

Miroslav Galić

Univerzitet u Banjoj Luci, Filozofski fakultet, Bulevar vojvode Petra Bojovića 1A, BIH–78000 Banja Luka
miroslav.galic@ff.unibl.org

Quentin Meillassoux – sablasna dilema i došašće nepostojećeg boga

Sažetak

U radu će se ispitati implikacije filozofskog projekta Quentina Meillassouxa koji postavlja radikalnu tezu spekulativne ontologije kao jedinog mogućeg pristupa mišljenju apsoluta koji je lišen kontingencije našeg odnosa sa svijetom. Njegov projekt može se sažeti u tri teze: (1) spekulacija (pristup apsolutu) moguća je samo kao ne-metafizična, (2) uvjet spekulativnosti jest nereligioznost, i (3) pristup besmrtnosti i božanskom, kao mogućim uvjetima imanencije, nastaje samo iz nereligioznosti. Ovaj bi projekt trebao pokazati da bi »ostvarenje univerzalne pravde« i razrješenje »sablasne dileme« (kao napetosti između religijskog i ateističkog razumijevanja postojanja boga i njegove odgovornosti za zlo) bilo moguće kroz neizvjesno, ali nužnošću kontingencije moguće, nastupanje »četvrtog svijeta« u kojem nepostojeći bog postaje, u kojem se iskupljuju sve nepravde prethodnih svjetova kroz pojavljivanje fizičkih zakona koji bi u sebi inkorporirali uskrснуće mrtvih, besmrtnost za žive i radikalnu pravednost za sve – žive kao i mrtve.

Ključne riječi

Quentin Meillassoux, spekulativna ontologija, sablasna dilema, divinologija, božansko nepostojanje

Uvod

Quentin Meillassoux predstavlja jednu veoma zanimljivu pojavu u europskoj filozofiji na početku 21. stoljeća. Iako je, što posredno što neposredno, povezan s nekoliko novih filozofskih tendencija, njegova misao ostaje autentična i praktično ju je nemoguće u potpunosti svrstati u bilo koju od njih. Filozofski »pravac« s kojim je možda najviše povezan (više kao onaj koji je djelomično utjecao na njegov razvoj u smislu inspiracije nego kao njegov pripadnik) svakako je *spekulativni realizam* koji će se, budući da je bio (jest?) izuzetno heterogen, razgranati na samostalne istraživačke projekte pojedinih filozofa poput: (1) *objektno-orijentirane ontologije* Grahama Harmana, (2) *transcendentalnog materijalizma* Iaina Hamiltona Granta, (3) *transcendentalnog nihilizma* Raya Brassiera,¹ ali i imati tangencijalne dodire s projektom *novog materijalizma*² Maurizija Ferrarisa i Markusa Gabriela.

¹ Ray Brassier će u intervjuu iz 2011. godine za poljski časopis *Kronos* poreći da takvo nešto kao što je spekulativni realizam zaista i postoji te da on svakako ne pripada takvom nepostojećem pokretu. Ray Brassier, »Jestem nihilista, bo wciąż wierzę w prawdę«, intervjuirao i prev. Marcin Rychter, *Kronos – metafizyka, kultura, religia* 16 (2011) 1, str. 182–187.

² Početkom 20. stoljeća u Sjedinjenim Američkim Državama postojao je pokret, također pod nazivom *novi materijalizam*, koji su zastupali Edwin Bissell Holt, Walter Taylor Marvin, William Pepperell Montague, Ralph Barton Perry, Walter Boughton Pitkin i Edward Gleason Spaulding, a koji nije povezan s novim materijalizmom Ferrarisa.

No, nevezano za utjecaj koji je izvršio na druge kontinentalne filozofe, Meillassoux predstavlja autentičnog i samostalnog mislioca koji je izazvao mnogo pažnje – kako pozitivne, tako i kritičke, te ga tako i treba razmatrati – u duhu njegove filozofije, a ne kao dio nekog (stvarnog ili nepostojećeg) filozofskog pravca. Stoga ćemo se i mi baviti Meillassouxom bez razmatranja njegovih utjecaja na spekulativni realizam ili spekulativno-realističko tumačenje njegovih djela.

Njegov filozofski debi, u obliku monografije, bio je djelo *Poslije konačnosti* (fr. *Après la finitude*) iz 2006. godine, koje je ubrzo prevedeno na engleski (*After Finitude*, 2008.) zbog izuzetnog zanimanja među anglofonim filozofima kontinentalne tradicije. Međutim, iako je objavljivanje ove knjige izazvalo značajnu pažnju, ona ne predstavlja početak njegova mišljenja niti »programski« tekst njegove filozofije. Ta čast, ustvari, pripada njegovoj doktorskoj disertaciji pod nazivom *Božje nepostojanje* (fr. *L'Inexistence divine*), koju je obranio na École Normale Supérieure 1997. godine i otad je stalno proširuje i dopisuje, ali još uvijek ne objavljuje. Prema riječima Grahama Harmana, ova (neobjavljena)³ knjiga predstavlja »vjerojatno najpoznatije djelo suvremene kontinentalne filozofije koje nitko nije pročitao.«⁴ Upravo ova knjiga u nastajanju predstavlja ono što je glavni izraz i motiv Meillassouxova spekulativnog projekta koji nije toliko povezan s epistemologijom ili ontologijom, koliko s pitanjem ljudskog dostojanstva. Ono što on posebno ističe jest da svrha filozofije nije u razmatranju bića ili postajanja, već jedne naročite mogućnosti koju on naziva *peut-être* (može-biti):⁵

»Mislim da najvažniji zadatak filozofije – njen krajnji izazov – nije biće, već 'može-biti'. Jer može-biti u sebi ujedinjuje istinsku srž svake ontologije (apsolutnost faktualne mogućnosti) i najdublje aspiracije etike (univerzalno ispunjenje pravde).«⁶

U ovom radu, na temelju dostupne literature, razmotrit ćemo stajalište prema kojemu je cjelokupna Meillassouxova spekulativna filozofija u stvari etički, a ne ontološki projekt, tj. da Meillassoux na temelju svoje spekulativne ontologije želi postaviti temelje buduće etike. Na to nas upućuje i Peter Gratton kada kaže da

»... ovaj aspekt njegovog djela – o božjem nepostojanju – iako najmanje poznat [...], predstavlja *telos* njegove metafizike, budući da je to pokušaj da se pruži način mišljenja koji bi nas mogao iskusiti od Pada.«⁷

Ovaj naš cilj pokušat ćemo eksplicirati kroz analizu najprije Meillassouxove ontologije i kritike korelacionizma, da bismo se odatle uputili prema njegovoj *divinologiji* i nadolasku četvrtog svijeta u kojem bi božje postojanje bilo moguće.

