

Jan Völker*

Subjektivni materializem

Meillassouxjeva *L'inexistence divine*

V *L'inexistence divine*, neobjavljenem delu Quentina Meillassouxja, ki ga poznamo le po odlomkih, objavljenih v knjigi Grahama Hartmana, spekulativni realizem doživi nepričakovani preobrat: v teh odlomkih imata osrednjo vlogo možnost *vstajenja mrtvih* in *etika nesmrtnosti*.

Če se je v *Po končnosti* zoperstavil metafiziki kot sili, ki vodi k veri in ideološki iracionalnosti, gre Meillassoux v *L'inexistence divine* korak dlje s poskusom razprave o etiki, utemeljeni na ontologiji kontingence. A morda je genealogija drugačna: če si v spomin priključimo dejstvo, da je *L'inexistence divine* pravzaprav neobjavljena Meillassouxjeva disertacija, potem ima tematika etike morda pomembnejšo vlogo v projektu spekulativnega materializma, kot pa smo lahko sklepali po branju *Po končnosti*.¹ Kakorkoli že, odlomke v Harmanovi knjigi je pregledal Meillassoux in jih konceptualno uskladal s *Po končnosti*.

Ti odlomki zadevajo fenomenološke pojave, posebej takšne, ki radikalno spremenijo smisel tega, na kar se sprva naslavljamo kot na »svet«. Eden za drugim vzniknejo materija, življenje in misel, ki zaporedoma prinašajo radikalne spremembe. Poglavitno vprašanje pa je naslednje: kako dojeti te spremembe, ne da bi jih izpeljali iz tistega, kar je bilo pred njimi, in ne da bi jih zvedli na vzrok nekega učinka. Tematika teh Meillassouxjevih odlomkov je torej pojavitev radikalne novosti: kako razumeti nekaj novega v sferi pojavnosti brez redukcije na staro.

Pri tem sta zanimivi dve zadevi, ki ju bom razvil v nadaljevanju: 1) Če je *Po končnosti* poskus preobrata kantovskega korelacionizma in s tem preobrat splošnega kantovskega okvira, potem *L'inexistence divine* nadaljuje ta preobrat, toda

¹ Quentin Meillassoux: *Po končnosti: razprava o nujnosti kontingence*, prev. Samo Tomšič, Založba ZRC, Ljubljana 2011. (Op. prev.)

navznoter; v njej najdemo sistematični kantovski okvir, a tudi poskus popolne preobrazbe njegovega pomena. Ta notranji okvir je konstelacija materije, življenja, lepote in misli. 2) Če je *Po končnosti* poskušala vzpostaviti novo razumevanje absoluta ali absolutne misli, ločene od vsakršnega pojma subjekta, potem fenomenološka perspektiva *L'inexistence divine* postavlja v ospredje odsotnost subjekta. V tem oziru bo morda postalo nujno ponovno premisliti koncept spekulativnega realizma z vidika manjkajoče teorije subjekta.

Najprej bom poskušal rekonstruirati osrednje teme odlomkov. Ena ključnih besed je *pravičnost*, ki označuje materialno pojavitev neke univerzalnosti.² Pravičnost v kontekstu *L'inexistence divine* nastopa kot posledica aksioma kontingence kot edine nujnosti. Osrednja teza knjige *Po končnosti* namreč pravi, da je vse, kar je dano, v svoji danosti kontingentno, da pa je kontingenca sama po sebi nujna – je edina nujnost, ki jo lahko spoznamo in je absolutno veljavna. Ta racionalni koncept absoluta pridobimo z notranjim obratom načela, ki mu Meillassoux pravi korelacionizem. Gre za tezo, ki prevladuje vse od Kanta naprej in ki pravi, da je spoznanje absoluta nemogoče, saj je vsako spoznanje vezano na subjekt in s tem relativno. Meillassoux poskuša dokazati, da je korelacionizem, če noče postati idealizem, implicitno primoran postaviti absolutno predpostavko. Na tezo močnega korelacionizma, ki radikalizira Kantov argument in pravi, da ne moremo ničesar reči o nečem, kar je zunanje korelaciji misel-bit, idealizem odgovarja: drži, zunaj te korelacije ne obstaja nič. Korelacionizem se ne more strinjati, saj ne premore niti negativnega pogleda onstran korelacije. Odgovoriti mora, da o tem *ne moremo ničesar reči ali vedeti*, da pa je kljub temu mogoče, da tam nekaj obstaja. To pa pomeni, da mora korelacionizem priznati, da obstaja še ena absolutna možnost: da bi bilo vse lahko popolnoma drugačno. Kontingenca tako postane nujna, saj utemeljuje možno spoznanje danega.

58

Iz utemeljitve absolutna v kontingenci danega sledijo prav posebne konsekvence. Če je mogoče, da se vse brez razloga kadarkoli spremeni, potem vsi naravni

² Na tem mestu vidimo, kako Meillassoux tesno sledi Badiouju, pa tudi, kje stopi po svoji poti: Badiou pravičnost definira kot koncept v sferi politike: »Pravičnost pomeni preiskovati katerokoli situacijo z vidika egalitarne norme, ki potrjuje univerzalno.« (Alain Badiou, *Philosophy for Militants*, ang. prev. Bruno Bosteels, Verso, London, New York 2012, str. 29.) Ko politika kot postopek resnice udejanji univerzalnost, udejanji nezmožnost biti, da bi predvidela dogodek. Meillassoux pa to nerazmerje prevede nazaj v razmerje, saj pravičnost fenomene poveže z ontologijo kontingence.

zakoni izgubijo svojo konsistentnost, kar pomeni tudi, da bi mrtvi lahko vstali, tako kot je bilo nekdaj mogoče, da nastanejo materija, življenje in misel. Prvi ugovor proti temu »*anything goes*« bi lahko bil ta, da bi bilo v tem primeru vse v stanju kaosa in s tem stabilno, toda Meillassoux trdi, da absolutna kontingenca ne implicira nujno trajnega kaosa. Konsistenca empiričnih zakonov lahko obstaja, toda njihovo vzpostavitev moramo razumeti kot kontingentno. Vprašanje vstajenja je torej bolj zapleteno od preprostega »*anything goes*«.

