

# Koncept vremena u spekulativnom materijalizmu i struktura književnog teksta

---

**Simčić, Eva**

**Master's thesis / Diplomski rad**

**2015**

*Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj:* **University of Rijeka, Faculty of Humanities and Social Sciences / Sveučilište u Rijeci, Filozofski fakultet u Rijeci**

*Permanent link / Trajna poveznica:* <https://urn.nsk.hr/urn:nbn:hr:186:789068>

*Rights / Prava:* [In copyright](#)/[Zaštićeno autorskim pravom.](#)

*Download date / Datum preuzimanja:* **2024-07-13**



*Repository / Repozitorij:*

[Repository of the University of Rijeka, Faculty of Humanities and Social Sciences - FHSSRI Repository](#)



**SVEUČILIŠTE U RIJECI  
FILOZOFSKI FAKULTET**

**Eva Simčić**

**Koncept vremena u spekulativnom materijalizmu i struktura književnog  
teksta**

**(DIPLOMSKI RAD)**

**Rijeka, 2015.**

SVEUČILIŠTE U RIJECI  
FILOZOFSKI FAKULTET  
Odsjek za kroatistiku

Eva Simčić  
Matični broj: 17436

Koncept vremena u spekulativnom materijalizmu i struktura književnog teksta

DIPLOMSKI RAD

Diplomski studij: Hrvatski jezik i književnost/Filozofija

Mentor: doc. dr. sc. Aleksandar Mijatović

Rijeka, 2015.

## Sadržaj

1. Uvodna razmatranja.....	1
2. Speklativni materijalizam .....	5
2. 1. Antikorelacionizam: kritika <i>Kritike</i> .....	5
2.2. Spekulacija: izvan korelacionističkog kruga .....	11
3. Speklativnomaterijalistički koncept vremena .....	16
3.1. McTaggartov argument nepostojanja vremena .....	16
3.2. Meillassouxovo vrijeme kao virtualna moć .....	18
3.3. Vrijeme, <i>Sablasna dilema</i> i virtualni bog .....	22
3.4. Hägglundova kritika apsolutnog vremena.....	29
4. Virtualno vrijeme i struktura književnog teksta .....	32
4.1. Sebaldov subjekt i kritika moderniteta.....	32
4. 2. Esencijalne sablasti, restitucija i esencijalno tugovanje.....	39
5. Zaključak.....	45
6. Literatura.....	46
Sažetak.....	48

## 1. Uvodna razmatranja

U poznatoj slici iz Pynchonove *Dražbe predmeta 49*, protagonistkinja Edipa Maas otkriva Nefastisovu kutiju, napravu u kojoj sjedi Maxwellov Demon – biće koje razvrstava molekule plina prema toplini i tako smanjuje entropiju sustava. John Nefastis, tvorac kutije, Edipi objašnjava kako je ključ funkcioniranja kutije komunikacija Demona sa senzitivcem, osobom koja može primati i slati informacije Demonu. Nefastis zaključuje: *Entropija je, dakle, govorna figura [...] metafora. Ona povezuje svet termodinamike sa svetom protoka informacija. Moja mašina koristi jedan i drugi. Demon ne čini metaforu samo verbalno gracioznom, već i objektivno istinitom* (Pinčon 1992: 98). Iako komičan, Pynchonov prikaz Maxwellova misaona eksperimenta, upire odnos čovjeka i svijeta, ili konkretnije, naš pokušaj da kategorije jednog pokušamo prenijeti u kategorije drugog. Figura senzitivca u tom je smislu figura filozofa – osobe koja će ustanoviti princip adekvacije uma i svijeta, a samo entropično tkivo onoga što jest protumačiti kao manjak komunikacije, dotad nedostatno izoštrani aparat kojim bi se izložila sustavnost svijeta. Svijet bez Demona koji razvrstava i filozofa koji prevodi, ishodište je kaosa i kraj mišljenja. Međutim, što ako je sliku moguće iskrenuti – što ako u izostanku Demona i svijeta koji se unaprijed nada je organiziran kao ljudski, pronalazimo drugi put mišljenja i principe prevrednovanja kaosa?

Ono što se u Pynchonovu romanu pojavljuje kao *verbalno graciozna i objektivno istinita metafora*, u filozofiji Quentina Meillassouxa postaje *transparentan kavez* (Meillassoux 2008a: 7) jer je razlog zbog kojeg *ne nadilazimo sebe ponirući u svijet [...] istraživanje dvaju lica onoga što ostaje licem u lice – poput novčića koji poznaje samo svoje vlastito naličje [...] Moguće je da su suvremeni filozofi izgubili 'veliko izvanjsko' [...] koje postoji u sebi, neovisno o tome mislimo li ga* (Meillassoux 2008a: 7).

Iako poziciju koju zastupa naziva spekulativnim materijalizmom, ime se Quentina Meillassouxa najčešće pojavljuje u poveznici sa spekulativnim realizmom, relativno mladim filozofskim pravcem koji svoj naziv duguje istoimenoj konferenciji, održanoj 27. travnja 2007. godine na Sveučilištu Goldsmiths u Londonu, na kojoj su, uz Meillassouxa, sudjelovali još i Ray Brassier, Iain Hamilton Grant i Graham Harman. Spekulativni se realizam u najavi programa konferencije definira kao *krovni pojam za niz različitih istraživačkih programa posvećenih afirmiranju autonomije realnosti, bilo u ime transcendentnog fizikalizma [Brassier], objektu usmjerene filozofije [Harman] ili apstraktnog materijalizma [Meillassoux], a protiv pustošenja antropocentrizma* (Brassier i Toscano prema Jelača 2010: 226). U

pripremi je konferencije izraz spekulativni realizam organizatorima služio kao operativni naziv, kompromisni pojam<sup>1</sup> kojim bi se mogle donekle obuhvatiti filozofski vrlo različite pozicije, no, pod utjecajem snažne recepcije engleskoga prijevoda Meillassouxova djela *Après la Finitude* te blogosfere na kojoj je popularnost pravca vrlo brzo rasla, naziv se zadržao. *Afirmiranje autonomije realnosti* ili, koristimo li Meillassouxov izraz prihvaćen u filozofskoj zajednici, *antikorelacionizam*, prepoznaje se kao zajedničko mjesto u svim spomenutim filozofijama te iako ćemo ovaj termin mnogo podrobnije obraditi u za to predviđenom poglavlju, zasad treba reći kako je riječ o filozofskoj poziciji ili stavu kojim se izražava negodovanje spram kopernikanskog obrata u Kantovoj filozofiji te njegovih posljedica u obliku anti-realističkih filozofija koje su slijedile nakon Kanta. Trend obrata, prvenstveno se pritom odnosi na kontinentalnu filozofiju u okvirima koje je anti-metafizički pristup smatran dominantnim, dok su metafizička pitanja premještena u sferu subjektivnosti. Unatoč kritičkom stavu prema anti-realizmu, spekulativni realizam nije blagonaklon ni prema realističkim filozofijama, budući da realizme koji se u većoj ili manjoj mjeri pozivaju na neposrednost svijeta putem percepcije, nazivaju naivnim realizmima, stoga, usprkos tome što je takva tvrdnja prilično neprecizna budući da ignorira heterogenost pozicija o kojima je riječ, možemo zaključiti kako je okvirni cilj pravca ustanoviti filozofije koje neće biti korelacionističke, ali koje istovremeno neće zapasti u *mit neposredno danoga*, odnosno tvrditi kako je neproblematičan stav prema kojem imamo direktan uvid u vanjski svijet u maniri naivnih realista. Razlog je takvome usmjerenju usko vezan uz status znanosti u kontinentalnoj filozofiji te pišući o uvjetima koji su mogli dovesti do filozofske prekretnice, Fabio Gironi ustvrđuje kako se promjenu stava može povezati s dva faktora: 1. razvojem prirodnih znanosti i bujanjem znanstvenih teorija u posljednja četiri desetljeća; 2. rastu interesa šire javnosti za znanstvena postignuća (vidi Gironi 2010: 12)<sup>2</sup>. Naime iako je za suvremenu kontinentalnu filozofiju teško reći kako je negativno orijentirana prema znanosti, treba uzeti u obzir kako između znanstvenog i filozofskog diskursa postoji (stilsko) razilaženje te je dovoljno prisjetiti se *Sokalove afere*<sup>3</sup> da bismo uočili problem u komunikaciji dviju oblasti. Okret prema

---

<sup>1</sup> Prema riječima Grahama Harmana, izvorni je naziv skupa trebao biti spekulativni materijalizam, no, s obzirom da se Harmanova filozofija nije mogla terminološki uklopiti u materijalistički dio sintagme, Ray Brassier skovao je inačicu spekulativni realizam kao kompromisno rješenje (vidi Harman prema Gironi 2010: 11).

<sup>2</sup> Ovakva tvrdnja djeluje pomalo neobično usporedimo li razdoblje o kojem Gironi govori s prvom polovicom dvadesetog stoljeća, no primjeri kojima svoj stav Gironi pokušava opravdati su korištenje Hubbleovog teleskopa i poimanje znanstvenika, primjerice Hawkinga, kao slavni ličnosti.

<sup>3</sup> *Sokalova afera* ili *Sokalova podvala* naziv je za skandal koji je sredinom devedesetih godina dvadesetog stoljeća izazvao fizičar Alan Sokal. Izazvan izjavama o *nepovjerenju akademske ljevice u sposobnost znanosti da zahvati objektivnu istinu*, Sokal u časopisu *Social Text* posvećenom postmodernoj teoriji, objavljuje članak *Transgressing the Boundaries: Toward a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity* (1996) u kojem oponašajući stil teorije, iznosi tvrdnju kako kao fizičar smatra kako *fizička stvarnost nije ništa više od socijalnog*

prirodnim znanostima u slučaju je spekulativnog realizma uvjetovao i promjenu pristupa: naspram tzv. poetičkog pristupa tekstu u kojem središnju ulogu imaju metafore i igre riječima, većina filozofa koje nazivamo spekulativnim realistima, odabire direktniji stil pisanja koji se odupire ambigvitetima i karakterističan je za analitičku filozofiju (vidi Gironi 2010: 22).

S obzirom da su obilježja koja možemo navesti kao zajednička svim filozofima spekulativnog realizma malobrojna, treba dodati kako je sam status pravca problematičan: pojam spekulativni realizam, izuzev Grahama Harmana, odbacili su svi filozofi koji su sudjelovali na konferenciji te je pitanje postoji li pravac danas i je li on uopće postojao, otvoreno (vidi Jelača 2010: 230). Slijedimo li Grahama Harmana, najvećeg proponenta pravca i naziva, *pitanje o postojanju pravca postavljeno je pet godina prekasno da bi bilo smisljeno [...] Spekulativni je realizam danas naziv za niz akademskih publikacija; uključen je u uređivačku politiku brojnih časopisa, koristi se kao termin u arhitekturi, geografiji, vizualnim umjetnostima pa čak i povijesti [...] Spekulativni realizam prošao je test izdržljivosti mnogo bolje nego njegovi kritičari* (Harman prema Brassier 2014: 409).

Ray Brassier smatra kako popularnost pravca nije dovoljna kako bi se o njemu moglo ozbiljno govoriti te upire u to kako je problem antikorelacionizma kao utemeljujućeg kriterija za pravac, u tome što polučuje zaključak kako spekulativni realizam tada obuhvaća i *analitičke mislioce poput Davida Lewisa, Michaela Dewitta, Davida Armstronga, Timothyja Williamsona, Theodora Sidera, i mnoge druge. Antikorelacionizam je, stoga, preslab kriterij da bismo ga mogli smatrati dovoljnim uvjetom za uključenje u naziv spekulativni realizam* (Brassier 2014: 413).

Za razliku od Harmana i Brassiera koji su odlučno istupili u ime/protiv spekulativnog realizma, Meillassoux se o statusu pravca nikada nije izjasnio, no njegovo inzistiranje na razlikovanju spekulativni realizam-spekulativni materijalizam<sup>4</sup>, ujedno je i razlog zbog kojeg ćemo u ovome radu njegovu filozofsku poziciju promatrati kao spekulativni materijalizam, izostavivši dodatne poveznice sa spekulativnim realizmom.

Meillassouxovo djelo<sup>5</sup> obuhvaća dvije knjige<sup>6</sup> – *Après la finitude: Essai sur la nécessité de la contingence/After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency* (2006/2008) i *Le*

---

*konstrukta*. Iako je Sokalov članak parodirao humaniste i pri opravdavanju tvrdnji koristio izmišljene podatke, njegov je pokušaj uspio te je časopis objavio tekst bez prethodne provjere podataka (vidi Chapman 2010:524).

<sup>4</sup> Prema Meillassouxu pojam realizam uz materijalizam obuhvaća i korelacionističku poziciju subjektalizma čime ovaj naziv postaje nedostatan želi li se naznačiti njegova filozofija (vidi Meillassoux 2012a: 6).

<sup>5</sup> Pregled je Meillassouxovih radova ograničen na ona izdanja koja su u trenutku pisanja ovoga rada prevedena na engleski jezik, što ćemo, osim jezičnom barijerom, pokušati opravdati dvama razlozima: 1. većinu Meillassouxovih neprevedenih radova čine studije o drugim filozofima; 2. glavnina je kritičke recepcije Meillassouxova rada anglofona.

*Nombre et la Sirène: Un Déciffrage de Coup de Des de Mallarmé/The Number and The Siren: A Decipherment of Mallarme's Coup De Des* (2011/2012) te je još od objave *Après la Finitude* u očekivanju revidirano izdanje njegova doktorata *L'Inexistence Divine: Essai sur le Dieu Virtuel* (1997)<sup>7</sup>. Uz spomenute knjige, na engleskom je jeziku Meillassoux objavio i 7 članaka – *Potentiality and Virtuality* (2006), *Subtraction and Contraction* (2007), *Time without Becoming* (2007), *Spectral Dilemma* (2008), *The Immanence of the World Beyond* (2009), *Contingency and the Absolutization of the One* (2011), *Iteration, Reiteration, Repetition: A Speculative Analysis of the Meaningless Sign* (2012) – dok zasebno mjesto u njegovu radu zauzima i esej *Métaphysique et Fiction des Mondes Hors-science/ Science Fiction and Extro-science Fiction* (2013/2015) u kojem razmatra tematiku mogućeg nekorelacionističkog književnog žanra<sup>8</sup>.

Sva ova djela navodimo budući da će nam ona služiti kao dijelovi slagalice pomoću kojih ćemo pokušati iscrtati trajektoriju od mogućnosti stvari po sebi neovisne od subjekta, prema utvrđivanju statusa subjekta jednom kada je otvoren put prema *svijetu bez čovjeka*. Prvi će dio rada izložiti Meillassouxovu kritiku korelacionizma i njegovu spekulativnomaterijalističku poziciju. Budući da je Meillassouxov koncept vremena u okvirima ovoga rada razmatran kao most koji povezuje objekt i subjekt, metafizičko/spekulativno i političko/etičko, u drugoj će ga se cjelini odmjeriti prema klasičnim argumentima o naravi temporalnosti – McTaggartovim argumentima o nepostojanju vremena te na tim temeljima odrediti karakteristike Meillassouxova vremena kao virtualne moći. U trećoj ćemo cjelini Meillassouxovu filozofiju prikazati u njezinu suodnosu s književnim tekstom, odnosno Sebaldovim *Austerlitzom* čije oblikovanje književnoga subjekta otvara put prema Meillassouxovoj etici i konceptu moderniteta.

---

<sup>6</sup> Najsustavniji je pregled Meillassouxovih radova dostupan u knjizi *Quentin Meillassoux – Philosophy in the Making* Grahama Harmana, međutim, budući da je knjiga objavljena 2011. godine u njoj nisu obuhvaćene sve Meillassouxove publikacije, a izostaju *Le Nombre et Sirène, Métaphysique et Fiction* i tri od navedenih sedam članaka.

<sup>7</sup> Objavljivanje *L'Inexistence Divine* Meillassoux je najavio već u *Après la Finitude*, spomenuvši kako će djelo ponuditi daljnju elaboraciju problema fideizma (vidi Meillassoux 2008a: 132). Engleski je prijevod ulomaka Meillassouxova doktorata dostupan u Harmanovoj monografiji.

<sup>8</sup> U nastavku ćemo naslove Meillassouxovih radova, kao i navode iz njih preuzete, iznositi u hrvatskom prijevodu. Budući da zasad nijedno Meillassouxovo djelo nije prevedeno na hrvatski jezik, zadovoljit ćemo se autorskim prijevodom te u fusnotama naznačiti englesku inačicu teksta tamo gdje to bude potrebno. Naslove drugih autora koji nisu prevedeni na hrvatski, puštat ćemo u (engleskom) izvorniku, dok ćemo citate prevoditi na hrvatski.



## 2. Spekulativni materijalizam

### 2. 1. Antikorelacionizam: kritika *Kritike*

Korelacionizam je pojam koji Meillassoux uvodi u *Nakon konačnosti* kako bi strateški zahvatio sve de-apsolutizirajuće filozofije te one filozofije koje su apsolutom proglasile subjektivnost, odnosno kako bi svoju kritiku mogao istovremeno usmjeriti na transcendentnu filozofiju, fenomenologiju, postmodernizam ili bilo koji oblik antirealizma. Naime korelaciju čini *ideja prema kojoj uvijek imamo pristup samo korelaciji mišljenja i bića, ali nijednom neovisno od drugoga* (Meillassoux 2008a: 5), što je prema Meillassouxu zajednička odluka svih spomenutih filozofija. Alain Badiou će u predgovoru *Nakon konačnosti* reći kako je riječ o *kritici Kritike* (Badiou u Meillassoux 2008a: vii) pritom, naravno, imajući na umu Kantovu *Kritiku čistoga uma* (1781) u čijem drugom izdanju (1787), Kant najavljuje :

*No iz ove dedukcije naše moći spoznavanja a priori proizlazi u prvome dijelu metafizike čudan i za cijelu njezinu svrhu, koja zaposluje drugi dio, prividno veoma štetan rezultat, naime da mi tom moći spoznavanja a priori nikada ne možemo prijeći preko granice mogućeg iskustva, a upravo je to bitna stvar ove znanosti. Ali u tome baš leži eksperiment protupokusa istine u pogledu rezultata one prve ocjene naše umske spoznaje a priori, da se ona odnosi samo na pojave, dok naprotiv samu stvar o sebi ostavlja za sebe doduše kao zbiljsku, ali od nas nespoznatu.* (Kant 1984: 17).

Iako je Kant prvi filozof kojeg naziremo u Meillassouxovoj kritici korelacije kao ograničenja, ono što Meillassoux naziva *korelacionističkom erom*, započinje s Berkeleyjem, budući da je njegova filozofija učinila prekid s klasičnim materijalizmom kakvog su zastupali Epikurejci, a koji, u okvirima kontinentalne filozofije, nakon Berkeleyja nije bio smatran plauzibilnom filozofskom pozicijom (vidi Meillassoux 2012a: 3). Kantova se i Berkeleyjeva filozofija u kontekstu Meillassouxova projekta mogu prepoznati kao dva ishodišna modela svih korelacionizama jer su njima iskazane osnovne odluke o prirodi korelacije: a) korelacija je granica zbog koje je stvar po sebi nedostupna – slabi korelacionizam; b) korelacija je apsolutizirana – jaki korelacionizam ili *subjektalizam*. Razlika se dvaju korelacionizama, drugim riječima, izražava kao status stvari po sebi pri čemu će slabi, kantijanski, korelacionizam tvrditi kako je stvar po sebi nespoznatljiva, dok će pozicije koje progovaraju iz *korelacionističkog kruga*, što je slučaj s Berkeleyjem, držati kako je stvar po sebi nezamisliva i tako polučiti razlikovanje jakoga korelacionizma i subjektalizma, od kojih prvi zbog nezamislivosti stvari po sebi apsolutizira subjektivnost, dok drugi zauzima agnostičku

poziciju (vidi Meillassoux 2014: 7). Upravo zbog zamislivosti, ali ne i spoznatljivosti stvari po sebi, Kant će taj termin ponekad koristiti kao sinoniman s izrazom *noumenon*<sup>9</sup>, koji je tek rubno primjenjiv u Meillassouxovoj filozofiji, budući da etimološki implicira korelacionizam<sup>10</sup> te bismo razliku između jakoga i slaboga korelacionizma, mogli zahvatiti putem statusa noumenona: slabi korelacionizam prihvaća ovaj pojam kao izraz za stvar po sebi kao zamislivu, dok je iz perspektive jakoga korelacionizma, noumenon izlišan jer je nezamisliv. Argumentima izloženima u *Nakon konačnosti* Meillassoux želi pokazati kako su sve vrste korelacionizma filozofski neodržive te se sa slabim korelacionizmom razračunava putem aporije ancestralnosti, dok subjektalizam i jaki korelacionizam opovrgava bijegom iz korelacionističkog kruga, kako bi iz njega izveo vlastitu, spekulativnu, poziciju.