1. Spekulativna ontologija

Polazeći od stava da je Humeov problem indukcije potrebno ponovno aktualizirati, ali ovaj put kao *ontološki* umjesto kao *epistemološki* problem, Meillassoux reformulira ovaj problem kao »problem razlike između slučajnosti i kontingencije.«⁸ Naime, Meillassoux najprije identificira tri tipa rješenja ovog problema: (1) *metafizički* (Leibnizov, koji se sastoji od dokazivanja postojanja nužnog principa, Boga, koji upravlja svijetom), (2) *skeptički* (Humeov, koji se sastoji u zamjeni pitanja o prirodi stvari samih pitanjem o našem odnosu sa stvarima), i (3) *transcendentalni* (Kantov, koji hipotezu o kontingentnosti prirodnih zakona pokušava pobijati nemogućnošću reprezentacije tako nečega).⁹ Ono što je zajedničko svim trima odgovorima jest to da podrazumijevaju nuž-

nost uzročnosti, tj. oni ne postavljaju pitanje je li uzročno-posljedična veza prirodnih zakona zaista nužna, već se jedino u pitanje dovodi naša sposobnost da tu nužnost razumijevamo ili dokazujemo. Kao argument u korist nužnosti, a ne kontingencije, nudi se posredan dokaz prema kojem bi se kontingentnost prirodnih zakona nužno manifestirala u našem iskustvu, tj. da ne bi bilo moguće očekivati da prirodni zakoni pokazuju takvu pojavnu stabilnost kakvu pokazuju u našem iskustvu kada ne bi bili i sami nužni. Meillassoux ovakvu argumentaciju odbija i naziva *probabilističkom*, te smatra da istinska kontingencija nikako ne bi mogla isključivati stabilnost prirodnih zakona.¹⁰

Da bi mišljenje zaista bilo spekulativno, a »spekulativna je svaka pretenzija mišljenja da može doseći apsolut«,¹¹ ono nužno mora odbaciti svaki oblik metafizičnosti ako se želi približiti istinama koje bi bile nezavisne od kontingencija našeg odnosa sa svijetom. Meillassoux u stvari potpuno preokreće zaključke do kojih dolazi moderna metafizika, jednako Leibnizova, Humeova ili Kantova, koja u našoj nemogućnosti da pokažemo »zašto je nešto, a ne ništa« vidi slabost ili nepremostivu prepreku spoznaje. Međutim, ukoliko bismo preokrenuli tu spoznajnu paradigmu, ukoliko bismo u susretu s nemogućnošću objašnjenja nužnosti ili principijelnosti vidjeli snagu umjesto slabosti, utoliko bi nam se otvorio novi horizont spoznaje koji jest spoznaja nužnosti – spoznaja *nužnosti kontingencije*. Ova nemogućnost »nije znak našeg neznanja, već indikacija naše sposobnosti da dođemo do spoznaje da, u biti, ne postoje razlozi za bilo što«. ¹² Ovim je u potpunosti odbačen princip dovoljnog razloga, ali i hjumovski pristup (koji također odbacuje ovaj princip) koji pitanje premješta na naš odnos sa svijetom i stvarima. Pojednostav-

3

Dijelovi ovog djela u nastajanju prevedeni su na engleski i objavljeni u Harmanovoj knjizi (i u Harmanovu prijevodu): Quentin Meillassoux, *Philosophy in the Making*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2011., str. 175–238 te u 25. broju časopisa *Parrhesia*: Quentin Meillassoux, »From 'L'Inexistence Divine«, *Parrhesia* 25 (2016), str. 20–40, prev. Nathan Brown.

4

Graham Harman, *Quentin Meillassoux. Philosophy in the Making*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2011., str. 90.

5

U našem bi se jeziku ovaj izraz s francuskog prije prevodio kao *možda*, ali izabrali smo prijevod kojim čujemo igru riječi između *être* i *peut-être*. I engleski prevoditelji pristupaju na sličan način, koristeći pojmove *may-be* umjesto *maybe*, odnosno *perhaps* u nekim slučajevima, koje ima nešto neodređenije značenje od *možda* u smislu nesigurnosti, otvorene mogućnosti i sl.

6

Quentin Meillassoux, »The Immanence of the World Beyond«, u: Conor Cunningham, Peter Candler (ur.), *The Grandeur of Reason. Religion, Tradition, and Universalism*, prev. Peter M. Candler Jr – Adrian Pabst – Aaron

Riches, SCM Press, London 2010., str. 444–478, ovdje str. 463.

7

Peter Gratton, »Meillassoux's Speculative Politics: Time and the Divinity to Come«, *Analecta Hermeneutica* 4 (2012), str. 1–14.

8

Quentin Meillassoux, »Potentiality and Virtuality«, u: Robin Mackay (ur.), *COLLAPSE: Philosophical Research*, MIT Press, Cambridge (MA) 2007., str. 55–81, ovdje str. 64.

9

Quentin Meillassoux, »The Contingency of the Laws of Nature«, *Environment and Planning D: Society and Space* 30 (2012) 2, str. 322–334.

10

Detaljnju argumentaciju za ovo možemo pronaći u: Q. Meillassoux, »Potentiality and Virtuality«; Q. Meillassoux, »The Contingency of the Laws of Nature«, ali ćemo je mi u ovom radu izostaviti.

11

Q. Meillassoux, »The Immanence of the World Beyond«, str. 445.

12

Ibid., str. 446.

ljeno rečeno, ako se u našem spoznajnom susretu s postojećim uporno susrećemo s kombinacijom iskustva kontingencije i nemogućnošću racionalnog obrazloženja »principa svih principa« – zašto onda uopće odbijamo priznati naše iskustvo kao objektivno? Zašto uporno pitanje prebacujemo na transcencijiju, skepsu ili reprezentaciju, i odbacujemo sposobnost naše spoznaje da objektivno uvidi da ne postoje razlozi za bilo što? Po Meillassouxovu mišljenju, kako smo već rekli, ovo nas upućuje na to da je »radikalna kontingencija bit svih stvari«¹³ i da nam je kao takva apsolutno dostupna.

Iz ovog uočavamo da je jedan od značajnih problema koji Meillassoux ističe kao prepreku da bi se prednost dala kontingenciji prije nego nužnosti, upravo epistemičke prirode – shvaćanje našeg odnosa sa stvarima i sa svijetom kao nepremostive prepreke spoznaji apsoluta (ili čak i stvari-po-sebi). Stoga ćemo se ovdje kratko osvrnuti na problem *korelacionizma* prije nego se uputimo prema Meillassouxovu pokušaju njegova razrješenja.

1.1. Velika Izvanjskost, ili – kako misliti mrtvu materiju?

Bitna implikacija Meillassouxova stava, to da je apsolut misliv (pod ranije navedenim uvjetima, prije svega odbacivanja principa dovoljnog razloga), ogleda se i u tome da se sada mišljenju otvara mogućnost spoznaje koja nije predodžbena, odnosno spoznaja onoga što je bilo i prije subjekta koji misli, pa čak i života samog. Dakle, mišljenje koje može misliti materiju kakva nije samo »materija-za-nas« i kakva nije korelat naših predodžbi.

