

This is a self-archived version of an original article. This version may differ from the original in pagination and typographic details.

Author(s): Backman, Jussi

Title: Metafysiikan uskonnollinen loppu? : Meillassoux ja fideismi

Year: 2019

Version: Accepted version (Final draft)

Copyright: © Tutkijaliitto, 2019

Rights: In Copyright

Rights url: <http://rightsstatements.org/page/InC/1.0/?language=en>

Please cite the original version:

Backman, J. (2019). Metafysiikan uskonnollinen loppu? : Meillassoux ja fideismi. *Tiede ja edistys*, 44(3), 179-198. <https://doi.org/10.51809/te.105315>

METAFYSIIKAN USKONNOLLINEN LOPPU?

MEILLASSOUX JA FIDEISMI¹

Quentin Meillassoux'n *Äärellisyyden jälkeen: tutkielma kontingenssin välttämättömydestä* (*Après la finitude: essai sur la nécessité de la contingence*, 2006, suom. 2017) käynnisti pian ilmestymisensä jälkeen pienen mullistuksen etenkin englanninkielisessä filosofisessa maailmassa. Kirjan tapa yhdistellä harvinaista älyllistä uskallusta, esikantilaisen metafysiikan spekulatiivista järjenkäyttöä ja selkeää ja argumentoivaa asiaproosaa tuntuu kaatavan lähes kaikki totunnaiset filosofiset raja-aidat. Meillassoux yrittää rohkeaa irtiottoa fenomenologian, hermeneutiikan ja jälkistrukturalismin, naturalismin, wittgensteinilaisen kielifilosofian ja viime kädessä koko Immanuel Kantin jälkeisen länsimaisen filosofian peruslähtökohdista. Alkusanoissaan kirjaan Meillassoux'n opettaja Alain Badiou (2006, 11; 2017, 11) esittää, että *Äärellisyyden jälkeen* avaa kokonaan uuden spekulatiivisen vaihtoehdon länsimaisen filosofian kenttää edelleen hallitsevan Kantin kuuluisan kolmijaon, dogmaattisen (rationalistinen metafysiikka), skeptisen (humelainen empirismi ja naturalismi) ja kriittisen (Kantin transsendentaalifilosofia) filosofian rinnalle.²

Meillassoux'n mukaan Kantin ”kopernikaanisen kumouksen” avaamaa modernin filosofian vaihetta hallitsee ajattelutapa, josta hän käyttää termiä *korrelationismi*. Esittelen ensin lyhyesti korrelationismin käsitettä ja Meillassoux'n erottelua Kantin ”heikon” korrelationismin ja uudemman, ”vahvan” korre-

lationismin välillä. Vahvaa korrelationismia edustavat Meillassoux'lle erityisesti Martin Heidegger ja Ludwig Wittgenstein, ja sillä on hänelle olennainen merkitys astinlautana hänen omaan positiionsa, spekulatiiviseen materialismiin. Meillassoux'n teoksessa keskeinen asema on monisyisellä argumentilla, jolla ajatuksellinen siirtymä vahvasta korrelationismista spekulatiiviseen materialismiin on tarkoitus perustella.

Tarkasteluni pääkohteena on kuitenkin tämän ydinargumentin sijaan yksi Meillassoux'n keskeisistä motiiveista hyökätä vahvaa korrelationismia vastaan: hän näkee vahvan korrelationismin sisäänrakennettuna piirteenä *fideistisen* suhtautumisen uskonnolliseen uskoon. Kantin kriittisestä filosofiasta ponnistavan korrelationismin kulmakivenä on ajatus ajattelun ja järjen perustavasta äärellisyydestä, ja korrelationismin vahva versio sulkee pois minikäänlaisen absoluuttisen näkökulman tai viitepisteen mahdollisuuden filosofiassa. Ajattelun riisuminen absoluuttisuudesta johtaa kuitenkin Meillassoux'n mukaan metafysisisten absoluuttien vapauttaman tilan luovuttamiseen *uskolle*, josta tulee järjen itsekritiikin ansiosta yhä immunimpi kriittiselle järjenkäytölle. Absoluuteista irroitettu järki ei enää astu uskon tonville, sillä edellytyksellä, ettei usko puolestaan enää pyri perustelemaan itseään rationaalisesti tai esitä muita vaateita diskursiiviselle järjelle. Tahdon tässä kuitenkin kyseenalaistaa tämän nimenomaisen diagnoosin esittämällä joitakin

kriittisiä huomioita Meillassoux'n fideismikäsitteestä ja yleisemmin siitä moderniteetin muodosta, jonka Meillassoux tahtoo spekulatiivisella projektillaan pelastaa korrelationismilta ja äärellisyysfilosofialta.

VAHVA KORRELATIONISMI JA

SPEKULATIIVINEN MATERIALISMI

Meillassoux (2006a, 18; 2017, 19) määrittelee korrelationismin ensisijaisesti tietoteoreettiseksi periaatteeksi, jonka mukaan todellisuus ja ajattelu – ajattelu laajimmassa mahdollisessa mielessä mielekkään todellisuuden vastaanottamisena tai jäsentelynä – eivät ole ajateltavissa toisistaan erillisinä vaan ainoastaan vastavuoroisen rakenneyhteytensä, keskinäisen korrelaationsa, kautta. Todellisuus on korrelationismille mielekästä annettuutta ajattelulle ja ajattelu vastaavasti todellisuuteen suuntautunutta mielekkyuden vastaanottamista. Korrelationismin lähtökohtana on spekulatiivisen, puhtaaseen loogis-diskursiiviseen järjestykseen perustuvan metafysiikan toimivallan rajaaminen: Kantin kriittinen filosofia katsoo, ettemme voi spekulatiivisen järjen voimin saada tietoa ”olioista sinänsä”, todellisuuden absoluuttisesta perustasosta. Kantin ”heikko” versio korrelationismista määrittää periaate, jonka mukaan tiedämme ja tunnemme todellisuuden vain sikäli kuin se on kokemuksemme objektiivinen ilmiöllinen korrelaatti, jota strukturoivat aistimellisen intuitiomme ja diskursiivisen ymmärryksemme transsendentaaliset muodot ja kategoriat; empiirisen kokemuksemme absoluuttinen, korrelaation ylittävä perusta tai alkulähde jää meille tiedollisesti saavuttamattomaksi.³ Saksalainen spekulatiivinen idealismi, joka katsoi, ettei järki voi tyytyä kantilaiseen äärellisyyteen, muunsi tämän absoluuttiseksi metafysiseksi periaatteeksi, joka hylkää ”oliot sinänsä” sisä-

sesti ristiriitaisena käsitteellisenä abstraktiona ja absolutisoi korrelaation itsensä absoluuttisen subjektiivisuuden muodossa. (Meillassoux 2006a, 42, 48–49, 51–52; 2017, 58, 66–67, 69–70.) Meillassoux'n *spekulatiivinen materialismi* perustuu toisenlaiseen absolutisointiin. Se pyrkii olemaan Heideggerin ja Wittgensteinin vahvalle korrelationismille sitä mitä Fichte ja Hegel olivat Kantin heikolle korrelationismille.

Ymmärtääksemme Meillassoux'n position meidän on siksi ymmärrettävä, miten hän määrittelee vahvan korrelationismin. Tämän nykyfilosofiaa halkovan ajattelutavan esiinnostaminen ja artikulointi onkin *Äärellisyyden jälkeen* -teoksen tärkeimpiä ansioita: vahvan korrelationismin käsite yhdistää Heideggerin ja Hans-Georg Gadamerin filosofisen hermeneutiikan ja Jacques Derridan dekonstruktion Jürgen Habermasin diskursiiviseen ja wittgensteinilaiseen kielifilosofiaan. Spekulatiivisen idealismin tavoin vahva korrelationismi hylkää korrelaatiosta riippumattomat ”oliot sinänsä” sisällyksettömänä käsitteenä. Toisin kuin spekulatiivinen idealismi se kuitenkin lisäksi kiistää *minkäänlaisen* absoluutin ajateltavuuden. Vahvalle korrelationismille edes todellisuuden ja ajattelun välinen korrelaatio, josta erillisinä mikään ei ole ajateltavissa, ei ole annettu absoluuttisena ja välttämättömänä. Korrelaatio näyttyy pikemminkin viime kädessä perusteettomana tosiasiana, Heideggerin termein *faktisena*. Ajattelun radikaali äärellisyys piilee juuri siinä, ettei se kykene ajattelemaan korrelaation kokonaisvaltaista poissaoloa, todellisuutta ilman ajattelua, mutta se ei myöskään kykene antamaan korrelaatiolle ehdotonta perustaa. Siinä missä hermeneuttinen perinne näkee kaikki korrelaation aprioriset rakenteet historiallisesti muodostuneina ja muuttuvina, pitää osa vahvoista korrelationisteista kiinni universaaleista transsendentaalisista ehdoista: Jürgen Habermasin kommunikatiivisen rationaalisuuden teoria tarkastelee rationaalisen