Ancestralnost je ideja koja izvire iz Meillassouxova desiderata za revitalizacijom distinkcije primarnih i sekundarnih kvaliteta u kontinentalnoj filozofiji, odnosno vraćanja filozofskog legitimiteta znanstvenim tvrdnjama čija je odlika korištenje izraza koji se u opisu predmeta i pojava koriste primarnim kvalitetama<sup>11</sup>. Meillassoux ancestralnom naziva *svaku stvarnost anteriornu pojavi ljudske vrste ili čak anteriornu pojavi bilo koje forme života na Zemlji* (Meillassoux 2008a: 10). Materijale koji podupiru ancestralne tvrdnje, dakle materijale koji u znanstvenim istraživanjima služe kao dokazi za svojstva koja prethode pojavi čovjeka i/ili života na Zemlji, Meillassoux naziva *arhe-fosilima*, a primjer koji navodi jest izotop putem čijeg stadija radioaktivnog raspada možemo razaznati starost koja nadilazi čovjeka i život na Zemlji (vidi Meillassoux 2008a: 10). Prema Meillassouxu, problem je statusa znanosti i njezina legitimiteta za kontinentalnu filozofiju, vidljiv u tome što se ancestralne tvrdnje nikad ne prihvaćaju u njihovu doslovnu značenju te će iskazi poput '*svemir je nastao prije 13.5 milijardi godina*' ili '*akrecija Zemlje dogodila se prije 4.56 milijardi godina*' biti prihvatljive tek ako se pri njihovu izgovaranju iznosi ili implicira korektiv *za nas*, budući da je od početka ere korelacionizma, korelacija regulativni okvir za bilo koju tvrdnju o svijetu izvan subjekta (vidi Meillassoux 2008a: 9). Naime kao što će to Meillassoux navesti u *Vremenu bez nastajanja*, korelacionistički je argument definiran prema formulaciji *X ne može postojati bez*

---

<sup>9</sup> Iako se stvar po sebi i noumenon vrlo često tretiraju kao sinonimni u Kantovoj filozofiji, Stephen Palmquist tvrdi kako je zamjenjivosti termina potrebno pristupiti uzevši u obzir spregu perspektiva iz kojih se govori o objektima, budući da je *svaki noumenon stvar po sebi, ali stvar po sebi nije noumenon ako njezina reprezentacija nije zahvaćena kao partikularizirani dio fenomenalnog iskustva objekta* (Palmquist 1986: 137–138).

<sup>10</sup> Izvorno značenje noumenona jest 'mišljeno' ili 'ono što se misli'. Meillassouxovoj filozofiji ovaj termin odgovara tek u onom smislu u kojem je stvar po sebi dostupna subjektu, međutim s obzirom na Meillassouxov stav kako objekti postoji potpuno neovisno o našem mišljenju i percepciji, čini nas noumenon navodi na krivi trag.

<sup>11</sup> Takva će se tendencija bolje objasniti u okviru Meillassouxova materijalizma, budući da njegov scijentizam ima ponešto izmijenjeno značenje kada ga se tumači odmjerenog spram cijelog za sad dostupnog projekta.

danosti *X-a*, kao ni teorija o *X-u*, bez postuliranja *X-a* (Meillassoux 2014: 6), što će u ovom slučaju značiti kako svemir ili Zemlja u prethodnim iskazima uvijek podrazumijevaju subjekta kojemu su dani, odnosno kako je sama znanstvena teorija kako bi rekla nešto o njima, predmnijevala njihovu danost te ih postulirala. Kako bi dokazao kako je rascjep između znanosti i korelacionističke filozofije dublji no što se nalaže umetanjem korektiva, Meillassoux će izložiti moguću raspravu sa slabim korelacionistom u kojoj se od njega traži da pozitivno ili negativno, ali jednoznačno, odgovori na to je li Zemlja nastala prije 4.56 milijardi godina (vidi Meillassoux 2008a: 16). Korelacionist kao početno opravdanje objektivnosti ove tvrdnje, može iznijeti stav kako je ona intersubjektivno prihvaćena kao objektivna, odnosno kako je u sadašnjem trenutku znanstvena zajednica smatra točnom, te s obzirom da je Zemlja, kao objekt izvan subjekta, nepoznatljiva, točnost tvrdnje verificira se znanstvenim mišljenjem koje svoju potvrdu dobiva provođenjem eksperimenata u sadašnjem trenutku. Ancestralnost tako za slabog korelacionista nije ništa više od *retrojekcije prošlosti na temelju sadašnjosti* (Meillassoux 2008a: 16). Međutim, zamka je ovoga odgovora u tome što on ne može biti jednoznačan budući da podrazumijeva kako istovremeno vrijede dvije tvrdnje: 1. tvrdnja je 'istinita' s obzirom da ju potvrđuje znanstvena zajednica<sup>12</sup>, 2. objekt tvrdnje nije mogao postojati onako kako je opisan jer ono što se opisuje nije bilo u korelaciji sa sviješću (vidi Meillassoux 2008a: 16–17). Meillassoux iz toga zaključuje kako ancestralne tvrdnje smislene samo ako su shvaćene doslovno, odnosno realistički, s obzirom da nas drugačija interpretacija navodi da koristimo dvije nekompatibilne tvrdnje te se korelacionist mora odlučiti za 1., što ga čini realinom, ili 2., što ga čini idealinom<sup>13</sup>. Kako bi se obranio od prigovora, Meillassoux zamišljenu debatu produbljuje navodeći dva dodatna odgovora koja može ponuditi korelacionist. Prvi odgovor, koji ćemo nazvati 'odgovor udaljenosti', tvrdi kako je ancestralna, vremenska udaljenost, analogna prostornoj udaljenosti i svodi se na problem svjedoka, situaciju u kojoj je objekt predaleko da bi mogao biti percipiran te se stoga zaključuje kako se pokušava pokazati kako je jedino realizam, kojem nije potreban svjedok da bi tvrdnja bila istinita, pozicija koja može ponuditi rješenje. Za korelacionista, problem udaljenosti i nije problem budući da na njega može odgovoriti kontrafaktualno: *da je svjedok bio prisutan na mjestu X, mogao bi vidjeti događaj Y* te nas sama mogućnost svjedoka vraća u okvire korelacije (vidi Meillassoux 2008a: 19). Međutim, Meillassoux će pokazati kako

---

<sup>12</sup> 'Istinita' znači istinita u načelu, budući da je moguća drugačija znanstvena spoznaja i prevrednovanje znanstvenih podataka u slučaju novih otkrića. U ovome se pitanju slažu i Meillassoux i pretpostavljeni korelacionist, imajući u vidu Popperov falsifikacionizam.

<sup>13</sup> Meillassouxov je poznati zaključak kako korelacionist suočen s ancestralnim tvrdnjama i izazovom arheofosila, postaje veoma blizak kreacionistu koji tvrdi kako je Zemlja nastala prije 6000. godina (vidi Meillassoux 2008a: 18).

između uobičajene vremenske ili prostorne udaljenosti i ancestralnosti postoji temeljna razlika: na velike udaljenosti korelacionist može odgovoriti kontrafaktualnim svjedokom, ali na ancestralnost ne može jer je ono što definira ancestralnu tvrdnju to da govori o nečemu što prethodi čovjeku i/ili životu na Zemlji pa tako i samoj danosti (vidi Meillassoux 2008a: 20). Drugi korelacionistički odgovor, koji ćemo nazvati 'odgovorom transcendentalnog subjekta', Meillassouxov će test ancestralnosti prozvati za nepoznavanje razlike između empirijskog i transcendentalnog jer se čini kako su tijela (empirijsko) za njega potpuno istovjetna svijesti (transcendentalno), što nije slučaj budući da transcendentalni subjekt nije entitet koji postoji u fizičkom prostoru, već niz uvjeta koji čine iskustvo subjekta mogućim. Drugim riječima, iako fizički entiteti koji pripadaju empirijskome imaju odliku prolaznosti, oni se mogu pojaviti i nestati, isto ne vrijedi za uvjete iskustva kao transcendentalno jer sami po sebi nisu objekti (vidi Meillassoux 2008a: 21–22). Meillassoux će odbaciti i odgovor transcendentalnog subjekta jer, iako je korelacionist u svojoj teoriji konzistentan postavivši razliku između empirijskog i transcendentalnog, on zaboravlja kako, želi li nastaviti zastupati ne-subjektalističku varijantu korelacionizma, dakle onu koja ne drži kako je korelacija vječna, mora prihvatiti kako postoji točka u kojoj se empirijsko i transcendentalno preklapaju dovoljno da prvo bude uvjet za potonje, a riječ je o samoj pojavi subjekta koji je utjelovljen. Drugim riječima, kako bismo uopće govorili o transcendentalnom subjektu i uvjetima spoznaje, treba postojati tijelo u kojem se on nalazi. Meillassoux svoj protuargument za odgovor transcendentalnog subjekta razjašnjava dihotomijom *instancirano-oprimjerenje*: instancijacija podrazumijeva kako entitet X ne postoji ako ne postoji pojedinačni entitet X, dok oprimjerenje podrazumijeva kako entitet X može postojati čak i ako nema nijednog pojedinačnog entiteta X (vidi Meillassoux 2008a: 25). Odluka o instancijaciji naspram oprimjerenja, odluka je o materijalizmu naspram idealizma jer, ako postojanje entiteta ne ovisi o pojedinačnom objektu koji jest taj entitet, tada prihvaćamo su da su postojeći entiteti tek reprezentacija nekog vječnog entiteta koji je neranjiv na spacijalno-temporalne uvjete. Primjerice, platonist će reći kako (idealni) kaktus postoji, čak i ako na Zemlji ili u svemiru ne postoji niti jedno tijelo koje jest kaktus. Materijalist će s druge strane tvrditi da kaktus u idealnom smislu ne postoji, već da je minimalan uvjet za postojanje kaktusa, postojanje barem jednog tijela koje jest kaktus. S obzirom da se kantijanski antirealist ograđuje od idealizma, on mora prihvatiti kako je postojanje transcendentalnog subjekta uvjetovano pojavom ljudskog tijela koje je fizički uvjet svijesti, jer, iako razlika transcendentalnog i empirijskog može biti održiva od trenutka pojave čovjeka-subjekta, ona ne može vrijediti prije no što je postojao čovjek, budući da bi to impliciralo kako je transcendentalni subjekt nešto što postoji

izvan vremena i prostora, što nas dovodi u područje idealizma: *fizička tijela nisu dovoljan uvjet za postojanje transcendentalnog, ali jesu njegov nužan uvjet* (Meillassoux 2008a: 25).

Za razliku od slabog korelacionizma, subjektalizmu ancestralnost ne predstavlja problem, jer on, smatrajući korelaciju apsolutnom, ne mora odgovoriti na to kako pomiriti uvjete subjekta i znanstveno vrijeme koje govori o razdoblju prije subjekta. Iako Berkeley za Meillassouxa drži inicijalnu subjektalističku poziciju, Meillassoux će u tekstu *Iteracija, reiteracija, ponavljanje: spekulativna analiza znaka koji nema smisao* (2012), subjektalizam proširiti i na druge filozofe čija je gesta zahvaćanje nekog oblika subjektivnosti kao apsolutnog, a primjeri koje navodi su hilozoizam, hegelijanski idealizam, Nietzscheova i Schopenhauerova volja, Bergsonova teorija percepcije i Deleuzeov vitalizam (vidi Meillassoux 2012a: 3). Osnovu će subjektalističkog rezoniranja, Meillassoux sažeti u formulaciji: *budući da je sama ideja entiteta 'po sebi', nezavisnog od mišljenja nekonzistentna, treba pretpostaviti kako je ovo po sebi, kao nezamislivo od nas, po sebi nemoguće* (Meillassoux 2012a: 8). Kao što smo ranije spomenuli, ono što se pretpostavlja jest, kako je korelacija, umjesto granice, sama po sebi apsolut, dakle, korelacija je ono što jest. Argument protiv subjektalizma, čiju će demonstraciju Meillassoux izvesti uz pomoć drugih dvaju oblika korelacionizma, također je zamišljen kao moguća rasprava koju ćemo u nastavku ukratko izložiti.

Razlika između slabog korelacionizma i subjektalizma, za Meillassouxa, najvidljivija je u načinu poimanja formi mišljenja: *Kant smatra kako a priori forme mišljenja možemo tek opisati [...] dok Hegel inzistira na tome da se one deduciraju* (Meillassoux 2008a: 38). Drugim riječima, ako su za Hegela, ali i druge forme subjektivnog idealizma, svijet i subjektivnost isto, dovoljno je da subjekt iznese vlastitu formu mišljenja, *deducira ga*, s obzirom da je on ujedno i jedini regulativni okvir za promišljanje tih formi. Kantova filozofija, s druge strane, zbog postavke kako je stvar po sebi moguće misliti, ali ne i znati, mora objasniti na kojim je temeljima moguća adekvacija razumskog i zbiljskog u spoznaji dovoljno da bismo rekli da su forme opisive. Jaki korelacionizam sa subjektalizmom dijeli pretpostavku kako je stvar po sebi nemisliva, ali iz nemislivosti stvari po sebi ne izvodi subjektivnost kao apsolutnu, već zaključuje kako je apsolut kao takav nemisliv (vidi Meillassoux 2008a: 38). Posljedica je nemislivosti apsoluta u slučaju ove pozicije, a što će je razlikovati od slabog korelacionizma, to da nisu samo forme našeg mišljenja, vrijeme i prostor, stavljene u sferu u kojoj ih se ne može opravdati, već isto vrijedi i za logičke forme, dakle i načelo neproturječja (vidi Meillassoux 2008a: 39). Iz nemogućnosti opravdanja logičkih formi, Meillassoux ukazuje na razliku kontingentnog i faktičnog: kontingencija svaki

entitet i događaj čini prolaznim, ali se pritom kao stabilni predmnijevaju uvjeti u kojima dolazi do promjena – zakon neproturječja ostaje potpuno netaknut pred razbijenom čašom, tornadom ili globalnim zatopljenjem. Faktičnost s druge strane, zahvaća i što čini mogućim naše poimanje nekog događaja kao kontingentnog; *strukturnih invarijanti* koje organiziraju iskustvo (vidi Meillassoux 2008a: 39). Kontingentnost pripada iskustvu jer svakodnevno uočavamo promjene u svojoj okolini – faktičnost ne; ona je epistemološka posljedica nemislivosti apsoluta u slučaju jakog korelacionizma jer ako ne postoji opravdanje strukturalnih invarijanti koje omogućuju naše iskustvo, onda je zastupnik jakog korelacionizma dužan prihvatiti kako strukturalne invarijante postoje, ali ne moraju biti nužne, stoga mogu i ne biti<sup>14</sup>.

Imajući u vidu razlike kao definirane prema statusu formi mišljenja, pozicije u raspravi su sljedeće<sup>15</sup>:

a) subjektalizam – strukturalne invarijante iskustva su nužne i apsolutne

b) jaki korelacionizam – strukturalne invarijante su faktične; moguće je da su nužne i moguće je da nisu nužne – *nezamislivo je da je nezamislivo nemoguće* (vidi Meillassoux 2008a: 41).

Pozvavši se na to kako je nemoguće misliti izvan korelacije te dati primjer mišljenja 'izvan', subjektalist će zaključiti kako je ona nužna. Korelacionist će, kako bi ga opovrgnuo jer želi tvrditi poziciju različitu od subjektalističke, ukazati na to kako zaključak o nužnosti korelacije, samo na temelju toga što ne možemo misliti nekorelirano, nije valjan, te kako je moguće, iako mi ne možemo misliti izvan korelacije, da korelacija nije nužna jer ne postoji apsolutan razlog koji bi opravdao njezinu nužnost. Moguće je korelaciju promatrati kao kontingentnu (faktičnost), dakle moguće je da je ona podložna promjeni jer iako svako naše iskustvo jest u korelaciji, bez pravoga opravdanja njezine nužnosti, trebamo joj pridati isti status koji pridajemo svim drugim objektima čiju nužnost ne možemo opravdati – mogućnost da nisu nužni, odnosno mogućnost da bude drukčije (vidi Meillassoux 2012a: 10). Budući da korelacija nije nužna, jer je zamislivo da se uvjeti našega iskustva promijene, jaki korelacionist je u opovrgavanju idealista ujedno odbacio i vlastitu poziciju: naime ako je ono što je definiralo poziciju jakog korelacionista bio stav prema kojemu je svijet izvan korelacije kao stvar po sebi, nemisliv, a istovremeno kako bi se obranio od idealista tvrdio kako je

---

<sup>14</sup> Meillassoux u poimanju kontingencije i faktičnosti vidi epistemološku razliku s obzirom na vrstu dobivenog znanja: kontingencija nam pruža pozitivno znanje – znamo što jest i znamo da može ne biti. Poimanje faktičnosti je isključivo negativno – znamo što jest, ali ne znamo može li ne biti.

<sup>15</sup> Najopsežnija je demonstracija argumenta, odnosno rasprave, dostupna u *Nakon konačnosti*, no budući da Meillassoux u knjizi raspravu izvodi obuhvativši u njoj više pozicija, prikaz kojeg ćemo ovdje izložiti u većoj se mjeri poziva na članak *Iteracija, reiteracija, ponavljanje* budući da je u njemu, zbog konciznosti i Meillassouxova prevrednovanja vlastite terminologije, struktura argumenta jasnija.

moгуće da uvjeti našega iskustva budu nešto drugo i pritom mislio da je moguć svijet bez korelacije, tada jakom korelacionistu samo mišljenje mogućnosti svijeta bez korelacije, pod pretpostavkom kako je riječ o epistemološki odgovornom djelatniku, nalaže da prihvati kako je idealist ili odbaci korelaciju. Odbacivanje korelacije, kako jakog, tako i slabog korelacionizma, Meillassouxu omogućuje otvaranje prostora za *bijeg iz korelacionističkog kruga*, no budući da je navedenim argumentima izložena tek kritika postojećih filozofskih pozicija, ali ne i filozofija koja bi sama mogla opstati na opisanim kritičkim temeljima, u sljedećem ćemo poglavlju izložiti pozitivni aspekt Meillassouxova projekta – poziciju spekulativnog materijalizma.