No, Meillassoux smatra da se tijekom modernog doba materijalizam nikada nije uspio konstituirati, te da je filozofija moderne vrlo brzo potpala pod dominaciju korelacije mišljenja i bića protiv koje ni materijalizam, ni naturalizam nisu uspjeli ponuditi nikakav zadovoljavajući argument. Prema njegovim riječima, cjelokupna tradicija, od Aristotela do Heideggera, nije uspjela ponuditi odgovor na pitanje o biću – »za mene, biće znači da nešto *jest*, a ne *to što* nešto *jest*«. ¹⁴ Misliti biće ne znači misliti ontološku diferencijiju, tj. *moduse postojanja bića*, koji su, po Meillassouxovu mišljenju, kod Aristotela i Heideggera (a i kod drugih filozofa, poput Bergsona) uvijek već difraktirani na svoje moduse – kod Aristotela npr. na *ousia* koja nije isto što i kvantiteta ili relacija, dok kod Heideggera *Dasein* nije isto što i stvar itd.

»Nevažno je što jest, što nešto jest ne jamči da nešto jest.«¹⁵

Po Meillassouxovu mišljenju, biti materijalist znači raskinuti sa stalnim antropomorfizmom koji nam ne dozvoljava da stvarnost mislimo izvan naše psihe, biti materijalist znači željeti »zahvatiti i misliti slijepu točku modernosti – a to je *mrtva materija*«. ¹⁶ Ova *mrtva materija*, ako je želimo misliti kao materiju, lišena je poveznica sa subjektivnošću, a naročito s neraskidivošću tih poveznica koje nas uporno tjeraju misliti odnos subjekta s objektom, umjesto da mislimo i jedno i drugo izvan njihove *korelacije*. Za njega, Čistina (njem. *Lichtung*) ili mjesto u kojem subjekt sreće svijet kao svijet za njega i s njime, nevidljivi je zatvor koji onemogućava uočavanje Velike Izvanjskosti koja predstavlja upravo svijet te mrtve materije, materije koja postoji sa mnom ili bez mene, ali materije koja je lišena *odnosa sa mnom* kao onoga što joj je konstitutivno. Ovdje uočavamo i razlog zašto je Meillassoux birao označiti svoju filozofsku poziciju kao *spekulativni materijalizam*, a ne kao *spekulativni realizam* kako se označavao »pokret« uz koji je povezivan. Spekulativnost njegova materijalizma jest u tome da smatra da je materiju moguće misliti neposredno i apsolutno, a ne kao korelaciju naše predodžbe o

materiji. Upravo je ovaj *odnos sa mnom* koji je upisan u modernu filozofiju problem koji Meillassoux označava kao *korelacionizam*.

1.2. Korelacionizam

Glavnina njegove argumentacije protiv korelacionizma sadržana je u knjizi *Poslije konačnosti*, u čijem se naslovu krije jedan od bitnih načina na koji on namjerava promijeniti korelacionističku paradigmu ograničenosti naše spoznaje apsoluta. Naime, ono što je *konačnost* u naslovu jest misao o konačnosti samog mišljenja. Ta konačnost nije uvijek bila prisutna, već je nastupila – klasična metafizika, Aristotelova, bila bi metafizika *prije* konačnosti, kritička metafizika, najprije Kantova, bila bi metafizika konačnosti, dok je upravo Meillassouxov projekt ono što nas treba uputiti kako bi izgledala metafizika *poslije* konačnosti. Metafizika prije konačnosti (pretkritička filozofija) zapadala je u potrebu postavljanja nužnosti prvih uzroka ili boga, što je bilo oličeno u principu dovoljnog razloga, dok je kritička filozofija (metafizika konačnosti) takvo nešto potpuno odbacila utvrđujući nemogućnost postavljanja nužnih bića. No, to je značilo da sve od Kanta filozofija nije bila u mogućnosti misliti apsolut osim kao korelaciju mišljenja i bića.

Korelacija je pojam koji je od važnosti za razumijevanje Meillassouxove argumentacije, te on kaže:

»Pod 'korelacijom' podrazumijevamo ideju prema kojoj smo uvijek imali pristup odnosu između mišljenja i bitka, a nikada pojedinom članu tog odnosa odvojenom od drugog.«¹⁷

Pojednostavljeno rečeno, nikada nismo imali pristup ontološkom mišljenju – nismo mogli misliti mišljenje kao mišljenje, niti bitak kao bitak, već samo odnos mišljenja (dakle, subjekta) i mišljenog (dakle, objekta), koji sâm po sebi (kao odnos) nije biće, nije *to on*. Po Meillassouxovu mišljenju, otkriće transcendentne filozofije (prvenstveno Kantovo, ali i fenomenološko) jest u tome da je svijet zaista svijet ako se *meni* pojavljuje kao takav, a ja jest ja samo ako je suočeno sa svijetom i ako se tom ja svijet otkriva. To znači da je biće potpuno isključeno iz mišljenja. Jer biće koje misli (subjekt) nije objekt mišljenja, ali ni objekt nije dostupan mišljenju, jer je samo za biće, a nipošto za ili po sebi. Otuda jedini predmet mišljenja ostaje korelacija bića koja su svako za sebe nemisliva.

Meillassoux, pak, smatra da se na ovaj način vrši apsolutizacija subjekta te da se, usprkos tvrdnji da nije moguće postaviti nužno biće, korelacija postavlja kao nužna. Da bi se ova vrsta nužnosti prevladala, potrebno je učiniti praktično istu stvar kojom je pretkritička filozofija prevladana Kantovom kritikom – pokazati njenu bitnu kontingenciju. Pokazivanjem kontingentnosti korelacije, kako smatra, pokazuje se ne samo njezina kontingencija nego i opća kontingencija bića. Biću nije potrebna misao. On ovo demonstrira svojevršnim paradoksom:

13

Ibid.

14

Quentin Meillassoux, »Founded on Nothing«, *Urbanomic* (2021.), intervju (razgovarali Kağan Kahveci, Sercan Çalçı, prev. Robin Mackay). Dostupno na: <https://www.urbanomic.com/document/founded-on-nothing/> (pripisano 23. 12. 2025.).

15

Ibid.

16

Ibid.