kommunikoinnin yleispäteviä ehtoja, Maurice Merleau-Pontyn ruumiinfenomenologia taas näkee ihmisen kehollisuuden piirteet aistihavainnon yleisinä ehtoina. Kaikki vahvat korrelationistit kuitenkin hylkäävät perinteiset metafysiset absoluutit. Ajattelu on viime kädessä perustattomina annettujen tosiasioiden – kielen, havaitsemisen tai kokemuksen – varassa. Vahva korrelationismi on postmetafyysinen, ei-fundamentalistinen ja absoluuttisuudesta riisuttu lähestymistapa ja sen lähtökohtana on ajatus klassisen perustahakuisen metafysiikan lopusta. (Meillassoux 2006a, 42, 50–67; 2017, 58, 68–87.)

Meillassoux (2006a, 69–109; 2017, 90–137) esittää, että näin ymmärretyn vahvan korrelationismin kaksi perustavaa periaatetta – ajatus korrelaatiosta kaiken ajateltavuuden edellytyksenä ja ajatus korrelaation faktisuudesta – ovat viime kädessä ristiriidassa keskenään. Tämän hän pyrkii todistamaan fiktiivisen dialogin muotoon kirjoitetulla argumentilla (Meillassoux 2006a, 74–81; 2017, 97–105). Dialogiin osallistuu useiden eri positioiden edustajia, joista tärkeimmät ovat spekulatiivinen idealisti, vahva korrelationisti ja spekulatiivinen materialisti. Väittelyn aiheena on ajattelevan minän kuolevaisuus. Absoluuttinen idealisti katsoo, että kuolema on vain minän empiiriseen, äärelliseen ja yksilölliseen puoleen liittyvä empiirinen tapahtuma, joka ei kosketa minuuden transsendentaalista ydintä, minää ajattelun ja kaikkien tietoisuuden aktien subjektina. Vahva korrelationisti ei kuitenkaan hyväksy ajatusta konkreettisesta, äärellisestä minuudesta erillisestä subjektiivisuudesta: vaikka ajatteleva minä ei kykene ajattelemaan omaa kuolemaansa ja omaa poissaoloaan sinänsä, se kykenee ajattelemaan itsensä *kuolevaisena*, ajallisesti äärellisenä, ja kuoleman avoimena mahdollisuutena, minuuden rajana. Tämä lähestymistapa on erityisen ilmeinen Heideggerilla (2000b, 318–326, 382–389; 2001, 260–267, 316–323), jolle täälläolon (*Dasein*) kuolevaisuus – sen oleminen kohti

kuolemaa (*Sein zum Tode*) suuntautumisen omien eksistentialisten mahdollisuuksien rajaan ”mahdottomuuden mahdollisuutena” ja ”äärimmäisenä” mahdollisuutena – on täälläolon eksistenssiä perustavalla tavalla struktuuroiva ja yksilöivä rakenne.⁴

Spekulatiivinen materialisti havaitsee tässä kuitenkin ristiriidan. Hegelille (1985, 31; 1992, 97; 2011, 47) Kantin tapa rajata mahdollisen tiedon alue ”sisältä käsin” on ristiriitainen sikäli, että rajanveto edellyttää aina suhdetta rajan molempiin puoliin; rajaa tiedettävän ja ei-tiedettävän välillä ei voida piirtää ilman että se on jo jollakin tapaa ylitetty. Tiedon piirin ulkopuoli, ”oliot sinänsä”, jää Kantilla älylliseksi abstraktiksi, joka on todellisuudessa jo tuotu ajattelun ja tiedon piiriin. Samalla tapaa Meillassoux pitää sisäisesti ristiriitaisena heideggerilaista ajatusta konstitutiivisesta suhteestamme kuolemaan mahdollisuutena, jonka toteutuminen ei ole ajateltavissa. Mikäli ajatteleva minä voi käsittää itsensä kuolevaisena, ei tämä Meillassoux’n mukaan viime kädessä voi tarkoittaa muuta kuin että se voi käsittää itsensä myös *kuolleena*. Ajatus omasta kuolevaisuudesta edellyttää, että voimme ajatella todellisuuden *ilman* oman ajattelevan minämme näkökulmaa todellisuuteen. (Meillassoux 2006a, 78; 2017, 100–101.) Toisin sanoen, sikäli kuin Heideggerille ajatteleva täälläolo on aina ”minäkohtainen” (2000b, 66–68, 151–154; 2001, 41–43, 114–117) ja minä on olennaisesti kuolevainen, voimme ajatella todellisuuden *ilman ajattelua* – joskaan emme tietenkään voi ajatella sitä ensimmäisen persoonan näkökulmasta, fenomenologisesti ja kokemuksellisesti mielekkäänä, koska kuolemassa on kyse juuri ensimmäisen persoonan katoamisesta. Sen sijaan Meillassoux (2006a, 37, 152–153, 176–178; 2017, 53, 182–184, 207–210) esittää Badiouta seuraten, että voimme ajatella vailla ilmiöllistä mielekkyyttä olevan todellisuuden ”sinänsä” puhtaasti formaaleja rakenteita *matemaattisesti*, erityisesti matemaattisen joukko-opin avulla. Meillassoux kuitenkin lykkää

tämän ajatuksen laajemman kehittelyn myöhempään teoksiin.

Tämän sisäistä ristiriitaa koskevan argumentin edessä vahvalle korrelationalismille jää Meillassoux'n mukaan kaksi mahdollisuutta: se voi joko perääntyä spekulatiiviseen idealismiin, joka kiistää transsendentaalisen minän kuolevaisuuden, tai edetä spekulatiiviseen materialismiin, jonka ratkaisu on toinen. Spekulatiivinen materialismi katsoo, että ainoa todellinen vaihtoehto korrelaation – tai jonkin muun todellisuuden tason – absolutisoimiselle on absolutisoida kaiken todellisen *faktisuus* tulkitsemalla se kaiken todellisen *kontingenssiksi*. Siinä missä faktisuus viittaa tiedon äärellisyyteen ("x:ää ei voida tietää välttämättömäksi"), kontingenssi viittaa olioiden sinänsä ontologiseen perusluonteeseen ("x on itsessään ei-välttämätön"). Vahvan korrelationalistin premissi, jonka mukaan mikään ajattelulle annettu – edes annettu ylipäättään – ei ole annettu absoluuttisen välttämättömänä, johtaa lopulta väistämättä spekulatiivisen materialismin lähtökohtaan, jonka mukaan meidän on ajateltava kaikki, myös ajattelun ja todellisuuden välisen korrelaatio, luonteeltaan ei-välttämättömänä. Kaikki, mikä on, voisi olla myös olematta (sitä kuin se on) – myös korrelaatio itse. Tätä kaiken kontingenssia itseään ei kuitenkaan itse voida pitää kontingenttina faktana, sillä näin päädyttäisiin loogisesti ristiriitaiseen ajatukseen, jonka mukaan voisi yhtä hyvin – *kontingentisti* – olla jotakin *välttämätöntä*. Niinpä ainoaksi ristiriidattomaksi tavaksi hylätään metafysiset absoluutit, absoluuttiset ja välttämättömät ovat, jää Meillassoux'n mukaan spekulatiivisen materialismin peruseräite, jonka mukaan on *absoluuttisen välttämätöntä että kaikki oleva, kaikki mikä on (todellista), on kontingenttia*. Kaiken olevan kontingenssi on "absoluutti, jota emme voi deabsolutisoida ilman, että ajatteleme

sitä uudelleen absoluuttina" (Meillassoux 2006a, 79; 2017, 102).

VAHVA KORRELATIONISMI JA

FIDEISMI

Meillassoux'n vahvasta korrelationalismista spekulatiiviseen materialismiin johtava argumentti on omaperäinen ja kiehtova, mutta siinä on lukuisia kyseenalaisia kohtia ja se vaatisi vielä huolellisemman kriittisen analyysin, joka jääköön toisen tutkimuksen aiheeksi.⁵ Tässä keskityn Meillassoux'n ydinargumentin sijaan siihen, minkä hän näkee yhtenä vahvan korrelationalismin, järjen deabsolutisoinnin ja äärellisyysfilosofian vakavimmista *seurauksista: fideismiin*, joka vapauttaa uskonnollisen uskon lopullisesti järjen otteesta (Meillassoux 2006a, 60–68; 2017, 79–89).

