



ABSOLUTT IKKE NØDVENDIG

OVERSETTELSE AV ET UTDRAG FRA APRÈS LA FINITUDE AV QUENTIN MEILLASSOUX

Av Jonas Jervell Indregard

Et utdrag fra en bok utgitt i Frankrike i 2006, som har noe relevant å si oss om filosofisk metode? Aktualitet er én ting, og overstrømmende begeistring fra navn som Latour, Žižek og Badiou levner liten tvil om at Meillassoux er en spennende ny stemme i det filosofiske miljøet. Viktigere er det konkrete innholdet i det Alain Badiou sier om boken, *Après la Finitude*, i forordet: «It would be no exaggeration to say that Quentin Meillassoux has opened up a new path in the history of philosophy (...); a path that circumvents Kant's canonical distinction between 'dogmatism', 'scepticism' and 'critique'.»¹ Så snart man går inn i boken ser man at «critique» også vil innbefatte fenomenologi, så vel som alle typer postmodernisme og pragmatisme. Og det er hit bokens polemiske brodd rettes. Bokens tittel treffer allerede Heidegger og Kant, men er ment som et farvel til en mer omfattende gruppe posisjoner som Meillassoux kaller *korrelasjonistiske*. Dette er enhver filosofi som anser korrelasjonen mellom «ting» og «mennesker» som det primære. Leseren oppfordres til å sette inn sine favorittfilosofers spesifikke korrelasjoner (som en start kan nevnes Daseins væren-i-verden, gitte fremtredelsers transcendentalt bestemte form, og trianguleringen som muliggjør kunnskap). Verden uavhengig av en slik korrelasjon, *det som er i seg selv* [l'en-soi] i Meillassoux' terminologi, blir således ansett som utilgjengelig for oss, eller utenkelig. Dette er ifølge Meillassoux å gi mennesket en uholdbart stor ontologisk rolle, en rolle det ikke kan leve opp til, slik vitenskapens utforskning av og kunnskap om hendelser forut for alt liv klart viser. Muligens kan dette

gi gjenklang av en naiv naturalisme og vitenskapstro, men argumentene som benyttes og konklusjonene som trekkes her er diametralt motsatte. Hvis man skulle karakterisere Meillassoux' positive prosjekt måtte det nemlig bli som en radikalisering av Descartes. Som kjent ender Descartes' metodiske tvil på *cogitos* grunnfjell; jeg kan ikke tvile på at jeg er, for ved å tvile er jeg. Mindre opplagt er det kanskje at dette er en *kondisjonell* nødvendighet: *hvis* jeg tenker/tviler, må jeg også være. Nettopp dette anser Meillassoux for å være korrelasjonistens andre bein; korrelasjonen er primær, men den har kun en kondisjonell nødvendighet. Vi kan ikke, uten å falle inn i en radikal subjektiv idealisme, påstå at det er nødvendig *at* jeg er slik jeg er. En *kunne-være-annen* [pouvoir-être-autre] er derfor essensiell. Disse to punktene, korrelasjon og kunne-være-annen, utgjør posisjonen Meillassoux' motargumentasjon sikter seg inn på, og med tanke på hvor intuitivt og teoretisk riktig en slik holdning virker i dagens filosofiske klima tror jeg han gjør rett i det.

Så hva er Meillassoux' nyvinning? Kort fortalt: selve kondisjonaliteten er det nødvendige, det absolutt nødvendige. Sagt annerledes, *absolutt kontingens* er det eneste absolutt nødvendige, det eneste som ikke avhenger av et «hvis ... så ...» («hvis jeg tenker, så er jeg») er at antesedenten aldri er nødvendig sann. Skjønt dette er en sannhet med modifikasjoner. For ved å gjøre nettopp dette om til en kondisjonal, «hvis antesedenten aldri er nødvendig sann, så ...», ønsker Meillassoux å utlede *betingelser* for absolutt kontingens. I boken utleder han kontradiksjons-

prinsippet og det at noe må eksistere som slike betingelser, men en uttalt ambisjon for et kommende verk er å kunne vise at dette også gjelder for matematikk. Meillassoux gir også en løsning på Humes kausalitetsproblem: Det vi kan ha sikker kunnskap om, er det absolutte fravær av nødvendige kausalforbindelser.