17

Quentin Meillassoux, *Poslije konačnosti. Esej o nužnosti kontingencije*, prev. Vladimir Šeput, Multimedijalni institut, Zagreb 2016., str. 15.

moguće je davati iskaze (znanstvene iskaze) o svijetu prije pojave misli. O čemu govore iskazi koji se odnose na vrijeme prije nego što je postala Zemlja, ako je vrijeme apriorna forma dana subjektu koji misli? Na koje vrijeme se takav iskaz odnosi? Ovakvu stvarnost, onu koja prethodi pojavi čovjeka, ali i života uopće, Meillassoux naziva *ancestralnom*, a materijal ili građu koja ukazuje na postojanje stvarnosti prije pojave života na Zemlji *arhifosilom*.¹⁸

Već samo postojanje materijalnog univerzuma koji prethodi pojavi mislećeg subjekta koji je na nemislivo velikoj vremenskoj skali udaljen od subjekta, a ipak spoznatljiv i misliv, predstavlja ogroman izazov korelacionizmu i pokazuje da ne postoji nužnost u korelaciji mišljenja i bića. Stoga, materijalistički filozof će uvažiti kronološko prethođenje bića mišljenju kao primarno ancestralan iskaz, a neće izvoditi logičku inverziju prema kojoj korelacija mišljenja i bića postaje prethodni uvjet svake tvrdnje o kronološkoj anteriornosti.

2. Divinologija

Na ovom bismo mjestu prešli na našu početnu konstataciju – da Meillassouxov projekt spekulativne ontologije kao svoje ishodište ima ponuditi etičke implikacije, a ne samo ostati na eksplikaciji jedne radikalne i kontingentne ontologije. Doduše, i te su etičke implikacije radikalne u jednakoj mjeri kao i njegova ontologija, ako ne i radikalnije.

Rekli smo već da Meillassouxovo *može-biti* predstavlja ono što je, kako ističe, srž svake ontologije, ali i najdublja aspiracija etike – ostvarenje univerzalne pravde. Da bismo uopće došli do tog cilja, morat ćemo s Meillassouxom proći veoma direktan, ali na svakom koraku iznenađujući i neintuitivan put koji u sebe uključuje ontološke režime kontingencije postojećih svjetova, dolazak četvrtog svijeta i s njime još uvijek nepostojećeg boga, te uskrnuće i besmrtnost tijela kao objektivnu i buduću kontingentnu mogućnost kojom se iskupljuju sve nepravde prethodnih svjetova.

Istraživanje ove kontingentne mogućnosti Meillassoux naziva *divinologijom*, ali često za istu stvar koristi pojmove *filozofija* ili *nereligioznost*.¹⁹ Divinologija bila bi

»... elaboracija elemenata govora o božanskom koja je različita od svake teologije koja se zasniva na ideji vječnog Boga.«²⁰

Njegov cjelokupan ontološki projekt u stvari teži upravo polaganju temelja za razumijevanje jedne tako neobične ideje kao što je realna mogućnost da nepostojeći bog zaista može postojati, te da ontološki režim koji bi se uspostavio takvim dolaskom predstavlja realnu i ontološki utemeljenu mogućnost. Ovaj projekt može se predstaviti kroz tri teze: (1) *spekulacija (pristup apsoluti) moguća je samo kao ne-metafizična* (odbijanjem principa dovoljnog razloga), (2) *uvjet spekulativnosti jest nereligioznost* (mišljenje apsoluta jest spekulativno i nereligiozno, a kritika apsoluta predstavlja bit moderne religioznosti, naime *fideizam*), i (3) *pristup besmrtnosti i božanskom, kao mogućim uvjetima imanencije, nastaje samo iz nereligioznosti* (filozofska nereligioznost nije oblik ateizma, već uvjet mogućnosti pristupa božanskom).²¹

2.1. *Mogući Bog i Bog Mogućnosti*

Meillassoux svakako nije prvi koji govori o bogu kao onome što je mogućnost, a ne aktualnost. Bog kao mogućnost eksplicitno je izražen kod Richarda Kearneyja:

»Bog niti jest niti nije već može biti. [...] Ono što podrazumijevam pod time jest da bi Boga, koji se tradicionalno razumijeva kao čin ili aktualnost, možda bilo bolje iznova promišljati kao mogućnost.«²²

No, Kearney govori iz duboko religiozne perspektive, i izuzev u površnoj terminološkoj sličnosti, između njega i Meillassouxa nema nikakve sličnosti. Kearneyjevo razumijevanje boga kao *posse* prije nego *esse* jest nešto što je, osim što je uvijek i bez uvjeta prisutno, zavisno od nas da ga aktualiziramo – »[d]a je mlada žena iz Nazareta rekla 'ne' blagovjesnom anđelu, Riječ ne bi postala Tijelo« i »[j]er ukoliko je ljubav Božja zaista bezuvjetna, ostvarenje te voleće mogućnosti (*posse*) u ovom svijetu je uvjetovano našim odgovaranjem.«²³ Mišljenja smo da Kearney ovdje ne odlazi mnogo od uobičajenog kršćanskog (u njegovu slučaju, kao Irca, katoličkog) razumijevanja boga kao onog koji čeka da »otvorimo svoje srce« i »pustimo ga u svoj život«, te da »Bog Mogućnosti« iz njegovih djela nije nepostojeći, ali moguć i kontingentni, bog Quentina Meillassouxa. Ono što je »Bog Mogućnosti« kod Kearneyja je mogućnost boga za-nas, nas koji ga »puštamo sebi«, a ne čista kontingencija koja je radikalno dostupna svima u svojoj pravednosti i koja ontološki mijenja uvjete svojom potpuno kontingentnom pojavom. Kearney se obraća sceni iz Otkrivenja: »Evo, stojim na vratima i kucam: ako tko čuje glas moj i otvori vrata, ući ću k njemu i večerat ću s njim, i on sa mnom«,²⁴ u kojoj postojeći bog kuca na vrata i čeka da otvorimo, ali ne samo to, on nastavlja kucati i zauvijek kuca sve dok ne otvorimo sebe za njegovu poruku koja je poziv u kraljevstvo božje, kraljevstvo koje je »dobar obrok i (tako nam je obećano) nevjerovatno dobar provod«²⁵ sve do jutra. Jutra koje ne prestaje nikada.«²⁶ Ovaj Kearneyjev bog mogućnosti ne može biti dalji od Meillassouxova boga koji još uvijek ne postoji.

18
Ibid., str. 21.

19
Leon Niemoczynski, »Divine inexistence«, u: Peter Gratton, Paul J. Ennis (ur.), *The Meillassoux Dictionary*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2015., str. 58.

20
Q. Meillassoux, »The Immanence of the World Beyond«, str. 459.

21
Usp. *ibid.*, str. 444–445.

22
Richard Kearney, *The God Who May Be. A Hermeneutics of Religion*, Indiana University Press, Bloomington – Indianapolis 2001., str. 1.

23
Richard Kearney, »Hermeneutics of the possible God«, *Revista Portuguesa de Filosofia* 60 (2004) 4, str. 929–952.

24
Otk. 3,20. *Sveto pismo Staroga i Novoga zavjeta*, prev. Komisija Svetog Arhijerejskog Sinoda Srpske Pravoslavne Crkve, Sveti Arhijerejski Sinod Srpske Pravoslavne Crkve, Beograd 2014.