Kantin heikko korrelationalismi ja Heideggerin ja Wittgensteinin vahva korrelationalismi näkevät uskon ja järjen välisen suhteen olennaisesti eri tavoin. Valistusfilosofi Kant alistii uskonnon "pelkän järjen rajoissa" tapahtuvalle tarkastelulle (Kant 1907, 1–202), vaikka hän kiistäessään spekulatiivisen filosofian kyvyn saavuttaa perimmäistä tietoa Jumalasta, vapaudesta ja kuolemattomuudesta päätyikin "luopumaan tiedosta saadakseen tilaa uskolle" käytännöllisen järjen ja moraalin alueella (Kant 1998, 30 [B XXX]; 2013, 495). 1900-luvun myöhäismoderni filosofia on kuitenkin alkanut pitää tällaista uskon alistamista järjelle järjen hybriksenä. Syynä tähän on Meillassoux'n mukaan Kantin itsensä perustama äärellisyysfilosofia.

[T]ällaisen liikkeen [vahvan korrelationalismin] lopputuloksena katoaa kyllä pyrkimys *ajatella* absoluutteja, mutta *absoluutit eivät katoa*. [...] Kyse ei suinkaan ole absoluuttien arvon hävittämisestä vaan siitä, että se, mitä nykyään mielellään nimitetään "absoluuttien lopuksi",

muodostuukin päinvastoin hämmästyttävästä myönnytyksestä absoluutille: filosofit tuntuvat vaativan absoluutilta ainoastaan yhtä asiaa, sitä että absoluuttiin ei jää mitään, mikä vaatii tulla käsitetyksi rationaaliseksi. ”Ajattelun deabsolutisoinniksi” ymmärretty metafysiikan loppu muodostuukin siitä, että järki oikeuttaa minkä tahansa uskonnollisen (tai ”poettis-uskonnollisen”) uskon absoluuttiin, kunhan tämä ei vain vetoa mihinkään muuhun kuin itseensä. Toisin sanoen: *häättämällä järjestä sen kaikki luulot absoluuttisuuden tavoittamisesta metafysiikan loppu on omaksunut uskonnollisuuden kärjistyneen paluun muodon.* (Meillassoux 2006a, 61–62; 2017, 81; suomennosta muutettu.)

Vahvan korrelationismin harjoittama ajattelun deabsolutisointi pohjautui ajatukseen meneillään olevasta perinteisen metafysiikan lopusta, jonka Heidegger ymmärtää ”ontoteologian”, länsimaista metafysisistä perinnettä hallinneen ontologis-tietoteoreettisen perustahakuisuuden, päättymiseksi.⁶ Heideggerin (1996, 235–236) historiallisen kertomuksen mukaan ensimmäiset ontoteologiset ajattelumallit löytyvät Platonin *Valtiosta* ja Aristoteleen *Metafysiikasta*, joissa todellisuus kokonaisuudessaan suhteutetaan korkeimpaan, ideaaliseen ja absoluuttiseen – ”jumalalliseen” (*theion*) – olevaan. Tällaisia ovat erityisesti Platonin Hyvän idea ja Aristoteleen *Metafysiikan* XII kirjassa esitelty metafyyminen jumaluus, olevaa olevana käsittelevän ontologian teologinen huipentuma. Descartesista alkavassa modernissa subjektiivisuusmetafysiikassa ontoteologisen ajattelun viitepiste siirtyi ajattelevan minän itsetietoisuuden piiriin. Heideggerin (1996, 335–336; 1998a, 202–213; 2000a, 75–76; 2000d, 63) mukaan moderni metafysiikka saavuttaa huipentumansa ja päätepisteensä G. W. F. Hegelin ja Friedrich Nietzschen ajattelussa. Nietzsche hahmottelee ontoteologisen metafysiikan viimeisen, negatiivisen mallin, jossa absoluuttisena metafyyminen viitepisteenä on elämän ja subjektiivisuuden perimmäiseksi olemukseksi ajateltu valtaantahto

(*Wille zur Macht*), elämän itsetarkoituksellisen itsetehostuksen dynaaminen prinssiippi, joka päättymättömästi tuottaa uusia, tilapäisiä ja luonteeltaan välineellisiä perspektiivejä, merkityksiä tai ”arvoja” ja on luonteeltaan ”saman ikuista paluuta”, loputonta muutosta muutoksen vuoksi. Se että Nietzsche itse luonnehtii ajatteluun ”käänteiseksi platonismiksi”, jossa perinteiset metafyyssiset hierarkiat kumotaan ja tilapäinen, moninainen ja aistimellinen korotetaan muuttumattoman, yhtenäisen ja ideaalisen yläpuolelle, osoittaa, missä määrin Nietzschen ajattelu on viime kädessä riippuvainen näistä Platonin hierarkioista. Nietzschen valtaantahtoon filosofia paljastuu näin koko Platonista alkavan ontoteologisen metafyyssisen perinteen, erityisesti sen viimeisen, modernin vaiheen, päätepisteeksi.⁷

Meillassoux (2006a, 62–63; 2017, 82–83) huomauttaa, että ajatus ontoteologian lopusta koski kuitenkin vain tietentyypistä uskonnon metafyyssistä kehystystä, ennen muuta kristillistä ja islamilaista Aristoteles-vaikutteista ”luonnollista teologiaa”, joka pitää kiinni Jumalan, korkeimman ja absoluuttisen olennon, olemassaolon *rationaalisesta* välttämättömyydestä. Ontoteologian loppu ei suinkaan edistä älyllistä sekularisaatiota vaan vie vain loppuunsa teologian ja filosofian erkanemisen toisistaan – ja vaikka katolinen oppi onkin keskiajalta saakka pitänyt kiinni teologian ja rationaalisen ajattelun välisestä viimekätisestä sopusoinnusta, on näiden välinen suhde kristillisessä ja islamilaisessa ajatteluperinteessä tosiasiaa aina ollut jännitteinen. Teologian irrottaminen filosofiasta johtaa jumaluuden irrottamiseen filosofisen järjen, analyysin ja kritiikin piiristä. Vahvan korrelationismin mallissa jumaluus ei voi enää näyttäytyä järjen välttämättömyytenä, metafyyssisen järjestelmän edellyttämänä korkeimpana olevana, mutta Meillassoux’n mukaan tämä ei millään tapaa estä jumaluutta säilyttämästä absoluuttista asemaansa puhtaana *uskon* piirissä. Luopuminen ontoteologiasta johtaakin Meillassoux’n mukaan lopulta siihen, että *fideistinen* suhtau-

tuminen uskontoon pääsee filosofiassa voitolle. Fideismin hän määrittelee skeptisismiksi koskien filosofian ja järjen mahdollisuuksia saada otetta uskonnollisen uskon kohteista tai lähteistä. Niinpä ”metafysiikan nykyaikainen loppu ei ole mitään muuta kuin tällaisen fideismin metafysiikasta ottama voitto. [...] *Koska metafysiikan nykyinen loppu on skeptinen, se on loppu, joka ei voi olla mitään muuta kuin metafysiikan uskonnollinen loppu.*” (Meillassoux 2006a, 63–64; 2017, 83–84.)

Fideistinen uskonnonfilosofia ei sinänsä ole uusi ilmiö; Meillassoux katsoo sen juontavan juurensa katoliseen vastauskonpuhdistukseen. Vahvan korrelationismin edustama fideismi ei kuitenkaan ole enää ensisijaisesti katolista tai protestanttista fideismiä tai edes kristillistä fideismiä. Se on Meillassoux’n (2006a, 64; 2017, 84) mukaan ”kaikkien uskojen [*croyance*] fideismiä” – uskonnollisuuden ylipäätään filosofista legitimointia. Tämän uuden ”uskonnollistumisen” (*enreligement*) johtajattelijoina ovat vahvan korrelationismin johtotähdet, Wittgenstein ja Heidegger. Wittgensteinin uskonnonfilosofiaa on usein luonnehdittu juuri fideistiseksi.⁸ Meillassoux (2006a, 66; 2017, 86–87) viittaa erityisesti Wittgensteinin *Traktatuksen* huomioihin siitä ”mystisestä” tosiasiaista, että on olemassa maailma (minun maailmani), jonka rajat ovat kielen(i) rajat (Wittgenstein 1960, 150, 187–188; 1996, 68, 87–88 [5.6, 6.44, 6.45, 6.522]), ja Heideggerin arvoituksellisiin sanoihin halusta kirjoittaa teologia, jossa ”sana ’oleminen’ ei esiintyisi” (Heidegger 2005, 436–437).⁹ Jälkimmäistä ajatusta on kehitelty erityisesti Jean-Luc Marion teoksessaan *Dieu sans l’être* (Jumala ilman olemista, 1982). Fideismi on lopulta vain ”vahvan korrelationismin toinen nimi” (Meillassoux 2006a, 67; 2017, 87).