## 2.2. Spekulacija: izvan korelacionističkog kruga

Upregnuvši dihotomiju između materijalizma i idealizma, Meillassoux je korištenjem izraza *era korelacionizma* htio ukazati na to kako čak i kada na se u povijesti filozofije pojavila materijalistička pozicija, što je slučaj bio s marksizmom, nakon Berkeleyja, ona vrlo rijetko tvrdi a-subjektenu stvarnost kakvom se odlikovao antički materijalizam. Problem klasifikacije Meillassouxa kao spekulativnog realista, ukazuje na ono svojstvo njegove filozofije koje otvara drugi dihotomni odnos filozofije koji se vrlo često uopće ne promatra kao dihotomija; razliku između realizma i materijalizma. Meillassouxovo pozivanje na Foucaultovu misao *Materijalist sam jer ne vjerujem u stvarnost u Vremenu bez nastajanja* (Foucault prema Meillassoux 2014: 10) treba protumačiti upravo s obzirom to razlikovanje, budući da tvrditi poznavanje stvarnosti ukazuje na koncepcije korespondencije na kakvima je počivala naivna realistička teorija. Konsekvencija je odluke za materijalizam i Meillassouxovo odbijanje pojma metafizika kao naziva za njegov projekt jer, kao što će reći u prvom poglavlju *Nakon konačnosti*, nije sva metafizika spekulativna i tek onaj njezin odsječak koji jest, može biti predmet materijalizma (vidi Meillassoux 2008a: 34). S obzirom da je stvarnost organizirana kao reprezentacija, jer utvrđivanje faktičnosti korelacije nije isto što i odbacivanje same strukture korelacije kao postojećeg regulativnog okvira, možemo reći kako ono što Meillassouxa zanima nije ono što jest, već koje su granice zaključka o tome što jest i koje su granice onoga za što misao opravdano može izvesti da može biti. Umjesto metafizike, stoga, Meillassoux nalaže spekulaciju – pristup koji razliku od *razložne* metafizike, upire u odsustvo razloga, bezrazložno kao osnovu racionalnog promišljanja. Spekulacija je i-racionalna tek utoliko što odbija prihvatiti kako je podloga onoga što jest nužan razlog, načelo ili entitet

prema kojemu ono što jest, jest to što jest i takvo kakvo jest, te bismo je preciznije mogli opisati kao a-racionalnu, imajući na umu kako ona, odbacivši načelo dovoljnog razloga, ne odbacuje i racionalan opis toga zašto razlog izostaje. Svoj će spekulativni projekt Meillassoux smjestiti na temelje kartezijanske filozofije, ali oduprijevši se onome što je čini predkritičkom: on će istovremeno tvrditi kako misao ima pristup apsolutu i kako apsolut koji zahvaća nije nužan entitet. Racionalistički apsolut, kakav je Descartesov, podrazumijevao je kako se valjanost razuma može opravdati samo u apsolutnom entitetu koji može ponuditi razloge zašto sve jest, odnosno biti fundament načela dovoljnog razloga. Meillassoux ne želi odbaciti apsolut, ali želi odbaciti razložni lanac koji vodi prema *causa sui* entitetu koji može objasniti sve razloge i stoga načelo dovoljnog razloga zamjenjuje načelo bezrazložnosti – *stvarno svojstvo prema kojem sve bez razloga i koje je, stoga, ima stvarnu mogućnost postati drugo od onoga što jest bez razloga* (Meillassoux 2008a: 53). Načelo bezrazložnosti ostvaruje se apsolutiziranjem faktičnosti: faktičnost koju je jaki korelacionist morao pretpostaviti kako bi opovrgnuo idealista, pritom ukazavši na neodrživost vlastite pozicije, više nije viđena kao negativno znanje, nego pretvorena u sposobnost mišljenja da zahvati apsolut. U opravdavanju zaključka prema kojem faktičnost nije granica mišljenja, već apsolut, Meillassoux će izložiti još jednu moguću raspravu kojom će pokušati dokazati kako je nužnost kontingencije implicitna premisa zaključivanja filozofa korelacije. Argument koji formulira sličan je onome u kojem dokazuje neodrživost korelacionističke pozicije, međutim u ovom slučaju umjesto korelacije i strukturalnih invarijanti iskustva, predmet je debate smrt, odnosno mogućnost entiteta za ne-bitu i/ili bitu drugo od onoga što jest. Rasprava se otvara s dvije dogmatske pozicije, teističkom i ateističkom, u kojoj prvi govornik tvrdi kako je život nakon smrti postoji u bogu, a drugi kako nakon smrti nema ničega. Agnostik, odnosno korelacionist, ukazuje na nedosljednost njihovih pozicija s obzirom na to da obje pretpostavljaju kako možemo znati nešto što ne pripada našem iskustvu. Subjektalist tvrdi kako su sve tri pozicije neodržive, budući da ne možemo uopće misliti smrt, s obzirom da misliti smrt pretpostavlja misliti radikalno drugo od onoga što jesmo. Drugim riječima: a) ne možemo misliti život nakon smrti kao što to čini teist, jer ne možemo misliti da nema nas, a 'nas' kao dano, uvjet je našega mišljenja; b) ne možemo misliti 'ništa' nakon smrti kao što tvrdi ateist, jer je ništa suprotno od nas koji postojimo i ne možemo ga konceptualizirati c) ne možemo misliti da ne znamo što dolazi nakon smrti kao što tvrdi jer ona nije dio našega iskustva, budući da ne možemo misliti da nema našeg iskustva, a s obzirom da je uvjet našega iskustva naše postojanje, što naše nepostojanje čini nezamislivim, čime je tvrdnja o neznanju neopravdana budući da je referent našega neznanja nemoguć (vidi Meillassoux 2008a: 55–56). Kao i u prethodnom argumentu,



kako bi pokazao da se njegova pozicija može razlučiti od idealističke, agnostik-korelacionist, mora tvrditi kako mi možemo misliti vlastito nepostojanje. Znanje o kojem je riječ ponovo je negativno jer korelacionist zapravo ne tvrdi kako uistinu misli smrt; on, želi li biti dosljedan, mora tvrditi kako nema razloga zbog kojeg ne bi mogao ne postojati, odnosno tvrditi mogućnost nepostojanja (vidi Meillassoux 2008a: 56). Sve tri pozicije koje korelacionist opovrgava tvrde doseg apsolutu – teist tvrdi kako je to bog, ateist kako je ništavilo, a subjektalist kako je apsolut korelacija. Agnostik ukazuje na to kako nijedna od triju pozicija nije dosljedna jer sve tvrde da za ono što iskazuju postoji nužan razlog, a takvoga razloga nema. Meillassoux slijedom odbijanja nužnog razloga, uvodi novu poziciju, onu spekulativnog filozofa: spekulativni filozof tvrdi kako je mogućnost za biti-drugo apsolutna mogućnost, a na taj zaključak ga navodi agnostik koji je u svojoj argumentaciji pokazao kako su sve tri mogućnosti, ateistička, teistička i agnostička, jednako zamislive i jednako bez razloga. Ako su sve tri mogućnosti jednako zamislive, tada za razliku od onoga što misli korelacionist, nismo ograničeni neznanjem – samo promišljanje opcija kao jednako opravdanih, dakle kao jednakih u nedostatku razloga, ukazuje nam na to da promišljajući svaku od njih, mi mislimo mogućnost radikalno drugačijeg od onog što jesmo. Iako je jasno na koji su način ateistička i teistička teza zamislive, Meillassoux, slijedeći subjektalista koji tvrdi da je svojim neznanjem, korelacionist iznio tezu koja nije tek teza nemogućnosti, korecionalističku poziciju formulira kao zasebnu tezu *znanja* te uočava kako se mogućnosti drugačijeg od onoga što jest, obuhvaćaju u tri varijante: 1. mogućnost boga, 2. mogućnost ništavila, 3. mogućnost boga ili mogućnost ništavila<sup>16</sup> (vidi Meillassoux 2008a: 56). Svaki pokušaj opovrgavanja idealizma, za spekulativnog je filozofa dokaz apsolutizacije jer je svakim ukazivanjem na to da ne postoji razlog pomoću kojeg je moguće zaključiti apsolutnost tvrdnji koju iznose druge pozicije, navedeni smo da mislimo mogućnost neke teze kao apsolutne – odbije li korelacionist opovrgnuti subjektalističku tezu prema kojoj drugačije nije moguće, on je idealist jer tvrdi kako je subjektivnost apsolutna, opovrgne li ga, tvrdi apsolut jer je izašao izvan korelacije<sup>17</sup>.

---

<sup>16</sup> Iako bi nam pravila prirodne dedukcije nalagala, kao što će tvrditi i korelacionist, da su samo 1. i 2. stvarne teze znanja, budući da je o svakom X-u, moguće zaključiti  $X \vdash X \vee Y$ , mi iz same korelacionističke teze i pravila, bez dodatnih premisa ne možemo deducirati samo jednu od dvije opcije. S druge strane, dodatno objašnjenje koje Meillassoux nudi za opravdanje 3. kao teze znanja jest i to da su prema korelacionistu 1. i 2. kao uključene u tri, moguće čak i kao jedna nakon druge, dakle, tako da 1. postane istinita pa ju uslijedi 2. ili obrnuto.

<sup>17</sup> Treba uočiti kako Meillassoux pojam apsoluta koristi u dva značenja, što mu omogućuje da ukaže kako u oba slučaja korelacionist misli apsolut. Prvo se značenje odnosi na apsolut kao nužno biće, što je slučaj u teističkoj i subjektalističkoj tezi. Drugo se značenje odnosi na apsolut kao antoniman *fenomenalnom*, odnosno dodatku *za nas*; u značenju stvari po sebi, što je slučaj s ateistom-realistom koji tvrdnjom o smrti ne iznosi nužno biće, ali iznosi znanje o stvari po sebi.

Prihvaćanje faktičnosti kao apsolutne, Meillassoux navodi da nedostatak razloga koji postoji u podlozi faktičnosti, nazove *ahipotetičkim načelom* (vidi Meillassoux 2008a: 61). Načelo neproturječja, kao Aristotelovo korištenje ovoga izraza, upućivalo je na načelo koje vrijedi iako je mišljenju nemoguće zahvatiti njegovu negaciju – zaključci koje donosimo u pojedinačnim primjerima, pozivaju se na ovo načelo čak i kada ga ne ekspliciramo, međutim, riječ je o načelu koje ne možemo deducirati, već mu uvijek pristupamo opovrgavajući njegovu negaciju, a naziv nehipotetičko duguje nemogućnosti mislivosti kontradikcije kao stvarne hipoteze<sup>18</sup> (vidi Meillassoux 2008a: 61). Načelo bezrazložnosti za Meillassoux je nehipotetičko načelo jer iako ne možemo misliti stvar po sebi, u svakom opovrgavanju stvari po sebi, pozivamo se na se na bezrazložnost mišljenu apsolutno ili drugim riječima, kao što svako opovrgavanje načela neproturječja pretpostavlja kako se naše mišljenje u zaključivanju već poziva na ovo načelo, tako i opovrgavanje dostupnosti stvari po sebi u dokazivanju stroge dostupnosti 'za nas', u sebi već podrazumijeva stvar po sebi (vidi Meillassoux 2008a: 61) Termin faktičnost čija je epistemološka kvaliteta pozitivno znanje, postaje zamijenjen terminom kontingencija koji od izlaska iz korelacionističkog kruga za Meillassoux ima novo značenje – *kapacitet za biti-drugo ili kapacitet za ne-biti kao čista mogućnost, koja se nikada ne mora realizirati* (Meillassoux 2008a: 62). Govoreći o kontingenciji, stoga, Meillassoux, više ne govori o empirijskoj prolaznosti, nego o spekulativnoj tezi prema kojoj dano nema fundamenta i podložno je promjeni apsolutno bez razloga. Bezrazložnost se izvodi iz nemogućnosti davanja razloga u opravdanju neke od pozicija, međutim, ono što se kao posljedica tijeka rasprave pojavljuje jest mogućnost da se to učini za svaku poziciju ili drugim riječima, nemogućnost razložnog opravdanja za Meillassoux postaje mogućnost apsolutnog opovrgavanja svake pozicije jer je jedino što se može dosljedno prikazati za svaku od njih, nepostojanje nikakvog razloga koji bi ih utemeljio: *moguće je demonstrirati apsolutnu nužnost ne-nužnosti svakog entiteta* (Meillassoux 2008a: 62) Mogućnost ne-nužnosti određiva je za bilo koji entitet – objekte i fizičke zakone – jer je apsolutno mislivo kako svaki od njih može ne biti. Načelo bezrazložnosti, stoga, za Meillassoux razara razliku *po sebi : za nas* i otkriva hiper-kaos kao silu koja oblikuje način na koji ono što jest, jest takvo kakvo jest: *Ne postoji ništa ispod ili izvan manifestne nepotrebnosti danog, ništa osim neograničene i bezakonite moći njezina razaranja, pojave i opstojnosti* (Meillassoux 2008a: 63). Hiper-kaos Meillassoux vidi kao vrijeme jer ono jedino može činiti ranjivim ne samo entitete, već i zakone po kojima postoje. Ipak, hiper-kaos kao apsolut ograničen je pitanjem nužnog – ako je

---

<sup>18</sup> Iako kontradikciju možemo izraziti, kako u formalnom, tako i u prirodnim jezicima, ne možemo je konceptualizirati, odnosno misliti njezino značenje.

za sve što je smatrano nužnim, moguće odrediti ne nužnost, tada hiper-kaos ne može stvoriti entitete koji su nužni, budući da bi nužni entiteti onemogućili promjene čime je sam hiper-kaos doveden u pitanje. Iz istoga razloga, Meillassoux odbacujući načelo dovoljnoga razloga, ne odbacuje i načelo neproturječja, međutim pristupa mu na drugačiji način. Problem nužnog entiteta odnosi se na kontradiktorno biće – Meillassoux smatra kako ne možemo odbaciti kontradikciju samo zato što nam je nemisliva, budući da, kao što je pokazao prethodnim argumentima, takva je pozicija esencijalno korelacionistička. Kontradikcija u Meillassouxovu slučaju postaje ograničenje, zato što ona prema načelu *ex falso quodlibet*, omogućuje demonstraciju svih teza koje uključuju i tezu i njezinu negaciju, što se u slučaju kontradiktornog bića, pretvara u njegovu mogućnost istovremenog postojanja i nepostojanja, čime kontradiktorno biće postaje vječno, a promjena nemoguća (vidi Meillassoux 2008a: 69). Meillassouxova artikulacija rješenja glasi: *nužno je da nešto jest umjesto ničega, zato što je nužno kontingentno da nešto jest umjesto nečega. Nužnost kontingentnosti entiteta nalaže nužno postojanje kontingentnog entiteta* (Meillassoux 2008a: 76)<sup>19</sup>. Iz ograničenja hiper-kaosa u stvaranju nužnog bića koje se očituje u kontradiktornom biću, Meillassoux ukazuje kako se faktičnost kojom smo došli do bezrazložnosti i hiper-kaosa, sama ne može zahvaćati kao faktična i takav odnos naziva *faktualnošću* (vidi Meillassoux 2008a: 79). Naime ako faktičnost podrazumijeva mogućnost da za svaku tvrdnju oblika *X je Y*, možemo izraziti i tvrdnju *X je mogao biti drugačiji; X ne mora biti Y* tada je jedina tvrdnja za koju ne možemo ostvariti protuoblik, sama tvrdnja *X je mogao biti drugačiji*. Drugim riječima:

P<sub>1</sub>) ako za svaki X (objekt, prirodni zakon) vrijedi kako je mogao biti drugačiji (faktičnost), onda nijedan X nije nužan (načelo bezrazložnosti)

P<sub>2</sub>) faktičnost faktičnosti znači kako je za načelo *sve je moglo biti drugačije*, moguće reći kako je moglo biti drugačije.

P<sub>3</sub>) ako je za *sve je moglo biti drugačije*, moguće reći kako je moglo biti drugačije, onda je *sve moglo biti nužno* (za svaki X možemo reći da je nužan)<sup>20</sup>

P<sub>4</sub>) ili je za svaki X moguće biti drugačije ili je moguće da je X je nužan

P<sub>5</sub>) za svaki X, moguće reći da je mogao biti drugačiji

---

<sup>19</sup> U engleskom izdanju: *it is necessary that there be something rather than nothing because it is necessarily contingent that there is something rather than something else. The necessity of the contingency of the entity imposes the necessary existence of the contingent entity.*

<sup>20</sup> Drugačije u argumentu ima funkciju sličnu negaciji stoga ako je drugačije negacija nužnog, onda je drugačije drugačijeg nužno kao dvostruka negacija.

K) Drugačije (faktičnost) ne može biti drugačije – faktičnost nije faktična već nužna (faktualnost)<sup>21</sup>.

### 3. Spekulativnomaterijalistički koncept vremena

#### 3.1. McTaggartov argument nepostojanja vremena

McTaggartov argument o nepostojanju vremena pretpostavlja kako je vrijeme moguće konceptualizirati na dva načina koje naziva A i B serijom. B-serija zahvaća se odnosima prije i kasnije te u okvirima ovoga pristupa za *svaki par događaja*  $e_1$  i  $e_2$ , *vrijedi kako se*  $e_1$  *dogodio prije*  $e_2$ , *ili se*  $e_1$  *dogodio poslije*  $e_2$ , *ili*  $e_1$  *nije niti raniji, niti kasniji od*  $e_2$ , *već su se oba događaja odvila istovremeno, stoga isto vrijedi i za vrijeme u kojima su se događaji dogodili* (Loux 2006: 207). A-serija temelji se na poretku izraženom u pojmovima prošlost, sadašnjost i budućnost, i za razliku od B-serije u kojoj događaji imaju fiksno mjesto, ova serija događaje vidi kao dinamičnu pojavu, budući da oni putuju iz daleke budućnosti kako bi postali sadašnjost, a potom i prošlost (vidi Loux 2006: 207). Prema McTaggartu, kako bi koncept vremena uspio zahvatiti promjenu koja je za njega srž temporalnosti, B-serija, dakle ona u kojoj događaji imaju fiksni status, mora podrazumijevati A-seriju, jer kada to ne bi bio slučaj, prijelaz sa  $e_1$  na  $e_2$ <sup>22</sup>, ili obrnuto, ne bi bio moguć (vidi Loux 2006: 208). S obzirom da B-serija, kako bi zahvatila promjenu mora biti svedena na A-seriju, nemamo razloga zadržati razlikovanje, stoga, koncept temporalnosti moramo promatrati kao koncepciju A-serije. Nastavak McTaggartova argumenta, pokušava pokazati kako je A-serija kontradiktorna te kako je, budući da smo krenuli od dvije moguće varijante za razumijevanje temporalnosti od kojih nijedna za McTaggarta neće biti održiva, sam koncept suvišan jer ne postoji ništa na što se on zapravo odnosi. Argumentacijska linija koju McTaggart koristi u dokazivanju kontradiktornosti A-serije, sastoji se od dva koraka:

1. razmatranje odnosa događaja u konceptima prošlosti, sadašnjosti i budućnosti
2. ukazivanje na nemogućnost dosljedne konceptualizacije vremena (vidi Loux 2006: 210).

---

<sup>21</sup> Izvedba ovoga argumenta ovisi o razlici objektnog i meta-jezika, odnosno o razlikovanju objekata i načela, budući da se pretpostavlja kako vrijedi da nijedan objekt nije nužan, ali načelo faktičnosti jest pri čemu se Meillassouxu ne može pripisati inkonzistentnost u istovremenom prihvaćanju obje tvrdnje, što možemo ustvrditi i sljedećom analogijom: ako tvrdimo kako su svi dijelovi perlice rublja maleni, ne možemo zaključiti kako je i sama perlica rublja malena.

<sup>22</sup> Pod pretpostavkom kako  $e_1$  i  $e_2$  nisu simultani događaji.

U prvom se koraku prošlost, sadašnjost i budućnost razmatraju kao svojstva nekoga događaja, a svako ćemo od ovih svojstava pokušati definirati kako bismo uvidjeli zašto McTaggart smatra kako je riječ o temeljno nekompatibilnim svojstvima. Želimo li prihvatiti A-seriju, moramo pretpostaviti kako su prošlost, sadašnjost i budućnost, kao njezini konstitutivni elementi, različiti. Svaki se od ovih elemenata, stoga i uspostavlja kroz razliku s drugima: buduće je ono što nije prošlo niti sadašnje, sadašnje je ono što nije buduće niti prošlo, a prošlo ono što nije sadašnje niti buduće. Prizovemo li ponovno način na koji se konceptualizira A-serija, ovakvo će razlikovanje značiti kako neki događaj *e*, buduće, prošlo i sadašnje, s obzirom da kroz njih putuje, preuzima kao svojstva. Događaj je budući kad nije sadašnji niti prošli, sadašnji kad nije budući ni prošli, a prošli kad nije sadašnji ni budući. Slijedimo li McTaggarta, kako bi nešto bilo događaj u A-seriji, ono mora imati sva tri svojstva te s obzirom da svako od spomenutih svojstava pretpostavlja negaciju ostala dva, riječ je kontradiktornom entitetu (vidi Loux 2006: 211). Kako bi prevenirao kritiku prema kojoj događaj A-serije nije kontradiktoran jer nijedno od ovih svojstava događaj nema istovremeno, McTaggart analizira jezik kojim se izražava temporalnost događaja. Naspram prethodno iznesenih negativnih definicija, događaj i njegove temporalne kategorije moguće je izraziti i u pozitivnoj varijanti pa je tako budući događaj onaj koji će biti sadašnji i prošli, sadašnji je onaj koji je bio budući, a bit će prošli, te prošli onaj koji je bio budući i sadašnji (vidi Loux 2006: 211). Odnos predmeta i svojstva koji čini događaj, izražen je glagolskim vremenom. Primjerice, pokušamo li izraziti odnos između *X*-a i njegovog svojstva *F*, to ćemo učiniti tako da kažemo *X će biti F*, odnosi li se izraz na buduće vrijeme; *X je F*, odnosi li se izraz na sadašnje vrijeme te *X je bio F*, kada je riječ o prošlom vremenu. Međutim, želimo li odnos izraziti u bezvremenskom obliku kako bismo uočili što stoji u podlozi jezičnoga odnosa prema vremenu, *X je F*, *X je bio F* i *X će biti F*, dobivaju svoju preobliku u *X je F u nekom trenutku sadašnjeg vremena*, *X je F u nekom trenutku prošloga vremena* i *X je F u nekom trenutku budućega vremena* (vidi Loux 2006: 211). Pokušamo li izraziti neki sadašnji događaj, koristeći bezvremenski način te povežemo li sve tvrdnje o njemu, dobivamo oblik prema kojem je *X je prisutan u sadašnjem trenutku* i *X je prisutan u nekom trenutku prošlosti* i *X je prisutan u nekom trenutku budućnosti*, što nas ponovo navodi da zaključimo kako je riječ o inkompatibilnim tvrdnjama (vidi Loux 2006: 211). McTaggartov je zaključak kako neovisno o tome koju formu analize pokušamo provesti, događaj uvijek ima sva tri svojstva. U sljedećem će koraku, McTaggart istaknuti kako nam je A-serija bila potrebna budući da jedino u njoj događaji mogu podrazumijevati promjenu, a s obzirom da je B-serija prethodno reducirana na A-seriju, njegov je zaključak kako vrijeme ne postoji (vidi Loux 2006: 211).