Ključna beseda je torej *pravičnost*. Toda pravičnost lahko razumemo na dva načina. Prvi način, ki sem ga že omenil, združuje singularno in univerzalno, vendar pa se lahko pravičnost nanaša tudi na posebno *etično* razumevanje pravičnosti, v smislu uveljavljanja pravice ali popravljanja krivice. Svet, ki ga misli Meillassoux, je svet pravičnosti v obeh pomenih, zaradi česar moramo misliti vstajenje: »le svet ponovnega rojstva ljudi omogoči univerzalno pravičnost, saj izbriše celo krivico uničenih življenj«. (ID, 190)³

Če to etično hipotezo sprejmemo (zaradi predpostavk, na katerih temelji, kot bomo videli kasneje, je veliko vprašanje, kako in zakaj jo lahko sprejmemo), se seveda zastavi vprašanje, če je to pravičnost mogoče misliti. Moje razumevanje Meillassouxjevega odgovora je naslednje: mogoče jo je misliti, kar pomeni, da jo moramo misliti; če pa je mišljena, postane mogoča. Etični imperativ, povezan z nujnostjo absolutne kontingence, nas privede do zahteve, naj živimo v soočenju s to možnostjo. *L'inexistence divine* bi lahko prevedli tudi kot božansko življenje, kar bi pomenilo: »Živi v pričakovanju božanskega, čeprav veš, da ne obstaja!«

Za nas je vstajenje mrtvih nekaj, kar lahko mislimo le v okviru religije, drugače pa je povsem nerazložljivo. Zato se moramo najprej vprašati, kako je mogoče misliti novost, ki presega omejitve našega razuma. Pojavitev radikalne novosti je tako najpomembnejša naloga odlomkov *L'inexistence divine*. Kot sem že omenil, Meillassoux predstavi tri velike dogodke, vznik snovi, vznik življenja in vznik misli. V ta namen privzame tudi nujno možnost dogodka *ex nihilo*. Toda kako naj razumemo ta »*ex nihilo*«, če naj bo nekaj več kot le fraza, s katero zakrijemo pomemben problem, nekaj več kot le oznaka uganke?

³ Z ID označujem navedke iz Quentin Meillassoux: »Excerpts from *L'Inexistence divine*«, v: Graham Harman, Quentin Meillassoux: *Philosophy in the Making*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2011, str. 175–238.

Argumentacija za svoje izhodišče privzame Russellov paradoks teorije množic. Postajanja ne moremo razumeti kot aktualizacijo množice možnosti, saj množica vseh množic možnosti ne more obstajati. Meillassouxjev argument je kočljiv. Ne gre za to, da bi morali odpraviti Boga in *privzeti*, da je bil svet nekako ustvarjen *ex nihilo*. Toda kje najti dokaz, da je stvarjenje *ex nihilo* mogoče, če ga nočemo preprosto predpostaviti? To možnost dokazuje tisto, kar je dano. Če lahko vznik *ex nihilo* razumemo kot presežek učinka nad vzrokom (ID, 177), potem ga lahko razumemo tudi kot presežek kvalitete nad kvantiteto. Ta presežek je dan sredi danega materialnega sveta:

O kvantiteti in kvaliteti se ne sprašujemo, saj njuna vsebina ne napotuje na nič drugega kot na vznik *ex nihilo* svoje biti. Absurdnost vprašanja, zakaj je rdeča rdeča, zadostuje za razkritje presežka postajanja nad vsakršnim zakonom, ki je v možnosti ustvariti nove primerke iz nič, primerke, ki jim pred njihovo pojavitvijo v svetu ne moremo pripisati nobene genealogije. O rdeči se ne sprašujemo, saj nam nobena materialna podlaga ne more pojasniti, zakaj je rdeča rdeča. [...] Neverjetno je, da je v grobi faktičnosti kvalitete neposredno dan neobstoj Celote. Faktičnost kvalitete namreč napotuje na svoj vznik *ex nihilo*, ki sam napotuje na odsotnost izvorne Celote, iz katere bi ga lahko izpeljali s popolno nujnostjo. (ID, 181)

Stvarjenje *ex nihilo* je torej dejansko navzoče. Meillassoux ta argument nato razvije v širšem kontekstu vznika življenja. Na tem mestu se sklicuje na razprave o vzniku življenja iz 19. stoletja. Na eni strani najdemo hillozoistično tezo, da že od začetkov obstaja animirana materija, po drugi strani pa je edina alternativa močan dualizem duše in materije. Kot pravi Meillassoux: »Rigidna alternativa, ki je služila kot opora Diderotovem prepričanju o univerzalni čutnosti, kot takšna še vedno drži: bodisi se odrečemo materialistični hipotezi in vzpostavimo nerazrešljiv dualizem med dušo in telesom, bodisi obdržimo bistveno enotnost in zahtevamo, 'da kamni mislijo'.« (ID, 182)

60

Alternativa, ki jo razvije Meillassoux, zato da bi se izognil tej slepi ulici materializma, ne zadeva le mišljenja vznika življenja kot dogodka *ex nihilo*, ampak tudi trditev, da ta vznik retroaktivno reorganizira strukture materije. Da je »v učinku nekaj več kakor v vzroku« (ID, 177) morda pojasni vznik, toda pojasniti moramo tudi, kako ta »nekaj več« transformira materialne zakone – šele tako dobimo racionalno razlago vznika. Vznik življenja ima torej svojo kvalitativno in svojo

kvantitativno plat, pri čemer kvalitativni vznik retroaktivno spremeni pogoje, s katerimi prej ni bil povezan.