Näin ymmärretty fideistinen ajattelu saattaa vaikuttaa lähinnä pienen teoreetikopiirin akateemiselta trendiltä, mutta Meillassoux’n mukaan sen merkitys on paljon suurempi. Kyvyttömydessään ja haluttomuudessaan alistaa uskonnollisuutta rationaaliselle ana-

lyysille ja kritiikille vahva korrelationismi luoopuu Meillassoux’n (2006a, 65; 2017, 87–88) mukaan valistuksen taistelusta järjen voimin *fanatismia* vastaan. Koska korrelationistisella filosofilla on uskonnollisen uskon alueella asenaan pelkkiä moraalisia argumentteja, hän joutuu lopulta ”antamaan periksi uskovaisselle” jälkimmäisen omalla maaperällä liikuttaessa. Meillassoux’n dramaattinen syytös kuuluu: Kantin dogmaattisuuden ja ideologisen fundamentalismin vastaisen kriittisen hyökkäyksen lopputulema, vahva korrelationismi, lankeaa tahtomattaan skeptisen fanatismiin syliin.

Korrelationismin kriittisen voiman ansiosta dogmaattisuus on tehokkaasti hävitetty filosofiasta, ja sen syyt on myös, että filosofiasta on tullut kyvytön erottamaan itseään olemuksellisesti fanatismista. Ideologioiden voitokas kritiikki on muuttunut uudistuneeksi argumentiksi sokean uskon [*croyance*] puolesta. (Meillassoux 2006a, 68; 2017, 88; suomennosta muutettu.)

Meillassoux’n käsitys nykypäivän fideismitä osuu kiistatta tietyllä tapaa erityisesti Heideggerin vaikutuksesta syntyneeseen teologiseen ja uskonnonfilosofiseen suuntaukseen, joka näkyy esimerkiksi Dominique Janicaud’n (1991) kuvailemassa ranskan fenomenologian ”teologisessa käännteessä” ja Jacques Derridan (1996) ja Gianni Vattimon (1996; 1999b; vrt. Rorty & Vattimo & Zabala 2005) kaltaisten postheideggerilaisten uskoa ja uskontoa koskevassa ajattelussa. *Äärellisyyden jälkeen* -teoksen fideismikritiikki toimii alkusoittona Meillassoux’n suunnittelemaalle laajalle teokselle, josta hän käyttää työnimeä *L’inexistence divine: essai sur le dieu virtuel* (Jumalan olemattomuus: tutkielma virtuaalisesta jumalasta; Meillassoux 2006a, 67n1; 2017, 87n). Teos ei ole edelleenkaan ilmestynyt, mutta tunnemme joitakin sen suunniteltuja pääajatuksia Meillassoux’n vuonna 1997 valmistuneesta samannimisestä tohtorinväitöskirjasta, Graham Harmanin Meillassoux-

kirjassa ilmestyneistä käsikirjoitusnäytteistä (Harman 2011, 175–238) ja Meillassoux’n vuonna 2006 julkaisemasta erillisestä artikkelista (Meillassoux 2006b). Kaikesta päätellen Meillassoux’n varsin hätkähdyttävän hankkeen tarkoituksena on avata jumaluuteen täysin uusi filosofinen näkökulma, joka poikkeaa olennaisesti sekä perinteisestä teismistä että ateismistä. Meillassoux lähtee siitä, että Jumala on kaiken evidenssin valossa *tällä hetkellä* olematon. Koska spekulatiivisen materialismin absoluuttisen kontingenssin teesistä seuraa kuitenkin myös tieteen tällä hetkellä tuntemien luonnonlakien kontingenssi ja ei-sitovuus¹⁰, Meillassoux argumentoi, että on rationaalisesti oikeutettua toivoa, että tulevaisuudessa syntyisi kaikkivaltias ja hyväntahtoinen (mutta silti kontingentti) ”tuleva jumala”. Tällainen jumaluus lunastaisi sen toivon tulevasta täydellisen oikeudenmukaisuuden toteutumisesta, jonka Kant sisällyttää Jumalan olemassaoloon käytännöllisen järjen postulattina (Meillassoux 2006b; Harman 2011, 189–193).¹¹ Meillassoux vertaa tällaista oikeudenmukaisen maailman rationaalisesti ajatellen mahdollista mutta tällä hetkellä tunnettujen luonnonlakien valossa perustetonta ja selittämätöntä syntymistä aiempiin radikaalisti uudenlaisten todellisuuden tasojen tai ”maailmojen” – materian, biologisen elämän ja älyllisen elämän – syntyyn.

Lyhyesti sanoen Meillassoux’n kesken-eräinen teologinen suurhanke näyttää etsivän ulospääsyä korrelationistisesta fideismistä korvaamalla uskon – niin perinteisen uskonnollisen uskon kuin myös Kantin ”moraalisen uskon” – rationaalisesti perustellulla *toivolla* moraalisesti paremmasta maailmasta jumalasuhteen perustana. Siinä missä usko pakenee filosofian ja rationaalisen analyysin ulottumattomiin, toivo oikeudenmukaisesta maailmasta on filosofisesti legitimoitavissa, ja juuri tällainen legitimointi näyttää olevan *Äärellisyyden jälkeen* -teoksen ja koko spekulatiivisen materialismin päätarkoitus.

USKO, ABSOLUUTTI JA NYKYAJAN

FANATISMI

Tulkinta vahvan korrelationistisen ajattelun fideistisestä ytimeistä on *Äärellisyyden jälkeen* -teoksen ongelmallisimpia väitteitä. Kiinnitän tässä huomiota kolmeen erityisen kyseenalaiseen piirteeseen Meillassoux’n näkemyksessä fideismistä, erityisesti suhteessa Heideggerin jälkeiseen uskonfilosofiaan.

a) Usko, uskomus, uskonto

Meillassoux käyttää fideismin käsitettä erittäin yleisessä merkityksessä. Termi on huomattavan moniselitteinen ja viittaa useaan erilaiseen ajatteluperinteeseen.¹² Meillassoux (2006a, 63, 66; 2017, 83, 86) viittaa erityisesti 1500- ja 1600-lukujen varhaismoderniin fideismiin, jonka edustajat Michel de Montaigne, Pierre Gassendi ja Pierre Bayle käyttivät pyrrhonistisen skeptismin argumentteja uskonnollisten uskomusten rationaalisia perusteluja vastaan tehdäkseen tilaa puhtaalle uskolle. Meillassoux pitää fideismiä katolisen vastauskonpuhdistuksen keksintönä, mutta tämä katolinen fideismi oli ennen muuta vastareaktio protestanttiselle teologialle eikä milloinkaan saavuttanut erityistä suosiota katolisen kirkon virallisen teologian piirissä. Paavi Johannes Paavali II (1998; 1999, 49) tuomitsi kiertokirjeessään *Fides et ratio* nimenomaisesti fideismin, joka ei tunnusta järjen tiedon ja filosofisen keskustelun merkitystä ilmoitetulle ”uskon tiedolle”.¹³

Terminä ”fideismi” on peräisin 1800-luvun lopulta, jolloin sitä käyttivät ranskalaiset protestanttiteologit Eugène Ménégos ja Louis Auguste Sabatier, jotka korostivat yksittäisten uskonnollisten dogmien suhteellisuutta uskon erilaisina historiallisina ilmauksina. Uskon merkityksen korostaminen ja sen rationaalisen perustelun ja analyysin väheksyminen on perinteisesti ollut voimakkainta luterilaisessa teologisessa perinteessä, jonka kulmakivenä

on oppi ”yksin uskosta” (*sola fide*) tapahtuvasta pelastuksesta (Vainio 2010, 9–10). Martti Luther itse oli kenties ensimmäinen moderni ”ontoteologian” kriitikko.¹⁴ Fideistisen uskonon epistemologian lisäksi luterilainen tapa painottaa evankeliumien sanoman eksistentiaalista luonnetta antaa vähemmän painoa dogmatiikalle. Tämä taipumus on selkeästi havaittavissa Søren Kierkegaardin uskonnonfilosofiassa ja Rudolf Bultmannin harjoittamassa Uuden testamentin ”demytologisoinnissa”: Heideggerin *Olemisesta ja ajasta* vahvoja vaikutteita saanut Bultmann (1960, 17, 29) määrittelee uskon ”vapaaksi avoimuudeksi tulevaisuudelle” ja esittää, että Uuden testamentin mytologisten piirteiden kirjaimellinen hyväksyminen olisi luterilaisen uskonkäsityksen vastaista.