Michael Loux koji prikazuje McTaggartov argument u nastavku se poglavlja osvrće na suvremene argumente u prilog i protiv obje vremenske serije, međutim, mi ćemo se zadržati na osnovnoj varijanti McTaggartova argumenta kako bismo provjerili na koji se način Meillassouxov, odnosno spekulativnomaterijalistički koncept vremena, uklapa u McTaggartov argument.

### 3.2. Meillassouxovo vrijeme kao virtualna moć

Meillassouxov se koncept vremena elaborira u *Vremenu bez nastajanja* i *Nakon konačnosti*, međutim prisutan je u svim njegovim radovima, budući da će upravo vrijeme kao radikalna kontingencija moći otvoriti prijelaz od materijalizma prema etičkim pitanjima. Meillassoux o vremenu govori na dva načina – u terminima prošlosti, sadašnjosti i budućnosti te kao o apsolutnom vremenu. Kronološko vrijeme prošlosti, sadašnjosti i budućnosti odgovara McTaggartovoj A-seriji, dok se apsolutno vrijeme ne može smjestiti u McTaggartovu klasifikaciju te ne ulazi u okvir kritike obiju serija. Ipak, u McTaggartovoj kritici vremena možemo uočiti podudarnost koja se odnosi na vrijeme i kauzalnost: iako McTaggartov argument, barem u onoj mjeri u kojoj ga prezentira Michael Loux na kojeg se u izlaganju problema pozivamo, ne zahvaća pitanje kauzalnosti, iz Meillassouxove, postkantijanske, perspektive zanimljivo je uočiti kako i vrijeme i kauzalnost, predmnijevaju jednaka ograničenja – oba su našem mišljenju centralna i opravdanost je vjerovanja u oba dovedena u pitanje pokušamo li im pridati status nužnog. Naime kao što možemo zamisliti da Sunce neće izaći ili da udarac štapom u biljarsku kuglu ne polučiti nikakav učinak ili čitav niz različitih učinaka, jednako je zamislivo da vrijeme trajno stane i tako ukine dvije kronologiji konstitutivne kategorije, prošlo i buduće. Moguće je tvrditi kako je riječ o međuovisnim kategorijama, s obzirom da, slijedimo li Humea, naše zapažanje kauzalnosti nije ništa više od navike – neki događaj  $e_1$  uvijek slijedi neki događaj  $e_2$  te dva entiteta čija se veza sastoji u tome da jedan dolazi prije, a drugi kasnije, tumačimo nazvavši ih kauzalnošću (vidi Hume prema Meillassoux 2008a: 88). S druge strane, moguće je tvrditi i kako je naše poimanje vremena ovisno o promjeni, dakle kauzalnosti, budući da iz promjena u okolini, hipostaziramo vrijeme kao pravilan slijed. Kronološko vrijeme, vrijeme A-serije ili vrijeme za nas, ono je vrijeme koje, kao i kauzalnost, svoje ograničenje dobiva u okvirima korelacije te iz toga razloga upire u bezrazložnost budući da ne možemo, izuzev 'osjećaja protoka vremena' ili njegova pomaka mjerenog satovima opravdano tvrditi razlog koji bi utemeljio *zašto*

vremenskog tijeka. Ovaj koncept vremena tako odgovara lokalnom ili *intra-svjetojnom* vremenu te jednako kao i lokalna, odnosno intra-svjetojna kauzalnost. Meillassouxovo apsolutno, 'ludo' vrijeme, nema kronološke odrednice, budući da je hiper-kaotično, radikalno kontingentno i nije podložno zakonima vjerojatnosti. Vrijeme hiper-kaosa s kronološkim vremenom dijeli tek mogućnost izmjene objekata i njihovu prolaznost, međutim od ovoga je vremena radikalnije utoliko što njegova virtualna moć ne zahvaća samo empirijske objekte, već i ono što organizira njihovu reprezentaciju. Ako su McTaggartovi modeli vremena podrazumijevali A i B seriju kao moguće načine konceptualizacije, ono što je dovedeno u pitanje Meillassouxovim modelom nije narav vremena u smislu jedne od dviju serija, već sama konceptualizacija. Jednostavnije rečeno, iako Meillassouxovo vrijeme ne bi moglo biti predstavljeno kao neka X-serija koja bi konkurirala modelima A i B, njegova moć sastoji se u tome da bi ono moglo stvoriti neku X-seriju kao potpuno novi model, odnosno kako bi, same strukturalne invarijante koje nas navode da vrijeme odredimo pokušamo odrediti kao X, mogle biti zamijenjene novima. Prisjetimo li se kako je Kant vrijeme vidio kao čistu formu intuicije, dakle entitet koji nije empirijski izveden, već je *a priori* u onom smislu u kojem bez vremena uopće ne možemo organizirati svoje iskustvo<sup>23</sup> te kako je smatrao kako vrijeme možemo promatrati tek analoški, ne prikazavši samo vrijeme kao objekt<sup>24</sup>, već putem nekog drugog objekta čija bi svojstva, koja su i sama posljedica vremena kao transcendentnog uvjeta, mogla poslužiti kao smjerokaz mišljenju, a što je za Kanta slučaj s crtom koja ide u beskonačnost (vidi Kant 1984: 45). I dok McTaggart iz nemogućnosti dosljedne konceptualizacije vremena izvodi nerealnost vremena što sugerira realizam, Kantova pozicija ustanovljuje antirealizam u kojem je ono što stvara korelaciju i nemogućnost izlaska iz nje, samo vrijeme<sup>25</sup>. Razlika dvaju pristupa, otvara rascjep u terminologiji, prema kojem se izraz vrijeme odnosi na vrijeme po sebi, a izraz temporalnost, vrijeme za nas, ili u igri riječi Davida Hoya *vrijeme naših života* (vidi Hoy 2009: xiii). U Meillassouxovoj filozofiji, rascjep je zatvoren, budući da je ljudskom umu omogućen pristup vremenu po sebi, što je ujedno i razlog zbog kojeg ćemo termine koristiti sinonimno, pridavši im ipak ograničenje korištenja

---

<sup>23</sup> *Samo pod pretpostavkom te predodžbe vremena čovjek može sebi predočiti da je nešto u jedno te isto vrijeme (istodobno) ili u različnim vremenima (jedno za drugim)* (Kant 1984: 43).

<sup>24</sup> Budući da bi to nalagalo da je vrijeme koncept, a ne uvjet konceptima uopće.

<sup>25</sup> Treba imati na umu kako autori nisu navedeni kronološki, dakle s obzirom na vrijeme njihova stvaranja; Kantov rad prethodi McTaggartovu, budući da potonji djeluje krajem 19. i početkom dvadesetog stoljeća, se redosljed navođenja autora stoga ne treba tumačiti kao kronološki razvoj argumenata. McTaggart je hegelijanac te je spominjanje njegova argumenta kao realističkog izvedeno u Meillassouxovoj maniri, prema analogiji u načinu na koji Meillassoux promatra ateista kao realista budući da potonji negiranjem boga iskazuje tvrdnju znanja o stvari po sebi, a što se u ovom slučaju odnosi isključivo na narav argumenta, ali ne i na McTaggartovu poziciju uopće.

kada je riječ o vremenu iskustva te ćemo takvu percepciju vremena, nazvati *trajanjem*. U *Vremenu bez nastajanja*, Meillassoux tvrdi kako aporija ancestralnosti, iako sama ne može osporiti korelacionizam, otvara pitanje značenja koje odnos percepcije i mišljenja cijepa na odnos primarnih i sekundarnih kvaliteta: *Kako možemo misliti vrijeme i prostor ako nema subjekta koji je svjestan prošlosti, sadašnjosti i budućnosti ili razlike između lijeve i desne strane* (Meillassoux 2014: 5)? Međutim, kao što smo vidjeli u prethodnim poglavljima, Meillassoux otvorivši put prema stvari po sebi, nije prigrlio i realistički stav koji podrazumijeva *adekvaciju* (Meillassoux 2014: 5); njegova je pozicija strogo materijalistička i klasična realistička metafora koja nam nalaže da trebamo *prirodu rezati po udovima*, u kontekstu Meillassouxove filozofije predstavlja naivnost koja je stvar prošlosti. Priroda za Meillassouxa pripada faktičnom i vođena je prirodnim zakonima, dok su sami prirodni zakoni, pa tako i vrijeme u ordinarnom smislu, *vođeni 'ludim' vremenom* (Meillassoux 2014: 10). Takvo se vrijeme poima kao virtualna moć ili vrijeme bez nastajanja, a oba termina iako imaju zajedničkog referenta, upućuju na različite perspektive u problematiziranju ovoga koncepta<sup>26</sup>. Apsolutno vrijeme kao vrijeme bez nastajanja nalaže razgraničenje Meillassouxova pojma vremena od vremena nastajanja, kakva su zastupaju Heraklit, Nietzsche, Deleuze i modernisti (vidi Meillassoux 2014: 10). U Meillassouxovoj interpretaciji, filozofija nastajanja, koju se najčešće pozicionira u odnosu suprotnosti s klasičnom metafizikom koja podrazumijeva supstrat, entitet ili fiksno<sup>27</sup>, podliježe jednakim ograničenjima. Naime Meillassoux smatra kako nastajanje i metafizika nisu u sporu, već je filozofija nastajanja jedan oblik metafizike s obzirom da je nastajanje kao proces fiksno, odnosno ono podliježe zakonima koji su određeni kao nužni prema razlozima kojima se objašnjava njihova nužnost. Filozofija se nastajanja temelji na esencijalizmu kao i klasična metafizika: *metafizika nastajanja vjeruje u dvije metafizičke nužnosti: nužnost nastajanja naspram fiksnosti, nužnost takvog i takvog nastajanja, naspram drugih jednako zamislivih nastajanja* (Meillassoux 2014: 10). Vrijeme bez nastanka lišeno je veze s metafizikom jer umjesto nužnog entiteta i razložne determiniranosti, podrazumijeva hiper-kaos i nužnost kontingencije, odnosno načelo bezrazložnosti i faktualnost. Takvo je vrijeme virtualno, ne s obzirom na status svoga postojanja<sup>28</sup>, već s obzirom na odnos koji ima prema totalitetu i u tom

---

<sup>26</sup> Osnovno je značenje virtualnosti i -bez nastajanja, isto, no s obzirom da se termini rabe u različitom kontekstu, motivacija se za zasebnim objašnjenjima temelji na pokušaju preciziranja dviju Meillassouxovih kritika koje slijede u nastavku teksta.

<sup>27</sup> Jednostavnije rečeno, ova se razlika poima kao razlika između esencijalizma i promjene.

<sup>28</sup> Virtualno u Meillassouxovoj filozofiji nije poimano kao antonimno sa stvarnim; ono se ne može koristiti u kontekstu u kojima koristimo virtualno misleći na digitalno, mrežno i simulaciju. Termin virtualno Meillassoux značenjski razvija preuzevši ga od Bergsona, a više o sponi Bergsona i Meillassouxa u članku *Kontrakcija i*



smislu suprotstavljeno aktualnom i potencijalnom<sup>29</sup>. Virtualno Meillassoux zahvaća kao modalitet, takav da u izražavanju mogućnosti nije podložan računanju vjerojatnosti jer ne postoji cjelina u skladu s kojom bi se takva vjerojatnost računala. Termin se specificira u članku *Potencijalnost i virtualnost* u kojem Meillassoux virtualnost definira kao *svajstvo svakog skupa slučajeva koji se pojavljuje u nastajanju u kojem ne prevladava unaprijed određena ukupnost mogućih događaja* (Meillassoux 2007: 72)<sup>30</sup>. Ako potencijalno proizlazi iz aktualnog i vjerojatnog, virtualnost je implikacija kontingencije koju, u skladu s Cantorovim transfinitizmom, Meillassoux definira kao *svajstvo indeksiranog skupa slučajeva (ali ne slučajeva pripadajućeg indeksiranom skupu) koji sam po sebi nije slučaj skupa slučajeva* (Meillassoux 2007: 72)<sup>31</sup>. Drugim riječima, ako je potencijalno mogući rezultat nekog aktualnog takav da ga možemo izraziti numeričkom vrijednošću kao vjerojatnost, tada je virtualno njegova suprotnost jer je aktualno rezultat djelovanja virtualnog međutim bez mogućnosti izražavanja vrijednosti kojom se odrazilo. Razlika potencijalnog i virtualnog nije razlika svodiva na visoke ili niske vjerojatnosti, već razlika u osnovi pretpostavljenom supstratu. Primjerice pogrešna vremenska prognoza kao rezultat prevelikog broja varijabli koje su uključene u računicu kojom dobivamo vjerojatnost određenih vremenskih uvjeta, instancira potencijalno, a ne virtualno, budući da, iako nismo uspjeli izračunati pravi ishod, pretpostavlja kako postoje neke varijable i neki zakoni kojima se povodimo. S druge strane, primjerom virtualne situacije ne možemo nazvati ni mogućnost naše perilice rublja da po završetku pranja poluči savršeno složenom odjećom; ovaj je rezultat vrlo malo vjerojatan, ali nije kontingentan jer pripada skupu mogućih situacija u uvjetima koje čine perilica, broj i ukupna masa odjevnih predmeta, temperatura vode, centrifugalna sila,... Virtualno u Meillassouxovu smislu pretpostavlja mogućnost promjene koja će polučiti ishod koji prethodno nije sadržan u kapacitetima aktualnog, a koristimo li primjer s perilicom rublja, kontingentan bi rezultat pranja rublja bila bilokacijska sposobnost naših majica.

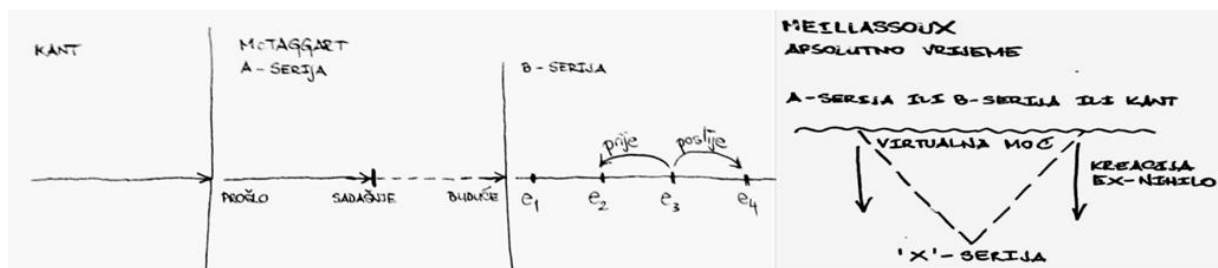
---

*subtrakcija* i u natuknicama Bergson i *Virtual, The* u *The Meillassoux Dictionary* (vidi Gratton i Ennis 2015: 170).

<sup>29</sup> Izraz potencijalno koristimo umjesto izraza moguće, budući da i potencijalno i virtualno u Meillassouxovoj filozofiji označavaju oblike mogućeg te se u skladu s njihovom razlikom preuzima izvorna terminologija.

<sup>30</sup> U engleskom izdanju: *...and virtuality the property of every set of cases of emerging within a becoming which is not dominated by any pre-constituted totality of possibles.*

<sup>31</sup> U engleskom izdanju: *Therefore I will call contingency the property of an indexed set of cases (not of a case belonging to an indexed set) of not itself being a case of a set of sets of cases.*



Slika 1. Grafički prikaz Kantova, McTaggartova i Meillassouxova vremena

### 3.3. Vrijeme, Sablasna dilema i virtualni bog

Meillassouxov se projekt moderniteta nije tematizirao kao takav, međutim vrlo je teško pronaći drugi termin koji bi bolje odgovarao misli koja je usmjerena na promjenu *ethosa* uvođenjem novoga simbola, a koja istovremeno predmnijeva određeni skup uvjeta koji čini *danas*. Iako *Nakon konačnosti* tek rubno ukazuje na Meillassouxove filozofske aspiracije ovoga tipa, pokazatelji su takvoga kretanja prisutni u *Broju i sireni*, člancima *Sablasna dilema* i *Imanencija svijeta izvan* te zasad dostupnim ulomcima *Božjeg nepostojanja*. Naspram scijentizma koji se proponira u *Nakon konačnosti*, kasniji Meillassouxovi radovi ukazuju na nadgradnju spekulativne misli koja u afirmaciji strogog materijalizma vidi polazište za drugačiju etiku, ili preciznije etiku koja bi svoje vrijednosti čvrsto korijenila u realnom i tako ostvarila normativnost. Problem koji postaje ishodište njegove etike, naziva se sablasnom dilemom i sastoji se od uvjeta u kojima je misлива pravednost, dok je korijen nemogućnosti da ona bude mišljena u okvirima *statusa quo* onaj nasilnih smrti koje dovode do esencijalnih sablasti. Meillassoux esencijalne sablasti definira kao

*Mrtv[e] osob[e] čija je smrt takva da za njom ne možemo tugovati [...] osobe za koje rad tugovanja, protok vremena, postaju nedostatni da bi se mogla zamisliti X poveznica između njih i živih. Mrtv[e] osob[e] horor čij[ih] smrti ne postaje samo teret njihovih najbližih, već teret svih onih koji se susretnu s putom njihove povijesti. Esencijalne sablasti, sablasti su groznih smrti: preuranjenih smrti, užasnih smrti, smrti djeteta, smrti roditelja koji znaju da njihovo dijete čeka ista sudbina [...] Esencijalne su sablasti oni mrtvi koji odbijaju 'prijeci', koji tvrdoglavo odbacuju svoj mrtvački pokrov kako bi živima, usprkos svim dokazima suprotnog, objavili kako žive među njima* (Meillassoux 2008b: 261–262).

Kraj je *morbidne veze* (Meillassoux 2008b: 262) sa sablastima, moguć samo u esencijalnom tugovanju, procesu koji poveznicu živih i mrtvih transformira tako da nas njihove smrti ne

stavljaju u stanje paralizirajućeg straha, već je veza s njima živa i utjelovljena u našem sjećanju (vidi Meillassoux 2008b: 262–263)<sup>32</sup>. Problem uvjeta u kojima je esencijalno tugovanje moguće, Meillassoux formulira u dilemi koja se sastoji u odabiru jedne od dviju opcija: a) vjere u teističkog boga koji je dozvolio grozne smrti, ali koji će ih ispraviti nakon smrti, ili b) ateističke pozicije prema kojoj boga nema, ali prema kojoj nema ni načina ispravljanja groznih smrti. Na ovom nam je mjestu potrebna kratka digresija koja će nam poslužiti kao uvod u problematiku Meillassouxova etičkog programa. Kao što smo već spomenuli, Meillassoux u razvoju sustava koristi zaključke temeljene na permutaciji metafizičkih i religioznih stavova<sup>33</sup>, on vjerovanje boga ili u njegovo nepostojanje na kraju *Sablasne dileme* vezuje uz Humeov skepticizam, odnosno pitanje opravdanosti vjerovanja u uniformnost prirode. Takva permutacija, koju zamjećujemo već u inscenaciji rasprava izloženih u *Nakon konačnosti*, iako je isprva otvorena kao čvrst stav prema fanatizmu i oblik okreta prema znanosti<sup>34</sup>, u kasnijim radovima otkriva svoj pravi smisao – pokazuje se kako Meillassoux ne želi tek obračun sa religijom kao pretendentom na metafiziku budući da je u sličnoj maniri djelovao i suvremeni ateizam koji se pokazao samo agresivnim tumačiteljem religijskih dogmi<sup>35</sup>. Sablasna dilema u tom smislu predstavlja Meillassouxov pokušaj zahvaćanja korijena problema prema načinu koji bi istovremeno eliminirao fanatizam, ali otvorio prema afirmaciji pojma zajednice<sup>36</sup> povezivanjem realnog i vrijednosnog.