Takšna razlaga vznika življenja se izogne slepim ulicam alternative med dualizmom (ki pravzaprav niti ni bila prava alternativa) in tezo o animirani materiji. Tu ni šlo za pravo alternativo, saj hילוizem, teza o animirani materiji, vodi k nujnosti pojasnila različnih intenzivnosti življenja. Meillassoux se sklicuje na Bergsona, ki je bil kritičen do intenzivnosti, saj te »z matematično kontinuiteto zgolj zakrivajo kvalitativno diskontinuiteto« (ID, 182). Potemtakem obe razlagi, hילוizem in dualizem, vodita v metafiziko. Življenje predstavlja zagato vsake teorije imanence, ki si prizadeva pojasniti pojavitev novega. Naj v zvezi s tem izpostavim tri zanimivosti: 1) Stvarjenje *ex nihilo* ni le vprašanje *neke* pojavljajoče se kvalitete, ampak pojavitev kvalitete kot takšne in njen retroaktivni vpis v kvantiteto. 2) S tega vidika se izkaže, da alternativa med dualizmom in hילוizmom sploh ni alternativa in 3) da se v razlagi življenja na prav poseben način ponovi vprašanje kontingence zakonov. Ne gre le za to, da moramo pojasniti kontingentno novost, ampak moramo pojasniti tudi konsistentnost zakonov glede na njihovo splošno kontingentnost.

Na tej točki si moramo v spomin priklicati dejstvo, da Meillassouxjev projekt meri na zavrnitev korelacionizma in bolj ali manj eksplicitno zavrnitev kantovstva. Toda *L'inexistence divine* gre še korak dlje in spekulativni realizem spremeni v kar najbolj zvest obrat Kanta. Ta obrat izvrši v dveh stopnjah. Prva stopnja, ki jo najdemo v *Po končnosti*, pripravi nov teren za premislek absoluta: namesto priprave prostora za religijo s preusmeritvijo metafizike, ki omogoči vero in obenem pokaže njeno nujnost, metafiziko prikrajša za njeno jedro, saj je absolut prestavljen v svet *absolutne kontingence*, s čimer se odpre prostor za verovanje v tisto, kakor bo kasneje trdil Meillassoux, za kar vemo, da ne obstaja. Ta ontološki obrat Kanta nas pripelje do druge stopnje, do ponovitve *glavnega* Kantovega problema, s katerim se je spopadal v mnogih svojih knjigah, namreč problema razumevanja vznika življenja kot novosti brez njegove redukcije na neki predhoden vzrok. Kantov najbolj dovršen odgovor na to vprašanje najdemo v njegovi tretji kritiki, deloma v kontekstu vprašanja lepega in deloma v kontekstu vprašanja etike. Oba odgovora seveda sodita skupaj, poskušal pa bom pokazati, da transcendentni obrat konec koncev motivira prej nerešljivo vpra-

šanje življenja.⁴ Kako naj razložimo življenje, ne da bi ga zvedli na kakšno predhodno metafizično entiteto (npr. animirano materijo) ali kvaliteto (Boga)? To vprašanje bi pravzaprav lahko zastavili tudi na naslednji način: kako pojasniti dano singularnost brez predpostavljene vnaprej vzpostavljene univerzalnosti (*Allgemeinheit*) ali zakona, ki bi to singularnost že impliciral kot možnost. Te singularnosti ne moremo preprosto izpeljati, prav tako pa je ne moremo kar tako sprejeti kot nekaj nenavadnega, česar po doslej znanih zakonih ne moremo pojasniti. Kar potrebujemo, je pojem te čudne reči, ki se pojavlja zunaj vsakršnega zakona. Če zakon vseh zakonov, zakon, ki pojasnjuje vzpostavljanje zakonov, ne more pojasniti vznika nove singularnosti, smo postavljeni v zelo težaven položaj. Morali bi namreč trditi, da kljub naravnim zakonom in zakonom zakonov naletimo na nekaj novega, neko neopredeljivo novost, ki pretrga verigo teh zakonov. To bi nas postavilo pred razcep med novostjo in zakonom zakonov, na katerega bi se lahko odzvali le s trditvijo, da sicer obstajajo naravni zakoni in zakoni, ki pojasnjujejo kontinuiteto in razmerje zakonov, če pa se pojavi nekaj novega, kar ne sodi v to verigo, imamo dokaz, da obstaja še višji zakon, zakon zakona zakonov oziroma Bog. Obe razlagi sta torej nezadostni: novosti ne moremo pojasniti ne kot posledico danega ne kot nekaj, kar nima nobene zveze s splošno idejo zakonov (pojavljanja). To pa je prav vprašanje Kantove tretje kritike.

Na tem mestu torej najdemo nenavadno vrnitev Kanta. Prav Kant je bil tisti, ki je poskušal obrniti razmerje med subjektom in objektom, posledica tega obrata pa je bilo srečanje s pojavitvami nenavadnih reči ali dogodkov, ki so zaznamovali novost v območju transcendentnega in jih iz njega ni bilo mogoče izpeljati. Po Kantu se namreč osrednji zakon koherence imenuje narava, posebna novost ali radikalna sprememba pa je prav življenje. Življenje je v korelaciji z lepoto, saj zaznamuje tisto notranjo razliko *objektivnosti* narave, ki jo lepota zaznamuje na strani *subjekta*. Zaradi transcendentnega obrata – objekti sledijo zakonu subjekta – na obeh straneh najdemo notranji zasuk. Razlika na strani objektov in narave ni le objektivna, ampak jo moramo razumeti kot objektivno razliko za transcendentno subjektivnost, kot razliko znotraj same transcendentne subjektivnosti. Obenem je torej subjektivna razlika ali razcep. Lepoto, ki je subjektivni pojav, pa po drugi strani ne smemo razumeti zgolj kot subjektivno, saj razcep lepote razcepi subjektivnost in zato ne more biti zgolj subjektiven.