Meillassoux’n käsitys pluralistisesta ”kaikkien uskojen [*croissance*] fideismistä” näyttäytyy näin kahdella tapaa ongelmallisena. Yhtäältä näemme, että fideismi itsessään kytkeytyy kiinteästi nimenomaan kristinuskoon ja erityisesti protestanttiseen teologiaan (ja katoliseen vastareaktioon sille). Kristillinen käsitys uskosta uskonnon ytimenä ei ole sellaisenaan siirrettävissä islamilaiseen tai juutalaiseen kontekstiin, ei-monoteistisista uskonnoista puhumattakaan. Meillassoux näyttää kuitenkin olettavan, että ”usko” on kaikkea ”uskonnollisuutta” ylipäätään määrittävä piirre. Toisaalta Meillassoux näyttää ajattelevan, että uskoon (*foi*) liittyy aina määrättyjä uskomuksia (*croissance*), kun taas eksistentiaalis-fideistiset teologit ovat tyypillisesti tehneet jyrkän eron luonteeltaan eksistentiaalisen uskon ja dogmaattisten uskomusten välille.

Heidegger, joka varhaisajattelussaan sai vaikutteita Lutherilta, piti kyllä kiinni fideistisestä ajatuksesta, että oikein ymmärrettyinä usko ei tarvitse filosofiaa tai rationaalista artikulointia. Hän viittaa kuitenkin ”uskolla” säännönmukaisesti nimenomaan kristilliseen uskoon, ei yleiseen ”uskonnollisuuteen”. Vuonna 1927 hän toteaa: ”[U]sko [*Glaube*] ei tarvitse filosofiaa. [...] Niinpä ei ole olemassa

kristillistä filosofiaa; se on silkka oksymoron [*hölzernes Eisen*].” (Heidegger 1996, 61, 66.). Ja vuonna 1953: ”Ajattelun piirissä ei voida saavuttaa mitään, mikä valmistaisi siihen, mitä tapahtuu uskossa tai armossa, tai vaikuttaisi siihen ratkaisevasti. Mikäli usko sillä tavoin puhuttelisi minua, luopuisin filosofintoimistani.” (Heidegger & Noack 1954, 33.) Heidegger myös kyseenalaistaa ”uskonnon”, latinan *religion*, jonka käsitteelliset juuret ovat roomalaisessa valtionkultissa ja esi-isäin palvonnassa, yleiskäsitteenä kaikille jumalasuhteille: esimerkiksi antiikin kreikkalaisilla ei hänen mukaansa ollut ”uskontoa” *religio*-mielessä (Heidegger 1994, 13–14). Lisäksi Heidegger erottaa myöhäiset ajatuksensa jumalista ja jumaluudesta jyrkästi kristinuskosta; hänen fragmentaarisessa myöhemmässä ”pääteoksessaan” *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (1936–1938) esiintyvän ”viimeisen” tai ”perimmäisen jumalan” (*der letzte Gott*) arvoituksellisen hahmon ilmoitetaan olevan ”täysin toinen kuin aiemmat [jumalat], etenkin toinen kuin kristittyjen [Jumala]” (Heidegger 1989, 403). Heideggerin filosofinen jumaluus on jyrkästi erillään uskon, uskonnon ja ”uskovaisuuden” (*Gläubigkeit*) käsitteistä (Heidegger 1997a, 243, 249).

b) Uskon absoluutti

Meillassoux’n fideismikäsitetyksen toinen kyseenalainen piirre liittyy hänen ajatukseensa, että vahvan korrelationismin luopuminen metafysisistä ja rationaalisista absoluuteista sallisi kuitenkin absoluuttien säilymisen eirationaalisessa uskonnollisessa kontekstissa. Väite on erikoinen. Voidaan kysyä mitä ”absoluutit” voivat tarkoittaa uskonnollisen uskon kontekstissa ja missä määrin vahva korrelationismi voi hyväksyä minkäänlaista absoluuttin käsitettä.

Pelossa ja varvituksessa (Frygt og Bæven, 1843) Kierkegaard (2001, 110–111) määrittelee uskon puhtaaksi paradoksiksi, jossa ainutkertainen yksilö on ”absoluuttisessa suhteessa

absoluuttiin”, vailla minkäänlaisen universaalilin muodon välitystä. Tämä suhde saa ”absurdeja”, intersubjektiiivisesti saavuttamattomia ja vailla minkäänlaista yhteisöllisesti jaettavaa, kielellistä tai eettistä ulottuvuutta jääviä ilmentymiä; Kierkegaardin esimerkkinä on Jumalan Abrahamille antama kauhea käsky uhrata poikansa Iisak. Jotakin tämäntyyppistä Meillassoux tuntuu ymmärtävän puhtaasti uskonnollisella suhteella absoluuttiin. Tässä Jumalan ”absoluuttisuus” ei enää muodostu ontologisesta täydellisyydestä tai rationaalisesta välttämättömyydestä vaan yksinkertaisesti uskon voimasta ”absoluuttisena suhteena” kohottaa singularinen yksilö diskursiivisen rationaalisuuden ja yhteisöllisen etiikan tuolle puolen. Se, että uskon absoluutti määritellään nimenomaan absoluuttisen *subteen* kautta, herättää kuitenkin kysymyksen siitä, mitä tämä absoluutti on erillään tästä suhteesta – ja missä määrin uskon absoluutti on tämä absoluuttinen suhde itse? Tällöin kyse ei enää olisi absoluuttista perinteisessä mielessä täydellisen itseriittoisena substanssina, oliona, jonka identiteetti on riippumaton kaikesta ulkoisesta, kaikista suhteista irrotettu (lat. *ab-solutum*, vrt. Heidegger 2003, 136).

On huomattava, että sen lisäksi, että Heidegger jättää taakseen perinteiset ontoteologiset absoluutit kuten Aristoteleen jumaluuden tai absoluuttisen subjektiivisuuden, hän muotoilee myös ajatuksen radikaalisti ei-absoluuttisesta jumaluudesta. Vuosien 1934–1935 Hölderlin-luennoissaan hän lukee Friedrich Hölderlinin (1945, 130; 1951, 145) hymnin ”Rein” (”Der Rhein”, n. 1801) kahdeksatta säkeistöä, joka puhuu jumaluuksista, jotka ”tarvitsevat” (*bedürfen*) ja ”käyttävät” (*brauchen*) kuolevaisia koska eivät kykene omin avuin ”tuntemaan” (*fühlen*).¹⁵ Tätä poeettista kuvaa Heidegger (1999, 268–273) pitää suoranaisena kumouksena suhteessa perinteisiin länsimaisiin tapoihin ajatella jumalallisen ja inhimillisen välistä suhdetta. Vastaavasti se jumaluus tai ne jumalalliset (*die Göttlichen*), josta myöhäis-Heidegger puhuu,

ovat täysin relationaalisia. Heideggerin jumaluudet ovat riippuvaisia siitä välitilasta, välistä (*Zwischen*), joka jää ihmisten tai kuolevaisien historiallisen, yhteisöllisen ja kielellisen ulottuvuuden ja ”jumalallisen” viimekätisten päämäärien, tarkoitusten ja mahdollisuuksien ulottuvuuden väliin; jumalallisilla ei ole mitään tästä välitilasta riippumatonta omaa substantiaalista olemista (Heidegger 1989, 470–471). Nämä jumaluudet eivät ole uskonnollisen uskon kohteita; ”uskon” (*Glaube*) ja ”hurskauden” (*Frömmigkeit*) myöhäis-Heidegger kytkee ”kysyvään” asenteeseen, ajattelun avoimuuteen ”totuudelle” (*Wahrheit*) Heideggerin idiosynkraattisessa mielessä olevien mielekkään läsnäolon ja ilmitulon mahdollistavana ei-objektivoituvana ja ei-tiedollisena mielekkyystaustana (Heidegger 1989, 368–370; 2000c, 40; 2007, 42; vrt. 1996, 201–202). Tällaisena avoimuutena ei-haltuunotettavalle mielekkyydelle kysyminen on uskoa ja juuri kysyen ajattelevat ovat ”uskovia” (*die Gläubenden*; Heidegger 1989, 369).