25
U originalu stoji »a hell of a good time«.

26
R. Kearney, »Hermeneutics of the possible God«, str. 152.

2.2. Četiri veze čovjeka s Bogom

Meillassoux će navesti da postoje četiri veze koje čovjek može ostvariti s bogom, a da su samo tri od četiri dosad istražene. Četvrta je veza ona koju on nudi. Uz svaku od tih veza Meillassoux će ponuditi i ocjenu kakav oblik odnošenja ona u stvari predstavlja:

Prva je veza nevjerovanje u Boga jer Bog ne postoji. Ova je veza *ateistička* i predstavlja imanentnu formu očajanja.

Druga je veza vjerovanje u Boga jer Bog postoji. Ovo je religijska veza koja, u svakom od svojih brojnih oblika, vodi fanaticizmu, bijegu od svijeta, miješanju svetosti i mističnosti itd. Ona predstavlja religijski oblik nade.

Treća je veza nevjerovanje u Boga jer Bog postoji. Ova veza nije povezana s nekom konkretnom doktrinom i predstavlja pobunu protiv Tvorca kao odgovornog za zlo u svijetu. Ona predstavlja oblik samomržnje.

Neistražena, *četvrta veza*, filozofska je veza i imanentni oblik nade, a to je *vjerovanje u Boga, jer Bog ne postoji.*²⁷

2.3. Sablasna dilema

Meillassoux je odlučan da mogućeg boga objašnjava iz nereligiozne perspektive. Za njega, napetost i nerazrješivost dileme između religijskog i ateističkog stava jest *sablasna dilema*. Sablasti su mrtve osobe čija smrt nije adekvatno oplakana i koje »odbijaju prijeći na drugu stranu«, dok su *esencijalne sablasti* mrtvi čije stravične smrti onemogućavaju adekvatno žalovanje, »prerane smrti, užasne smrti, smrt djeteta, smrt roditelja koji znaju da im djecu čeka ista sudbina«. ²⁸ Sablasnost ovih sablasti nije nužno oblik neke sjene koja traži osvetu i tako nas proganja, već su one sjene čiji plač nadilazi svaku mogućnost osвете, a »svatko tko je dovoljno nesmotren da ih poslušaju, riskira dovikati slušati njihove žalbe«. ²⁹ Da bi ove sablasti našle smiraj (a i mi s njima), neophodno je njihovo *esencijalno žalovanje* – ono koje može biti dovršeno, koje bi značilo moći »živjeti s ovim esencijalnim sablastima i stoga više ne umirati s njima«. ³⁰ Upravo je ovo pitanje – tj. je li moguće ovakvo žalovanje i ako jest – pod kojim uvjetima?

Kao dvije moguće alternative za ostvarivanje esencijalnog žalovanja nude se ateizam i religioznost. Budući da ovakvo žalovanje ne bi bilo moguće bez mogućnosti postojanja neke sile ili principa koji bi mogao izvršiti iskupljenje, naš odnos prema toj mogućnosti može se svesti na prostu dilemu: ili bog postoji ili ne postoji. Meillassoux odbacuje obje alternative istovremeno im uvažavajući argumente, tražeći treće rješenje koje je u mogućnosti pomiriti u sebi oba zahtjeva koja iz svake od njih proizilaze: zahtjev za mogućim uskrsnućem mrtvih (tzv. religijski uvjet) s tezom o nepostojanju boga (tzv. ateistički uvjet). Ova dva elementa mogu se, kako ističe, sintetizirati u jednu tezu – *Bog još uvijek ne postoji.* ³¹ Po njegovu mišljenju, stoji ateistički prigovor da je teistička nada u pravednost onoga svijeta pravda koju ostvaruje bog koji je sâm dozvolio događanje nepravde i da već time nije nikakva pravda. No, stoji i religijska nada koja vjeruje u pravednost, za razliku od ateizma koji isključuje mogućnost pravde za mrtve. Nemogućnost da ijedna od ovih dviju alternativa bude istinsko rješenje ostvarivanja pravde za sve, žive i mrtve, ³² jest to što je sablasna dilema. Jedino rješenje ove dileme jest

»... pozicija koja nije ni religijska niti ateistička i koja je na taj način sposobna izbjeći dvostruki očaj ove alternative: odustati od nade u vjerovanje u pravdu za mrtve ili beznadno vjerovati u Boga bez pravde.«³³

2.4. *Mogući svjetovi i rješenje spektralne dileme*

Polazeći od ranije navedene teze, koja bi trebala ujediniti suprotstavljene alternative religijskog i ateističkog stava koji vode spektralnoj dilemi – to da bog još uvijek ne postoji – Meillassoux smatra da je u njoj rješenje u razvezivanju ateističko-religijskog čvora koji vodi stavu dihotomije da bog ili postoji ili ne postoji:

»Poanta je argumentirati da je *Bog moguć* – ne u nekom subjektivnom i trenutnom smislu (tj. da je moguće da Bog zaista postoji sada – što ja ne znam), već u objektivnom i budućem smislu (tj. Bog zaista može postati u budućnosti).«³⁴

Ako prema njegovu ontološkom rješenju mogućnosti pristupa apsolutu kroz odbacivanje principa dovoljnog razloga, ovaj je svijet nastao bez ikakvog razloga, *ex nihilo*, i kontingentan je u smislu da i sâm može bez ikakvog razloga nestati i biti, *ex nihilo*, zamijenjen narednim, onda je potpuno zamislivo da može nastupiti i svijet u kojem je bog moguć. Svaki svijet, bilo postojeći bilo mogući, može nastupiti kao postojanje bez ikakvog razloga, a sve što je u njemu također nema nikakav razlog da bude takvo kakvo jest, a ne nipošto drugačije. Kako smo ranije utvrdili, to ne znači da će se unutar takvog svijeta događati frekventne i frenetične izmjene pravila i zakonitosti samo zato što je potpuno kontingentan. Nasuprot, stabilnost takvoga svijeta kontingentna je mogućnost koja ne može biti opovrgnuta kalkulacijom i probabilizmom.

Dosad su, po Meillassouxovu mišljenju, postojala tri ovakva *ex nihilo* događaja – tri svijeta: materije, života i mišljenja (svijesti). Iako je svaki od njih nesvodiv na onaj prethodni i iako je evidentno da su vremenski slijedili jedan nakon drugoga, oni su koegzistentni.³⁵ Zato on predlaže, da na osnovu evi-

27

Quentin Meillassoux, »The Divine Inexistence«, u: Graham Harman, *Quentin Meillassoux. Philosophy in the Making*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2011., str. 237–238.

28

Quentin Meillassoux, »Spectral Dilemma«, u: R. Mackay (ur.), *COLLAPSE*, MIT, str. 261–275, ovdje str. 262. (Ovaj engleski prijevod naslovljen je »Spectral Dillema«, dok je u originalu objavljenom u *Critique* 704–705 (2006) 1, str. 105–115, doi: <https://doi.org/10.3917/criti.704.0105>, pod naslovom »Deuil à venir, Dieu à venir«. Prevodioci su naziv prvog dijela teksta stavili kao naslov rada, a naslov rada postavili kao moto ispod naslova. Također, u fusnoti je pogrešno upućeno na izvorni rad kao da je objavljen pod nazivom »Dilemme Spectrale« (bez člana ispred i pogrešno napisanim *Spectrale* umjesto *spectral*; prim. aut.).