⁴ To je osrednji argument moje knjige o Kantu, *Ästhetik der Lebendigkeit: Kants dritte Kritik*, Wilhelm Fink, München 2011.

Lepota torej zaznamuje objektivni razcep v subjektivnosti, saj zaznamuje razcep, na katerem temelji subjekt. Tu se zastavi vprašanje etike: ker gre za razcep, ki utemelji subjekt, ki ga ne moremo najti v naravi in ki nima temelja v nobeni metafizični entiteti, je subjekt subjekt šele, ko obudi svoj temeljni značaj. Živeti moramo na način, da obujamo razcep subjektivnosti, saj subjektivnost nima nobenega drugega temelja. Na tem mestu bi se lahko vprašali: zakaj bi Kant to povezal z moralnim dobrim? Prav to namreč naredi, ko lepoto označi za simbol moralno dobrega. Vse to lažje razumemo, če uporabimo izraz »pravičnost«, ki ga uporablja Meillassoux. Pravičnost je ime razmerja tega ne-razmerja. Zakon in singularnost, narava in življenje, razcep in subjektivnost – v vsakem od teh primerov najdemo problem razmerja. To razmerje moramo misliti kot razmerje med dvema nepovezanima poloma, ki pa ju brez razmerja ne moremo razumeti. Pravičnost je ime tega razmerja brez razmerja.

Vidimo torej, da se v Meillassouxjevi interpretaciji natančno ponovi kantovska struktura. Nenavadno je, da obrat transcendentnega okvira Meillassouxja privede do istih problemov, s katerimi se je soočal Kant.

Toda kje pri Meillassouxju najdemo sistemsko mesto lepote? Po Meillassouxju lepota izhaja iz zvestobe etiki. V svoji zvestobi spoznanju o nujnosti kontingentnosti vsega danega, zaradi katere je vstajenje mrtvih mogoče kot kontingenten dogodek, spekulativni materialist ni fatalist, ki čaka na prihod novega človeštva. Ker je nujnost kontingence misel, jo lahko vzdržujemo le kot mišljenje, zaradi česar ne more zapasti v verovanje, ampak potrebuje nenehno miselno potrditev, ki jo vzdržuje. Gre za potrditev, da bi bile stvari lahko v vsakem trenutku drugačne kot so, s čimer pa je že anticipirana možna sprememba. Opozoriti moramo, da je ta anticipacija aktivna. Anticipacija spremembe jo zadrži v območju možnega, s tem pa se sprememba lahko kontingento tudi uresniči.

63

Kontingentno sovpadanje upanja in biti pa je tisto, kar po Meillassouxju Kant opiše kot lepoto. Področje lepote je pri Kantu tesno povezano z območjem etike; most, ki ga zgradi med njima pa sloni na vprašanju simbola. Ker lepo razume kot simbol moralno dobrega, Kant s simbolom poveže obe področji. To stališče privzame tudi Meillassoux: povezavo med bitjo in vrednoto ali bitjo in mislijo anticipira območje simbola. Po Meillassouxju v našem času, po koncu starih simbolnih redov, iščemo nov simbol, ki bo zmožni vzpostaviti to povezavo. Kozmološki simbol kot skladje univerzuma in zemlje se je zlomil pod vplivom

znanosti. Preobrazil se je v romantični simbol skladja med človekom in naravo, ki ga je zaradi njegovih pomanjkljivosti nadomestil zgodovinski simbol, koncu slednjega pa smo priča v našem času. Za razliko od vseh prejšnjih simbolov, ki so bili po Meillassouxju odvisni od metafizike, bo nov simbol, ki bo vzniknil iz nujnosti kontingentnosti vsega danega in bo odvezan metafizike, povezal nič več metafizični absolut z etiko v svetu pojavov. Ta simbol je fenomenalni znak možne pojavitve pravičnosti. Pojavitev novega simbola anticipira pojavitev univerzalnega, torej pravičnosti.

Po eni strani se torej posredno ponovi Kantovo razumevanje lepote kot simbola moralnosti. Lepota po Meillassouxjevi priredbi ni več simbol, ampak ustreza fenomenalni pojavitvi univerzalnega, ki sledi simbolu. Pojavljajoči se simbol – z drugimi besedami – anticipira prihajajočo lepoto pravičnosti. A tu ne gre le za kantovstvo, saj zgodovina simbola, ki jo razvije Meillassoux, močno spominja na heglovski strukturo. Pri Heglu najdemo delitev na simbolno, klasično in romantično obliko umetnosti. Za *simbolno* umetnost je značilna dvojnost in neustreznost med čutnostjo in pomenom, za *klasično* razmerje ekvivalence, za *romantično* pa ponoven razkroj in dokumentiranje tega razkroja. Meillassoux obe tradiciji postavi v razmerje: v kantovskem kontekstu poudarek na zgodovini simbola deluje kot heglavska kritika. Ko pa vse tri tipe simbolov označi za metafizične, Meillassoux heglavskemu stališču nameni kantovsko kritiko. V obeh primerih velja, da je absolutna metafizična forma identiteta identitete in ne-identitete. V nasprotju s to opustitvijo razlike Meillassoux predlaga vključitev kantovskega in heglavskega stališča v tisti trenutek zgodovine simbola, v katerem novi simbol vodi k lepoti kot sovpadu mišljenja in biti v *obliki pravičnega dejanja*.