Heideggerilainen postontoteologinen näkökulma hyödyntää näin ollen uskon sanastoa ja kuvastoa, mutta ei suinkaan pidä paikkaa jumaluudelle järjen ulkopuolisena, uskolla tavoitettavana ”absoluuttina”; Heideggerin jumalissa on kyse puhtaasti fenomenologisesta, relationaalisesta ja kontekstuaalisesta mielekkyysulottuvuudesta. ”Usko” puolestaan on Heideggerille avoimuutta mielekkyuden kontekstisidonnaisuudelle, äärellisyydelle ja paikallisuudelle, ei fanaattista ja mykkää alistumista absoluutille. Tällainen lähestymistapa on toki vahvan korrelationistinen Meillassoux’n tarkoittamassa mielessä: todellisuutta lähestytään ainoastaan mielekkyytensä, mielekkäänä annettuutena ajattelulle, ja ajattelua avoimuutena todellisuuden mielekkyydelle. Silti se ei tunnu sallivan minkäänlaisten ”uskon absoluuttien” mahdollisuutta, ainakaan sikäli kuin nämä toimivat varmuuden lähteinä ja tilanteesta riippumatta ehdottoman horjumattomina viitepisteinä.

c) Nykypäivän fanatismi

Meillassoux'n fideismisyytöksen kenties on-gelmällisin piirre on hänen viittauksensa nykypäivän fanatismiin, jonka edessä skeptinen fideismi on voimaton ja jota voidaan pitää jopa myöhäismodernin vahvan korrelationismin seurauksena filosofian kaatuessa ”sokean uskon” syliin. Meillassoux ei tunnu pitävän tätä fanatismia pelkkänä mahdollisuutena tai uhkana vaan olemassaolevana realiteettina. Täysin epäselväksi kuitenkin jää, mitä tai minkätyypistä konkreettista ilmiötä hän varsinaisesti ajattelee. Keitä ovat nykypäivän fanaatikot, ja millaista intellektuaalista tukea tai suojaa he voisivat saada postmetafysisestä uskonnonfilosofiasta?

Alberto Toscano (2010; vrt. 2011) tuo esiin ”fanatistien” käsitteen pitkälti politisoituneen luonteen ja esittää, että alkaen Lutherin hyökkäyksistä oman aikansa kapinoivia talonpoikia vastaan termiä on käytetty ennen muuta yhteiskunnan eliittejä vastustavista marginaaliryhmistä. Meillassoux (2006a, 65; 2017, 85) korostaa tarkoittavansa fanatismilla samaa kuin valistusajattelijat. Alexandre Deleyre (1756, 393) kuvaa Denis Diderot'n suuressa ensyklopediassa fanatismia ”toteutetuksi uskonkiihkoiluksi” (*la superstition mise en action*) ja Voltairen (1764, 190–193; 2013, 266–268) filosofinen sanakirja heijastelee tätä käsitystä: fanatismi on obskurantismia ja sokeaa uskoa uskon vuoksi, johon yhdistyy tahto väkivaltaisesti toteuttaa vakaumustaan. Myös valistusajattelijoiden näytty kuitenkin tuottavan vaikeuksia esittää yksiselitteisiä aikalaisesimerkkejä fanatismista. He ajattelivat ensisijaisesti 1500- ja 1600-luvun verisiä eurooppalaisia uskon-sotia, keskeisenä viitepisteinä ranskalaisen protestanttien joukkosurma vuoden 1572 pöytäkirjan verilyölyssä (Voltaire 1764, 191; 2013, 266).

On myös huomattava, että Meillassoux'n käsitys fideistisestä fanatismista on ristiriidassa sen kanssa, miten Kant (1908, 84–86;

2016, 139–141; vrt. Toscano 2011, 86; Zuckert 2010) ilmiön määrittelee. *Käytännöllisen järjen kritiikissä* Kant kuvaa ”kiihkoilua” (*Schwärmerei*) nimenomaan dogmaattiseksi taipumukseksi pyrkiä ylittämään järjen toimivallan rajat, esimerkiksi vedoten jonkinlaiseen suoraan tiedolliseen, intuitiiviseen tai emotionaaliseen yhteyteen yliaistimellisen jumaluuden kanssa. Tällaisen kiihkoilun erityisen patologisena muotona on moraalinen fanatismi, jossa toimintaa ei oikeuteta rationaalisella velvollisuudella vaan ”pyhällä tahdolla”, joka on vapaa normaaleista inhimillisistä epämoraalisista taipumuksista ja suorassa yhteydessä moraalin jumalalliseen lähteeseen. Kantin kriittisen filosofian perillisenä heideggeriläinen tai wittgensteiniläinen vahva korrelationismi, joka korostaa inhimillisen ajattelun, tiedon ja toiminnan sidonnaisuutta äärelliseen tilanteeseen ja kontekstiin ja sanoutuu irti kaikenlaisesta tiedollisesta ja metafysisestä fundamentalismista, ei suinkaan ole aseeton tämäntyyppisen dogmaattisen fanatistien edessä: se kykenee aina kyseenalaistamaan absoluuttisen varmuuden ja itsevarmuuden mahdollisuuden myös uskonnon ja moraalin piirissä.¹⁶ Meillassoux'n ymmärrys nykypäivän fanatistien uhasta jää siksi silmiinpistävän epämääräiseksi ja häilyväksi.

MEILLASSOUX'N ONGELMALLINEN

MODERNI

Kun otamme huomioon nämä Meillassoux'n fideismikäsitteiden kyseenalaiset piirteet voimme todeta, että hänen näkemyksensä vahvasta korrelationismista ”metafysiikan uskonnollisen lopun” airuena jää epäuskottavaksi, ainakin siinä muodossa kuin se *Äärellisyyden jälkeen* -teoksessa esitetään. On kiistatonta, että vahva korrelationismi ainakin heideggerilaisessa muodossaan mahdollistaa sellaisia postmetafysisiä ja postontoteologisia käsityksiä juma-

luudesta ja uskosta, jotka eivät jää rationaalisen kritiikin piiriin samalla tavoin kuin Kantin kritisoimat spekulatiiviset ja luonnolliset teologiat. Jälkiheideggerilaisen ajattelun ”teologin käännös” on silti rajoittunut lähinnä tietyn tyyppisiin uudelleentulkintoihin kristillisestä ajattelusta eikä ole poikunut ”kaikkien uskojen fideismiä”, ei varsinkaan paluuta minkäänlaisiin ”uskonnollisiin absoluutteihin”. Lisäksi on hyvin vaikea nähdä millainen nykypäivän ”fanatismi” voisi vedota vaikkapa Marionin uskonnonfenomenologiaan tai Vattimon ajatuksen ”heikosta uskosta”.

Meillassoux’n fideismikritiikki hyödyntää nykymuodossaan klassista valistuksen sanastoa ja retoriikkaa, vaikka sen kohteena olevat nykypäivän ilmiöt eroavat huomattavasti valistuksen uskontokritiikin varhaismodernista taustasta. Se ”kaikkien uskomusten fideismi”, jota vastaan Meillassoux hyökkää, ei ole luonteeltaan antimoderni tai edes varsinaisesti ”postmoderni” ilmiö. Meillassoux korostaa, että vahva korrelationismi ja sen edustama fideismi ovat nimenomaan *myöhäismoderni* ajattelutapa, suunta, jonka filosofinen modernin projekti Kantin vaikutuksesta omaksui.

Vastoin tavanomaista käsitystä, joka näkee länsimaisen modernin valtavana ajattelun sekularisaatiohankkeena, katsomme, että modernin silmiinpistävin piirre on pikemminkin tämä: *moderni on se, joka on uskonnollistunut* [*s’est enreligé*] *juuri sikäli kuin se on etäänäntynyt kristinuskosta*. Moderni on se, joka riisuessaan

kristinuskon kaikista ideologisista (metafyysisistä) väitteistä, joilla se perustelee ylemmyttään muihin uskontoihin nähden, omaksuu kokonaisvaltaisesti kaikkien kulttien yhtäläisen oikeutuksen niiden totuudellisuuden osalta. (Meillassoux 2006a, 65–66; 2017, 86; suomennosta muutettu.)