29

Q. Meillassoux, »Spectral Dilemma«.

30

Ibid.

31

Q. Meillassoux, »The Immanence of the World Beyond«, str. 458.

32

»Zahtijevam ništa više od istinske univerzalne jednakosti, među svim ljudskim bićima bez obzira na njihovo biološko stanje – bez obzira na boju njihove kože, njihov spol, njihovu veličinu – ali i bez obzira na njihovo fizičko ili tjelesno stanje – stoga bez obzira da li su živi ili mrtvi, što nije ništa drugo do biološka razlika bez moralnog značaja. Zahtijevam pravdu za sve.« – Q. Meillassoux, »The Immanence of the World Beyond«, str. 453.

33

Ibid., str. 457.

34

Ibid., str. 458.

35

Ibid., str. 461.

dentnosti kontingencije i nastupanja svjetova, mi možemo misliti o dolasku četvrtog svijeta: svijeta pravde.³⁶ Ovdje nam već postaje jasnije zašto Meillassoux najprije pokušava položiti ontološke temelje svojeg projekta, najprije kritikom epistemičke metafizike konačnosti, jer ti temelji (nužnost kontingencije, hiper-kaos i *ex nihilo* nastupanja svjetova) omogućavaju ponuditi upravo ovakvo rješenje u pojavi četvrtog svijeta pravde u kojem je bog moguć.

No, ovako eksplicirano, čini se da nastupanje ovoga četvrtog svijeta nikako nije stvar koja bi se ticala nas i našeg sadašnjeg postojanja i življenja. Događaji *ex nihilo* su kontingentni, četvrti svijet će nastupiti ili neće, bez razloga... zar ne? Čini se da cjelokupan Meillassouxov projekt ovisi o potpunoj slučajnosti da svijet pravde nastupi, bez ikakve mogućnosti da mi na to utječemo. Ipak, on ostavlja mogućnost da četvrti svijet, kojeg još uvijek nema, ostvari određene utjecaje na sadašnji svijet. Iako ne možemo reći da smo zadovoljni načinom na koji on to čini, on smatra da je to moguće *samo* u slučaju postojanja esha(t)ološkog subjekta, kojeg imenuje *vektorskim subjektom*, koji je pokrenut željom za univerzalnom pravdom, »koji je magnetno privučen vektorom emancipacije koja treba [može? *prim. aut.*] doći«. ³⁷

Ovdje uočavamo Meillassouxovo odstupanje od strogo kontingentne prirode svijeta, kao i stroge kontingencije mogućnosti nastupanja ili nenastupanja drugih svjetova, kroz ostavljanje mogućnosti da ipak, nekako, mi na to možemo utjecati. Jer pravda četvrtog svijeta »ne može biti zamišljena kao nezavisna od naših akata«, ali ne samo to, već »je ne bi trebalo pasivno čekati«. ³⁸ Iz nekog razloga »ona nam nameće obavezu da djelujemo u sadašnjosti da bismo ubrzali njeno nastupanje«. ³⁹ Uzimajući u obzir sveukupnu Meillassouxovu argumentaciju o nužnosti kontingencije i uporno inzistiranje na tome da samo i jedino na nužnost kontingencije nije moguće utjecati, ostaje nejasno na koji bismo način mi iz Trećeg svijeta utjecali na »ubrzavanje« nastupanja četvrtog.

3. Ekskurs: *Totalitet i Poslije (Bes)konačnosti?*

Iako, prema nekim izvorima, Meillassoux ima izrazito kritičan stav prema teološkom obratu u francuskoj fenomenologiji, ⁴⁰ ne možemo ne povući paralele između nekih od njegovih postavki s postavkama Emmanuela Lévinasa. Tu najprije imamo na umu Meillassouxovu eksplikaciju sablasne dileme i esencijalnih utvara, te potresenosti užasnim smrtima koje traže pravdu. Upravo je Lévinas bio među prvima koji je tematizirao užase i zločine 20. stoljeća na najdublji filozofski način, postavljajući ideju o etici, a ne ontologiji, kao prvoj filozofiji. Ovdje nam nije namjera detaljno se osvrnuti niti na Lévinasa niti na detaljne paralele s Meillassouxom, već vrlo kratko uputiti na sličnosti i razlike koje su (ili možda nisu) imale utjecaj na Meillassouxove stavove.

Neki od spomenutih aspekata razumijevanja bića kod Meillassouxa mogu, u određenom smislu, upućivati i na Lévinasovo razumijevanje *il y a*, kao jedne vrste anonimnog postojanja, trajanja kojem nije potreban subjekt, a koje je sveobuhvatno i prisutno bez subjektivne afirmacije, štoviše koje je uvjetovano odsustvom subjekta. Po Lévinasovu mišljenju, *il y a*, biće bez bivstvovanja, izvorna je situacija propasti koja prijeto preplaviti svako konkretno biće svojom anonimnom, apsorbirajućom prisutnošću. No, upravo to prijeteće, bezoblično biće bez bivstvovanja uzrok je pobuđivanja u individui oslobodilačke dinamike, nezaustavljive želje za izlaskom iz ove fundamentalne nesreće. Ne postoji *ovo* i ne postoji *ono*, ali nema ni *ničeg*. Postoji samo čisto i brutalno biće sa svojom neljudskom neutralnošću. Ono nikada ne može biti

neposredno iskušano jer ne postoji subjekt postavljen nasuprot objektu, već samo difuzno, sveobuhvatno i preplavljujuće biće.⁴¹ Čisto ništavilo, shvaćeno kao puka odsutnost, može biti mišljeno, iako ne i iskušano, ali neodređenost ipak ostaje »nešto«. Ono čega nema jest subjekt koji stoji nasuprot objektivnosti stvarnosti. *Il y a* jest kategorija i iskazuje situaciju u kojoj subjekt više nema »prava« postojati kao takav, ali još uvijek ne prestaje postojati.

