
NUJNA KONTINGENTNOST ZAKONOV NARAVE

S a š o D o l e n c

Na predavanju, ki ga je imel francoski filozof Quentin Meillassoux 8. maja 2008 na Univerzi Middlesex v Londonu, je svoje raziskovalno zanimanje povzel z naslednjimi besedami:

Moj projekt sestoji iz problema, ki ga v *Po končnosti* ne razrešim, a upam, da ga bom razrešil v prihodnje: je zelo težak problem, ki ga tu ne morem natančno predstaviti, a ga lahko povzamem v tem enostavnem vprašanju: ali bi bilo možno iz načela faktualnosti izpeljati, izvleči zmožnost naravoslovnih znanosti, da prek matematičnega diskurza spoznajo realnost »na sebi«, s čimer mislim naš svet, faktični svet, kot ga dejansko proizvaja hiperkaos in ki obstaja neodvisno od naše subjektivnosti? Odgovor na to zelo težko vprašanje je pogoj resnične razrešitve problema prednamskosti in to konstituira teoretsko smotrnost mojega trenutnega dela.¹

V sestavku bomo podrobneje pojasnili, kaj ima Meillassoux v mislih, ko opisuje svoj sedanji filozofski projekt, in podali hipotezo, kako bi se dalo razrešiti omenjeni problem.

Odpiranje nove poti v filozofiji?

Če mlad in skorajda neznan filozof na začetku enaindvajsetega stoletja pomen svojega dela primerja z vplivom Davida Huma na prebuditev Immanuela Kanta iz dogmatskega spanja, se velja zamisliti.² Ga sploh jemati resno? Pri Quentinu Meillassouxu odločitev morda olajša podatek, da ga cenita tako študijski mentor Alain Badiou, ki je napisal predgovor k njegovem knjižnemu prvencu (*Après la finitude : Essai sur la nécessité de la contingence*, Seuil, 2006), kot tudi Slavoj Žižek, ki je za

¹ Quentin Meillassoux, 'Čas brez postajanja', *Problemi*, 4–5 (2010), str. 94.

² »Če je Humov problem Kanta zbudil iz dogmatskega dremeža, lahko le upamo, da nas bo uspel problem prednamskosti (*ancestrality*) zbuditi in našega korelacionističnega dremeža[.]«
Quentin Meillassoux, *After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency* (Continuum International Publishing Group Ltd., 2008), str. 128.

platnice angleškega prevoda iste knjige zapisal: »Redko se srečamo s knjigo, ki ne sledi le najvišjim standardom mišljenja, ampak sama postavlja nove standarde in preoblikuje celotno področje, v katerega intervenira.«³

Meillassouxjeva knjiga predstavlja nedvomno svež in inovativen pogled na filozofska vprašanja, ki so bila skozi stoletja že tolikokrat obravnavana in komentirana, da se je včasih zdelo, da izvirne nove interpretacije skorajda niso več mogoče. Zato ni presenetljivo, da Badiou v predgovoru knjigi *Po končnosti* vzneseno zapiše: »Ni pretirano reči, da je Quentin Meillassoux odprl novo pot v zgodovini filozofije[.]«⁴

Meillassouxov filozofski projekt bi lahko zelo poenostavljeno v prvem približku opredelili kot popolno nasprotje tega, kar zagovarjajo kreacionistični kritiki darvinizma, ki so prepričani, da lahko iz poznavanja sveta izpeljejo sklep, da je v naravi oziroma svetu udejanjen nekakšen višji smiseln načrt, po katerem se odvijajo pojavi. Meillassoux ne zanika le obstoja kakršnega koli višjega smisla za zakoni narave in za formami mišljenja, ampak trdi celo, da lahko dokaže, da je svet povsem kontingentno tak, kot je; da ni prav nobenega vzroka, da ne bi bil tudi povsem drugačen.

Bistvo novega pristopa, ki je hkrati tudi jedro Meillassouxjeve knjige *Po končnosti*, Badiou povzame v naslednjem stavku: »Meillassouxjev dokaz – če gre v resnici za dokaz – pojasnjuje, da je zgolj ena stvar, ki je absolutno nujna: da so zakoni narave kontingentni.«⁵ Kontingentnost zakonov narave pomeni, da jih lahko le razkrijemo, ne moremo pa razumeti, zakaj imajo prav takšno obliko in ne drugačne. Meillassoux v knjigi dokazuje, da so zakoni narave *nujno* kontingentni, se pravi, da jih ne moremo izpeljati iz kakršnih koli prvih načel, oziroma jih razumeti kot del nekega višjega načrta ali smotra. Njegov cilj lahko razumemo tudi kot poskus, kako bi se dalo po Kantu povedati nekaj o stvari na sebi:

»Končnost«, na katero aludira naslov, je končnost kantovskega transcendentnega subjekta, ki konstituira fenomenalno »objektivno realnost«: Meil-

³ Meillassoux, *After Finitude*, ibid.

⁴ *Ibid.*, str. VII.

⁵ *Ibid.*

lassouxov namen ni nič manj kakor – *po* Kantu, tj. z ozirom na kantovsko revolucijo – pokazati na možnost spoznanja noumenalne Reči na sebi.⁶

Meillassouxjev pristop je zanimiv tudi zato, ker na novo opiše odnos med znanostjo in filozofijo. Prav znanost naj bi bila po Meillassouxu tista, ki lahko seže onkraj ozko določenega manevrskega prostora, ki ga odprtega pušča pokantovska filozofija. Spoznavna moč znanosti je za Meillassouxa ključna, a hkrati omejena, saj ravno s tem, ko ji uspe delovati zunaj domene mišljenja in iskanja smisla, tudi vednost, do katere pride s svojo metodo, nima zmožnosti podajanja vzročne razlage, ampak le opisuje dejstva.

Primarne in sekundarne lastnosti predmetov

Da bi ušel iz miselnih spon pokantovske filozofije, se Meillassoux najprej vrne k predkantovskim pojmom in jih poskuša na novo premisliti. Knjigo vpelje z oživitvijo razlikovanja med primarnimi in sekundarnimi lastnostmi predmetov. Kot izvira že iz antičnega atomizma, so primarne lastnosti tiste, ki so v stvareh samih in obstajajo tudi povsem neodvisno od spoznavajočega subjekta, nasprotno pa so sekundarne lastnosti tiste, ki nastanejo šele ob zaznavi predmetov in tako niso lastnosti samih stvari. Kje je ločnica med obema vrstama lastnosti predmetov, je seveda stvar razprave in različni misleci skozi zgodovino so to mejo določali vsakič drugače.