Men hvorfor skal vi gi denne tilsynelatende paradoksale teorien noen plausibilitet? Det oversatte utdraget gir en svært kortfattet versjon av den sentrale argumentasjonen, her presentert i form av en tenkt diskusjon mellom i alt fem parter, om vår fremtid etter døden. Jeg skal utelate min egen vurdering her. Men en påstand jeg vil fremsette er at argumentene i boken, i den grad de er overbevisende, fungerer på tvers av skillelinjene mellom «analytisk» og «kontinental» ontologi. Dette er utvilsomt en sjeldenhet. Det voldsomme oversettelsesarbeidet som har foregått mellom blant annet fenomenologiske, dekonstruksjonistiske og neopragmatiske vokabularer i den senere tid klarer vel ikke helt å skjule at lite radikalt nytt skjer gjennom denne prosessen. Men med Meillassoux er det kommet en ny utfordrer på banen, en felles motstander, en hittil ukjent strategi som jeg ikke tror noen av dem vil kunne unngå å ta stilling til. Og som gjør det i et språk som bør være lett forståelig for dem begge. Ambisjonen er en absolutisme rensert for dogmatisme.

Après la Finitude, 75-78:

La oss anta at to dogmatikere er uenige om hva som vil skje med oss etter døden. En kristen dogmatiker påstår å vite – fordi han visstnok har demonstrert det – at vår eksistens vedvarer etter døden, og at den består i en endelig beskuelse av en Gud hvis vesen er uforståelig for oss i vår nåværende tilstand. Han mener derfor å ha demonstrert at det som er i seg selv er en Gud. På samme måte som med den kartesianske Gud, kan vi bevise ved vår endelige fornuft at denne guden er uforståelig for vår endelige fornuft. På den annen side påstår den dogmatiske ateisten å vite at vår eksistens blir fullstendig avsluttet ved døden, som fullstendig tilintetgjør oss.

Her kommer så korrelasjonisten inn, og erklærer begge de to posisjonene for ugyldige: han forsvarer en streng teoretisk agnostisisme. Alle trosantagelser er etter hans syn like gyldige ettersom ingen teori kan gi den ene muligheten forrang over den andre. For på samme måte som jeg ikke kan ha kunnskap om det som er i seg selv uten å gjøre det til noe for meg, kan jeg ikke vite hva jeg vil være når jeg ikke lenger er av denne verden, ettersom denne kunnskapen forutsetter at man er av denne verden. Det er dermed enkelt for agnostikeren å tilba-

kevisse de to posisjonene – det holder å påpeke at det er en selvmotsigelse å påstå at man vet hva som finnes når man ikke lenger lever, fordi å vite dette ville forutsette at man fortsatt er av denne verden. De to dogmatikerne presenterer to realistiske teser om det som er i seg selv, og rammes dermed av inkonsistensen som følger med all realisme: å påstå at man kan tenke seg det som er når man ikke selv er.

Inn trer en ny debattant: den subjektive idealist. Han påstår at agnostikeren innehar en likeså inkonsistent posisjon som realistene. For alle tre tenker seg at det kunne eksistere noe i seg selv som er radikalt forskjellig fra vår nåværende tilstand: en Gud som er utilgjengelig for den naturlige fornuft, eller et rent intet. Men dette er utenkelig, for jeg kan verken tenke meg en transcendent Gud eller fullstendig intet – og i særdeleshet kan jeg ikke tenke på meg selv som ikke lenger eksisterende uten å nettopp ved dette motsi meg selv. Jeg kan tenke på meg selv utelukkende som eksisterende, og eksisterende slik jeg eksisterer: jeg kan dermed kun eksistere, og alltid eksistere slik jeg eksisterer nå. Min sjel, om enn ikke mitt legeme, er derfor u dødelig. Døden, i likhet med alle former for radikal transcendens, blir dermed avvirket av idealisten, på samme måte som ideen om noe i seg selv som er forskjellig fra subjektets korrelasjonelle struktur avvikes. Ettersom noe i seg selv som er forskjellig fra det som er *for oss* er utenkelig, erklærer idealisten at det er umulig.