Lévinasov koncept *il y a* izuzetno je obilježen iskustvom rata i Holokaustom. U tom smislu, ovaj koncept predstavlja biće koje je bilo neko *što* i koje je potom lišeno toga *što* da bi postalo *il y a*, puko postojanje bez određenosti. Dakle, imamo situaciju u kojoj je *nešto određeno* postalo *nešto neodređeno*, a ne ništa. Baš kao što su Židovi u Holokaustu, koji su bili Židovi, postajali neodređena tijela, nešto što nije konkretno, već puki objekt koji treba prevesti, ubiti, spaliti, ali ipak i dalje tijela, a ne ništa. Dakle, nisu bili ništavilo u smislu nepostojanja, već su postali ništa u smislu neodređenosti svoga daljnjeg postojanja. Njihovo *što* im je bilo oduzeto. Nisu prestali postojati u smislu svoga tijela (čak i dok su bili živi), već u smislu važnosti ili vrijednosti onoga *što* oni jesu. Zato za Lévinasa *il y a* jest horor, prijetnja, propast i sl. *Il y a* pretpostavlja da je nešto bilo *određeno nešto* i aktom oduzimanja te *određenosti* postalo puko biće koje iz svojeg postojanja prijeti jer je neodređeno. Kod Lévinasa ne nalazimo neodređenost kao osnovu postojanja bića, kod njega je određenost uvijek uvjet postojanja; uvjet da etika bude prije ontologije. Za Lévinasa svakako postoji neodređeno biće, *il y a*, ali ono nije prije i ono nije ontološki uvjet. U tome je horor *il y a* – ono je prazno postojanje koje nema uvjeta i nema lice, nema drugog. Ono naprosto jest. A biti »naprosto jest« u Lévinasovoj filozofiji je ne-bititi; ne-bititi u smislu ne biti nešto određeno. Ili makar – biti nakon što je sve što *jesi* svedeno na mrtvo tijelo koje jest, ali više nije *ti*.

Zaključujemo da, usprkos nekim sličnostima, između Lévinasa i Meillassouxa nema bitnog preklapanja. Lévinas inzistira da je etičko prije ontološkog; Meillassoux, pak, ontološki zasniva etičko. Kod Lévinasa, *što* bića (pogotovo *što* čovjeka) jest suštinsko, dok kod Meillassouxa ne nalazimo da subjekt mora uopće posjedovati *štostvo* svoje subjektivnosti kao bitnu odrednicu. Kod Meillassouxa ne nalazimo Drugog osim kao esencijalnu sablast, dok je kod Lévinasa Drugi ne samo prije mene već naprosto prethodno. Meillassouxov bog je još uvijek nepostojeći i možemo se (kontingentno) nadati njegovu dolasku, dok se kod Lévinasa naš odnos s bogom iscrpljuje u ovom svijetu kroz moralne interakcije s Drugima. Vjerojatno bismo mogli nabrajati još i mnogo više razlika. Ono što je slično i što, možda, upućuje na utjecaj Lévinasa na Meillassouxa (iako u daljnjoj argumentaciji te sličnosti polako nestaju), jest to da je obojici etika ono što je primarni cilj filozofije, makar tome pristupaju na različite načine. Slično je i to što kod obojice nalazimo to da je »onostrano«, duhovnost ili bog, ponuđeno »ne kroz opipljivu supstancu,

36

Ibid.

37

Ibid., str. 463.

38

Ibid., str. 465.

39

Ibid.

40

Peter Gratton, Paul J. Ennis, »Introduction: From a Speculative Materialism to a Speculative Ethics«, u: P. Gratton, P. J. Ennis (ur.), *The Meillassoux Dictionary*, str. 15.

41

Emmanuel Lévinas, *Existence and Existents*, prev. Alphonso Lingis, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1978.

već kroz odsustvo«. ⁴² Ali, svakako bismo mogli zaključiti da Lévinas i Meillassoux, usprkos ponekim sličnostima (vjerojatno i utjecajima Lévinasa na Meillassouxa), ipak ne dijele ista filozofska stajališta.

3.1. *Ontologija kao uvjet etičkog?*

Na ovom se mjestu moramo vratiti obećanju s početka da ćemo tematizirati tvrdnju, koju podržava i Gratton, kako je Meillassouxov filozofski projekt u svojoj biti etički više nego ontološki. No, njegov put do takvog cilja zahtijeva da se za ispunjenje toga najprije razumije da etičke vrijednosti nisu stvar društvenih konvencija, već da imanentno pripadaju biću samome. Meillassoux je odlučan u svom stavu da vrijednost, ukoliko jest vrijednost, ne može biti stvar puke ljudske konvencije ili neke vanjske norme poput korisnosti govoreći da »cilj svake filozofije mora biti imanentno upisivanje vrijednosti u biće«. ⁴³ Razumijevanje Dobra jest razumijevanje ontološke stvarnosti Dobra. Ovdje uočavamo još jednu razliku između Meillassouxa i Lévinasa, o čemu smo maloprije diskutirali, a to je da Meillassoux inzistira na tome da vrijednost (Dobro) nužno mora biti ontološka i imanentna svijetu, a nipošto subjektu, jer »iz vrijednosti trebamo i naučiti nešto o svijetu«. ⁴⁴

Međutim, ovdje moramo imati u vidu sve što smo ranije spominjali o Meillassouxovoj radikalno kontingentnoj ontologiji nastupajućih svjetova. Kontingentnost nastupanja fizičkih zakona prethodnih triju svjetova postulirana njegovim odricanjem principa dovoljnog razloga, te nemogućnost nastupanja tih zakona iz postojećeg svijeta, jest »kontingentnost koja nam omogućava da ontološki zasnujemo nadu u pravednost«. ⁴⁵ U tom smislu, vrijednost koja se umeće u stvarnost više nije poistovijećena s determiniziranom i vječnom supstancijom, već upravo s ovom mogućnošću izmjene zakona prirode koja ne podliježe niti jednom zakonu. Ono što je ontološko u Meillassouxovu zasnovanju etičkog jest sama nužnost kontingencije. Biće samo, kao radikalno kontingentno, postaje područje *onoga što može biti*, a koje je u savezu s našim najvišim nadama u pravdu za sve – žive, jednako kao i mrtve, one koji su postojali, koji postoje ili će tek postojati. U tom smislu, spoznaja ontološke kontingencije jest upravo spoznaja etičke imanencije upisane u kontingenciju svijeta. Lévinasovski Drugi postoji, ali ne kao etički uvjet koji je prije svakog Bića, već je Biće samo mogućnost (iako ne izvjesnost) radikalne pravednosti koju želim svima, a ne samo sebi. Željati pravednost znači željeti je svima i u ovom svijetu, a ne samo izabranima i u nekom drugom svijetu. Četvrti je svijet, svijet pravednosti, ovaj svijet, koji je omogućen nužnošću kontingencije bića i prirodnih zakona.