Za atomiste so bile primarne lastnosti le tiste, ki so se nanašale na obliko atomov. Vse druge lastnosti so bile sekundarne in so nastale ob mešanju atomov, ki so izvirali iz samih predmetov, z atomi, ki so v čutnem aparatu osebe, ki je predmet zaznavala. Če je nekdo začutil sladek okus v ustih, je bilo to zato, ker so se po njegovem jeziku valili okrogli atomi, če pa so mu na jezik slučajno prišli zelo ostro nazobčani atomi, je to občutil kot pikanten ali kisel okus. Konvencije ali sekundarne lastnosti so po tej interpretaciji le stanja človeškega telesa, ki jih povzročajo tokovi atomov. Enako je tudi z barvami in drugimi lastnostmi predmetov.

⁶ Slavoj Žižek, '»Materializem in empiriokriticizem« za XXI. stoletje?', *Problemi*, 4–5 (2009), str 65.

Za razliko od atomistov so po Descartesu primarne lastnosti tiste, ki jih na predmetih lahko matematiziramo. Meillassoux sledi Descartesu in definira: »Vse vidike objekta, ki jih lahko formuliramo z matematičnimi izrazi, lahko razumemo kot lastnosti objekta samega.«⁷ Te lastnosti obstajajo tudi, če jih ne zaznamo in prav nanje usmeri glavino svoje pozornosti. Primarne lastnosti so torej tiste, ki jih lahko pretvorimo v matematično obliko.

Ključno vprašanje je, seveda, zakaj prav matematizacija? Podrobnejši odgovor bomo razvili v nadaljevanju, za zdaj povejmo le, da je matematika predvsem metoda, ki omogoča opisovanje razlik v kvalitativno istem. Je način, s pomočjo katerega lahko izrazimo forme, ki se ne razlikujejo drugače, kot zgolj po načinu njihove matematične formulacije. Prav zato, ker so matematične razlike takšne vrste, da ni za njimi nobene vrednostne ali kakšne drugačne hierarhije – pri tem velja omeniti, da iskanje popolnih teles, števil in podobnega ni bistvo matematizacije v tem pomenu – predstavljajo idealen način, kako z njihovo pomočjo formulirati razlike, za katere ni nobenega višjega ali skritega vzroka. In kot bomo videli, je prav ta kontingentnost oziroma odsotnost vzroka tisto, kar je za Meillassouxa ključno.

Kaj je korelacionizem?

Meillassoux po obravnavi razlike med primarnimi in sekundarnimi lastnostmi definira pojem prafosila kot predmeta, ki priča o obstoju sveta onkraj reprezentacije, se pravi sveta, ki obstaja povsem neodvisno od tega, da bi ga kdorkoli opazoval oziroma imel sploh možnost, da ga opazuje. Prafosil priča o svetu pred obstojem ljudi oziroma celo pred obstojem katere koli oblike življenja. Ta svet brez subjekta poimenuje prednamskost.⁸ Je ime za domeno bivajočega, ki se že po svoji definiciji ne more prekrivati z domeno misli oziroma zmožnostjo predstave.

Z drugimi besedami, vztrajam, da *subjekt* lahko misli absolut, to je realnost, ki je absolutno ločena od *subjekta*. To je očitno protislovje in na prvi pogled

⁷ Meillassoux, *After Finitude*, str. 3.

⁸ *Ibid.*, str. 10.

natanko to, kar bi trdil naivni realist. Moj izziv je dokazati, da je to lahko neprotislovna propozicija, ki ni naivna, pač pa spekulativna.⁹

Prafosil je ime za tisto v domeni misli, kar napeljuje na obstoj prado-be. Problem prafosila lahko formuliramo tudi v obliki paradoksa: »Kako lahko bivajoče manifestira obstoj bivajočega v obdobju pred obstojem manifestacije?«¹⁰ Takšne definicije so videti v luči vsega dogajanja v filozofiji predvsem po Kantu zelo naivne, a prav ta naivnost je tista, v kateri vidi Meillassoux svojo moč.

Pojma prado-be in prafosila dobita smisel šele v okviru opredelitve pojma korelacije. Po prepričanju Meillassouxa v filozofiji po Kantu dominira korelacionizem. S tem novim terminom označuje prepričanje, da ni ljudi brez sveta in ne sveta brez ljudi. Svet je znotraj korelacijske paradigme možen le skozi percepcijo ljudi.

S »korelacijo« imamo v mislih idejo, po kateri lahko vedno dostopamo le do korelacije med mišljenjem in bivajočim, nikoli pa do katerega koli od obeh členov ločeno od drugega. [...] Korelacionizem pomeni zavrnitev trditve, da je mogoče obravnavati domeni subjektivnosti in objektivnosti neodvisno drugo od druge.¹¹

Meillassouxjeva ost je uperjena proti vsej pokantovski filozofiji, ki jo poskuša osvetliti na nov način. Pred Kantom je bil temeljni problem filozofije, kako misliti substanco, po Kantu pa se vse vrti okoli poskusov mišljenja korelacije. Filozofi ne poskušajo več razkrivati prave narave substancialnosti, ampak iščejo zgolj načine, kako zapopasti korelacijo.

Teza korelacionizma je, da ne morem spoznati, kakšna bi bila realnost brez mene, brez nas, brez mišljenja, brez misli. Če samega sebe odstranim s sveta, po mnenju korelacionista ne morem spoznati tega, kar preostane.¹²

Korelacionizem omeji svet zgolj na presek biti in mišljenja oziroma opusti vsako možnost za dosego tistega, česar ni v tem preseku. Dostopamo lahko do korelacije med mišljenjem in bivajočim, nikoli le do enega brez drugega. Domene subjektivnega ali objektivnega zato ni mogoče

⁹ Meillassoux, 'Čas brez postajanja', *op. cit.*, str. 78.

¹⁰ Meillassoux, *After Finitude*, str. 26.

¹¹ *Ibid.*, str. 5.

