 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 kuitenkin välttämättömyys: se, että kaaos pysyy kaaoksena ja oleva pysyy kontingenttina tulematta koskaan välttämättömäksi (Meillassoux 2006, 90). Tämän lisäksi Meillassoux esittää, että hyperkaaosta määrittää kaksi absoluuttista välttämättömyyttä. Ensinnäkin oleva ei voi olla ristiriitainen (Meillassoux 2006, 97): Aristotelinen ristiriidattomuuden periaate jää siis voimaan⁶. Toiseksi jotakin on välttämättä olemassa, koska on välttämätöntä, että on kontingenteja faktuaalisia asioita (Meillassoux 2006, 100-101, 103). 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 "*ily a* on välttämätön" (Meillassoux 2006, 109). 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 eiolemiseen nähden⁷. Ursula le Guinin ja Stephen Hawkinsin ajatuksia

⁵ Zizek kommentoi Meillassoux'n pohdintaa siitä, miten välttämättömyys seuraa kontingenssia, seuraavasti: "Is this not exactly Hegel's program? For Hegel, necessary laws are contingent in the simple sense that 'they are because they are' – there is no question of why. In a Hegelian-speculative manner the regularities of nature are precisely the highest assertion of contingency: the more nature behaves regularly, following its 'necessary laws', the more contingent is its necessity. Radical contingency does not preclude but even prefers the stability of laws: the highest contingency is when laws are eternal, unchangeable – but contingently so, for no reason at all. [...] The entire development of Hegel's *Logic* is the deployment of the immanent process of 'auto-limitation or auto-normalization of the omnipotence of chaos.'" (Zizek, 2012, 637).

⁶ Meillassoux'n perusteet ristiriidan lain säilyttämiselle ovat kummallisia: hän väittää, että jos oleva olisi ristiriitainen se olisi välttämätön (Meillassoux 2006, 91), jos oleva olisi ristiriitainen se ei voisi muuttua miksikään vaan se olisi ikuinen (Meillassoux 2006, 94), ja tämä näkyy siitä, että suurin ristiriidan ajattelija Hegel laati ikuisen muuttumattoman identiteetin systeemin (Meillassoux 2006, 95). Jos on eri mieltä tästä Hegel-tulkinnasta, niin kuin minä olen, koko edeltävä selitys jää hämäräksi.

⁷ Anna Longo: "Thus, the disagreement between Meillassoux and Deleuze concerns exactly the issue of the genesis of the transcendental and the meaning of 'thinking'. For Meillassoux thinking is following the rational transcendental in order to reach the absolute by demonstrating that the logical principle of non-contradiction is an ontological principle and not just a rule of representation. On the contrary, for Deleuze it is a matter of extending the principle of reason to the abolition of the logical principle of non-contradiction by showing that thinking means to create new concepts and to invent new rules according to the irrational contradictory becoming of the real." "The Contingent emergence of Thought. A Comparison between Meillassoux and Deleuze". (Longo 2014, 47).

mukaillen 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 periaatteet joita Meillassoux kutsuu ristiriidan laiksi ja *il y a:n* periaatteeksi.

Periaatteessa Meillassoux jättää nämä säännöt voimaan pelastaakseen tieteen mahdollisuuden⁸. Tieteenä hän pitää ennen kaikkea matematiikkaa ja sitten myös sellaisia tieteellisiä väittämiä, jonka symbolina (tai "talismaanina"⁹) 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 matemaattisia konstruktioita). 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 universumina, 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 romantiikanajan luonnontieteen spekulatiiviset jaot eri oliokuntiin, eikä niinkään nykytiedettä, jossa pohditaan monenlaisia molekulaarisia, atomaarisia, affektiivisia, sosiaalisia jne liukumia eri oliokuntien välillä.

Mutta kyse ei nyt ole tieteistä. Meillassoux'n esittämä kysymys on luonteeltaan metafyyminen: jos kerran absoluutti on hyperkaaos, jossa luonnonlait ovat periaatteessa kontingenteja ja kykeneviä muuttumaan, miten on mahdollista että maailmassa kohtaamamme luonnonlait kuitenkin ovat muuttumattomia ja – nimenomaan – toimivat lakeina? Viitaten Humen kausaliteetin kritiikkiin Meillassoux vastaa sanomalla, että tähän on mahdoton vastata niin kauan kuin etsitään lakien taustalta välttämättömyyttä. Sen sijaan olisi kysyttävä päin vastoin, miten voi selittää lakien stabiilisuuden jos ne ovat perustaltaan kontingenteja (Meillassoux 2006, 125). Meillassoux'n mukaan on perusteetonta ajatella, että kontingenssista seuraisi välttämättä lakien *välitön tuboutuminen*. 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*,

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.