Ovime nam postaje jasno zašto se sâm Meillassoux označava *spekulativnim* filozofom. Uvjet mogućnosti njegove etike jest ontološko ustrojstvo svijeta koje omogućava da sve bude moguće (premda ne i izvjesno) ako je zadovoljen princip neproturječnosti. Za takvo nešto zaista je potrebno biti otvoren za spekulaciju. Također, vidljivo je i zašto njegova vizija pravednosti i etike nije pomirljiva s Lévinasovom – tamo gdje Lévinas traži da odstupimo od svijeta i njegove ontološke postavke oličene u bezličnosti *il y a* te pogledamo u oči Drugoga prije nego u ikakvo biće u ontološkom smislu, tu Meillassoux traži od svijeta i bića da nam samom svojom ontologijom pruže nadu da je pravda moguća. To je jedino moguće ako se napusti postulat stvarne nužnosti i usvoji nužnost kontingencije. Ukoliko se prepustimo svijetu kao nužnome i u njemu samo gajimo vrlost koja bi trebala sama po sebi proizvesti sreću, utoliko

»... napuštamo ideju univerzalne pravde i umjesto nje biramo individualnu moralnost koja se odriče iluzije pravednog svijeta u korist vrlinskog podčinjavanja amoralnom poretku stvarnog.«⁴⁶

Uz rizik da bismo mogli, a vjerojatno hoćemo, pogrešno protumačiti – kako Meillassouxa, tako i Lévinasa – čini nam se da bi, iz Meillassouxove perspektive, ono što je za Lévinasa bilo *il y a*, njemu bilo pristajanje na to da moralnost potpuno zavisi od nas samih. Da je horor bića ustvari pristajanje na to da je biće determinirano i nepromjenjivo, a da sva nemoralnost potječe iz našeg ponašanja i naših postupaka. Esencijalne sablasti, onako kako ih Meillassoux definira, možda, mogle bi nas uputiti na to da odsustvo pravde u svijetu, ali i naša, također esencijalna, potreba za pravednošću proistječu iz ontološke nedostatnosti svijeta, a ne iz nas. Naša potreba da žudimo za pravednošću mogla bi predstavljati najavu Meillassouxova nastupajućeg neizvjesnog četvrtog svijeta pravde koji još uvijek ne može biti ostvaren. Treći svijet, svijet mišljenja, možda najavljuje četvrti svijet pravde, možda ga osjeća u svom biću. Ali sama mogućnost da prihvaćanjem kontingencije otvorimo i mogućnost pravednosti koja ne zavisi od nas, već, konačno, i od svijeta samog, značila bi da možemo odahnuti i prepustiti svijet da se odvija bez potrebe za nama da budemo »pastiri bitka«.

4. Zaključak

Zanimljivu ocjenu Meillassouxove filozofije dao je Graham Harman, oklijevajući dati konačni sud o njezinoj vrijednosti, rekavši:

»Važnim filozofom ne postajete tako što budete u pravu, već tako što privlačite buntovne obožavatelje koji vam kažu da ste *u krivu* [...]«⁴⁷

Upravo Meillassoux predstavlja pojavu u suvremenoj kontinentalnoj filozofiji koja je izazvala mnoge polemike – kako one pozitivne, tako i one negativne. U tom smislu, on zaista predstavlja važnog filozofa u 21. stoljeću, naročito ako imamo u vidu još jednu ocjenu spomenutog Harmana, to da filozofa čini važnim lakoća mogućnosti da se njegova gledišta radikaliziraju ili potpuno pobijaju.⁴⁸

Niti radikalizacije, niti pobijanja nije nedostajalo. Njegov prijatelj i prevoditelj knjige *Poslije konačnosti*, Ray Brassier, prigovara da nije objasnio kako misao o tome da je sve kontingentno i sama nije kontingentna, a da ne zapadne u kontradiktornu poziciju da je i kontingencija sama kontingentna.⁴⁹ Teološki naklonjeni čitatelji nalazili su spornom njegovu tezu o nepostojanju boga, a

42
Emmanuel Lévinas, *Difficult Freedom. Essays on Judaism*, prev. Seán Hand, The Johns Hopkins University Press, Baltimore 1990., str. 145.

43
Q. Meillassoux, »The Divine Inexistence«, str. 195.

44
Ibid., str. 196.

45
Ibid., str. 206.

46
Ibid., str. 203.

47
Graham Harman, »Meillassoux's Virtual Future«, *Continent* 1 (2011) 2, str. 78–91, ovdje str. 87.

48
Ibid., str. 78.

49
Ray Brassier, *Nihil Unbound. Enlightenment and Extinction*, Palgrave Macmillan, New York – London 2007., poglavlje 3.

da su bili pažljiviji u svom čitanju možda bi mu zamjerili ne samo aproprijaciju kršćanskog učenja o uskrsnuću i vječnoj pravdi obučenu u ruho nereligioznosti već i to što iz zaključnih pasusa njegova spisa *Imanencija onostranog svijeta* slijedi (anti)politička implikacija da je

»... ono što preostaje, jednom kad se dogodi dolazak pravde, upravo ono što je Marx obećao, iako se na to danas gleda prezrivo čak i među njegovim najinventivnijim nasljednicima: postojat će *kununistički život*, to jest, *život konačno bez politike*.«⁵⁰

Naša konačna ocjena Meillassouxova projekta bit će pretežno pozitivna – mnogo je toga što moramo previdjeti, progutati i otrpjeti da bismo do kraja slijedili njegovu misao, ali čini nam se da je to vrijedno toga. Već sama ideja da je potrebno promijeniti paradigmu »metafizike konačnosti« i upustiti se u mišljenje koje nije ograničeno transcendentnim okovima niti stavom da je naš pristup stvarnosti ograničen, zaslužuje pažnju. Kontinentalna filozofija u 20. stoljeću dosegla je krajnje granice koje su mogle biti dosegnute post-kritičkim mišljenjem. Meillassoux nas nagovara da napustimo tu paradigmu i upustimo se u avanturu potpuno drugačije paradigme. Čak i ako nije u pravu, dužnost je filozofa da ispita nove puteve, a ne da sjedi u sjenci Kantove definicije dogmatizma i, posljedično, konačnosti. Ako naša spoznaja uopće postoji, onda bi morala postojati nakon što je savladala svoja ograničenja – *poslije konačnosti*.

Miroslav Galić

Quentin Meillassoux – the Spectral Dilemma and
the Coming of a Non-Existing God

Abstract

In this paper, we would like to examine the implications of Quentin Meillassoux's philosophical project, which posits the radical thesis of speculative ontology as the only possible approach to thinking about the absolute, which is devoid of the contingency of our relationship with the world. His project can be summarized in three theses: (1) speculation (access to the absolute) is possible only as non-metaphysical, (2) the condition of speculateness is irreligiosity, and (3) access to immortality and the divine, as possible conditions of immanence, arises only from irreligiosity. This project should show that the "realization of universal justice" and the resolution of the "spectral dilemma" (as the tension between the religious and atheistic understanding of the existence of God and His responsibility for evil) would be possible through the uncertain, but by the necessity of contingency possible, emergence of a "fourth world" in which a non-existent God becomes, in which all the injustices of previous worlds are redeemed through the emergence of physical laws that would incorporate the resurrection of the dead, immortality for the living, and radical justice for all – the living and the dead.

Keywords

Quentin Meillassoux, speculative ontology, spectral dilemma, divinology, divine non-existence

50

Q. Meillassoux, »The Immanence of the World Beyond«, str. 473.