¹² Quentin Meillassoux, 'Spekulativni realizem', *Problemi*, 4–5 (2009), str. 23.

obravnavani posamično oziroma ločeno: »V dvajsetem stoletju sta bila dva glavna 'medija' korelacije zavest in jezik.«¹³

Korelacionizem je moderni način zavrnitve vsakega možnega spoznanja absoluta: to je trditev, da smo zaprti v svoje reprezentacije – zavestne, jezikovne, zgodovinske –, brez gotovih sredstev dostopa do večne realnosti, neodvisne od našega specifičnega stališča.¹⁴

Vendar pa Meillassoux trdi, da je to korelacionistično stališče preozko. Zanima ga »svet brez ljudi« oziroma domena pradobe, se pravi sveta, ko ni bilo ljudi, da bi ga dojemali ali opazovali. S formulacijo »velika zunanost« označuje zunanji absolut predkritičnih filozofov oziroma tisto, kar obstaja povsem neodvisno od nas in našega mišljenja. Prafosil je zanj ostanek, ki priča o svetu brez subjektivnosti. Je nekaj, kar ne spada v korelacijski svet. Kot cilj si določi prav analizo tovrstnih trditev o prednamskosti. »Zanima nas, pod kakšnimi pogoji so takšne trditve smiselne. Bolj natančno rečeno, se sprašujemo: kako zmore korelacionizem interpretirati takšne trditve o pradobi?«¹⁵

Meillassoux poskuša preseči predpostavko, da »biti pomeni biti korelat«.¹⁶ Ključno vprašanje zanj je, »kako lahko misel dostopa do nekoreliranega.«¹⁷

Glavni problem, s katerim sem se poizkušal spoprijeti v knjigi *Po končnosti*, je prav problem oblikovanja takšnega materializma – ali realizma –, ki bi bil zmožen jasno ovreči korelacionistični krog v njegovi najpreprostejši obliki, ki je tudi oblika, s katero se je najtežje boriti: to se pravi z argumentom, da nikoli nimamo dostopa do nečesa, kar je ločeno od tega dostopa – kar je »na-sebi«, je nespoznatno, ker spoznamo le to, kar je »za-nas«.¹⁸

¹³ Meillassoux, *After Finitude*, str. 6.

¹⁴ Meillassoux, 'Čas brez postajanja', str. 85.

¹⁵ Meillassoux, *After Finitude*, str. 10.

¹⁶ *Ibid.*, str. 28.

¹⁷ *ibid.*, str. 28.

¹⁸ Meillassoux, 'Spekulativni realizem', *op. cit.*, str. 19.

Preboj korelacionizma in stvar na sebi

Cilj, ki si ga zastavi Meillassoux v knjigi *Po končnosti*, je dejansko osupljiv:

Moj cilj je zelo enostaven: poskušam ovreči vsako obliko korelacionizma – kar pomeni, da poskušam pokazati, da lahko mišljenje pod zelo posebnimi pogoji dostopa do realnosti, kakršna je na sebi, neodvisno od vsakega dejanja subjektivnosti. Z drugimi besedami vztrajam, da subjekt lahko misli absolut, to je realnost, ki je absolutno ločena od subjekta.¹⁹

Osrednja teza njegovega dela je, da lahko z gotovostjo pove nekaj o stvari na sebi oziroma absolutu. Trdi, da lahko dokaže, da je absolut povsem kontingenten, kar pomeni, da ni zadaj nobene skrite misli, vzroka ali pomena. Posledica njegovega dokaza, če dejansko drži, je tudi, da so zakoni narave kontingentni, kar pomeni, da ni nobene višje nujnosti, da so prav takšni in ne drugačni.

Do sklepa o nujni kontingentnosti zakonitosti, po katerih deluje svet, pride Meillassoux tako, da najprej vpelje razlikovanje med dogmatiki in korelacionisti. Dogmatiki imenuje vse, ki so prepričani, da lahko nekaj dejansko vedo o stvari na sebi oziroma absolutu, korelacionisti pa so vsi tisti, ki nasprotno trdijo, da nikoli ne moremo izstopiti iz domene tega, kar je dano »za nas«, se pravi, kar je zmeraj še posredovano s formami našega mišljenja in izkustva. Nato uvede podmnožico znotraj korelacionistov, ki jim pravi subjektivist (včasih tudi idealisti). Subjektivisti predstavljajo nekakšno skrajno obliko korelacionizma, saj trdijo, da stvar na sebi ne more biti nekaj zunaj horizonta naše misli, saj je predpostavka o misli nečesa zunaj misli protislovna in zato neutemeljena.

Osnovno načelo subjektivizma je vedno enako: sestoji iz ovržbe realizma in korelacionizma s pomočjo naslednjega sklepanja: ker si ne moremo zamisliti bivajočega, ki ga ne bi konstituirala naša relacija do sveta – ker ne moremo uiti krogu korelacije –, celota teh relacij, ali dobršen del te celote, predstavlja samo bistvo vsakršne realnosti. Po mnenju subjektivista je absurdno predpostaviti, kot to počne korelacionist, da bi lahko obstajal nek »na sebi«, ki bi se razlikoval od vsake človeške korelacije s svetom. Subjektivist tako argument kroga obrne proti korelacionistu samemu: ker ne moremo misliti nobene realnosti, neod-

¹⁹ Meillassoux, 'Čas brez postajanja', *op. cit.*, str. 78.

visne od človeških relacij, to po njegovem pomeni, da je predpostavka take realnosti, ki obstaja izven kroga, nesmisel. Tako absolut je krog sam – ali vsaj njegov del: absolut je mišljenje ali zaznava ali hotenje itd.: ideja, logos, duh, volja do moči, bergsonovska intuicija trajanja itd.²⁰

Ključno vprašanje, ki se odpre znotraj teh delitev, je, ali je nekdo lahko korelacionist in ne hkrati tudi subjektivist? Meillassoux pravi, da lahko, a le pod pogojem, da prizna dejanski obstoj nečesa zunaj korelacije oziroma misli, kar posledično pomeni, da je korelacija nujno kontingentna. Korelacioniste, ki niso hkrati tudi subjektivisti, poimenuje spekulativni materialisti.

Glede na obstoj elementov v množici korelacionistov, ki niso subjektivist, imamo tako dve možnosti. (1) Množica je prazna, kar pomeni, da je korelacija absolut in ni ničesar zunaj korelacije. (2) Množica ni prazna, kar pomeni, da absolutno vemo, da je nekaj zunaj, oziroma da bi korelat lahko bil drugačen. Pomembna pri tej izpeljavi, če seveda drži, je premisa, da množica korelacionistov, ki niso hkrati tudi subjektivisti (množica spekulativnih materialistov), ni prazna. Za Meillassouxa je očitno, da ta množica ni prazna.