Meillassouxov odgovor, rješenje sablasne dileme, jest divinologija – vjerovanje u virtualnog boga koji će doći, ali koji ne postoji te nije okaljan groznim smrtima. Treća opcija koju izlaže Meillassoux trebala bi obuhvatiti teističku tezu o resurekciji mrtvih i ateističku tezu o

---

<sup>32</sup> Koncepti tugovanja i sablasti nisu novi koncepti. Iako se Meillassoux u svojim tekstovima ne eksplicira poveznicu sa psihoanalizom, riječ je o pojmovima koji pripadaju njezinom instrumentariju te, iako se ovoga pitanja nećemo doticati u tekstu, upućujemo na Freudovo *Tugovanje i melankoliju* (1917), Lacanovu *Televiziju* (1973) i Derridaovu *Sablasti Marxa* (1993).

<sup>33</sup> Iako bi, epistemološki gledano, naša stajališta o jednim, ujedno trebala implicirati i stajališta o drugima, Meillassouxov koherentizam može nam se učiniti začudnim, budući da, kao što smo to vidjeli i u prethodnim poglavljima, u njegovu tumačenju agnosticizam biva poistovječen s korelacionizmom, a teizam i ateizam s realizmom, što posebno dolazi do izražaja razmotrimo li stav o pojedinom fenomenu, primjerice vjerovanje u nužnost zakona prirode, svrstava nas u teiste..

<sup>34</sup> U *Nakon konačnosti*, Meillassoux problem statusa teologije razmatra u drugom poglavlju, *Metafizika, spekulacija, fideizam* te navodi: *Povisivši ulog skepticizma i kritika koje pretendiraju na metafiziku, završili smo sa svim legitimacijama koje se tiču vjere – bez obzira na to koliko je ekstravagantan njihov sadržaj. Rezultat je takvoga procesa, pretvaranje borbe protiv onoga što je prosvjetiteljstvo zvalo 'fanaticizmom' u projekt moraliziranja: osuda se fanatika iznosi tek u ime praktičnih implikacija (etičkih i političkih), ali nikad u smjeru ultimativne lažnosti njihova sadržaja* (Meillassoux 2008a: 47).

<sup>35</sup> Ovom se primjedbom ne želi diskreditirati ateizam kao takav, već se govori o javnom djelovanju pojedinaca poput Richarda Dawkinsa koji u pokušaju opovrgavanja dogmatika počinju djelovati kao apologeti.

<sup>36</sup> U bitno pojednostavljenom obliku, pretpostavljamo kako se stvaranje zajednice temelji na dva moguća procesa, inkluziji i ekskluziji, tada su zasad kako teisti, tako i ateisti, ukazivali na afirmaciju potonjeg. Osnovna je retorika ekskluzije u tom smislu, podjela na 'mi' i 'oni' tabor te u tim okvirima osnova legitimiranja zajednice postaje njezina borba s Drugim, neprijateljem koji je konstruiran kako bi odrazio sve ono što zajednica nije. Govoreći o afirmaciji zajednice, mislimo na inkluzivne procese.

nepostojanju boga ostvarivši tako mogućnost potpuno ireligioznoga (ateizam) uz besmrtnost (teizam). Ako je teistička greška bila u tome što premješta pravdu za mrtve u drugi život i tako ovaj lišava vrijednosti, a ateistička u tome što, iako nema načina da se iskupe grozne smrti, ne nudi nadu da je to uopće u ovome životu moguće, Meillassoux smatra kako je tada potrebno omogućiti poziciju koja će pridati vrijednost životu i stvoriti pravdu za esencijalne sablasti: *ne tražim ništa više od uistinu univerzalne jednakosti među svim ljudima bez obzira na njihove biološke uvjete – boju kože, spol, veličinu – ali i njihovo tjelesno i fizičko stanje – neovisno o tome jesu li živi ili mrtvi, što nije ništa više od biološke razlike bez moralnog značaja* (Meillassoux 2010: 453). Pravednost je moguća tek uz besmrtnost, *koja se ne odnosi na iskupljenje pojedinaca, već kolektivnu pravdu, moguću reparaciju ekstremne nepravde* (Meillassoux 2010: 454). U tom smislu, besmrtnost nije vezana uz žudnju<sup>37</sup>, već je riječ o konceptu u kojem besmrtnost daje vrijeme onima čiji su životi okončani prerano i na grozan način, odnosno: *Mogu biti ateist za sebe, i za sebe zanjekati besmrtnost, međutim, nikad neću pristati biti ateist za one groznih smrti* (Meillassoux 2010: 454).

U *Božjem nepostojanju* Meillassoux izlaže logiku ove teze te koristeći koncept virtualnosti, pojavljivanje virtualnog boga tumači kao kreaciju *ex nihilo* koja svojim pojavljivanjem može ponuditi *novo* analogno pojavi života na Zemlji (vidi Meillassoux u Harman 2011: 225). Misliti takvo *novo* znači misliti kreaciju *ex nihilo* racionalno i ireligiozno, budući da se izbjegavanjem načela dovoljnog razloga, odnosno misleći prema načelu bezrazložnosti, misli vrijeme potpuno racionalno (vidi Meillassoux u Harman 2011: 176). Naime za Meillassouxa, razmatra li se mogućnost potpuno novog, ono predmnijeva pojavljivanje *ex nihilo* koje u njegovu korištenju znači kako u posljedici postoji više no što je postojalo u uzroku; ako se život kao *čista novost* pojavio iz anorganskog, tada je slijedeća čista novost koja bi mogla u posljedici polučiti više, advent boga:

*Bog nije stvorio mišljenje i ništa nije mislilo prije adventa misli; bog nije stvorio patnju jer patnju niti uživak što postoje u vitalnim aktivnostima, te ništa nije patilo niti uživalo prije adventa života. Ovo na zapanjujuć način ukazuje da ako mislimo advent u njegovom pravom značenju – mislimo advent *ex nihilo*, stoga advent bez ikakvog razloga koji je zbog tog razloga potpuno bez granice* (Meillassoux u Harman 2011: 176).

---

<sup>37</sup> Članak u kojem je koncept izložen, prevencija je kritika kakvu je iznio Martin Hägglund koji Meillassouxovu konceptu besmrtnosti prigovara krivo pripisan koncept žudnje te pokušava pokazati kako besmrtnost uopće ne predstavlja nešto za čime se žudi. Hägglundovu ćemo kritiku izložiti u narednom poglavlju.

Meillassoux ukazuje na to kako su i teistička i ateistička teza, u realističkoj, metafizičkoj maniri, pretpostavljale nužnost u određenju božjega postojanja – bog nužno postoji ili bog nužno ne postoji – no, pretpostaviti virtualnog boga, znači odreći se nužnosti, tvrditi kako *bog još nije* (Meillassoux 2010: 460), ali kako je moguće, ali nipošto nužno da će bog biti. Dvije su pretpostavke čine mogućnost takvoga boga: a) prethodno spomenuta kreacija *ex nihilo* kao kapacitet vremena koje može učiniti da ono što *još nije* – bude, b) pretpostavka samoispunjavajućeg proročanstva koju ćemo objasniti u nastavku.

Diskrepancija između bitka i univerzalije, za Meillassouxa je polučila dvije figure, sofista i svećenika. Sofist vrijednosti promatra kao arbitrarne jer su lišene utemeljenja; one nisu više od socijalne konvencije, dakle, prema sofistu ne postoji razlog zbog kojih bismo vrijednosti trebali poimati kao normativne, budući da nema ničega u njima što nam nalaže da to činimo (vidi Meillassoux u Harman 2011: 196). Svećenik vrijednosti promatra iz autoritarne perspektive – vrijednosti su obligacijske jer postoje iako razlog izostaje, odnosno ima pristup razlogu nije moguć. Meillassoux razmatra stvaranje treće figure – figure filozofa kao onoga koji može zatvoriti rascjep bitka i vrijednosti i tako pomiriti religijski i sofistički diskurs, međutim zaobišavši utemeljenja oba. Filozof zatvara rascjepe simbolima te svaki povijesni čin združivanja bitka i univerzalije čini jedan simbol: Grci postuliraju *kozmoški simbol* u kojem je ujedinjenje vrijednosti i bitka upisano u nebesko – kretanja planeta govore o savršenom uređenju koje jamči vrijednosti iako uređenje na Zemlji izostaje; *naturalističkom ili romantičkom simbolu* jezgra je priroda – civilizacija je vođena interesima pokušala uništiti vrijednost, ali priroda iskazuje savršeni red; *povijesni simbol* koji slijedi, svoju aksiologiju temelji na vjerovanju u kretanje povijesti – povijest iskazuje progres i vodi čovječanstvo prema emancipaciji (vidi Meillassoux u Harman 2011: 201–202). Novo utemeljenje vrijednosti Meillassoux otkriva u imanentizmu, *faktičkom simbolu*; ako je svaki pokušaj da se vrijednosti utemelje na izvanjskom doživio svoj kolaps; tada nam ne preostaje ništa drugo doli prihvatiti kako je ono na čemu se vrijednosti temelje iluzija, međutim, prihvatiti kako vrijednosti ne postoje izvan čovjeka i ona su tek *za njega* iluzija, ujedno znači otkriti kreaciju vrijednosti *ex nihilo*. Drugim riječima, s obzirom da vrijednosti ne dobivaju svoje utemeljenje u izvanjskome i u njemu ne postoje kao garancija, iluzija je čovjeku imanentna te on otkriva kako je u toj iluziji stvoreno nešto više no što je prethodno postojalo; nastajanje iluzije transformira iluziju u nešto više – univerzaliju koja se pojavljuje u čovjeku, a koja je misлива i spoznatljiva upravo zato što se kao iluzija pojavila kao njemu imanentna (vidi Meillassoux u Harman 2011: 206). U tom smislu otkrivamo faktički simbol kao samoispunjavajuće proročanstvo – zato što misli kako je vrijednost iluzija, sama iluzija ima status realnoga i

vrijednost jest. Kako nas ovakvo objašnjenje ne bi navelo na krivi trag, treba pojasniti kako analogija s proročanstvom, u ovom smislu ne pretpostavlja kako se faktički simbol ostvaruje neovisno o ljudskome djelovanju, naprotiv, temelj je takvoga proročanstva djelovanje, budući da je ono dio zaloga koje čini proročanstvo samoispunjivim<sup>38</sup>.

Transformaciju iz koje nastaje faktički simbol, možemo smatrati osnovnom Meillassouxova moderniteta te ćemo izložiti dvije slike, a) Kantovu sliku olujnog oceana i b) Mallarméovu oluje u *Bacanje kocke nikad neće ukinuti slučaj* (2013), koju Meillassoux analizira u knjizi *Broj i sirena*:

a) *Mi smo sada zemlju čistoga razuma ne samo proputovali i svaki njezin dio pomno razgledali, nego smo je i izmjerili i svakoj stvari u njoj odredili njezino mjesto. No ta je zemlja otok, a sama ju je priroda ograničila nepromjenljivim granicama. To je zemlja istine (dražesno ime) opkoljena prostranim i burnim oceanom, pravim sijelom privida gdje mnoga magla i mnogi led koji se brzo otapa lažno prikazuje nove zemlje pri čemu pak pomorca, koji ide za otkrićima, neprestano zavaravaju ispraznim nadama, zapleću ga u pustolovine od kojih nikada ne može odustati niti ih može privesti kraju (Kant 1984: 161)<sup>39</sup>.*

Kantovu moru privida Meillassoux suprotstavlja sliku Mallarméova oceanskog vorteksa<sup>40</sup> – kapetan čiji je brod uništen u brodolomu, prepušta se vorteksu i nestaje u oluji:

b) [...] *the ulterior immemorial demon/ having/ from null lands/ led/ the old man toward this/ supreme conjunction with probability/ he/ his puerile shadow/ caressed and polished and/ restored and washed/ softened by the waves and subtracted/ from the bard bones lost amid the/ timbers/ born/ of a frolic/ the sea attempting via the old man or the old man against the sea/ an idle chance/ Nuptials/ whose/ veil of illusion crashing back their obsession/ along with the ghost of a gesture/ will falter/ will fall/ madness [...]*<sup>41</sup> (Mallarmé prema MacKay u Meillassoux 2012b: 260).

---

<sup>38</sup> Meillassoux ne navodi primjer proročanstva, međutim mi ga koristimo jer na jednostavan način objašnjava jezgru Meillassouxove pretpostavke. U tom smislu, kao ilustrativan, iako negativan, može nam poslužiti *Kralj Edip*: kralj Laj svog tek želi ubiti zbog proročanstva prema kojem će ga njegov sin ubiti, međutim, sam je uvjet ispunjenja proročanstva, Lajev strah od ubojstva, odnosno niz događaja do kojih tek treba doći, a koji su pokrenuti samom tvrdnjom proročanstva. Na sličan način, faktički simbol, koji se zasniva na iluziji, u svom ispunjenju počiva na pretpostavci djelovanja prema iluziji jer je ona izrečena ili drugim riječima ispunjenje faktičkog simbola ovisi o djelovanju kao da je ono njime rečeno istinito.

<sup>39</sup> Citat iz Kantove *Kritike* navodimo u onome obliku u kojem je dostupan u izdanju koje koristimo i u ostatku rada, međutim, odabir ulomka kao i idejnu podlogu za njegovu analizu treba pripisati *Personifik(a)cijama* (2013), Aleksandra Mijatovića i Danijele Marot Kiš.

<sup>40</sup> Iako Meillassoux ne eksplicira poveznicu dviju slika, mi ćemo je pripisati Meillassouxovu radu budući da je Kant ne samo vrlo česta meta Meillassouxovih argumenata već i očito polazište njegove etike.

<sup>41</sup> Tekst iznimno navodimo u engleskoj inačici s obzirom da bi autorski prijevod značajno oštetio Meillassouxovu radu metrički prilagođeni prepjev Robina MacKaya te je upitno odgovaraju li mu dostupni

U kapetanovoj gesti Meillassoux vidi *trijumf moderniteta za koji nismo znali* (vidi Meillassoux 2012b: 221) te je zamjenom Kantove slike Mallarméovom, Meillassoux ukazao na rekonfiguraciju mora privida kao zemlje istine; *veo iluzije koji razdire njihove opsesije*, nije drugo doli najava faktičkog simbola, budući da je 'uronom' u iluziju, omogućeno njezino stvaranje, ili preciznije stvaranje univerzalije *ex nihilo – iz predjela ništavila. Trijumf moderniteta* povezivanje je vrijednosti i univerzalije, *ostvarivanje prve ne-metafizičke simbolizacije* (Meillassoux u Harman 2011: 206). Hiper-kaos, promjena iz bezakonja koja je urodila stvaranjem iluzije *ex nihilo* za Meillassouxa postaje mjesto optimizma budući da stvaranje *novog* govori kako svijet ima mogućnost generirati različite promjene i time nam u nesigurnosti bezakonja *dozvoljava iscrtavanje projekta dostojna naših htijenja* (Meillassoux prema Harman 2011: 206). Razlika između onoga što jest i onoga što bi moglo biti, u zajednici je pomirena sjećanjem – vjerujemo li u radikalnu kontingenciju, takvu da je u njezinim mogućnostima ostvarivanje svijeta koji se nalaže rješenjem sablasne dileme, tada je na horizontu naših očekivanja i pravda za grozne smrti (vidi Meillassoux 2010: 461). Međutim, Meillassouxu odlazi još korak dalje – pita se što to za zajednicu znači ostvarenje pravde, trenutak u kojemu je ona aktualna. Prihvatimo li pretpostavku kako optimizam za koji se Meillassoux zalaže, izvire iz očekivanja, tada preostaje pitanje, što se događa kada je objekt naše nade ostvaren ili drugim riječima, neće li nas ostvarenje naših nada dovesti u stanje očajaja, budući da se više nemamo čemu nadati? (vidi Meillassoux u Harman 2011: 207). Ipak, treba se prisjetiti kako Meillassoux smatra kako virtualna pravda i besmrtnost o kojima govori nisu objekt žudnje u klasičnom smislu – one ne mogu biti shvaćene kao mehanizam kojim pojedinac izriče neki oblik podsvjesnog, naprotiv, riječ je o svjesnoj želji čije ispunjenje ovisi o djelovanju prema onome što se svjesno želi. U tom je smislu ključan pojam lijepog apropriran iz Kantove estetike; kao što estetski sud upire u promatrača kao onoga koji je ishodište relacije, tako i subjekt kojeg Meillassoux želi zahvatiti sam producira relaciju sa svijetom pravde – lijepo i pravda prihvaćaju se kao pravo svojstvo objekta<sup>42</sup> te, iako u Kantovu slučaju to ponire u korelacionističke okvire, u Meillassouxovu je riječ o generativnom principu kojim se stvara vrijednost iz iluzije, dakle krenuvši od pravde/lijepog *kao da* (vidi Meillassoux u Harman 2011: 218).

Meillassoux smatra kako je bog preozbiljno pitanje da bi se primat nad njim prepustilo svećeniku te o njemu ne govori religijskim, već filozofskim rječnikom za koji bog nije

---

hrvatski prijevodi, dok bi korištenje francuskog izvornika u kontekstu ovoga rada mogao stvoriti dodatnu konfuziju.

<sup>42</sup> Konkretnije svojstvo kao-da objekta.

stvoritelj, već koncept – *pravda ili gesta* (Meillassoux prema Harman 2011: 232). Filozofski bog nije početni uzrok, već *krajnja posljedica* te se temeljnom konceptualnom pogreškom teologije smatra ideja boga stvoritelja, budući da bog kao prethodnik ljudi stvara implikaciju slijeda od višega prema nižemu, pri čemu je čovjek tek slabija verzija boga, a ono čemu teži uvijek je manje. Divinološki bog nasljednik je ljudi, on omogućuje rast vrijednosti i težnji, kretanje od manjem prema višem, ali njegova moć nije ona onipotentnog boga teologije, budući da teološki bog više nije konceptualno poželjan jer je groznim smrtima dvadesetog stoljeća on okaljao svoju svemoć i izdao čovječanstvo dopustivši grozne smrti (vidi Meillassoux prema Harman 2011: 232). Divinološki bog nije Demiurg, niti Prometej, on uopće nije bog transcendencije, već *dijete, infant*:

*Onaj kojeg nazivam djetetom [...] osigurava nemogućnost religiozne vizije adventa. Dijete je onaj koji nas uči da njegova moć nije rezultat superiorne providnosti, već same kontingencije, apsurdnosti toliko duboko ukorijenjene u sebi ukorijenjene da postaje smisljena [...] Moć je za dijete tako male važnosti, da je dijete ostavlja čim je izvršilo svoj zadatak, pokazavši tako gestu izvanredne humanosti (Meillassoux u Harman 2011: 225).*

Iako Meillassouxov nacrt virtualnog boga i rješenja sablasne dileme, ali i sam sadržaj dileme, mogu zvučati kontroverzno<sup>43</sup> te se u kontekstu suvremene filozofije obiju tradicija možemo zapitati kako uopće dolazi do skoka od minuciozno građenog argumenta *Nakon konačnosti* do divinološke eksplozije u *Božjem nepostojanju*, naročito kada ih se uspoređi s kognitivističkim i evolucijskim stremljenjima koja filozofiju čine sve bližom i sve potrebitijom za znanošću, treba imati na umu kako je Meillassouxova filozofija pozitivna, i stoga, čak i uz rizik potpuna otpisivanja njegove misli, on stvara projekt kakav je bilo moguće misliti prije dvadesetog stoljeća – filozofiju koja se ne libi graditi sustave u punom smislu te riječi. Drugim riječima, unatoč tome što je efekt začudnosti zasigurno rezultat povijesne ukorijenjenosti našega mišljenja, budući da njegov projekt prestaje zvučati neobično uspoređi li ga se s Meillassouxovim uzorima Spinozom i Lukrecijem, ali i drugim 'velikim filozofijama' koje su tendirale sustavima, nije na odmet dodati kako je filozofija koju smatramo kontekstom u kritici Meillassouxove misli, *zeitgeist* koji podrazumijeva tek mali odsječak onoga što razmatramo pod pojmom filozofija te se odupiranje regresu u filozofski zastarjele probleme u Meillassouxovoj filozofiji očituje u uključivanju sjećanja i kritike metafizike nužnih bića u

---

<sup>43</sup> U suočavanju s Meillassouxovom filozofijom, nije neočekivan odgovor poput onog Adriana Johnstona koji tvrdi kako ne postoji razlog da Meillassouxova boga u njegovoj teoriji ne bismo mogli zamijeniti špageti čudovištem (vidi Harman 2011: 171).



svaku zamisao onoga *što danas čini sutra*. Upravo u je tom smislu, možda najsnažnija točka Meillassouxova nedovršena politička projekta, prevrednovanje dihotomija i promišljanje zajednice kao osnove doba post-binarnosti.