64

Lepota in pravičnost, zgodovinskost in dejanje ter možno vstajenje mrtvih. Kako naj pojasnimo osrednjo vlogo vprašanj življenja in lepote v filozofskem sistemu, ki poskuša misliti racionalni absolut? Ključno vprašanje je, ali med konstrukcijo takšnega sistema, ki samega sebe razume kot materialističnega, in vprašanjema lepote in življenja, obstaja nujna povezava. Vnaprej pa moramo zavreči dva ugovora zoper relevantnost tega vprašanja.

Prvi ugovor pravi, da je vprašanje življenja osrednje vprašanje vsake filozofije, saj se mora vsaka filozofija dotakniti vprašanja, kako si želimo živeti, torej vprašanja etike. Toda spekulativnega realizma ne smemo prehitro zlititi z vprašanjem etike. Meillassoux meri na možnost vznika življenja kot takšnega, neodvisno od

njegovih specifičnih dimenzij, medtem ko je smisel vprašanje etike posledica razmerja med ontologijo in fenomenologijo. V *L'inexistence divine* namreč najdemo izrecno trditev, da je ontologija temelj etike. Ne gre torej za etiko v pomenu vprašanja, kako želimo živeti sredi danega, ampak za etiko v smislu možne zahteve po univerzalnem. Kljub temu pa bi kdo lahko še zmeraj trdil, da se vprašanja življenja in etike dotakneta ontologije le, če bit izenačimo s *physis*.

Drugi ugovor bi lahko navrgel, da ima vprašanje življenja v sodobnih razpravah ključno vlogo in da je z napredkom bio-znanosti to vprašanje postalo velika ovira za materializem. Spekulativni materializem bi v zvezi s tem lahko zopet igral na ontološko karto ter se skliceval na kontingentnost vsega danega, s čimer bi zavrnil pomembnost sodobnih dognanj.

Ko zavrremo oba ugovora, moramo priti do sklepa, da teme življenja, lepote in etike zaznamujejo križanje ontologije in fenomenologije. Zdi se, da brez vprašanja življenja spekulativni materializem samega sebe ne more razumeti kot materializem. Najprej je torej nujno zastaviti vprašanje, zakaj in kako življenje in lepota omogočita most med ontologijo in fenomenologijo. Drugo vprašanje pa zadeva sistematično spregledano točko v razpravah o spekulativnem realizmu. Slepa točka morda ni le izpustitev, ampak opustitev, načrtovana odsotnost. Toda kljub vsemu: kdo je *subjekt* tega življenja, te etike, te lepote? Ali obstaja subjekt spekulativnega realizma? Nekateri bi lahko trdili, da je to vprašanje nesmiselno, saj projekt spekulativnega realizma temelji prav na ideji razvitja koncepta absolutnega v mišljenju in to prav brez nujne odvisnosti od kakršnegakoli subjekta. Celoten projekt meri na ločitev objekta in subjekta (korelacionizem je bil vladavina subjekta). Zakaj bi torej vztrajali pri subjektu?

Lahko se strinjamo z namero spekulativnega realizma, da je nujno misliti absolut, toda morda to mišljenje zahteva prav novo mišljenje subjekta. Absoluta morda ne moremo misliti brez drugačnega pojma subjekta, ki bi se razlikoval od korelacionističnega.

Toda možen je še en ugovor na zgornje vprašanje: očitno je, da obstaja subjekt *etike absoluta*, tisti subjekt, ki v svojih dejanjih udejanja *božji neobstoj*. Naše drugo vprašanje lahko na podlagi tega združimo s prvim in ga zastavimo bolj natančno: je subjekt, ki udejanja nujnost kontingence vsega danega, eden in isti? Je subjekt eno? Eno, ki bi imelo navsezadnje ontološki status?

Dvoumnost vitalizma

Jasno je, da je Kantova poanta ravno nasprotna: problem vprašanj življenja in lepote je prav problem subjektivnosti, kljub temu, da v tretji kritiki – kjer Kant razpravlja o teh vprašanjih – zasledimo prehod od čiste transcendentalne subjektivnosti k subjektivnosti, ki ni predpostavljena. V *Kritiki razsodne moči* se končno pojavi problematični subjekt, brez katerega ne bi bilo mogoče zagovarjati univerzalnosti estetske sodbe. Subjektivnost je tokrat povezana z obstojem ali občutkom ugodja, ki v območju danega zaznamuje točko ne-objektivnosti. Estetski subjekt izraža svojo razliko od vsega objektivnega. Toda ker je za Kanta območje danega narava, lahko subjektivnost razumemo tudi kot točko razlike v naravi, kjer se narava razlikuje od same sebe. Takšna zastavitev odpira osrednjo dvoumnost: je subjekt v pomenu človeškega življenja del narave, kakor tudi duh, ki je njena notranja razlika, ali pa je subjektivnost ne-naravna, a vseeno nedoločljiva razlika?

To dvoumnost bom v terminih, ki niso kantovski, razumel kot razliko med vitalizmom in materializmom. Vitalistično stališče (pri Kantu) bi bilo, da se narava razlikuje od same sebe in da je ta razlika v jedru (njene) biti. Toda zakaj bi drugo možnost označili za materialistično? Zato ker Kant v svojem poskusu razvitja pojmov življenja in lepega obenem vztraja pri neskončni sodbi: jedro življenja in lepega lahko določimo le na negativen način, čeprav zares obstaja. Življenje obstaja prav kot ne-naravno. Lepota je občutje ne-objektivnega značaja, medtem ko je za življenje značilna njegova nezvedljivost na konceptualne zakone narave. Razlike od same narave torej ne moremo objektivno določiti.