Ko se srečajo Ateist, Vernik in Korelacionist

Svoj dokaz nujne kontingentnosti korelata Meillassoux opiše tudi s pomočjo poučne zgodbe, ki se začne tako, da se Vernik in Ateist prepirata o obstoju posmrtnega življenja.²¹ Vernik trdi, da posmrtno življenje obstaja in da to lahko tudi dokaže, medtem ko Ateist trdi, da posmrtnega življenja ni, za kar je podobno prepričan, da lahko predloži dokaze. Nato pride mimo Korelacionist, ki oba poduči, da sta naivna dogmatika, saj lahko vemo le tisto, kar nam je dostopno, o vsem drugem, kar presega krog možnosti našega izkustva in mišljenja, pa že po definiciji ne moremo vedeti ničesar. Naša vednost je zmeraj že vednost za nas in ne vednost v absolutnem smislu.

Osrednji argument Korelacionista proti obema dogmatikoma je, da smo vedno že ujeti v zmožnosti lastne predstave in mišljenja, kar pome-

²⁰ *Ibid.*, str. 86.

²¹ Meillassoux, *After Finitude*, str. 55.

ni, da je svet »za nas« zmeraj že koreliran s formami naše misli in zmožnosti predstave. Ne moremo misliti sveta, ne da bi ga hkrati *mi* mislili, oziroma, da ga mislimo v formah *naše* misli.

Kasneje k razpravi pristopi še Korelacionistov dober prijatelj Subjektivist (Idealist), ki vse tri skupaj poduči, da neutemeljeno razmišljajo o kakršni koli predpostavki obstoja nečesa »na sebi«, kar bi bilo radikalno drugačno od tega, kar je dano »za nas«. Po mnenju Subjektivista, stvari na sebi kot nečesa povsem drugega temu, kar je dano za nas, ni mogoče ne misliti, kaj šele, da bi predpostavljali njen obstoj.

Ključno vprašanje, ki se ob tem zastavi, je, ali ima Subjektivist prav, kot trdi, da v primeru, če »ne-misli« ne moremo misliti, iz tega nujno sledi, da »ne-misel«, oziroma nekaj radikalno drugega, ne more obstajati. Meillassoux trdi, da imamo na to vprašanje dva odgovora. Po prvem kljub temu, da sveta samega na sebi ne moremo misliti, to še ne pomeni, da morda ne obstaja. Dejstvo, da nečesa ne moremo misliti, ni argument, da to morda ne obstaja in kot primer navede smrt. Nikoli ne moremo dejansko vedeti, kako je, če si mrtev, a to ne pomeni, da smrti ni. Po drugi različici pa je kakršno koli mišljenje stvari na sebi zmeraj že mišljenje, kar pomeni, da smo zmeraj že znotraj horizonta tega, kar je dano za nas. Torej je kakršno koli naslavljanje na svet onkraj misli, po tej interpretaciji nesmiselno.

In dejstvo, da si ne morem predstavljati neobstoja subjektivnosti, saj predstavljati si pomeni obstajati kot subjekt, ne dokazuje, da je ta nemogoča: ne morem si predstavljati, kako je biti mrtev, saj dejstvo, da si to predstavljam, pomeni, da sem še živ, a na žalost to še ne dokazuje, da je smrt nemogoča. Meje moje predstave niso kazalec moje nesmrtnosti.²²

Ključna za Meillassouxa je izpeljava argumenta, da je možno razlikovati med tema dvema stališčema samo v primeru, če lahko nekaj dejansko vemo o stvari na sebi. Trdi namreč, da se stališče Korelacionista lahko razlikuje od Subjektivista zgolj v primeru, če teza o kontingentnosti oziroma končnosti korelata ni del samega korelata, ampak je nekaj, kar je od korelata neodvisno.

²² Meillassoux, 'Čas brez postajanja', *op. cit.*, str. 87.

Subjetivist je zmotno trdil, da bi lahko premagal korelacionista z absolutiziranjem korelacije; menim, da slednjega lahko premagamo le z absolutizacijo fakticitete. Poglejmo zakaj. Korelacionist mora proti subjektivistu trditi, da si lahko zamislimo kontingentnost korelacije, kar pomeni njeno možno izginotje, kot je na primer z izumrtjem človeštva. Toda s tem, in to je bistvena panta, mora korelacionist priznati, da lahko pozitivno mislimo možnost, ki je bistveno neodvisna od korelacije, saj je to natanko možnost nebiti korelacije.²³

Korelacionist se od Subjektivista razlikuje po stališču, da vztraja pri tem, da je »za nas« morda drugačno kot »na sebi«. In ta morda se mora naslavljal na realno »na sebi« in ne zgolj »za nas«. To pomeni, da sta možni le absolutizacija korelata (nič ni zunaj korelata oziroma naših zmožnosti dojemanja) ali absolutizacija kontingence. Na ta način pravi, da je ovrzel tako Subjektivista, saj je dokazal možnost bivajočega zunaj korelata, kot že prej tudi dogmatike. Novo stališče poimenuje spekulativni materializem. Spekulativni zato, ker omogoča vednost o stvari na sebi, materializem pa, ker je ta stvar na sebi ločena od misli.

Načelo faktualnosti

Bistvo Meillassouxove teze je, da množica korelacionistov, ki niso hkrati subjektivisti, ni prazna zgolj v primeru, da obstaja nekaj onstran horizonta misli oziroma korelacije. Zgolj v primeru, da se hipoteza možnega obstoja stvari na sebi nanaša na nekaj onkraj tega, kar je dano za nas, na nekaj dejansko zunanjega (da je korelat drugačen, kot dejansko je, ali da ga celo ne bi bilo), je mogoče postulirati obstoj ločene množice korelacionistov, ki niso idealisti. Z drugimi besedami rečeno Meillassoux pokaže, da korelacionisti ne morejo ostati agnostiki glede stvari na sebi. Tisto zunaj je povsem kontingentno, brez smisla, pomena ali vzroka, a hkrati obstaja, ali pa je sam korelat absolut, kot to trdijo subjektivisti.

Meillassoux pravi, da se pojem kontingentnosti nanaša na dogodke znotraj sveta, in označuje odsotnost nujnosti, da se bodo ali ne bodo zgodili. Faktičnost se nasprotno nanaša na invariante, ki usmerjajo svet oziroma korelacijo sveta in mišljenja. Gre predvsem za logične in naravne zakone, pa tudi za splošne kategorije, kot je recimo kavzalnost. Tem

²³ *Ibid.*, str. 88.

splošnim pravilom sveta pravi tudi korelacijske forme in zanje velja, da jih ne moremo izkusiti drugače, kot takšne, kakršne so. Čeprav so te forme za nas statične oziroma se ne spreminjajo, pa vseeno niso absolutne, saj ne moremo dokazati njihove nujnosti. Lahko jih le opišemo, ne moremo pa jih izpeljati iz nekih višjih absolutnih načel, oziroma ne moremo pokazati, da je nemogoče, da bi bile lahko drugačne.