Meillassoux’n ydinhankkeena ei näin ollen ole ”postmodernismiin” kadottaman modernin pelastaminen vaan pikemminkin modernin ajattelun rationaalinen kehittäminen kohti sitä, minkä Meillassoux näkee sen johdonmukaisena päämääränä: on oivallettava ettei metafysisisten absoluuttien kuihtumisen tarjoama suuri mahdollisuus ole äärellisyyden ja faktisuuden filosofia vaan uusi, postmetafyysinen absoluutti, kaiken absoluuttinen kontingenssi. Tämä oivallus on Meillassoux’lle keskeinen askel modernin ajattelun matkalla kohti todellista kutsumustaan, spekulatiivista materialismia.

Tämän filosofisen hankkeen innovatiivisuutta, omaperäisyyttä ja potentiaalista hedelmällisyyttä ei käy kiistäminen. On kuitenkin todettava, että Meillassoux’n tapa motivoida ja perustella sitä vetoamalla ”uskonnollisuuden paluuseen” ja uuteen fanatismiin on toistaiseksi vielä varsin heikoissa kantimissa. Fideismi siinä muodossa kuin Meillassoux sen esittää jää monella tapaa olkiukoksi. Mutta Meillassoux’n hanke on kesken, ja on syytä toivoa, että hänen tuleva tuotantonsa syventää tätä uskoa ja teologiaa koskettavaa ulottuvuutta merkittävästi.

VIITTEET

- 1 Olen käsitellyt tämän kirjoituksen aiheita laajemmin artikkelissa Backman 2016.
- 2 Tästä kolmijaosta ks. Kant 1998, 33–34; 2013, 497–498 (B XXXV–XXXVI).
- 3 *Puhtaan järjen kritiikissä* Kant esittää, että vaikka ”oliot sinänsä” ovat kaiken mahdollisen tiedon ulottumattomissa, käsite voi silti olla mielekäs ja oikeutettu käy-

tännölliseltä pohjalta; ks. Kant 1998, 27–28; 2013, 494 (B XXVI–XXVII).

- 4 Vrt. myös Wittgensteinin *Traktatuksen* huomiot kuolemasta ”(oman) maailman loppuna”, rajaavana horisonttina, jonka läpi ei voi elää; Wittgenstein 1960, 186; 1996, 86 (6.431, 6.4311, 6.4312).
- 5 Olen käsitellyt Meillassoux’n käsitystä korrelationis-

- mista ja hänen kuolevaisuusargumenttiaan seikkaperäisemmin tekstissä Backman 2014b.
- 6 Ontoteologian käsitteestä ks. esim. Heidegger 1996, 378–379; 1998b, 311–315; 2002, 31–67; 2010, 22–23.
- 7 Tästä Nietzsche-luennasta ks. Heidegger 1997b, 19–47, 62–78; 1998a, 1–4, 415–423, 425–432, 585–594; 1998b, 1–22, 177–229, 231–300; 2000c, 72, 77–86, 109–119; 2003, 209–267.
- 8 ”Fideismistä” on Wittgenstein-tutkimuksen piirissä puhunut erityisesti Kai Nielsen (Nielsen 1967; vrt. Nielsen & Phillips 2005).
- 9 Samankaltaisen luennan Wittgensteinista ja Heideggerista faktisuuden ja äärellisyyden filosofeina esittää Braver 2012.
- 10 *Äärellisyyden jälkeen* -teoksen keskeisiin argumentteihin kuuluu Meillassoux’n (2006a, 111–153; 2017, 138–184) yritys todistaa, että oikea ratkaisu David Humen esittämään induktiivisen päättelyn ongelmaan on, että (kuten Hume osoitti) luonnonlaeissa induktiivisina yleistyksinä ei ole mitään rationaalisesti välttämätöntä tai ehdottoman sitovaa. Edelleen Meillassoux todistelee, että moderni joukko-oppi mahdollistaa ymmärryksen siitä, ettei ”todellisuus kokonaisuutena” muodosta suljettua kokonaisuutta – kaikkien joukkojen joukkoa ei voi joukko-opin standardiaksiomien mukaan olla. Tästä seuraa, ettei myöskään probabilistinen tulkinta luonnonlaeista tilastollisina todennäköisyyksinä ole mielekäs.
- 11 Vrt. Kantin (1908, 124–132; 2016, 185–194) esitys Jumalan olemassaolosta käytännöllisen järjen postulaattina. Olen käsitellyt Meillassoux’n ”virtuaalista jumalaa” lähemmin artikkelissa Backman 2014a.
- 12 Thomas Carroll (2008) luettelee ”fideismille” peräti kuusi erilaista käyttötapaa. Historiallisesti fideismi viittaa (1) Erasmus Rotterdamilaisen, Michel de Montaignen ja Pierre Baylen edustamaan varhaismoderniin ”konformistiseen” ja skeptiseen fideisiin, (2) Blaise Pascalin ja Søren Kierkegaardin ”evankeliseen” skeptiseen fideisiin ja (3) 1800-luvun lopun ranskalaiseen ”symbolo-fideisiin”, jota edustivat protestanttiteologit Eugène Ménégoz ja Louis Auguste Sabatier. Kielteisessä tai halventavassa mielessä ”fideismillä” on viitattu (4) katoliseen traditionalismiin, (5) raamatulliseen fundamentalismiin ja (6) 1900-luvun ”antimetafyysisiin” filosofisiin ja teologisiin suuntauksiin. Meillassoux yhdistää ensisijaisesti merkitykset (2) ja (6).
- 13 Esimerkkeinä nykyajan fideismistä paavi mainitsee (protestanttisen) raamatukeskeisyyden ja toisaalta yleisen spekulatiivisen teologian ja sen taustalla olevan klassisen filosofisen perinteen väheksynnän.
- 14 Thomas Sheehan (1979, 322) ja John van Buren (1994a, 161, 167–168; 1994b, 157–168, 198) ovat osoittaneet, että Lutherin *Roomalaiskirjeen luennossa* (1515–1516; Luther 1938, 371; 1983, 216) tekemä erottelu apostoli Paavalin tulevaisuusorientoituneen ajattelun ja ”filosofien ja metafysikkojen” nykyisyyteen suuntautuneen ajattelun välillä oli ratkaisevan tärkeä nuorelle Heideggerille, samoin kuin Lutherin (1883, 350–374; vrt. Sarton 2015, 47–52) hyökkäys katolista ”kunnian teologiaa” vastaan vuoden 1518 Heidelbergin disputaatiossa.
- 15 Kyseinen säkeistö puuttuu Johan L. Piin uudemmasta suomennoksesta (Hölderlin 2012, 263–269).
- 16 Vattimo (1986; 1994; 1999a, 29–41, 110–127) näkee heideggerilaisen hermeneutiikan ja koko ”postmodernin” ajattelun tärkeimpänä poliittisena ja demokraattisena ulottuvuutena juuri sen perustavan antifundamentalismien ja pluralismien, joiden ansiosta filosofinen hermeneutiikka palvelee myös sekularisaatiota uskonnollisen fundamentalismien hajoamisen mielessä.

KIRJALLISUUS

- Backman, Jussi (2014a) ”From the Ultimate God to the Virtual God: Post-Ontotheological Perspectives on the Divine in Heidegger, Badiou, and Meillassoux”. *META: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy*, Special Issue 2014: *New Realism and Phenomenology*, 113–142.
- <http://www.metajournal.org/download.php?id=189&type=articles>.
- Backman, Jussi (2014b) ”Transcendental Idealism and Strong Correlationism: Meillassoux and the End of Heideggerian Finitude”. Teoksessa Heinämaa & Hartimo & Miettinen (toim.) 2014, 276–294.
- Backman, Jussi (2016) ”A Religious End of Metaphysics? Heidegger, Meillassoux, and the Question of Fideism”. Teoksessa Cimino & van der Heiden (toim.) 2016, 39–62.
- Badiou, Alain (2006) ”Préface”. Teoksessa Meillassoux 2006a, 9–11.