⁸ Zupancič näyttää hyvin, kuinka kyseenalainen on Meillassoux'n naiivi realismi ja varsinkin oletus siitä, että tiede ja metafysiikka puhuisivat samasta asiasta. (Zupancič 2014, 21-34).

⁹ 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 piikittelee 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).

sillä sattuman ja aleatorisuuden käsitteet edellyttävät fysiikan lait (Meillassoux 2006, 135,137) ja yleisemmin suljetun totaliteetin, jonka sisällä vaihtoehdot ovat jo annetut (Meillassoux 2006, 149). Tätä vastoin kontingenssi murtaa totaliteetin ajatuksen, niin kuin transfiniittisyyden ajatus Badioulla (Meillassoux 2006, 143): siinä on kyse siitä, että tapahtuu jotakin mikä rikkoo laskelmat (Meillassoux 2006, 149). 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 tosiasiaassa 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 on mahdollista ajatella sitä mitä on silloin kun ajattelua ei ole* (Meillassoux 2006, 168), millä hän tarkoittaa fysikaalisen universumin rakennetta, joka on paljastettu matematiikan keinoin¹⁰. Meidän on siis ajateltava, että luonnonlakien kontingentti stabiilius on yhtä vanha kuin universumikin, aika vanha siis. Tässä mielessä metafysisen kontingenssin seuraukset materiaalisessa todellisuudessa jäävät vähäisiksi – itse asiassa niiden seuraukset metafysisessä todellisuudessa rajoittuvat välttämättömän olevan eliminoimiseen, mikä 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 ja niitä tukeviin 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 kuin 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 fysikaalisen universumin *mahdollisuuden* tuolla puolen? Pitääkö ajattelun silloin kurottua 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

¹⁰ 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 2006, 160).

fysikaaliseen todellisuuteen, josta hän puhui *Après la finitude*'ssa. 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 uudelleensyntymä* 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". 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 *arvoista*, jotka tekisi kyllä mieli kiistää (esimerkiksi halu

kuolemattomuuteen ja ruumiiden uudelleensyntymiseen, usko ihmisen ylemmyyteen luontoon nähden, tai vaatimus uskoa jumalaan)¹¹.

Jos nyt kuitenkin jätämme 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* (*surgissement, advent*) *ex nihilo*. Tämä tarkoittaa ennen kaikkea sitä, että absoluutin oleminen ei perustu mihinkään välttämättömään olevaan (luojajumalaan). Se ei myöskään perustu sentyyppiseen yleiseen kehitysoppiin, jossa ajateltaisiin, että todellisuuden kehittyneemmät osat olisivat potentiaalisesti jo läsnä kehittymättömämmässä, niin että kehittyneemmät asiat "emergoituisivat" kehittymättömämmistä ikään kuin kyse olisi vain potentian aktualisoitumisesta. Ts. elämä ei 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 uudelleensyntymä ja oikeudenmukaisuuden valtakunta voisivat tulla oleviksi. Nämä ideat eivät ole tällä hetkellä todellisia, eikä mikään meidän maailmamme kausaaliketju voi selittää, miten niistä voisi todellisia tullakaan. Meillassoux'n mukaan järjen näkökulmasta voimme kuitenkin ymmärtää, miksi kuolemattomuuden 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 kuolemattomuus, jumala, jne) aidosti uusi, ennenkuulumaton ja yllättävä? Eikö aidosta uutuudesta pitäisi puhua vasta silloin kuin 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? Kirjassaan 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

¹¹ 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.

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, *Après la finitude*-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 sulkeumasta (Meillassoux 2011b, 22)¹². Hän esittää, että näin on 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 kvasikabballistinen "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 *Après la finitude*-kirjassa 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 olematta (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."¹³ Uskonnon prototyyppinä on kristillinen ehtollinen, jonka muodossa totuus tulee

¹² "Jos olisi numero, joka samastuisi sattumaan (*hasard*), sillä olisi kontingenssin (*contingence*) muuttumaton ikuisuus, joka ei päättää sattumanvaraisesta vaihtelusta (*aléa*) joka sitä edeltää" (Meillassoux 2011b, 26).