Čeprav so te forme fiksne, konstituiraajo dejstvo in ne absolutna, saj ne moremo dokazati njihove nujnosti – njihova faktičnost se razkriva s tem, da jih lahko le opišemo, ne pa utemeljimo. Vendar mi to dejstvo – v nasprotju z empiričnimi dejstvi, katerih drugačnost lahko izkusim – ne prinaša nobene pozitivne vednosti.²⁴

Meillassoux trdi, da se lahko izognemo ujetosti dogmatizma samo tako, da smo idealisti (korelat je absolut; zakoni narave so nujno taki) ali spekulativni materialisti (absolutno resnično je, da je nekaj onstran korelata; zakoni narave so lahko drugačni; obstaja realnost zunaj našega horizonta dojemanja realnosti). Ni tretje opcije poleg tega, da za absolut naredimo faktičnost ali korelat. Možnost drugačnosti korelata implicira nujnost kontingentnosti korelata. Faktičnost pomeni, da korelata ni mogoče deducirati iz nekih višjih samoumevnih nujnih načel, ampak le opisati na osnovi empiričnih podatkov, ki pa so lahko tudi drugačni. Faktičnost torej ne more biti sama faktična.

Meillassoux korelacionizem prebije z vztrajanjem na razliki med korelacionizmom in subjektivizmom. Korelacionist se lahko razlikuje od Subjektivista le tako, da vztraja pri dejanski kontingentnosti same korelacije. Ključna premisa sklepa je torej možnost faktičnosti korelacije. Iz možnosti tega, da je korelacija faktična, izpelje nujnost tega, da korelacija faktična. Tej izpeljavi pravi načelo faktualnosti.

Sklep oziroma načelo faktualnosti, do katerega pride Meillassoux, lahko povzamemo tudi takole: »... reč na sebi ni nič drugega kot fakticiteta transcendentalnih form reprezentacije.«²⁵ Ključno pri tem je, da *vemo*, da ni nikakršne skrite vednosti zadaj. Rečeno malo drugače: »Videti realnost takšno, kakršna je »v resnici«, ne pomeni videti neko

²⁴ Meillassoux, *After Finitude*, str. 39.

²⁵ *ibid.*, str. 76.

drugo »globljo« realnost onstran te, temveč videti to isto realnost v njeni popolni kontingentnosti.«²⁶

Krščanska doktrina kreacije in kontingentnost absoluta

Načelo faktualnosti lahko razumemo tudi kot sodobno različico krščanske doktrine kreacije. Krščanska doktrina kreacije pravi, da bi Bog lahko svet ustvaril tudi povsem drugače, saj ga pri stvarjenju niso zavezovale nobene zahteve, tudi to ne, da ustvari najboljši možni svet, ker bi to pomenilo, da v resnici ni svoboden oziroma vsemogočen. Doktrina kreacije postulira obstoj Boga kot absoluta, ki zaradi svoje vsemogočnosti garantira možnost drugačnosti zakonov narave.

Dober opis krščanske doktrine kreacije lahko najdemo v *Pregledu srednjeveške filozofije*,²⁷ ki ga je napisal Paul Vicent Spade. Prehod iz antike v srednji vek analizira skozi spreminjanje pojmovnega okvirja, v katerem so se zastavljala filozofska vprašanja. Kot eno od bistvenih novosti srednjeveške filozofije v odnosu do starogrške je zanj prav krščanska doktrina kreacije. Po Spadovo ni »v grški filozofski tradiciji absolutno ničesar podobnega doktrini kreacije.«²⁸ Vendar doktrina kreacije ni le nekaj povsem novega glede na antično filozofijo, ampak jo je tudi nemogoče kakorkoli uskladiti s temeljem grškega pristopa: »Ko grški tradiciji pri-mešate krščansko doktrino kreacije, zmes ni le nepredvidljiva, ampak močno eksplozivna.«²⁹

Spade definira doktrino kreacije v dveh točkah:

- (a) Bog je vzrok oziroma stvarnik absolutno vsega.
- (b) Bog je pri stvarjenju absolutno svoboden, kar ne pomeni samo, da Boga ni nihče usmerjal in nanj pritiskal, ampak da je imel Bog resne alternative. Ni mu bilo treba karkoli ustvariti, če pa je že kaj ustvaril, bi prav lahko naredil tudi nekaj povsem drugega.³⁰

²⁶ Žižek, *op. cit.*, str. 75

²⁷ Paul Vincent Spade, 'A Survey of Mediaeval Philosophy, Version 2.0', 1985 <<http://pvspade.com/Logic/>> [dostopno 23. februarja 2001].

²⁸ Spade, *ibid.*, str. 45.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ *Ibid.*, str. 46.

Bistvo doktrine kreacije je prav absolutna kontingentnost same kreacije. Nikjer v grški filozofiji ne moremo najti česa podobnega. Spade jasno zapiše:

Kontingentnost kreacije ni mišljena kot izraz naše nevednosti. Ne gre za to, da mi ljudje kot končna bitja ne *poznamo* Božjih zadostnih razlogov, ki jih je Bog v svoji neskončni modrosti imel, da je ustvaril takšen svet, in ne drugačnega. Ne, doktrina pravi, da ni *bilo* nobenega takšnega zadostnega razloga, če kot »zadostno« razumemo dovolj močno, da odstrani vse druge alternative.³¹

Kreacija tako ni »dogodek«, ki se ga ne da zvesti na racionalno razlago in mu podeliti neki višji smisel, samo za nas ljudi, ki smo končna bitja in zato nezmožni doumeti vse skrivnosti neskončnega Božjega uma. Nasprotno, doktrina kreacije pravi, da je trenutek kreacije »dogodek« tudi za Boga samega. Bog sam je v trenutku kreacije na neki način neracionalen, se ne odloča na podlagi racionalne kalkulacije ali višjega dobrega, ampak je stvaritev sveta nekaj povsem kontingentnega. Neposredno iz doktrine kreacije sledi, da je Bog vsemogočen, saj lahko svet ustvari tudi drugače. Bog ne vtisne v svet načrta, ki bi bil popoln in zato nujen. Bog bi zmeraj lahko svet naredil tudi drugače. Te alternative so nujni del božje vsemogočnosti. Če je Bog omejen, ni vsemogočen, kar krši doktrino kreacije.