66

Kant takšno razumevanje življenja razvija kot neposredno posledico nemožnosti razlage življenja na stari način zvajanja življenja na posebni element narave ali na dualizem. To pomeni, da ima enako izhodišče kot Meillassoux, a iz njega povleče drugačne sklepe. Stara razlaga življenja je morala, če se ni hotela zaplesti v dualizem, izpostaviti poseben element narave, od katerega je življenje odvisno. Glede na to, da je bil stari način razumevanja implicitno vedno aristotelovski, saj je predpostavljal dano entiteto narave – *physis*, imamo dobre razloge, da Kantovo tretjo kritiko vidimo kot temelj revolucije materialistične misli. Življenje prvič postane nezvedljiva kvaliteta, ki ni entiteta v naravi, ampak svoj lastni člen, ki ga ne navezujemo na dualizem. Življenje kaže pot materializmu

brez objekta. Metoda, ki omogoča razumevanje življenja kot ne-naravnega vznika iz narave, pa je neskončna sodba.

Spomnimo se na izhodiščni argument: pri Kantu ostaja neodločeno, ali ta nezvedljiva kvaliteta kljub vsemu pripada naravi, na primer kot njen notranji razcep, ali pa ta kvaliteta ni le nezvedljiva, ampak je z naravnimi zakoni sploh ne moremo pojasniti. Po Kantu je vse, kar je, le narava in pa razumevanje narave ter regulacija tega razumevanja. Ker ne pozna ontologije, ki bi mu omogočila razlikovanje med izkustveno naravo in drugačno stopnjo biti, Kant obeh področij – eno narave in razliko od nje – ne more obdržati narazen. Zato pa lahko Kantu priznamo filozofski odpor do redukcije razlike na eno narave. Nakazal je, da se bo filozofija morda morala upreti skušnjavi ponovnega vpisa razlike od narave nazaj v naravne zakone.

To dvoumnost moramo torej (naj spomnim, da to niso kantovski izrazi) razumeti kot dvojno možnost vitalizma in materializma pri Kantu. Kot prvo razliko med obema bi lahko poudarili vprašanje gibane substance (narave, ki se razlikuje od same sebe). Vitalistični so tisti sistemi, ki se posredno ali neposredno sklicujejo na eno in isto substanco *kot postajanje*. Vitalistična logika vznik življenja poveže z gibanjem (četudi skozi razcep) substance, s čimer vzpostavi neposredno zvezo med njima. Za razliko od tega materialistična misel ne more kar tako zanikati te verige, saj lahko zapade v dualizem. Ker se izbira med hילוizoizmom in dualizmom izkaže za neizborno, mora materialistična misel Kantovo poanto iz implicitne preobraziti v eksplicitno. *Materialistična logika mora prekinjati samo sebe, saj bi v nasprotnem primeru postala stabilna logika, ki bi omogočala stabilno kavzalnost med substanco in življenjem, med ontologijo in fenomenologijo*. Na neki način Meillassoux to prav dobro razume: ni dovolj, da materialistična logika razloži absolutno kontingenco, ampak mora razložiti tudi relativno stabilnost, saj bi sicer zgolj vztrajala pri popolnem kaosu danega. A popolni kaos ni nič drugega kot anarhistična metafizična razlaga: vse se spreminja v vsakem trenutku – z gotovostjo lahko rečemo le, da ne obstaja nič stabilnega. Kar pa je čista stabilnost.

Vrnimo se h Kantu. Če drži, da Kantov sistem ne dopušča prekinitve lastnega sistema (torej sistemske spremembe samega sebe brez predhodno obstoječega razloga), bi morali sklepati, da ostaja implicitno vitalističen, saj ne omogoča nobenega sredstva za izključitev vitalizma. To pa bi že predpostavljalo, da sistematična misel sama po sebi teži k obratu v vitalizem ter da je naloga materi-

alizma priskrbeti sredstva, s katerimi bi ta zdrš lahko preprečili. Ali to pomeni, da je vitalizem naravno stanje teorije? Drži, a s tem bi naturalizem že opisali z vidika materializma. Ločeno od materialističnega vidika se nič ne zgodi, saj je vitalizem navsezadnje ena sama stabilnost. Nič novega se ne zgodi. Le z materialističnega vidika lahko torej potrdimo obstoj druge, vitalistične misli. Le iz spremembe v naravi se lahko vzdigne misel in prepozna drugo misel.

Če sprejmemo to hipotezo, se zastavita dve vprašanji. Prvo se nanaša na povezavo, ki je bila pri Kantu navzoča le implicitno. Gre za povezavo med paroma materializem/vitalizem in subjekt/objekt. Trdili bi lahko, da Kant v tretji kritiki subjekt razveže od objekta, in to na način, da subjekt postane ne-transcendentalni subjekt. Subjekt estetskega ugodja nima objektivne ustreznice, saj je to ugodje ne-objektivno. Zaradi tega Kant v tretji kritiki razveže subjekt od objekta, kar odpira vprašanje, ali naj to razumemo na vitalističen – subjekt je vpisan v objektivno naravo kot njen razcep – ali materialističen način – na kar kaže naša teza: filozofski poskus sistematično ne-zapreti sistem materializma. A nejasnost je pri Kantu skrita globlje. Implicitno smo kantovsko strukturo razumeli kot zavrnitev starejših pojmovanj hילוizma (animirane snovi) in dualizma, toda Kantovo argumentacijo lahko razumemo kot vpeljavo nekakšne neoprijemljive sile v naravo, v čemer bi lahko videli tudi poskus mišljenja *subjektivnosti narave*. Po drugi strani pa nas to v skladu s kantovskim zasukom spominja na neke vrste notranji dualizem: v naravi naj bi obstajala neka posebna sila. Toda, ali je ta sila subjektivna ali objektivna? Kant dejansko preseže tako staro dualistično stališče, ki razlikuje med materijo in animacijo, kot tudi staro vitalistično stališče, po katerem vsaj del materije animira notranja objektivna sila. Prav tako preseže dualizem med subjektom in objektom. Iz Kantovega vidika mora namreč stari materializem izključiti vprašanje subjekta, saj bo v zadnji instanci subjekt postal metafizična zahteva. Stari vitalizem pa mora na določeni točki opustiti materializem, saj mora trditi, da v naravi obstaja nekakšna notranja sila, ki je ne moremo zvesti na snov.