¹³ Feneuil 2014, paragraphe 23. Rancière selittää Mallarmén positiota selvemmin näin: "Quelque chose, donc, comme un après-religion. Perspective bien sûr qu'on peut inscrire dans une problématique plus large qui est celle du siècle de Mallarmé: au fond, 'mettre le sceau du lien humain véritable sur le devoir qui lie l'action multiple des hommes', donc doubler les institutions par l'inscription sensible du sens de la communauté de la communauté, fonder cette consécration du séjour terrestre à la place de l'incarnation religieuse. On sait aussi que Mallarmé l'entend d'une manière différente des pensées de sécularisation du religieux de son temps: il ne s'agit pas de transférer à l'acte humain de travailler, de manger ou de boire les vertus du sacrement eucharistique, il ne s'agit pas de séculariser le divin, puisque ce qui est à reprendre de la religion, ce n'est pas le pain et le vin de l'eucharistie mais le geste de l'élévation, la capacité d'élever l'artifice à la puissance d'une forme du monde." (Badiou *et al.* 2017, 18-19). Rancière jatkaa kuvaamalla runoa *Un coup de dés*: "Mais on sent bien que la combinatoire est impuissante parce que la vraie question est celle du point

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 sekin 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 hyperkaaoksen 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 tieteiskirjallisuus usein lähteekin ajatuksesta, että jokin tuntemamme asia maailmassa olisi muuttunut, se rakentaa tämän varaan ehjän 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 tosiasiasa 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 tieteenulkoinen maailma. Joskuks lähdetään liikkeelle yhdestä katastrofista (Wilsonin *Darwinia*, jonka henkilöt huomaavat olevansa datatallenteita); joskus turvaututaan nonsenseen (Douglas Adamsin *Linnunradan käsikirja liftarille*); ja joskus kuvataan epäloogista todellisuutta (Dickin *Ubik*). Meillassoux'n mukaan näin jäädään kuitenkin melkein aina

d'arrêt. Il doit y avoir un point d'arrêt pour qu'autre chose ait lieu de plus que le lieu. Un point d'arrêt, donc ce point d'arrêt qui fait sacre dont il est question notamment dans *Un coup de dés*, qui fait donc que quelque chose d'autre a lieu que le lieu. Mais est-ce que le sacrement, à ce moment-là, ne risque pas de devenir un simulacre de sacrement, ce simulacre qui s'achève dans la disposition des lignes qui sur la place de Un coup de dés vont mimer la disposition du bateau qui s'enfoncé?" (Badiou *et al.* 2017, 28-29.) Lacoue-Labarthe jatkaa: "[Nous sommes d'accord sur] la hantise de la religion, de l'acte sacré, de la sacralisation de la communauté, de la relève qui'il faut prendre par rapport à la religion, aux religions, et en particulier par rapport au catholicisme, toutes choses sur lesquelles je crois il n'y a pas à discuter et dont Jacques Rancière a raison de souligner le côté politique lorsqu'il met en avant le motif de la communauté, voire de la communion." (Badiou *et al.* 2017, 32.)

kiinni science fictioniin sen sijaan, että luotaisiin todellinen tieteenulkoisen maailma (poikkeus: Barjavelin *Ravage*). Tällaisen voisi Meillassoux'n mukaan luoda jos "lähtisi liikkeelle perinteisestä science fictionista, purkaisi sen horjahtamalla tieteenulkoisen maailman puolelle, jatkaisi heikentämistä kohti aina vain vähemmän asumisen kelpaavaa maailmaa, joka tekisi vähitellen itse kertomuksestakin mahdottoman, eristämällä jotkut henkilöihahmot 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 sinä, että minä tukehtuu, ajattelemisen 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.

Après la finituden 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 *mahdottoman tapahtumiseksi*, tms.

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, kiistää fiktion, kiistää metafysiikan – ja kiistää näiden pohjalta tehdyn spekulatiivisen puheen. *Vaiientaa spekulatiivisen puheen. Niin kauan kuin itse spekulatio ei koskaan jää sanattomaksi*, maailma on pysynyt ennallaan; mikään ei erota sitä maailmasta, jolla oli

absoluuttinen metafyyssinen perusta; kontingentin muutoksen mahdollisuus ei ole todentunut. Vallankumous on jäänyt tapahtumatta.

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, Srnicek, 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://zinsel.hypotheses.org/2103>, viimeksi katsottu 20.8.2018.

Feneuil, Anthony (2014) "Que le dieu soit là. Le Tournant Corrélationaliste de Quentin Meillassoux." *ThéoRèmes* 6/2014: Le réalisme spéculatif.

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) "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.

Malabou, Catherine (2014) *Avant demain. Épipénèse et rationalité*. Paris: Presses Universitaires de France.

Meillassoux, Quentin (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.

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.