Doktrina kreacije na neki način nadgradi grški koncept iskanja razlage preko popolnosti oziroma nujnosti, tako da postulira obstoj absolutne popolnosti, iz katere paradokсно sledi, da je svet lahko nepopoln. Krščanska doktrina kreacije temelji na nujnosti obstoja absolutna kot vsemogočnega bitja, medtem ko spekulativni materializem izhaja iz možnosti mišljenja kontingence same forme mišljenja nas končnih bitij.

Paradoks krčanske kreacije je, da iz predpostavke obstoja vsemogočnega absolutna izpelje kontingenco zakonov narave. Postulat zunanje točke absolutna implicira kontingenco zakonov, po katerih deluje svet. Ni nikakršnega razloga, da so zakoni ravno takšni, ker bi to omajalo vsemogočnost absolutna. Absolut kot vsemogočno bitje je ravno nekaj, kar presega horizont misli. In njegov obstoj je treba predpostaviti, da se nanj lahko sklicujemo v argumentu.

³¹ *Ibid.*

Meillasoux formulira nekaj podobnega krščanski doktrini kreacije, vendar brez sklicevanja na Boga. Izpelje namreč sklep, da so zakoni sveta oziroma narave nujno kontingentni, da zadaj ni nobenega smisla, brez sklicevanja na kar koli zunaj horizonta misli in možnega izkustva. Meillasoux isti zaključek o kontingenci zakonov sveta izpelje iz zavedanja možnosti, da bi bil svet morda lahko drugačen, pri čemer ne potrebuje postuliranja obstoja vseмогоčnega absoluta. Nujnost kontingentnosti – torej možnosti, da so zakoni drugačni – izpelje brez vnaprejšnje predpostavke obstoja Absoluta, v katerega bistvu je, da bi svet lahko naredil drugačen. Do podobnih zaključkov kot doktrina kreacije uspe priti brez naslavljanja na Boga kot absolutno svobodno in vseмогоčno bitje.

Antična in novoveška znanost

Kot vemo, je med metodološkim pristopom antične-starogrške in novoveške znanosti je bistvena razlika. Antična znanost je poskušala pojasnjevati naravo s pomočjo iskanja nujnosti za pojavi, oziroma z iskanjem vzrokov, zakaj je nekaj nujno tako in ne drugače, medtem ko je za novoveško znanost ključen empirični pristop, ki izhaja iz več enakovrednih možnih razlag, med katerimi izbira eksperiment. Pri novoveškem empiričnem pristopu ni nobene višje nujnosti, ki bi zahtevala, da je zakon narave ravno tak in ne drugačen.

Da pa je bil preboj iz antične v novoveško znanost sploh mogoč, je morala vmes poseči krščanska doktrina kreacije, ki je v grškem horizontu misli odprla možnost razumevanja narave kot urejenega sistema, ki pa ravno ni urejen po neki višji popolnosti, harmoniji ali nujnosti. Bistvo doktrine kreacije, ki je na neki način jedro krščansko-judovske tradicije, je, da je Bog vseмогоčen absolut, ki bi svet lahko ustvaril tudi drugače. Vsako podrejanje kakršnim koli načelom popolnosti ali višjim vzrokom bi bil znak njegove zmanjšane vseмогоčnosti. Zakoni narave, ki jih ob stvarjenju vtisne v svet, so zato kontingentni na način, da bi lahko bili drugačni, oziroma da ni nobenega vzroka, zakaj so ravno takšni.

Meillasouxov absolut ima povsem identično funkcijo kot absolut krščanske doktrine kreacije. Oba sta garant kontingentnosti korelata oziroma zakonov narave. S to razliko, da ga krščanska tradicija predpostavi, medtem ko ga Meillasoux izpelje iz predpostavke obstoja korelacioni-

sta, ki ni hkrati subjektivist, pri čemer hkrati pokaže, da iz te predpostavke sledi absolutna vednost o kontingentnosti korelata. Meillasoux na kontingentnost zakonov narave ne sklepa iz obstoja vseмогоčnega bitja kot absolutna, ampak iz samega zavedanja dejstva naše človeške omejenosti sklepa, da so zakoni narave nujno kontingentni. Odsotnost smisla v zakonih tako ni posledica obstoja Boga kot vseмогоčnega absolutna.

Eksperimentalna znanost in kontingentnost zakonov narave

Bistvo kopernikansko-galilejske revolucije vidi Meillasoux v zmožnosti seganja onkraj meja zgolj misli. Znanost ima zelo pomembno funkcijo, saj naj bi bila zmožna seči onkraj korelacije, se pravi onkraj ujetosti zgolj v presek misli in bivajočega: »Galilejsko-kopernikanska revolucija nima drugega pomena kot tega, da paradokсно razkriva zmožnost mišljenja, da lahko misli tudi tisto, kar je ne glede na to, ali mišljenje obstaja ali ne.«³² Iz tega med drugim sledi tudi, da je Kant neke vrste agent ptolemajske kontrarevolucije:

Paradoks je naslednji: ko se filozofi naslavljajo na revolucijo v misli, ki jo je sprožil Kant kot »kopernikansko revolucijo«, imajo v mislih revolucijo, katere pomen je natančno nasproten tej, ki smo jo pravkar opisali.³³

Znanstvena vednost, ki je neodvisna od mišljenja in seže po »absolutni realnosti«, je ravno vednost o dejanski realizaciji konkretnih zakonitosti v svetu, za katere ni nobenega razloga, da so prav takšne in ne drugačne. Ta vednost nima nobenega »višjega smisla«, saj bi lahko bila drugačna, vendar je v naši konkretni realnosti prav taka, in to ugotovimo z eksperimentom. Eksperimentalna znanstvena vednost je absolutna v smislu, da ni pogojena z nobeno mislijo, vendar je po drugi strani relativna v smislu, da eksperiment zmeraj izbira med danimi alternativami, ki jih postavi konkretna teorija. Rezultat eksperimenta je zmeraj relativen glede na alternativne možnosti, ki jih preizkušamo, a zaradi tega ni rezultat eksperimenta nič manj objektiven oziroma to ne pomeni, da rezultat ne seže onkraj horizonta misli.

³² Meillasoux, *After Finitude*, str. 116.

³³ *Ibid.*, str. 117.

Bistvo eksperimentalne znanosti bi lahko opredelili kot razkrivanje zakonov narave, ki so kontingentni. Ključno pri eksperimentalni znanosti je namreč, da »vprašanje«, ki ga znotraj eksperimenta zastavljamo »naravi«, nima nujnega odgovora, ampak mora biti zmeraj več enakovrednih odgovorov, med katerimi rezultat eksperimenta izbere »pravega«. In ta pravi odgovor ni glede na druge nič bolj »smiseln« oziroma »razumljiv«, ampak drži prav zato, ker ga je na neki način izbrala »narava« sama.