### 3.4. Hägglundova kritika apsolutnog vremena

U Hägglundovoj knjizi *Radical Atheism: Derrida and the Time of Life* (2008), Aaron Hodges pronalazi temelje da Hägglundovu teoriju proglasi materijalističkom, međutim ne na onaj način koji će odgovarati poimanju materijalizma uvriježenom u kontinentalnoj filozofiji. Usmjerivši se na pojam *arhe-materijalnosti*, Hodges će u Hägglundovu radu pronaći prostor za isprijecanja Hägglundova materijalizma sa spekulativnim materijalizmom i naročito naglasiti paralelizme do kojih dolazi usporedi li se ova pozicija s radom Quentina Meillassouxa (vidi Hodges 2009: 89). Prepoznavši u takvoj usporedbi izazov, Hägglund će u zborniku radova *Speculative Turn: Continental Materialism And Realism* (2011), objaviti odgovor kojim pokušava dokazati kako njegov materijalistički model koji se zasniva na Derridaovu pojmu traga bolje objašnjava temporalnost i kontingenciju. Koncept je temporalnosti centralno mjesto ove kritike, budući da on predstavlja lokus iz kojeg se spekulacija i/ili metafizika transponiraju i u druge filozofske discipline te počinju ocrtavati sustav. U Meillassouxovu slučaju, apsolutno vrijeme kao virtualna moć polučit će mogućeg virtualnog boga, dok će za Hägglunda struktura traga biti ono iz čega izvodimo radikalni ateizam – poziciju u kojoj je sama žudnja za besmrtnošću dovedena u pitanje.

Struktura traga koja pretpostavlja oblik alternative Kantovim transcendentnim uvjetima, umjesto prostora i vremena kao dvjema temeljnim, ali zasebnim determinantama, pretpostavlja njihovu koimplikaciju. Umjesto prostora i vremena, Derrida, a slijedeći ga i Hägglund, govori o *nastajanju-prostora vremena* i *nastajanju-vremena prostora*<sup>44</sup> (vidi Hägglund 2011:116). Struktura se traga u tom smislu uspostavlja kao svojevrsan pandan Meillassouxovu pojmu ancestralnosti; dok Meillassouxa zanima na koji način govoriti o svijetu bez čovjeka govoriti doslovno, bez da se pritom implicira i proširak 'za nas', Hägglund će o umjesto ancestralnosti, govoriti o *arhe-materijalnosti*, postulaciji koja bi na meta-teorijskoj razini trebala omogućiti njegovoj teoriji kompatibilnost s darvinističkim zahvaćanjem života i njegova odnosa prema neživom (vidi Hägglund 2011:119). *Radical Atheism* će iznijeti definiciju traga kao ultratranscendentalnog uvjeta *jer je riječ o*

---

<sup>44</sup> U izvorniku *becoming-time of space* i *becoming space-of time*.

*konstitutivnoj konačnosti koja je apsolutno lišena iznimke* (Hägglund 2008:19). Takav tip konačnosti pretpostavlja kako apsolutno drugo nema taj status, ne zato što je izvan relacija u koja stupaju bića, nego zato što je njegovu drugost nemoguće prevladati.

Postavivši vrijeme kao apsolut i načelo neproturječja kao princip koji dozvoljava nastajanje, Meillassoux prema Hägglundu čini grešku koja postaje očita u implikacijama – do problema entiteta koji nema mogućnost generiranja drugačijih slučajeva, za Hägglunda dolazi tek pretpostavimo li, kao što to čini Meillassoux, ne-kontradiktorni entitet: *Ne-kontradiktorni entitet bio bi nedjeljiv u sebi i stoga bi tako bilo uklonjeno upravo ono što mu omogućuje nastajanje – dimenzija alteriteta. Nasuprot onome što misli Meillassoux, kretanje nastajanja ne može se sastojati u kretanju od jednog diskretnog entiteta prema drugome* (Hägglund 2011:118). Hägglundovo rješenje problema nastajanja, sastoji se u prihvaćanju traga kao logičke strukture prema kojoj vrijeme ne može biti neovisno od prostora te toga da, s obzirom na koimplikaciju, je sukcesija osnovni oblik strukture kojom je mišljeno vrijeme, a samim time i nastajanje, odnosno promjena (vidi Hägglund 2011:119). Kao što će Hägglund naglasiti, *trag nije ontološka stipulacija, nego logička struktura koja čini eksplicitnim ono što je implicitno u konceptu sukcesije* (Hägglund 2011:119), što prema njemu omogućuje da odgovorimo na Meillassouxov izazov arhe-fosila. Ipak, čini se kako se za Meillassouxa i Hägglunda, ideja 'usklađivanja sa znanostima' razlikuje. Primarni je Hägglundov cilj objasniti asimetriju živog i neživog kroz pozivanje na *ultratranscedentalno* (vidi Hodges 2009:97), odnosno način da se opravda kako ograničenja prostora i vremena, nisu tek forme intuicije kako ih vidi Kant, već nešto što se tiče bilo kojeg oblika života na Zemlji ili izvan nje. Hägglund će, stoga, tvrditi kako specijalizacija vremena, nije samo odlika jezika koji koristimo, nego i nešto o čovjeku potpuno neovisno. Ipak, Hägglundova teorija nailazi na dva temeljna problema:

1. pridavši tragu logički status, on ne uspijeva objasniti na koji način sukcesija i model strukture traga ne ulaze u korelacionistički krug, odnosno zašto on, govoreći o svijetu ne mora dodati stipulaciju 'za nas'. Pitanje na koje Hägglund mora odgovoriti jest, zašto bi, izuzmemo li Meillassouxa iz rasprave, uopće trebali prihvatiti njegov model, a ne Kantov? Naime iako je dio Hägglundove teorije usmjeren upravo na eliminiranje *mjesta koje Kant ostavlja vjeri* (Caputo 2011: 33), mi ne možemo prihvatiti poziciju radikalnog ateizma, ne odgovorimo li prije toga na to kako uopće stupiti u neku metafizičku poziciju, uključivala ona boga/apsolut ili ne. Radikalni ateizam u tom smislu i dalje podliježe kritici koju je Christopher Watkin izložio spram imitativnih i rezidualnih ateizama od kraja prosvjetiteljstva naovamo, a koji su u uspostavljanju konačnosti, posežu za 'raskrinkavanjem' omnipotencije boga (vidi Watkin

2011: 16–22). Naime ako je ono što karakterizira ove oblike ateizma to što je pozicija boga samo zamijenjena čovjekom koji i dalje stoji na njegovu mjestu, tada Hägglundov projekt prema kojem žudnja nije usmjerena na besmrtnost čini samo to da konačno biće kakvo je čovjek, potvrđuje svoj božanski status time što je apsolutno biće razvlastio onime što ga je činilo božanstvom, ali pritom ne mijenjajući dihotomiju koja stoji u podlozi.

Čak i ako Hägglundova teorija pokušava izbjeći antropocentrizam u kojem je jedini korektiv svih naših teorija čovjek kao subjekt i središte metafizike, nije jasno zašto je samo proširivanje formi intuicije na ultratranscendentalnu teoriju traga dovoljno da bismo rekli kako smo teoriju učinili koherentnom sa znanošću, odnosno teorijama evolucije. Kako bismo uopće mogli promišljati Hägglundovu teoriju kao alternativu Meillassouxovoj spekulaciji, on bi trebao dokazati na koji će način njegov pristup izići izvan korelacionističkog kruga i težištem svoje teorije učiniti zahvat u metafizici. Pitanje koje se može postaviti takvu prigovoru jest zašto bi od nekoga tko istupa kao deridijanac trebali tražiti da odgovori na poziciju koja je uopće izvan prostora njegova istraživanja, no čini se kako je Hägglund takav teret na sebe preuzeo prihvativši Hodgesov izazov prema kojem je njegov i Meillassouxov pristup moguće promatrati kao konkurentne odgovore na isti teorijski problem. U skladu s tim, čini se kako je Hägglundov odgovor mogao biti donekle plauzibilan prije pojave Meillassouxove kritike korelacionizma, no kako se sada tlo rasprave radikalno promijenilo. Umjesto zaključka, navest ćemo tek Meillassouxov odgovor Ricku Dolphjnu i Iris van der Tuin na upit kako bi na svoju poziciju nagovorio nekoga tko se bavi humanistikom i tko zasad nije imao razloga razmišljati izvan korelacionističkih okvira:

*Nije riječ o tome da je potrebno nekoga uvjeravati kako bi se moglo misliti drugačije jer snažno je obilježje našega doba to da se ne možemo svađati u nekoliko rečenica. Kada bih morao reći nešto što će potresti trenutne sigurnosti, formulirao bih to na provokativan način, ali osnova je onoga što mislim sljedeća: tvrdim kako svatko tko se odbija baviti ovim pitanjem jednostavno ne razumije što govori kada koristi riječi poput 'znanost', 'matematika', 'apsolut', 'metafizika', 'ne-metafizika' i druge, jednako važne (Meillassoux u Van der Tuin i Dolphijn 2012: 78).*

## 4. Virtualno vrijeme i struktura književnog teksta

### 4.1. Sebaldov subjekt i kritika moderniteta

Meillassouxovo posljednje objavljeno djelo, *Znanstvena fantastika i ekstraznanstvena fantastika* (2013), razmatra načine na koje je putem književnosti, ili konkretnije, putem književnoga žanra, moguće produbiti poimanje radikalne kontingencije, bezrazložnosti i učiniti je bliskom našim promišljanjima svijeta koristeći *nekorelacionističkoga žanra*. Ustanovivši tipologiju ekstraznanstvene fantastike, odnos znanosti, svijeta i svijesti, u njemu, Meillassoux pokušava pronaći način za kreativno mišljenje Humeova problema te na kraju ovog relativno kratkog teksta zaključuje: *krenuvši od tradicionalne znanstvene fantastike, žanr možemo raščlaniti kako bismo ga gurnuli prema ekstraznanstvenom i nastavljali ovaj pothvat prema sve manje naselivom [narativnom] svijetu, činovši priču nemogućom sve dok ne budemo mogli izolirati pojedine živote povezane u vlastitom tijeku usred praznina* (Meillassoux 2015: 57). Meillassouxov filozofski interes za književnost nije novost uzme li se u obzir kako je glavnina *Broja i sirene* posvećena temeljitoj analizi-*dešifriranju* Mallarméove pjesme i hermetičkog konteksta u kojem se ona pojavljuje. Ipak, umjesto potrage za nekorelacionističkim, svoje ćemo, Meillassouxovu projektu dosad dosljedno razmatranje, skrenuti u drugom, mogli bismo reći a-žanrovskom ili hiperžanrovskom smjeru, te potražiti način na koji bi njegova teorija svoje interpretacijsko tlo pronašla u Sebaldov *Austerlitzu*. Pokušamo li Sebaldov roman opisati u, za minimalan kontekst, potrebnim crtama, reći ćemo kako je riječ o romanu koji iz suvremene perspektive otvara probleme ratne i postratne Njemačke. Središnja je tema romana život Jacquesa Austerlitz koji kao dijete židovskih roditelja u vrijeme Drugoga svjetskoga rata, biva doveden iz Praga u Englesku te u mu se u okrilju nove obitelji potpuno zatiru sjećanja o njegovom podrijetlu.

U eseju *Kako zazidati prazninu: Apokalipsa – melankolija – arhiv u djelu W.G.Sebalda*, Žarko Paić Sebaldov roman *Austerlitz* interpretira kao kritiku moderniteta<sup>45</sup>. Pretpostavke na kojima Paić temelji svoju interpretaciju odnose se na oblikovanje subjekta i koncepciju vremena u romanu te u prvim recima eseja Paić navodi kako *U tekstu W. G. Sebald Austerlitz, hibridnoj formi refleksivne proze, eseja i putopisa, glavni problem svodi se na nemogućnost identiteta ekscentrične figure Jacquesa Austerlitz. Subjekt ne može odgovoriti*

---

<sup>45</sup> Zbog toga što u postojećoj literaturi o Sebaldu postoje minimalne oscilacije u interpretaciji *Austerlitz*, osvrćemo se primarno na Paićev esej budući da se on zahvaća kao neka vrsta emblema pristupu koji je kao temeljnu strategiju iščitavanja romana odabrao kritiku moderniteta.

na pitanje o tome „tko“ jest i u čemu se prepoznaje njegova razlika spram Drugih bez mahnitoga traganja za svjedočanstvom arhiva (Paić 2014: 1).

Prepoznavši Austerlitzu kao modernog subjekta, Paić u romanu uočava tezu o kraju povijesti koja se u književnom tekstu pretvara u *ontologijsko-egzistencijalno pitanje* prema kojem holokaust postaje posljednjom točkom zapadnog mišljenja te potvrđuje tezu o kraju povijesti (vidi Paić 2014: 2). Funkciju književnog subjekta Paić vidi u *čuvanju prošlosti*, dok je pisac onaj koji prikuplja male priče *razasute u životopisima rubnih svjedoka* (Paić 2014: 11). Jezik je Sebaldova subjekta prema ovoj interpretaciji izmješten, a tamo gdje je jezik nemoćan, fotografije, kojima tekst obiluje, nadomještaju mogućnost govora. Razlog je ovakvome izmještanju holokaust: kako bi mogao kazivati svjedočenje, jezik mora otkriti vlastitu medijalnost na rubu neizrecivog i tako otvoriti svijet (vidi Paić 2014: 12). U Paićevu se viđenju Sebaldovi romaneskni mehanizmi otpora ostvaruju u odbijanju tehnologije i odabiru nomadizma, iskazivanju moći koju umjetnost ima kako bi u obliku odgode uspjela zahvatiti melankoliju. Paić, stoga zaključuje: *Jezik bez doma u ruševinama vremena – to je prava slika naše civilizacije umorne od same sebe. Napušteni svijet, arhiv i fantazije o zlatnome dobu...* (Paić 2014: 32).

Iako Paićev esej uspijeva ponuditi sadržajni presjek Sebaldova romana, ono što mu izmiče jest struktura. Teret je Paićeva tumačenja stavljen na figuru Austerlitzu koji tijekom romana pokušava otkriti svoje podrijetlo, ali pravo će pitanje tumačenja Paić postaviti tek zapitavši se *tko je uopće subjekt toga jezika* (Paić 2014: 31). Kada bismo slijedili Paićevu misao, Sebaldova bi poetika bi defetistička – ono što u tekstu/tekstovima<sup>46</sup> pratimo, iskazivanje je krajnje nemogućnosti prevladavanja povijesnoga tereta koji je u razdoblju nakon Drugog svjetskog rata nataložen na sam koncept pozitivnoga mišljenja, a koji Paić pokušava uklopiti u, sad već klasičnu, paradigmu *nerečenog i neispričanih priča* okupljenih oko Derridaova pojma arhiva i ideje kulturnog pamćenja<sup>47</sup>. Međutim, je li to uistinu slučaj i sa Sebaldovim romanom? Kako bismo opovrgnuli Paićevu tezu, ukratko ćemo izložiti usporedbu Sebaldova *Austerlitzu* i *Sonnenscheina* (2007) Daše Drndić te ćemo putem njihovih razlika ukazati na promjenu modela<sup>48</sup>.

---

<sup>46</sup> Mi ćemo se u izlaganju ograničiti na *Austerlitzu*, dok Paić razmatra i Sebaldove druge romane.

<sup>47</sup> Kulturno pamćenje čini sasvim zaseban tematski kompleks te ga spominjemo tek rubno, kako bismo izoštrili razlike među dvama romanima. Ipak, spomenutu problematiku u odnosu s novopovijesnim izlaže Natka Badurina u članku *Kraj povijesti i hrvatski novopovijesni roman* (2012) te kako ne bismo suviše skrenuli s osnovne teme upućujemo na njezin.

<sup>48</sup> Iako se Paić u eseju uopće ne dotiče *Sonnenscheina*, s *Austerlizom* ga uspoređujemo upravo zbog toga što je vrlo jasan primjer 'arhivalne' literature kao modela u koji Paić pokušava smjestiti Sebaldovo djelo.

Paralelu među je dvama djelima naime lako uspostaviti budući da oba djela poniru u teme vezane uz Drugi svjetski rat, potragu za identitetom te oba pritom rabe kombinaciju fikcijskog i faksijskog i u tijelo teksta inkorporiraju slike i fotografije. Povedemo li se za ovim opisom, bili bismo skloni pretpostaviti kako je riječ o književnosti 'istoga tipa' te kako oba romana, na prethodno iznesenim Paićevim pretpostavkama, ulaze u okvire kritike moderniteta i utvrđuju rupturu u Velikim Povijestima, što ih čini postmodernističkima. Tvrdnja koju ćemo, s druge strane, zastupati, jest kako *Sonnenschein* mnogo više odgovara Paićevoj ideji kritike moderniteta, dok Sebaldov roman iznalazi drugačiji model, a razlog je tome razlika u oblikovanju narativnih glasova. Kao što smo već spomenuli, Paićev esej kao književnog subjekta *Austerlitz*a prepoznaje istoimenog lika i iz njega u zaključku izvodi ideju subjekta-arhiva, no ne treba zanemariti činjenicu kako je Sebaldov roman pisan u *ich*-formi te kako je onaj-koji-govori neimenovani pripovjedač, a ne Austerlitz, no zašto je takva narativna odluka važna?