68

Zastaviti moramo tudi vprašanje statusa same dvoumnosti. Moramo eno od strani izključiti, če se želimo postaviti na drugo?

Če se ozremo po sodobnih razpravah, opazimo, da zavračajo obe stališči. Nekateri se ne bi strinjali, da mora materializem izhajati iz substance, drugi pa se ne bi strinjali, da vitalizem in materializem ne gresta skupaj. V zvezi z vpra-

šanjem življenja menim, grobo rečeno, da možnost nestrinjanja z neposrednim razmerjem med materializmom in določeno splošno objektivnostjo (kot objektivno substanco), pa tudi možnost nestrinjanja z neposrednim razmerjem med subjektom in vitalizmom, izhajata iz Kantove dediščine. Na to bi lahko odvrnili: drži, toda Kant izhaja iz vprašanja življenja in s tem že zapade logiki danega ter že sprejme naravo kot dano entiteto, s čimer globoko zabrede v aristotelovsko dilemo. V določeni meri je Kant sprejel življenje kot dano kvaliteto. Res je, da Kant izhaja iz danosti, in sicer danosti lepote v naravi in uganke življenja. Toda »lepota« in »življenje« sta pojma razlik v danem. Dejansko izhaja iz nedanosti sredi danega, s čimer vsem nadaljnjim filozofijam ponudi možnost zanikanja neposredne zveze med materializmom in objektom ter med vitalizmom in subjektom. Pri Kantu lahko razberemo naslednjo implikacijo: para vitalizem/materializem ne moremo prevesti v par subjekt/objekt, prav tako pa materializem ne izključuje nujno vitalizma in obratno. Ker stvari na tem mestu ostajajo odprte, ne moremo pristati na vitalistično subjektivnost ali na objektivno substanco. Dvoumnost je prav v kritiki nasprotja med (starim) materializmom in (starim) vitalizmom, s katero Kant nasprotje preobrazi v neodločljivo dvoumnost, v kateri življenje sledi ne-objektivni logiki, ki jo lahko razumemo le subjektivno. Povezava z »naravo« kot konceptualnim ozadjem te dvoumnosti prinaša tvegane stabilizacije te logike. Zaradi tega lahko dvojnost materializma in vitalizma pri Kantu razumemo kot naddoločeno z vitalizmom.

Če to kantovsko mrežo apliciramo na sodobne razprave, opazimo, da je zmožna zajeti širok razpon sodobne teorije. Dvojna opustitev teh nasprotij, ki jo je izumil Kant, strukturira velik del sodobne teorije, ki je s tega vidika vsa kantovska. Del nevroznosti bi lahko označili za materialistično. Nevroznanost poleg tega trdi, da ima odgovor na vprašanje subjekta kot subjekta. Nekatera lacanovsko-marksistična branja poskušajo znova vpeljati dialektiko v naravo, s čimer materialistično razlago prepletajo s pojmom subjekta. Vsa ta preseganja tradicionalnih nasprotij se osredotočajo na eno neodločljivo točko: subjekt je in ne moremo ga zvesti na materijo, čeprav ni nič drugega kot materija. Kolikor je v izhodišču teh poskusov figura narave, točko neodločljivosti subjekta lahko ali pa ne ponovno vpišemo v naravo. Toda narava je dana entiteta in dokler ne moremo pojasniti absolutno novega, ta neodločljivost tvega stabilizacijo.

Problem je v tem, da če je bila Kantova operacija v resnici implicitno vitalistična, so v določeni meri vitalistične tudi tiste teorije, ki delujejo na podlagi Kantove

opustitve nasprotij. Implicitni vitalizem pripisujemo vsaki teoriji, ki ne premore sredstev, s katerimi bi pokazala, da se njena osnovna figura ne nanaša na eno, zaprto entiteto. Izraženo še bolj neposredno: vitalistična je vsaka teorija, ki ni zmožna aktivno preprečiti, da bi jo razumeli kot teorijo ene forme, gibanja ali razmerja, saj bo konec koncev morala priznati, da ta ena forma, gibanje ali razmerje pojasnjuje ne le bit, temveč tudi postajanje.

Vitalistična naddoločenost na novo strukturira polje sodobne teorije: materializem, ki izhaja iz dane entitete je nerazločljiv od vitalizma. Radikalnejši vitalizem ne bo le integriral subjekta v naravo, ampak bo tudi objekt očrtal kot oživiljen. Pred Kantom je materializmu objekta nasprotoval vitalizem razlike med animirano in neanimirano snovjo, ki je moral odpreti prostor subjekta v naravi. Po Kantovi opustitvi pa si nasproti stojita dve drugačni strani: na eni najdemo možnost vitalizma objekta, katerega najboljši primer je »vibrirajoča snov«, izraz, ki ga je skovala Jane Bennett sklicujoč se na »materialni vitalizem« Deleuza in Guattarija,⁵ na drugi pa povsem novo možnost, ki jo razvijajo dela Alaina Badiouja in Slavoj Žižka. Na tem mestu naj spomnim le na Badioujevo zavrnitev Deleuzove ontologije kot vitalistične. Badioujev materializem je eksplicitno antivitalističen, saj je usmerjen proti vsakršni ontologiji enega.