Bistvo eksperimentalne znanosti je, da zakoni narave niso nujni – saj če bi bili, za njihovo odkrivanje ne bi potrebovali eksperimenta, ampak bi jih lahko kar *a priori* deducirali kot edine možne. Eksperiment ima smisel šele v svetu, ki mu vladajo zakoni, ki sami po sebi niso nujni, ampak bi bili lahko tudi drugačni. Eksperimentalna znanost je torej mogoča le v svetu, kjer so zakoni narave kontingentni, oziroma ni nobene ovire, da ne bi bili tudi drugačni. Grška paradigma znanosti je za pojavi iskala nujnost, zato nikoli ni razvila eksperimentalne metode.

Naj podrobneje pojasnimo epistemološko značilnost eksperimentalne znanosti na primeru. Recimo kar na Galilejevem primeru zakona o prostem padanju težkih teles. Gre za odkritje, da vsa težka telesa prosto padajo po istem formalnem pravilu, vendar to pravilo nikakor ni nujno takšno kot je, ampak bi prav lahko bilo tudi drugačno. Nobene nujnosti ni v tem, da ima prosto padanje formo enakomerno pospešenega gibanja. Vsaj ne na nivoju Galilejevih raziskav. Če lahko danes zakon prostega pada izpeljemo in Newtonovih zakonov, to ne pomeni, da gre v tem primeru za nujnost, saj se kontingentnost preprosto preseli na nivo Newtonovih zakonov.

Eksperiment je metoda, ki izbere med več različnimi opcijami, med katerimi pa vnaprej ni nobena posebej odlikovana. V najbolj poenostavljeni obliki se eksperiment zmeraj zvede na primerjavo dveh možnosti, kjer ena napoveduje ne pojav, druga pa ga prepoveduje. Če se pojav zgodi ali se ne zgodi je torej tista odločilna izbira, ki pove, katera od obeh možnosti je prava oziroma dejansko realizirana v svetu.

Newtonova teorija gravitacije je resnična v horizontu alternativnih verzij formulacije zakona gravitacije, ki jih je konkretni eksperiment obravnaval. V tem horizontu je tudi danes povsem enako resnična, kot je bila v času Newtona. Einstein je horizont teh možnosti spremenil

oziroma razširil, tako da je njegova teorija gravitacije bolj splošna, ker eksperiment izbira iz večje domene alternativnih možnosti. Zelo verjetno se je Newton naslavljal prav na tovrstno interpretacijo znanstvene metode, ko je zapisal, da si hipotez ne izmišlja. Želel je povedati, da je konkretna verzija zakona gravitacije potrjena preko eksperimenta relativno glede na druge hipoteze oziroma matematične formulacije in ni izpeljana iz kakega višjega načela, zato tudi nima smisla oziroma ne moremo pojasniti, zakaj ima ravno takšno obliko in ne drugače.

Pri formulacijah tovrstnih alternativnih zakonov v znanosti gre zmeraj za alternative znotraj matematične formulacije razmerij med količinami, saj je matematika ravno način, kako formulirati in obravnavati razlike v nečem, ki se po drugih karakteristikah ne razlikuje. Matematizacija je zato nujno orodje, ki ga uporabimo, ko formuliramo možne alternativne oblike naravnih zakonitosti, ki veljajo v svetu. Rezultat eksperimenta kot identifikacija konkretne verzije zakona, ki je realiziran v naši konkretni realnosti, je zato objektivni in absoluten v pomenu neodvisnosti od domene misli in smisla. »Kar lahko matematiziramo, ne moremo reducirati na korelat mišljenja.«³⁴ Ni nobenega razloga, da je konkretni zakon ravno tak in ne drugačen. Eksperiment izbire brez razloga.

Antropično načelo kot načelo ne-razloga

Po nekaterih teorijah, ki jih danes razvijajo fiziki, nova vesolja spontano vznikajo in minevajo, pri čemer se razlikujejo v svoji »fiziki« oziroma zakonitostih, ki vladajo v njih. Zelo popularen je postal tudi pojem multiverzuma, ki ga je nedavno zelo nazorno predstavil Sean Carroll:

Zamislimo si lahko, da je vesolje kot celota končno, zaprto in podobno sferi. Mogoče je tudi, da se razteza v neskončnost prostora, a ostaja bolj ali manj enako, ne glede na to, kako daleč gremo. In na koncu je možno tudi, da se vesolje razteza neskončno daleč, a se pogoji močno spreminjajo iz kraja v kraj. To je opis multiverzuma. Pri tem nimamo v mislih nepovezanih vesolj, ampak to, čemur kozmologi pravijo žepna vesolja. Pogoji so dokaj uniformni znotraj posamezne regije, a se močno spreminjajo od ene regije do druge. Neko žepno

³⁴ Meillassoux, *ibid.*, str. 117.

vesolje je lahko zelo podobno našemu, le masa elektrona se malenkost razlikuje. A tudi tako majhna sprememba lahko pomeša zakone kemije, če o biologiji niti ne govorimo. Spet druga regija je morda bistveno bolj čudna, s sedmimi prostorskimi razsežnostmi in 29 silami narave. Vse skupaj lahko obstaja nepregledno veliko različnih vrst vesolj, pri katerem ima vsak lastne zakone fizike. [...] Teorija strun je trenutno najbolj obetaven način, kako pojasniti osnovne lastnosti vseh delcev in sil v vesolju. A naše lastnosti niso edine mogoče. Teorija strun dopušča neverjetnih 10^{500} rešitev – to je 1, ki ji sledi 500 ničel – vsaka ustreza drugi verziji vesolja s specifičnimi delci in silami. [...] Na kratko rečeno, teorija strun napoveduje, da imajo lahko zakoni fizike ogromno različnih oblik in inflacija lahko ustvari neskončno število žepnih vesolj. Različni zakoni fizike, ki jih napoveduje teorija strun, morda niso le hipotetični. Morda so res nekje tam zunaj med neštetimi deli multiverzuma.³⁵

Naše konkretno vesolje je takšno, kot ga opazujemo, ker je eno redkih z razmerami, ki omogočajo »kompleksno kemijo« in tako potencialno tudi življenje ter posledično nas, ki ga opazujemo od znotraj. Minimalne zahteve, ki morajo biti izpolnjene, da je nekje v vesolju mogoče življenje, lahko poenostavimo v zahtevo, da mora biti voda dostopna v obliki tekočine. A že ta, na prvi pogled zelo preprosta zahteva je izredno redko izpolnjena. Na našem planetu imamo veliko srečo, da smo ravno prav oddaljeni od sonca, da voda niti ne zamrzne niti ne izpari. Da smo prav na planetu s tekočo vodo, v resnici ni nenavadno. Če bi nekdo za nas naključno izbral enega od planetov v galaksiji, bi bilo seveda presegljivo, da mu je uspelo naključno določiti ravno takšnega, ki ima na površju za življenje primerne razmere. A če pogledamo z druge strani, ni nič neobičajnega, da smo na prav takšnem planetu. Po naključju so bile tu primerne razmere, da se je lahko razvilo življenje.