Za razliku od *Austerlitz*a, *Sonnenschein* je pisan kombinacijom *er*-forme i polifonije glasova čija se pozicija u tekstu grafički utvrđuje kurzivom. Odluka o uporabi takve narativne strukture u *Sonnenscheinu* je uvjetovana željom za pripovijedanjem malih povijesti – glasovi koji govore pojavljuju se kao 'neposredovani' jer se čitatelju obraćaju direktno, a točka iz koje govore osigurava im da se iščitavaju kao pojedinačne priče koje se ne može svesti na jedan veliki narativ, čime se ujedno objašnjava i metatekst na koji se *Sonnenschein* poziva umetnuvši u središte romana popis imena 9000 deportiranih Židova pod paskom *iza svakog imena krije se priča* (Drndić 2007: 160). Paić u interpretaciji Sebaldova djela nalazi kako je funkcija subjekta čuvanje malih prošlosti, a ona pisca, sakupljanje životopisa svjedoka. Takav pristup tekstu, u slučaju *Sonnenscheina*, vrlo je lako opravdati jer je oštrica romana usmjerena prema *bystanderima*, promatračima koji su u prisutni i svjedoče nepravde, ali koji ostaju pasivni i spram onoga što vide ne izražavaju kritičan stav. Kritika se moderniteta, stoga, u *Sonnenscheinu* izlaže dvostruko: s jedne strane riječ je o odnosu tekstualnog i izvantekstualnog koji govori o tekstualnim *bystanderima*, izloživši pritom poziciju *bystandera* kao moguću instancu izvantekstualnog<sup>49</sup>, a s druge, o faktorgrafskim registrom zahvaćenim opisima tehnologije koji otkrivaju racionalističko-birokratsku narav totalitarnoga režima, kako bi isti potom, iz *er*-forme koja pripada autorskom pripovjedaču, bili ironizirani. Pojam *bystandera* u tom smislu predstavlja rezultat moderne misli koja je za centar mišljenja odabrala poziciju

---

<sup>49</sup> Pritom se, naravno, ne želi reći kako je *bystander* neka izvantekstualna pozicija, već, kako se u procesu čitanja kao obliku transporiranja iz jednoga svijeta u drugi, ostvaruje kritika koja se odnosi na čitatelja kao mogućeg *bystandera*.

promatrača za kojeg je ideja povijesti istovremeno lokus nostalgije (modernizam) i sila progresa (modernitet), čime se otvara i nesuglasje teorije u Paićevu čitanju Sebald: ono čime *Sonnenschein* ulazi, a *Austerlitz* izlazi iz kritike moderniteta, pitanje je ironijskog odmaka koji je u prvom romanu prisutan, ali u potonjem nije. Naime Paić ne objašnjava, niti spominje tenziju do koje dolazi u *Austerlitzu*, ako, slijedimo li njegove premise, roman istovremeno iskazuje obilježja kritike, kojom bi se svrstao u historijsku metafikciju, tipičan postmoderni žanr, i nostalgичno-melankoličnih pasaža, u kojima je vidljivo žaljenje za zlatnim dobom povijesti koje prethodi dvadesetom stoljeću, a koji impliciraju modernističku poetiku. Paić oba obilježja navodi, međutim, ne dovodi ih u problemsku vezu jer su ona za njega prigrljena u istu sliku *spašavanja sjećanja od selektivnog pamćenja* (Paić 2014: 10). Čitajući *Austerlitz* mi dobivamo uvid u niz 'malih priča' koje pripadaju tekstualnim susretima Austerlitz i pripovjedača, no za razliku od *Sonnenscheina* čije je glasove moguće ujediniti u kritici, Sebaldovo djelo ne poseže za ironijom, niti je njegova temeljna odluka pridavanje glasova onima koji su utišani. Amir Eshel će ispravno primijetiti kako se distinktivnost pripovjedača *Austerlitz* temelji na fokalizaciji koja oblikuje način na koji čujemo njegov glas: *Glas reflektira singularnu koncentraciju, mogli bismo reći i fiksaciju onim što se nalazi izvan 'Ja'* (Eshel 2003: 75). Takva *singularna koncentracija*, koja ne pripada Austerlitzu, već pripovjedaču, navodi nas da razmotrimo Paićevu ideju o subjektu-arhivu. Ono čime Paić opravdava ovu tezu opisi su muzeja, knjižnica i željeznica koji u kombinaciji s fotografijama i slikama neprestano podsjećaju na potrebu za odupiranjem zaboravu digitalnog doba. Ipak, Paićeva interpretacija, zanemarujući poziciju pripovjedača, institucije o kojima je riječ, ostavlja ponešto bez konteksta. Nedvojbeno je kako je dihotomija sjećanja i zaborava jedna od osnovnih tema *Austerlitz*, međutim tvrdnju kako je riječ o subjektu-arhivu, vrlo je teško pomiriti sa singularnošću narativnoga 'ja' koje o mjestima pamćenja pripovijeda, budući da je takvo ujedinjenje glasova protivno samoj ideji arhiva kao pluraliteta glasova. Vratimo li se ponovo na *Sonnenschein*, ideja nam se subjekta-arhiva otkriva u žanrovskom određenju naslova, budući da je nazivu *Sonnenschein* pridodan podnaslov *dokumentarni roman*, čime se njegov sadržaj pokušava lišiti autoriteta pojedinačnog subjekta i tako otkriti mnogostrukost priča i glasova konstitutivnih arhivu. Svijest nam je Sebaldova pripovjedača dostupna kao govor o afektu, razmatranje okolnostima u kojima se afekt javio i slikama uz njega povezanim:

*Još se uvijek sjećam kako sam nesigurna koraka hodao gradskim središtem uzduž i poprijeko ulicama zvanim Jeruzalemstraat, Nachtegaalstraat, Pelikaanstraat, Imerseelstraat i mnogim drugim ulicama i uličicama, te kako sam se na koncu, mučen*

*glavoboljom i zlokobnim mislima, povukao u zoološki vrt na Astridplein, u neposrednoj blizini glavne željezničke stanice (Sebald 2006: 5).*

U rijetkim ulomcima u kojima se pripovjedač izlaže kako bi nam rekao nešto o vlastitom stanju, nad afektima koji se navode, ne vrši se značenjska refleksija. Umjesto u opise afekta, pripovjedač ponire u opise objekata koji su ga izazvali i objekte koje kroz afekt s tim objektima povezuje. Ušavši u utvrdu Breedonk, pripovjedač zapada u stanje u kojem se miješaju osjećaj prostora i njegova vlastita sjećanja, koja kroz prisutnost utvrde bivaju prevrednovana:

*No još znam da mi je tada u bunkeru Breedonka u nos ušao oduran smrad kalijeva sapuna, da se taj smrad na nekome čudnom mjestu u mojoj glavi povezao s meni oduvijek mrskom riječju 'tvrda četka', što ju je moj otac rabio s naklonošću, da su mi pred očima zaigrale crne šare i da sam bio prisiljen nasloniti se čelom na zid podliven plavkastim mrljama, siv i, kako mi se činilo, prekriven graškama hladnog znoja (Sebald 2006: 29).*

Mi priču o Austerlitzovu životu dobivamo kroz pripovjedačevo evociranje onoga što je Austerlitz pripovijedao, a sam nas tekst neprestano podsjeća na to kako Austerlitzovu kazivanju prethodi pripovjedačeva perspektiva. Prisutnost pripovjedača naročito je istaknuta u Austerlitzovim razgovorima s Věrom, budući da se u ovome slučaju indikatori pozicije govornika gomilaju te čine razvidnim kako točka pripovijedanja uvijek pripada samome pripovjedaču:

*No Agáta se od tog dana bila potpuno promijenila, nastavila je Věra, kazao je Austerlitz (Sebald 2006: 187).*

*Mislím, rekla mi je Věra, kazao je Austerlitz, kako je čak i najveće skeptike među Nijemcima u tim godinama nizanja pobjeda zahvatila neka vrsta opijenosti visinom... (Sebald 2006: 189).*

*Na prvi je pogled mislila, rekla je Věra, kazao je Austerlitz, da su dvije osobe u lijevom donjem uglu Agáta i Maximilian... (Sebald 2006: 195).*

Slijedimo li, za suvremenu naratologiju klasično pitanje o mogućnosti zamjene među licima koja govore<sup>50</sup>, čini se kako bi se svaki od iskaza mogao formulirati i bez da je u njih uključen pripovjedač, odnosno tako da mjesto pripovjedača preuzima sam Austerlitz. Zamjenom bi se potom trebao objasniti način na koji bi se takva pripovjedna odluka reflektirala na djelo kao

---

<sup>50</sup> Postupak zamjene lica srž je Genetteovih tipologija fokalizacija, a prisutan je i u Barthesovoj ideji *prepisivanja* u drugim licima. Više o navedenoj problematici u Bitijevoj *Suvremenoj teoriji pripovijedanja* (1992).



na cjelinu, odnosno je li u tim okvirima uistinu moguće zahvatiti identitet Austerlitz kao nomada ako ne postoji pripovjedač koji ga može susresti na neočekivanim mjestima vlastitih putovanja. Međutim, čak i ako prihvatimo kako je funkcija pripovjedača ukazati nam na Austerlitzove osobine, preostaje pitanje zašto Austerlitz nema funkciju samostalnog glasa, ili preciznije, zašto su njegove misli uvijek posredovane, a ne oblikovane kao izravno obraćanje pripovjedaču? S jedne je strane moguće smatrati kako je u pitanju estetska odluka zbog koje se umnažanje lica može promatrati kao formalni postupak koji postoji kako bi se naglasio ritam rečenice, no s druge, odluke o izrazu neminovno utječu na sadržaj te je potrebno istražiti implikacije koje proizlaze iz narativne strukture.

Oblikovanje Sebaldova naratora vrlo je često dovedeno u poveznicu s naratorima Thomasa Bernharda te Geoff Dyer u eseju *W. G. Sebald, bombing and Thomas Bernhard* (2011), strukturnu sličnost eksplicira usporedivši citat iz *Austerlitz* s rečenicom iz Bernhardovih *Starih majstora* (1985): 'Dobro si prikrio šok, rekao mi je Englez, kazao je Reger' piše Atzbacher, narator Bernhardovih 'Starih majstora', 'Bila sam naročito uzbuđena, rekla mi je Vera, kaže Austerlitz' piše narator Sebaldova 'Austerlitz' (Dyer 2011: 152). I dok u svom tekstu Dyer pokušava pokazati kako je Bernhard bio neimenovani uzor Sebaldovu stilu, argument o specifičnosti narativne strukture *Austerlitz* nije doveden u pitanje. Uz opasku samoga Dyera prema kojoj je sličnost među dvama narativnim glasovima u određenoj mjeri posljedica prijevoda<sup>51</sup> (vidi Dyer 2011: 152), razlika o kojoj je riječ uspostavlja uzmemo li u obzir i sljedeće: Dyer čini grešku prozvavši Atzbachera naratorom *Starih majstora* jer, iako sve što znamo dobivamo iz njegova gledišta, u Bernhardovu tekstu postoji još jedna prisutnost koja nam pruža uvid u Atzbacherove misli, a ta se prisutnost izražava okvirom u koji su smještane Atzbacherove tvrdnje, naglašene oblikom *piše Atzbacher*. Takav oblik upućuje nas na to kako je Atzbacher fokalizator, dok je narator onaj koji pripovijeda o činu Atzbacherova pisanja ili onaj koji čita Atzbacherovo djelo. Narator *Starih majstora*, za razliku od pripovjedača *Austerlitz*, u tkivu se teksta pojavljuje samo putem indikatora *piše Atzbacher*, što je ujedno i razlog zbog kojeg ne znamo progovara li on iz prvoga ili trećega lica<sup>52</sup>.

S obzirom na odabir postupaka, možemo reći kako *Stari majstori* osvještavaju pisanje, dok Sebaldov *Austerlitz* ističe govor. Koristeći oblik *piše Atzbacher* pripovjedač *Starih majstora*

---

<sup>51</sup> Dyer tvrdi kako je stilističku sličnost dvaju stilova teže uočiti u njemačkim izdanjima (odnosno na jeziku kojim ovi autori izvorno pišu), međutim kako ona postaje očita anglofonom čitatelju.

<sup>52</sup> Odluka o licu ovisit će o tome tumačimo li kako se pripovijeda se Atzbacherovo pisanje ili kako se čita njegovo djelo. Naime u prvom slučaju riječ je o tome da je indikator *piše Atzbacher* (prezent) moguće zamijeniti oblikom *Atzbacher je pisao* jer onaj tko pripovijeda nije uključen u radnju, uz što najčešće vezujemo treće lice. No, ako narator pripovijeda svoj čin čitanja Atzbacherova zapisa, tada *piše Atzbacher* ukazuje na aspekte pripovjedačeve fokalizacije i oblik je moguće prevesti u *Ja pripovijedam 'piše Atzbacher'*.

upozorava nas na materijalnost teksta koji prethodi tekstu romana; pripovjedač se povlači u sjenu kako bi nam istaknuo kako Atzbacher piše. Pripovjedač *Austerlitz* oblikom *kazao je Austerlitz* s jedne strane informira čitatelja o tome kako (je) Austerlitz govori(o), a s druge, uplevši u pripovijest o Austerlitzu i naznake svoje vlastite pripovijesti, svraća pozornost na sebe kao govornika. Promotrimo li odnos vremena u dvama tekstovima, možemo primijetiti kako *Stari majstori* obuhvaćaju dvije vremenske razine – prošlost koju Atzbacher zapisuje i sadašnjost u kojoj Atzbacher piše i u kojoj nas o tome istovremeno izvještava pripovjedač. *Austerlitz* podrazumijeva tri vremenska sloja – prošlost o kojoj pripovjedaču priča Austerlitz, prošlost u kojoj Austerlitz i pripovjedač razgovaraju te sadašnje vrijeme pripovjedačeva kazivanja<sup>53</sup>. U slučaju *Starih majstora*, odnosom među narativnim vremenima sugerira se kronikalnost – pripovjedač želi da čitatelj zna kako Atzbacher piše kroniku i stoga on, osim želje izražene oblikom *piše Atzbacher*, ne otkriva ništa više o sebi. Sebaldov pripovjedač ističe Austerlitzevu priču, međutim njegova je maska uvijek otkrivena – prvo lice iz kojeg govori podsjeća nas na njegovu prisutnost u svijetu iz kojeg se govori. Stoga, umnažanje lica, umjesto difuzije perspektive – njezina razlamanja u licima koja se gomilaju u činu kazivanja – koncentrira tijek i perspektivu iz koje se govori. Sebaldov postupak samo prividno preusmjerava govor do kojega dolazi; spoznajno polje njegova pripovjedača nije maskirano licima, nego oblikovano kao vektor koji prolazeći kroz prizme različitih kazivanja svoj smjer uvijek vraća na 'ja' – subjekta kojem pripada točka pripovijedanja. Majstorstvo Sebaldova djela nije u kodiranom okretu prema nihilizmu ili egzistencijalizmu, razotkrivanju besmisla u bačenosti subjekta u svijet, već, naprotiv, u konfiguraciji točke iz koje subjekt ima odgovornost za smisao. Prisjetimo li se kako je Nietzsche u *Sumraku idola* (1898) tvrdio kako je 'Ja', kao i stvar po sebi, *horrendum pudendum metafizičara* (Niče 1985: 15) sramotna zabluda koja omogućila da mišljenju bude konstitutivna iluzija te kako je posljedično ideja individualne odgovornosti smiješna, ne možemo se ne zapitati na koji način Sebald ulazi u paradigmu kritike moderniteta budući da se uspostavom 'ja' kao prve točke odgovornosti u *Austerlitzu* negira jedna od osnovnih pretpostavki koja čini temelje suvremenih kritika moderniteta<sup>54</sup>. Pitanje koje nam preostaje jest: ako se Sebaldovo djelo odupire nihilizmu te ga ne možemo, kao što to čini Paić, okarakterizirati kao kritiku moderniteta, na koji način

---

<sup>53</sup> Iako je tekst pisan u prošlom vremenu, zapitamo li se *kada govori pripovjedač?*, čini se kako je odgovor *sada*. Naime, pretpostavimo li moguće odnose pripovjedača i radnje, možemo odabrati jednu od sljedećih opcija: a) pripovjedač govori ono što se događa u narativnom *sada* – pripovjedač i događaji su vremenski istovjetni; b) pripovjedač govori o/u budućem vremenu – pripovjedač u činu pripovijedanja prethodi događaju; c) pripovjedač pripovijeda o prošlosti – govorni se čin pripovjedača događa nakon onoga o čemu se govori.

<sup>54</sup> Uzmemo li u obzir kako je Nietzscheova kritika subjekta bila ishodište osporavanja autoriteta koji preuzima 'ja' u mnogim instancama postmoderne teorije, a naročito u slučaju Foucaulta i Deleuzea.

zahvatiti *Austerlitz* i što učiniti ishodištem čitanja koje bi objasnilo tenziju melankolije/nostalgije i pozitivnog projekta za kojeg tvrdimo da se nazire u načinu na koji je oblikovan književni subjekt?

#### 4. 2. Esencijalne sablasti, restitucija i esencijalno tugovanje

Godinu dana prije smrti, Sebald je na otvaranju štutgartske Kuće književnosti održao govor naziva *Pokušaj u restituciji*. Na kraju kratkoga govora, Sebald postavlja pitanje *Koja je svrha književnosti?* (Sebald 2004) te potom zaključuje:

*Trebam li, pitao se Hölderlin, trošiti svoje dane poput tisuća koje su proljeća svojih života živjele u slutnji i ljubavi, ali, oduzetih osvetom Suđenica, za pijana dana, u mraku i tišini izdanih, činiti pokoru u mraku suviše trijezna kraljevstva u kojem divlja zbrka nadvladava podmuklo svjetlo, u kojem se broji sporo vrijeme mraza i suše, a čovjek zahvaća besmrtnost još samo u uzdasima? Sinoptički pogled koji preko granica smrti prikazuje pjesnik, zasjenjen je i rasvijetljen sjećanjem na one kojima su učinjene najveće nepravde. Postoje mnoge forme pisanja, ipak, samo književnost može biti pokušaj u restituciji koji nadilazi recitale i učenost (Sebald 2004).*

Restitucija nije *zazidavanje praznine*, jer slijedimo li dosljedno implikacije ove slike koju Paić preuzima iz Austerlitzova govora, ispod opne koja prekriva prazninu, praznina još uvijek zjapi; pokrivena, ona ne prestaje biti prazninom. Zazidavanje praznine, u tom je smislu slično *metenju pod tepih*; postupak čije posljedice obično nadilaze ono što se htjelo prikriti. Zazidana praznina stoga nije slika kojom se u Sebaldovu romanu želi zatvoriti pripovijest o Austerlitzu, naprotiv, zazidana je praznina slika Austerlitzova života za koju pripovjedač želi restituciju jer je upravo zazidavanje naziv za početno Austerlitzovo izmještanje u englesku obitelj i njihov pokušaj da se prikrije prazno mjesto povijesti židovske obitelji koje opstaje u dječaku. Kako zahvatiti prazninu i kako krenuti prema restituciji?

Kao što smo ranije naveli, jedan je od temeljnih problema Paićeve interpretacije to što ona ne uspijeva pomiriti figuru melankolika s figurom kritičara te stoga teza o *Austerlitzu* kao kritici moderniteta nije dosljedna. Iako smo zasad melankoliju tek spomenuli, tvrdnja koju ćemo iznijeti u ovome poglavlju jest kako je upravo ona ključna za razumijevanje restitucije kao pozitivnog mehanizma u Sebaldovu romanu, međutim, prije no što navedemo razloge za ovakav put, obratit ćemo pozornost na motiv sablasti u *Austerlitzu*.

Evocirajući jedini intimni razgovor koji je vodio sa svojim zamjenskim ocem, propovjednikom Eliasom, Austerlitz opisuje katastrofu do koje je došlo zbog pucanja brane u selu u kojem je Elias odrastao:

[...] *toliko sam s njim suosjećao, da mi se on, pravednik, činio jedinim preživjelim iz katastrofalne Iianwddynske poplave, dok sam sve ostale, njegove roditelje, braću i sestre, rodbinu, susjede i ostale stanovnike sela, zamišljao još uvijek dolje u dolini, kako dalje sjede u svojim kućama i hodaju ulicom, ali ne mogu govoriti i imaju razrogačene oči [...]* *Budući da inače u propovjednikovoj kući nije bilo nikakvih slika, ja sam tih nekoliko fotografija koje su poslije došle u moj posjed zajedno s kalvinističkim kalendarom, gledao uvijek iznova, sve dok mi osobe koje su me s njih gledale, kovač s kožnatom pregačom, vlasnik poštanskih konja, koji je bio Eliasov otac, pastir koji s ovcama prolazi seoskom ulicom, a prije svega djevojčica koja sa svojim psićem u krilu sjedi na stolcu u vrtu, nisu postale tako bliskima, kao da s njima živim na dnu jezera*<sup>55</sup> (Sebald 2006: 56–57).

Sjećanje u koje Austerlitz ponire, navodi ga da i sam 'prijeđe' na stranu mrtvih, iskazavši tako ono što Meillassoux zove *morbidnom vezom*; stanje u kojem živa osoba praćena duhovima i sama biva zatočena na 'između' dvaju svjetova. Sablasti, ili konkretnije, esencijalne sablasti, slijedimo li Meillassouxov izraz, onemogućuju život živih. Njihovo je djelovanje takvo da postaje *teret svih onih koji se susretnu s putom njihove povijesti* (Meillassoux 2008b: 261–262):

*Noću prije nego što bih zaspao u svojoj hladnoj sobi, često sam se osjećao kao da sam i ja potonuo u tamnu vodu, kao da moram, isto kao i jadne duše Vyrnwyja, držati oči širom otvorene da bih mogao vidjeti slabi odsjaj svjetlosti visoko nada mnom i valovima* (Sebald 2006: 57).