Toda vrnimo se k Meillassouxju. Rekli smo, da ne drži, da v spekulativnem realizmu ni prostora za vprašanje subjekta. Nasprotno, obrat k etiki skupaj z vprašanji dejanja in anticipatorne produkcije pravičnosti gotovo implicira postavitev tega vprašanja. Prav na začetku *Po končnosti*, kjer je očrtan problem korelacionizma, Meillassoux trdi, da slednji ne le onemogoči mišljenje objekta ločeno od njegovega razmerja do subjekta, ampak tudi, da ni zmožen misliti subjekt ločeno od njegovega razmerja do objekta. Motili bi se, če bi mislili, da spekulativni realizem ne naslavlja vprašanja subjekta, drži pa, da je to vprašanje zastavljeno na poseben način, ki prinaša določen problem. Meillassoux kritizira transcendentelni subjekt kot subjekt, ki je vedno postavljen v svet, ki je neločljiv od svojega telesa in ki kot pogoj spoznanja preprečuje možnost absolutne vednosti. Ta interpretacija transcendentalnega subjekta je morda zmotna, toda Meillassouxjevo branje kljub temu opozori na pomemben problem. Drži namreč, da pri Kantu obstaja dvojnost subjekta, dvojnost transcendentalnega subjekta

70

⁵ Jane Bennett, *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*, Duke University Press, Durham in London 2010, str. x.

in subjekta tretje kritike. Toda pri Meillassouxju subjekt udejanja absolut, ko deluje v skladu z etiko, ki je osnovana na absolutni nujnosti kontingence. Točka univerzalnosti je desubjektivirana. Zato udejanjenje takšnega absoluta zaznamuje možno ekvivalenco med ontologijo in fenomenologijo, ta ekvivalenca pa se imenuje lepota. To ekvivalenco lahko razumemo kot subjektovo kontingentno udejanjenje absoluta. Ker pa ontologija kontingence pride pred subjektom, ta subjekt ni subjekt ontološkega postajanja, ampak neposredna ekvivalenca začetne točke postajanja. Ustreza dvojnosti, ki jo Meillassoux pušča neodločeno (načelo faktičnosti): ali je teza o nujnosti absolutne kontingence vsega danega kot izjava tudi sama dana in s tem kontingentna? Meillassoux to vprašanje pusti neodločeno, zato lahko le razmišljamo o dveh možnostih. Če je teza o absolutni kontingenci sama na sebi absolutno kontingentna, potem *nič* ne bi bilo dejansko izrečeno in nič se ne bi zgodilo. Če pa je ta teza nujna, potem mišljenju ponuja le en tip subjekta – tistega, ki udejanji nujno kontingenco. Eno življenje, en subjekt. Na tem mestu lahko na drugačen način uporabimo dobro znani argument o retroaktivnosti: odsotna mnogoterost subjekta retroaktivno totalizira ontološko osnovo, na kateri je bila utemeljena. Meillassouxjev argument torej obnavlja kantovsko dvojnost na globlji ravni: ne gre več za neodločljivost v zvezi z naravo, ampak za neodločljivost samega absoluta. Subjekt, ki vznikne iz te absolutne neodločljivosti kljub vsemu dokaže, da je ta absolutna točka *ena* in totalizirana. Če so torej Kantov projekt in njegovi nasledniki vitalistično naddoločeni, potem Meillassoux predstavlja ničto točko vitalistično-materialističnega praga. Tudi moj argument kaže v isto smer: gledano nazaj z vidika fenomenološko-ontološke ekvivalence, v njegovem projektu najdemo bit kot eno.

Če to drži, potrebujemo teorijo subjekta, ki ne bi retroaktivno totalizirala ontologije. Meillassoux se seveda zaveda, da ne more izhajati iz dveh ali treh substanc. Če bi tvorile glavno načelo biti, bi jih morali razumeti kot eno. Zato začne z danim in se vrne k načelu, ki je na sebi brez substance, načelu brezsubstančnosti vsega danega. Toda iz tega načela sledi enotnost vsega danega, ki je v kontingentnosti vsega. Z načelom brez substance torej zapademo v strukturo, ki poenoti vse, kar je dano.

Tega pa ne moremo kar tako označiti za vitalizem. Najprej zaradi tega, ker ne zahteva strukture ontologije postajanja, ki je v nasprotju z materializmom, ki mora staviti na množstvo dogodkov pa tudi na množstvo subjekta. Problem je v tem, da tak materializem ni dan. *Je trditev o tem, kar ni dano.* Materializem su-

bjekta se torej odtegne danemu, medtem ko zahteva, usmerjena k danemu, nujno postane tudi trditev o stabilnosti v procesu med ontologijo in fenomenologijo. Meillassouxjeva trditev je v zadnji instanci trditev o danem. Zaradi tega razloga ima vprašanje življenja v njej posebno vlogo. Za razliko od tega pa za materializem subjekta nikakor ni gotovo, da bi morala ontologija pojasnjevati dano.

Pri Meillassouxju torej najdemo ponovitev kantovske točke neodločljivosti med materializmom in vitalizmom, za katero menim, da je sama notranje vitalistična. Izhajajoč iz tega bi lahko radikalizirali načelo vitalizma: vitalistične niso le tiste teorije, ki se sklicujejo na gibano in gibajočo se substanco, ampak tudi tiste, ki zatrjujejo kontinuiteto med ontologijo in fenomenologijo. Dano je zmeraj *physis*, zato bo vsakršna kontinuiteta med ontološkim in danim afirmirala dano kot *physis*. Materialistična pa so tista mišljenja, ki omogočajo mnogoterost subjekta, s čimer preprečujejo, da bi bilo dano in nedano mišljeno kot eno. Materializem se torej zanaša na rez misli, ki nima nikakršne stabilnosti. Ne Kant ne Meillassoux ne želita sprejeti te odločitve.

Prevedel Rok Benčin