Spørsmålet nå er på hvilken betingelse den korrelasjonistiske agnostikeren kan være i stand til å tilbakevise ikke bare de to realistiske tesene, men også den idealistiske. For å kunne gå imot denne siste tesen har agnostikeren intet valg: Han må argumentere for at min kunne-værehelt-annen i døden (blendet av Gud, tilintetgjort) er likeså tenkelig som opprettholdelsen av min identitet. «Grunnen» til dette er jeg tenker på meg selv som uten grunn til å være, uten grunn til å forbli som jeg er: og det er denne grunnløshetens – denne faktisitetens – tenkelighet som impliserer at de tre tesene, realistiske og idealistiske, er like mulige. For selv om jeg ikke kan tenke på meg selv som for eksempel tilintetgjort, kan jeg heller ikke tenke meg noen grunn som skulle forby denne muligheten. Muligheten for min ikke-væren er dermed tenkelig som en følge av fraværet av noen grunn for min væren, selv om jeg ikke kan tenke meg hvordan det ville være å ikke være. Selv om realistene postulerer muligheten av en tilstand etter døden som i seg selv er utenkelig (beskuelse av Gud, ren intet), er tesen som sådan tenkelig – for skjønt jeg ikke kan tenke meg det utenkelige, kan jeg tenke meg muligheten av det utenkelige på grunnlag av det virkelige grunnløshet. Agnostikeren kan da avvise de tre posisjonene som absolutismer: De

pretenderer å ha tilgang til en nødvendig grunn som impliserer en av de tre beskrevne tilstandene, skjønt ingen slik grunn kan finnes.

Men nå kommer en siste debattant på banen: den spekulative filosof. Han påstår at det absolutte ikke er en av de tre tidligere påstandene, fordi *det absolutte er selve den kunne-være-annen, som agnostikeren teoretiserer*. Det absolutte er den *mulige overgangen*, uten noen grunn, fra min tilstand til en hvilken som helst annen tilstand. Men denne muligheten er ikke lenger en «mulig uvitenhet», en mulighet som kun er resultatet av min manglende evne til å avgjøre hvilken påstand som er den korrekte; den er en *viten* om den i høyeste grad reelle muligheten for alle disse påstandene, og et utall andre. Hvordan kan man påstå at denne kunne-være-annen er et absolutt – et tegn på kunnskap heller enn uvitenhet? Fordi agnostikeren selv har overbevist oss om det. For hvordan er det agnostikeren faktisk kan tilbakevise idealisten? Jo, ved å argumentere for at vi kan *tenke oss* at vi ikke lenger er – at vår dødelighet, vår tilintetgjørelse, vår totale forvandling hos Gud, at alle disse mulighetene faktisk er tenkelige. Men hvorfor kan disse tilstandene være tenkelige som muligheter? På grunn av at vi kan tenke oss, ut fra vår værens grunnløshet, en kunne-være-annen som kan fjerne oss eller transformere oss fullstendig. Men i så fall *kan ikke denne kunne-være-annen tenkes som et korrelat til vår tenkning, nettopp fordi den inneholder muligheten for vår egen ikke-væren*. For å kunne tenke på meg selv som dødelig slik ateisten gjør – altså som å kunne ikke lenger være – er jeg nødt til å tenke på min kunne-ikke-være som en *absolutt* mulighet; for hvis jeg tenker på den

som et korrelat til min tenkning, hvis jeg mener at min mulige ikke-væren kun finnes som korrelert med at jeg tenker meg min mulige ikke-væren, *kan jeg ikke lenger tenke meg min mulige ikke-væren* – og dette er nettopp den idealistiske tesen. Jeg tenker nemlig på meg selv som dødelig kun hvis jeg tenker meg at min død ikke behøver tenkningen min for å eksistere. I motsatt fall kunne jeg bare ikke-lenger-være under betingelsen av å fortsatt være, for å tenke på meg selv som ikke-lenger-værende – jeg kunne med andre ord godt være døende på ubestemt tid, men ikke faktisk gå bort. For å motbevise den subjektive idealismen må jeg med andre ord innrømme at min mulige tilintetgjørelse er tenkelig som ikke korrelert med tanken på min tilintetgjørelse. Korrelasjonistens refutasjon av idealisten gjennomføres altså ved hjelp av absolutiseringen (og da også de-korreleringen) av den kunne-være-annen som er involvert i tanken om faktisitet: Denne muligheten er det absolutte hvis realitet må tenkes å tilhøre selveste det som er i seg selv, i dets likegyldighet ovenfor tenkningens eksistens – en likegyldighet som nettopp gir det kraften til å ødelegge meg.

LITTERATUR

Meillassoux, Q. *Après la Finitude*, Le Seuil, Paris: 2006.
Meillassoux, Q. *After Finitude*, Continuum, London: 2008.

NOTER

1 Badiou, Alain. «Preface», i *After Finitude*, VII.