Nešto kasnije u istom ulomku, Austerlitz navodi kako je, bez Eliasova dopuštenja, često posjećivao postolara Evana koji je vjerovao kako može razgovarati s mrtvima. Evan Austerlitzu pripovijeda o *umrlima koje je sudbina pogodila u krivo vrijeme, koju su se smatrali zakinutima za ono što im pripada, pa su se nastojali vratiti u život* (Sebald 2006: 57) i objašnjava mu način na koji ih prepoznati jer *[n]a prvi pogled izgledaju poput običnih ljudi, ali ako ih bolje pogledamo, njihova se lica zamagle ili malo zatitraju po rubovima* (Sebald 2006: 59). U središnjem dijelu romana, Austerlitz će u čekaonici kolodvora Liverpool Streeta, vidjeti svećenika, njegovu suprugu i dječaka koji je doputovao te napomenuti kako je mozaik

---

<sup>55</sup> Isticanje dodano.

na kojem je stajao *polje za završenu igru* [njegova] *života* (Sebald 2006: 148) te kako je pomislio kako nikada nije bio *doista živ ili se tek sada rad[ila], na neki način pred smrt* (Sebald 2006:149). Putem osnovne opreke života i smrti, *Austerlitz* neprestano ukazuje na dvojnost svjetova koji ostaju različiti, međutim 'zapiju' na istom mjestu; svijet mrtvih pretapa se svijetom živih i čini se kako živi ne mogu živjeti, a mrtvi umrijeti te su obje strane komprimirane u međusvijetu koji ne pripada nijednoj. U tom kontekstu valja promotriti i odnos koji u romanu daje naslutiti 'život mrtvih' i 'smrt živih'; naime ono što Paić naziva *fantazijom o Zlatnom dobu* uopće nije fantazija, već fantazma, transponiranje jednoga oduzetog vremena u drugo. Odnos o kojem je riječ, ostvaruje se na dvije razine; s jedne je strane riječ o slikama, jezičnim i vizualnim, a s druge, o onome što izmiče jezičnoj slici, ali što je rezultat samoga teksta – sredstvima kojima se slike povezuju na značenjskoj razini. Slika noćnih leptira, kao jedna od najupečatljivijih u romanu, pojavljuje se u dvije varijante: prva se odnosi na Austerlitzov boravak u Andromeda Lodgeu, a druga na 'posmrtnu kutijicu' u Austerlitzovoj sobi. Nakon noćne šetnje za koje će ujak Alphonso Geraldu i Austerlitzu osvijetliti kretanja noćnih leptira, Austerlitz će ostati zapanjen krhkošću ovih bića:

*Mislim da oni znaju kada zalutaju, rekao je Austerlitz, jer ako ih oprezno ne pustimo van, ostaju nepomični sve dok ih ne napusti posljednji dah, ostaju se svojim majušnim, u samrtnoj borbi zgrčenim pandžicama, držati za mjesto sve nesreće i nakon što okončaju život, sve dok ih propuh ne odvoji i otpuhne u prašan kut* (Sebald 2006: 103).

Posjetivši Austerlitzu u njegovu domu, pripovjedač slici iz Andromeda Lodgea pridodaje epilog s obzirom da može razaznati kontekst iz kojega je Austerlitzovo spominjanje leptira iz prošlosti preneseno i u njegovu sadašnjost:

*vidio sam u polumraku, na rubu kamina, malu zbirku od sedam različito oblikovanih bakelitnih kutija, ne viših od pet do sedam centimetara, od koji je svaka, kako se pokazalo nakon što sam jednu za drugom stavio ispod svjetiljke i otvorio, sadržavala posmrtni ostatak nekog od noćnih leptira uginulih u ovoj kući – upravo onako kako mi je pripovijedao Austerlitz* (Sebald 2006: 178).

Umjesto života i smrti kao ciklusa i kontinuiteta, svijet romana odnos dvaju polova oblikuje kao razlomljene rituale koji žive pokazuju u svijetu mrtvih, a mrtve u svijetu živih te slika leta noćnih leptira biva zamijenjena onom izgubljenog leptira, ukočenog u mrtvačkom strahu (mrtvo u živom), dok Austerlitzov dom umjesto poprišta života, postaje grobnica leptirima koje se pokušava očuvati *kao da su živi* (živo u mrtvom). Sličnom dinamikom rezultira i slika Noćnoga svijeta kojom se roman otvara:

*Što se stanovnika noćnoga svijeta inače tiče, pamtim kako su mnogi imali upadljivo velike oči i uporni, ispitivački pogled kakav viđamo kod pojedinih slikara i filozofa [...] Osim toga, čini mi se kako me tada zaokupilo pitanje pali li se stanovnicima Noćnoga svijeta električna rasvjeta pri nastupu stvarne noći, kada se zoološki vrt zatvara za posjetitelje, kako bi oni u zoru mogli donekle mirno utonuti u svoj naopaki mikrosvemir (Sebald 2006: 7).*

Noćni se svijet na kraju romana putem asocijacije pripovjedača povezuje s grobljem na koje ga upućuje Austerlitz:

*Unutra je u papučama, puteljcima koji su vodili između grobova hodala otprilike sedamdesetogodišnja žena, upadljivo niskog rasta, čuvarica groblja, kako se pokazalo. Uz nju, gotovo jednako velik kao i ona sama, išao je osijedjeli belgijski ovčar, koji se odazivao na ime Billie i bio vrlo plašljiv. Na jarkome proljetnom svjetlu, koje je sijalo kroz mlado lipovo lišće, čovjek bi mogao pomisliti, rekao mi je Austerlitz, da je ušao u bajku, koja je baš kao i sam život postala starija protokom vremena (Sebald 2006: 311).*

Opis čuvarice groblja podsjeća nas na Evanov opis mrtvih te se Austerlitzova primjedba o nedavnom otkriću groblja koje se nastavlja na zid njegove kuće zid jer su vrata ugrađena u zid bila otvorena po prvi put u sve ove godine koliko živi u Alderney Streetu (Sebald 2006: 311) može iščitati kao isticanje prijelaza živoga na mrtvo i obratno. Svi dosad navedeni ulomci prikazuju esencijalne sablasti i njihov odnos s živima, međutim tvrdnja koju zastupamo jest kako roman iskazuje ukazuje na esencijalno tugovanje, odnosno konačno razrješenje morbidne veze dvaju svjetova figurom pripovjedača.

Trag za razumijevanje figure pripovjedača nalazimo u Sebaldovim promišljanjima austrijske književnosti, odnosno u njegovoj obrani melankolije:

*melankolija, kontemplacija o kretanju nesreće, nema veze s željom za smrću – ona je forma otpora, što je naročito slučaj u umjetnosti u kojoj je melankolija sve samo ne reaktivna ili reakcionarna. Kada melankolija rigidnim pogledom iznova prelazi po onome što je moglo biti, postaje jasno kako su dinamika neutješnosti i ona znanja, jednake u svojoj provedbi. Opis nesreće u sebi uvijek uključuje mogućnost njezina prevladavanja (Sebald prema Santner 2006: 44).*

Opreku reakcionarnog i melankoličnog, moguće je provesti kao opreku kritičkog, u negativnom smislu, i misli o onome što može biti, u pozitivnom<sup>56</sup>. Helderlinovska metoda

---

<sup>56</sup> Pozitivno i negativno, i ovdje, kao i u prethodnim korištenjima ne naznačavaju dobro i loše, već moguće vidove znanja znati da nije i znati da jest.

Sebaldova pripovjedača sastoji se u melankoličnom pogledu (*gaze, der Blick*) u kojem se aktualno pretvara u potencijalno koje još nije. Melankolični pogled, ujedno je i objašnjenje afekta bez refleksije kojim pripovjedač iskazuje svoju prisutnost: *singularna koncentracija* koja odlikuje narativni glas Sebaldova pripovjedača, svoju koncentraciju duguje mogućnosti razotkrivanja potencijalnog, odnosno uspostavljanju *lijepog* u sustavu za koji se čini kako je taj termin suvišan. U zahvaćanju Sebaldova oblikovanja melankolije, Eric Santner navodi kako je on majstor *sablasnoga materijalizma* koji otkriva i arhivira realno koje je, paradoksalno, uvijek *virtualno* (Santner 2006: 52). Santner takav sablasni realizam povezuje s Walterom Benjaminom, međutim, mi u ovoj interpretaciji nalazimo poveznicu s Meillassouxom te u njegovu rješenju sablasne dileme, vidimo drugi naziv za restituciju. Naime kao što Meillassoux u definiranju svijeta pravde priziva kantijanski lijepo, tako i melankolični pogled pripovjedača lijepo otkriva kao *virtualno u aktualnom*: *Takve nestvarne pojave, rekao je Alphonso, već su samo fantomski tragovi izazvani tromašću našeg oka koje misli da još vidi određeni sjajni trag na mjestu kojega je insekt, koji je samo na djelić sekunde zasjao u odrazu svjetiljke, već nestao. Takve nestvarne pojave, rekao je Alphonso, bljesak nestvarnog u zbiljskom svijetu, određeni svjetlosni efekti u krajoliku koji se prostire pred nama ili u oku voljene osobe, uskovitlaju u nama naše najdublje osjećaje ili bar ono što takvim smatramo* (Sebald 2006: 101). Drugim riječima, kao što iluzija Meillassouxu omogućuje da iz zablude izvede realno vrijednosti, tako i treptaj lijepoga kao onoga što nije, ali što melankolični pogled otkriva da bi moglo biti, u *Austerlitzu* čini iskorak iz kritike u modernitet. Restitucija koju Sebald postavlja za svoj *credo*, uspostavljena je strukturom u kojoj se Drugi izriče bez preuzimanja njegova jezika; pripovjedač se romana ne poistovjećuje s Austerlitzom jer na to nema pravo, umjesto toga, on govori Austerlitzu koji ima svoj jezik i neprestano ističe distinkciju svoga glasa od onoga kada u njegovu pripovijedanju govori Austerlitz. U činu toga govora, Austerlitz nije samo objekt pripovijedanja, već i subjekt svoga govora te ga ova dvojnost relacija subjekt-objekt čini živim sjećanjem budući da svako čitanje romana pretpostavlja kako se Austerlitz u sadašnjem vremenu pripovijeda kao autonoman glas drugoga. U tom kontekstu valja reći kako melankolični ton romana koji predstavlja problem Paićevu čitanju postaje mehanizmom restitucije: pripovjedač *Austerlitz*a postaje melankolikom u jeku djelovanja sablasti jer svijet iz kojeg govori opterećuje ga nepravdom i stoga odabire marginu na kojoj preuzima poziciju promatrača. S druge strane, kao što nam je to pokazao Meillassoux, melankolija se može transformirati, esencijalne sablasti moguće je osloboditi esencijalnim tugovanjem slijedom svijeta koji još nije, ali koji počiva upravo na pretpostavci svjesne želje da bude. Sebaldov roman tako govori o melankoliji, međutim ne

govori za melankoliju, s obzirom će čin čitanja rezultirati iscrtavanjem vremena u kojem vrijednost ima smisao – budući da je riječ o djelovanju koje pomiruje svjetove. Naravno, takva tvrdnja može djelovati prazno budući da bi se za svako čitanje o žrtvama Holokausta moglo reći kako ih čini živima, međutim, ono što *Austerlitz* izmješta iz ovoga konteksta je pripovjedača koji poput Meillassouxova djeteta, *uči svoje vršnjake* (Meillassoux u Harman 2011: 225), postavivši kao imperativ pretpostavku kako je u činu toga govora njima jednak, ali drugačiji budući da ne kolonizira njihovu poziciju.



## 5. Zaključak

Prema anegdoti koju navodi Simon Critchley, A. J. Ayer, logički pozitivist, i Georges Bataille, francuski filozof i pjesnik, jednom su se prilikom tijekom 1951. susreli u pariškom baru i otvorili raspravu na temu *Je li Sunce postojalo prije pojave čovjeka?* Ayer je zastupao stajalište kako ne postoje dobri razlozi da bismo sumnjali u ovu tvrdnju, dok je Bataille tvrdio kako je riječ o besmislenoj propoziciji, međutim konsenzus je među dvama filozofima bio nemoguć (vidi Critchley 2009:29). U izlaganju Meillassouxove filozofske pozicije, takva je prispodoba spora bila točka iz koje smo krenuli te smo pretpostavivši kako je *Kant slomio povijest na pola* (Badiou u Meillassoux 2008:vi) pokušavali izložiti njegovo spekulativno rješenje. U prvu je koraku toga rješenja, ukratko izložena aporija ancestralnosti kojom je Meillassoux pokušavao pokazati kako je kompatibilnost korelacionističkih pozicija i znanosti tek privid, opravdavši to nemogućnošću korelacionista da dosljedno misli arhe-fosil. Drugi je korak u zatvaranju spora bio *bijeg iz korelacionističkoga kruga*, odnosno iznošenje pretpostavki iz kojih je moguće zaključiti kako argument od kojeg korelacionist kreće, oblika *X ne može postojati bez danosti X-a, kao ni teorija o X-u, bez postuliranja X-a* (Meillassoux 2014: 6), nije krajnji doseg mišljenja, budući da iz Meillassouxove konstelacije principa bezrazložnosti, principa faktualnosti i principa neproturječja, proizlazi put za misliti apsolut ili konkretnije, vrijeme kao apsolutnu moć za biti drugo ili ostati isto. Takvo smo vrijeme u trećoj cjelini pokušali zahvatiti u odnosu prema klasičnim poimanjima temporalnosti, odnosno McTaggartovim A i B serijama te Kantovom pozicijom prema kojoj je vrijeme čista forma mišljenja. Hägglundovom smo kritikom Meillassouxove pozicije htjeli ukazati na način na koji vrijeme u debati postaje točka iz koje se, kako u Hägglundovoj, tako i Meillassouxovoj koncepciji, iz logičkog (Hägglund) ili spekulativnog (Meillassoux) središte debate transponira u etičko, budući da je koncepcija vremena temelj na kojem oba filozofa žele graditi sustav. Meillassouxova je etika predstavljena putem sablasne dileme, esencijalnih sablasti i esencijalnoga žaljenja, a u promišljanju smo Meillassouxova rješenja sablasne dileme, otkrili njegov koncept virtualnog boga kojim se ostvaruje divinologija kao ateističko mišljenje u kojem je moguće misliti advent. U četvrtoj se cjelini takav niz odnosa projicirao na književni tekst, Sebaldova *Austerlitz*, za koji smo, kritikom Paićeva razmatranja *zazidavanja praznine*, pokušavali ukazati na restituciju kao pojam koji izvire iz romana, a koji će opcertati ideju moderniteta u Meillassouxovoj teoriji i romanu.

Pokušamo li, zaključno, zabilježenu trajektoriju od *svijeta bez čovjeka* prema subjektu Meillassouxove etike, staviti u kontekst spora iz anegdote, čini se kako, iako je početni rascjep zatvoren (*bijegom iz korelacionističkog kruga*), na njegovu mjestu naziremo druge koji slijede te će *teorija nakon 'teorije'* umjesto statusa zalaska Sunca, kao mjesto svoje metaforičke bitke, pronaći pitanje žudnje i postuliranje boga kojeg su umjesto teologa preuzeli filozofi.

## 6. Literatura

- Brassier, Ray. 2014. „Speculative Autopsy.“ Str. 408–21 u *Object-oriented Philosophy: Noumenon's New Clothes*, priredio Peter Wolfendale. London: Urbanomic.
- Caputo, John D. 2011. „The return of anti-religion: From radical atheism to radical theology.“ *Journal for Cultural and Religious Theory* (11.2):32–125.
- Chapman, Roger. 2010. „Sokal Affair.“ *Culture Wars: An Encyclopedia of Issues, Viewpoints and Voices* Str. 524.
- Critchley, Simon. 2009. „Back to the Great Outdoors.“ *Times Literary Supplement* 28.
- Drndić, Daša. 2007. *Sonnenschein*. Zagreb: Fraktura.
- Dyer, Geoff. 2011. „W. G. Sebald, Bombing and Thomas Bernhard.“ Str. 150–54 u *Otherwise Known as the Human Condition*. New York: Graywolf Press.
- Eshel, Amir. 2003. „Against the Power of Time: The Poetics of Suspension in W. G. Sebald's ‚Austerlitz‘.“ *New German Critique* (88):71–96.
- Gironi, Fabio. 2010. „Science-Laden Theory: Outlines of an Unsettled Alliance.“ *Speculations* (1):9–46.
- Gratton, Peter i Paul J. Ennis, prired. 2015. *The Meillassoux Dictionary*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Häggglund, Martin. 2008. *Radical Atheism. Derrida and The Time of Life*. Stanford: Stanford University Press.
- Häggglund, Martin. 2011. „Radical Atheist Materialism: Critique of Meillassoux.“ Str. 114–30 u *The Speculative Turn. Continental Materialism and Realism*, priredio Levi Bryant, Nick Srnicek, Graham Harman, i Cover Art. Victoria: CC Press.
- Harman, Graham. 2011. *Quentin Meillassoux - Philosophy in the Making*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

- Hodges, Aaron. 2009. „Martin Hägglund’s Speculative Materialism.“ *The New Centennial Review* 9(1):87–106.
- Hoy, David Couzens. 2009. *The time of our lives: a critical history of temporality*. London: MIT Press.
- Jelača, Matija. 2010. „Spekulativni realizam: (pre)kratak uvod.“ *Quorum* (5-6):226–40.
- Kant, Immanuel. 1984. *Kritika čistoga uma*. preveo Sonnenfeld, V., Zagreb: Matica hrvatska.
- Loux, Michael J. 2006. „The Nature of Time.“ Str. 205–29 u. New York: Routledge.
- Meillassoux, Quentin. 2007. „Potentiality and Virtuality.“ *Collapse II*(Speculative Realism):55–81.
- Meillassoux, Quentin. 2008a. *After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency*. preveo Brassier, R., London: Continuum.
- Meillassoux, Quentin. 2008b. „Spectral Dilemma.“ *Collapse (IV)*:261–76.
- Meillassoux, Quentin. 2010. „The Immanence of the World Beyond.“ Str. 444–78 u *Grandeur Reason*, priredio C. Cunningham i P. M. Candler. New York: SCM Press.
- Meillassoux, Quentin. 2012a. „Iteration, Reiteration, Repetition: A Speculative Analysis of the Meaningles Sign.“ 1–38.
- Meillassoux, Quentin. 2012b. *The Number and The Siren. A Decipherment of Mallarmé’s Coup de Dés*. preveo MacKay, R., New York: Urbanomic.
- Meillassoux, Quentin. 2014. *Time without Becoming*. London: Mimesis International.
- Meillassoux, Quentin. 2015. *Science Fiction and Extro-science fiction*. preveo Edlebi, A., Minneapolis: Univocal.
- Niče, Fridrih. 1985. *Sumrak idola ili kako se filozofira čekićem*. preveo Perović, D., Beograd: Grafos.
- Paić, Žarko. 2014. „Kako zazidati prazninu: Apokalipsa - memorija - arhiv u djelima W. G. Sebald.“ 1–33. Preuzeto ([https://www.academia.edu/9587929/Žarko\\_Paić\\_Kako\\_zazidati\\_prazninu\\_-\\_W.G.Sebald](https://www.academia.edu/9587929/Žarko_Paić_Kako_zazidati_prazninu_-_W.G.Sebald)).
- Palmquist, S. R. 1986. „Six Perspectives on the Object in Kant ’ s Theory of Knowledge.“ 40(2):122–51.
- Pinčon, Tomas. 1992. *Objava broja 49*. preveo Albahari, D., Beograd: IP Rad.
- Santner, Eric L. 2006. *On Creaturely Life: Rilke, Benjamin, Sebald*. Chicago: Chicago University Press.

Sebald, W. G. 2004. „Attempt in Restitution.“ *The Newyorker*. Preuzeto (<http://www.newyorker.com/magazine/2004/12/20/an-attempt-at-restitution>).

Sebald, W. G. 2006. *Austerlitz*. preveo Jelčić, A., Zagreb: Vuković & Runjić.

Van der Tuin, I. i R. Dolphijn. 2012. *New Materialism: Interviews & Cartographies*. Michigan: Open Humanities Press.

Watkin, Christopher. 2011. „Difficult Atheism.“

## Sažetak

U radu se razmatra koncept vremena u okvirima spekulativnog materijalizma Quentina Meillassoux. Apsolutno vrijeme predstavljeno je kao most dviju sfera Meillassouxove filozofije; spekulacije kao *bijega izvan korelacionističkog kruga* u afirmaciji a-subjektivnog materijalizma te nacrtu Meillassouxove etike prisutne u zasad dostupnim ulomcima njegova doktorata *Božje nepostojanje*. Meillassouxova se filozofija tumači kao sustav te se naglasak stavlja na odnos vremena i književnog subjekta, odnosno, kroz Meillassouxov koncept virtualnog uspostavlja se čitanje Sebaldova *Austerlitz* u čijoj se formulaciji pripovjedača pronalazi esencijalno tugovanje kao začetak pozitivnog projekta.

**Ključni pojmovi:** *spekulativni materijalizam, apsolutno vrijeme, virtualni bog, književni subjekt.*

## Abstract

The paper examines the concept of time in the context of Quentin Meillassoux's speculative materialism. The absolute time is presented as a link between two sides of Meillassoux's philosophy – speculation, as a way of escape outside of the correlacionist circle through affirmation of a-subjective materialism, and a draft of Meillassoux's ethics in his doctoral thesis *The Divine Inexistence*. Meillassoux's philosophy is approached as a thought system and the emphasis is placed on the relation between time and the literary subject as the concept of virtual is seen as a ground for interpretation of Sebald's *Austerlitz*, which structures its narrator as a starting point for the essential grief.

**Keywords:** *speculative materialism, absolute time, virtual god, literary subject.*