Takšnemu pojasnjevanju konkretnih značilnosti okolja, zakonov ali naravnih konstant malo neposrečeno pravijo antropično načelo. Čeprav se zaradi imena zdi, da je človek pri »antropičnem« pojasnjevanju pomemben element razlage, je resnica prav nasprotna. »Antropična« razlaga z drugimi besedami pomeni le to, da nekaj v resnici nima vzroka. Antropično načelo »pojasni«, zakaj se ljudje nahajamo prav na tem planetu, in ne kje drugje v vesolju, preprosto tako, da se je življenje in z njim

³⁵ Sean Carroll, 'Welcome to the Multiverse', *Discover Magazine*, 2011 <<http://discovermagazine.com/2011/oct/18-out-there-welcome-to-the-multiverse>> [dostopno 21. oktobra 2011].

tudi človeška vrsta lahko razvila le tam, kjer so za to primerne razmere. Zato ni čudno, da lahko v svoji okolici vidimo tekočo vodo, kajti če je ne bi bilo, tudi nas tu ne bi bilo. Vendar ni hkrati nobenega dejanskega vzroka, zaradi katerega smo danes prav na tem planetu, in ne kje drugje.

Podobno kot o lokaciji v vesolju, ki je primerna za življenje, se lahko vprašamo tudi, ali so morda fizikalni zakoni našega vesolja na podoben način »posebni«. Bi se življenje v vesolju lahko razvilo, če bi bil gravitacijski zakon morda malo drugačen? Ko so znanstveniki začeli razmišljati o takšnih vprašanjih, se je hitro izkazalo, da bi že minimalne spremembe vrednosti nekaterih osnovnih fizikalnih konstant bistveno spremenile podobo vesolja. Prav takšne in ne malo drugačne konstante so v našem vesolju zato, ker nas sicer ne bi bilo, da bi jih lahko merili. Ključno pri antropičnem načelu pa je, da ne podaja nobenega vzroka, zakaj je nekaj tako in ne drugače. Konkretna izbira je tako povsem kontingentna.

Pojasnjevanje, ki je značilno za antropično razlago, je zelo podobno kontingentnosti, ki smo jo opisali kot jedru eksperimentalne znanstvene metode. Znanstvena vednost, ki je značilna za novoveško eksperimentalno znanstveno metodo, je ravno vednost o dejanski realizaciji konkretnih zakonitosti v svetu, za katere ni nobenega razloga, da so prav takšne in ne drugačne. Ta vednost nima nobenega »višjega smisla«, saj bi lahko bila drugačna, vendar v konkretni realnosti pač ni, in to ugotovimo z eksperimentom. Antropična razlaga se razlikuje od eksperimenta po tem, da pri vprašanjih, ki jih razrešujemo na ta način, ne moremo izvesti eksperimenta. V teh primerih je na neki način že naše opazovanje konkretnega sveta analogno eksperimentalnemu rezultatu. Opazujemo pač točno takšen svet in ne drugačnega.

Meillassoux in problem pomena znanosti

V sestavku smo podrobno analizirali problematiko navezave znanosti na kontingentnost zakonitosti v svetu, ki jih ta razkriva. Izpostavili smo strukturno podobnost Meillassouxovega načela faktualnosti s krščansko doktrino kreacija in pokazali, kako sta obe povezani z novoveško znanostjo, ki temelji na eksperimentalni metodi. Za konec pa se vrnimo k izvirnemu vprašanju, ki ga je Meillassoux izpostavil v svojem predavanju. Tule je malo drugačna formulacija istega problema:

Moj problem je problem pomena znanosti. Če imajo znanosti pomen, če imajo smisel, potem realnost ni le korelacija misli – kako je to lahko mogoče? Moj projekt je v tem, da bi iz kontingentnosti, ki je absolutna, izpeljal pogoje, ki bi mi omogočili deducirati absolutizacijo matematičnega diskurza. Na ta način lahko utemeljimo možnost, da bi znanosti govorile o absolutni realnosti – s tem ne mislim le nujne realnosti, ampak realnost, neodvisno od mišljenja. Mislim na fizično vesolje, ki ni nujno, vendar pa je neodvisno od mišljenja.³⁶

Teza, ki jo zagovarjamo v sestavku, je, da je znanstvena vednost, ki je neodvisna od mišljenja in seže po »absolutni realnosti«, ravno vednost o dejanski realizaciji konkretnih zakonitosti v svetu, za katere ni nobenega razloga, da so prav takšne in ne drugačne. Tovrstna vednost nima nobenega »višjega smisla«, saj bi lahko bila drugačna, vendar je v naši konkretni realnosti prav taka, in to ugotovimo z eksperimentom. Eksperimentalna znanstvena vednost je absolutna v smislu, da ni pogojena z mislijo. Eksperiment izbere brez razloga.

L i t e r a t u r a

1. Carroll, Sean, 'Welcome to the Multiverse', *Discover Magazine*, 2011 <<http://discovermagazine.com/2011/oct/18-out-there-welcome-to-the-multiverse>> [dostopno 21. oktobra 2011].
2. Meillassoux, Quentin, *After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency* (Continuum International Publishing Group Ltd., 2008).
3. —, 'Čas brez postajanja', *Problemi*, 4–5 (2010).
4. —, 'Spekulativni realizem', *Problemi*, 4–5 (2009).
5. Spade, Paul Vincent, 'A Survey of Mediaeval Philosophy, Version 2.0', 1985 <<http://pvspade.com/Logic/>> [dostopno 23. februarja 2001].
6. Žižek, Slavoj, '»Materializem in empiriokriticizem« za XXI. stoletje?', *Problemi*, 4–5 (2009).

³⁶ Meillassoux, 'Spekulativni realizem', *op. cit.*, str. 29.