- Badiou, Alain (2017) "Esipuhe". Teoksessa Meillassoux 2017, 9–11.
- Bartsch, Hans (toim.) (1960) *Kerygma und Mythos: ein theologisches Gespräch*. (Kerygma und Mythos, 1.) 4. painos. Hamburg: Reich.
- Braver, Lee (2012) *Groundless Grounds: A Study of Wittgenstein and Heidegger*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Bryant, Levi & Srnicek, Nick & Harman, Graham (toim.) (2011) *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*. Melbourne: re.press.
- Bultmann, Rudolf (1960) "Neues Testament und Mythologie: Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung". Teoksessa Bartsch (toim.) 1960, 15–48.
- Carroll, Thomas (2008) "The Traditions of Fideism". *Religious Studies* 44:1, 1–22.
- Cimino, Antonio & van der Heiden, Gert-Jan (toim.) (2016) *Rethinking Faith: Heidegger between Nietzsche and Wittgenstein*. New York: Bloomsbury.
- Deleyre, Alexandre (1756) "Fanatisme". Teoksessa Diderot & d'Alembert (toim.) 1756, 393–401.
- Derrida, Jacques (1996) "Foi et savoir: Les deux sources de la 'religion' aux limites de la simple raison". Teoksessa Derrida & Vattimo (toim.) 1996, 9–86.
- Derrida, Jacques & Vattimo, Gianni (toim.) (1996) *La religion: séminaire de Capri*. Paris: Seuil.
- Diderot, Denis & d'Alembert, Jean le Rond (toim.) (1756) *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, 6. Paris: Briasson, David, Le Breton & Durand.
- Harman, Graham (2011) Quentin Meillassoux: *Philosophy in the Making*. (Speculative Realism.) Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1985) *Wissenschaft der Logik: Die objektive Logik, 1.1: Die Lehre vom Sein* (1832). (Gesammelte Werke, 21.) Toimittaneet Friedrich Hogemann & Walter Jaeschke. Hamburg: Meiner.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1992) *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830). (Gesammelte Werke, 20.) Toimittaneet Wolfgang Bonsiepen & Hans-Christian Lucas. Hamburg: Meiner.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2011) *Logiikan tiede, 1: objektiivinen logiikka, 1: oppi olemisesta*. Suomentanut Ilmari Jauhiainen. Helsinki: Summa.
- Heidegger, Martin (1989) *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* [1936–1938]. (Gesamtausgabe, 65.) Toimittanut Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, Martin (1994) *Heraklit* [1943–1944]. (Gesamtausgabe, 55.) 3. painos. Toimittanut Manfred S. Frings. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, Martin (1996) *Wegmarken*. 3. painos. Toimittanut Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, Martin (1997a) *Besinnung* [1938–1939]. (Gesamtausgabe, 66.) Toimittanut Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, Martin (1997b) *Was heisst Denken?* [1951–1952]. 5. painos. Tübingen: Niemeyer.
- Heidegger, Martin (1998a) *Nietzsche*, 1. 6. painos. Stuttgart: Neske.
- Heidegger, Martin (1998b) *Nietzsche*, 2. 6. painos. Stuttgart: Neske.
- Heidegger, Martin (1999) *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"* [1934–1935]. (Gesamtausgabe, 39.) 3. painos. Toimittanut Susanne Ziegler. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, Martin (2000a) *Kirje "humanismista" & Maailmankuvan aika*. Suomentanut Markku Lehtinen. Helsinki: Tutkijaliitto.
- Heidegger, Martin (2000b) *Oleminen ja aika*. Suomentanut Reijo Kupiainen. Tampere: Vastapaino.
- Heidegger, Martin (2000c) *Vorträge und Aufsätze*. 9. painos. Stuttgart: Neske.
- Heidegger, Martin (2000d) *Zur Sache des Denkens*. 4. painos. Tübingen: Niemeyer.
- Heidegger, Martin (2001) *Sein und Zeit* [1927]. 18. painos. Tübingen: Niemeyer.
- Heidegger, Martin (2002) *Identität und Differenz* [1957]. 12. painos. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Heidegger, Martin (2003) *Holzwege*. 8. painos. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, Martin (2005) *Seminare*. (Gesamtausgabe, 15.) 2. painos. Toimittanut Curt Ochwad. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, Martin (2007) *Tekniikka ja käänne*. Suomentanut Vesa Jaaksi. (niin & näin kirjat.) Tampere: Eurooppalaisen filosofian seura.
- Heidegger, Martin (2010) *Mitä on metafysiikka?* Suomentanut Antti Salminen. (niin & näin -kirjat.)

- Tampere: Eurooppalaisen filosofian seura.
- Heidegger, Martin & Noack, Hermann (1954) "Gespräch mit Martin Heidegger". *Anstöße: Berichte aus der Arbeit der Evangelischen Akademie Hofgeismar* 1, 30–37.
- Heinämaa, Sara & Hartimo, Mirja & Miettinen, Timo (toim.) (2014) *Phenomenology and the Transcendental*. (Routledge Research in Phenomenology, 1.) New York: Routledge.
- Hölderlin, Friedrich (1945) *Vaeltaja*. Suomentanut Elina Vaara. Porvoo: WSOY.
- Hölderlin, Friedrich (1951) *Gedichte nach 1800, 1. Hälfte: Text*. (Sämtliche Werke, 2.1.) Toimittanut Friedrich Beissner. Stuttgart: Kohlhammer.
- Hölderlin, Friedrich (2012) *Teokset*. Suomentanut Johan L. Pii. (niin & näin.) Tampere: Eurooppalaisen filosofian seura.
- Janicaud, Dominique (1991) *Le tournant théologique de la phénoménologie française*. Combas: L'Éclat.
- Johannes Paavali II (1998) "Fides et ratio: usko ja järki". https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/hi/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html
- Johannes Paavali II (1999) "Acta Ioannis Pauli Pp. II litterae encyclicae cunctis catholicae Ecclesiae episcopis de necessitudinis natura inter fidem et rationem". *Acta apostolicae sedis* 91, 5–88.
- Kant, Immanuel (1907) *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* [1793], *Die Metaphysik der Sitten* [1797]. (Kant's gesammelte Schriften, 6.) Berlin: Reimer.
- Kant, Immanuel (1908) *Kritik der praktischen Vernunft* [1788], *Kritik der Urtheilskraft* [1790]. (Kant's gesammelte Schriften, 5.) Berlin: Reimer.
- Kant, Immanuel (1998) *Kritik der reinen Vernunft* [1780/1787]. (Philosophische Bibliothek, 505.) Toimittanut Jens Timmermann. Hamburg: Meiner.
- Kant, Immanuel (2013) *Puhtaan järjen kritiikki*. Suomentaneet Markus Nikkarla ja Kreetta Ranki. Helsinki: Gaudeamus.
- Kant, Immanuel (2016) *Käytännöllisen järjen kritiikki*. Suomentanut Markus Nikkarla. Helsinki: Gaudeamus.
- Kierkegaard, Søren (2001) *Pelko ja vapistus: dialektista lyriikkaa, kirjoittanut Johannes de silentio* [1843]. Suomentanut Torsti Lehtinen. Helsinki: WSOY.
- Kiesel, Theodore & van Buren, John (toim.) (1994) *Rea-
ding Heidegger from the Start: Essays in His Earliest Thought*. (SUNY Series in Contemporary Continental Philosophy.) Albany, NY: State University of New York Press.
- Lipscomb, Benjamin J. Bruxvoort & Krueger, James (toim.) (2010) *Kant's Moral Metaphysics: God, Freedom, and Immortality*. Berlin: de Gruyter.
- Luther, Martin (1883) *D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe, 1*. Weimar: Böhlau.
- Luther, Martin (1938) *D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe, 56: Die Vorlesung über den Römerbrief* [1515–1516]. Weimar: Böhlau.
- Luther, Martti (1983) *Valitut teokset 1*. Toimittanut Lennart Pinomaa. Porvoo: WSOY.
- Marion, Jean-Luc (1991) *Dieu sans l'être* [1982]. (Quadrige, 129.) Paris: Presses Universitaires de France.
- Meillassoux, Quentin (1997) *L'inexistence divine*. Paris: Université de Paris I.
- Meillassoux, Quentin (2006a) *Après la finitude: essai sur la nécessité de la contingence*. (L'Ordre philosophique.) Paris: Seuil.
- Meillassoux, Quentin (2006b) "Deuil à venir, dieu à venir". *Critique* 62:704–705, 105–115.
- Meillassoux, Quentin (2017) *Äärellisyyden jälkeen: tutkielma kontingenssin välttämättömyydestä*. Suomentanut Ari Korhonen. Helsinki: Gaudeamus.
- Nielsen, Kai (1967) "Wittgensteinian Fideism". *Philosophy* 42:161, 191–209.
- Nielsen, Kai & Phillips, D. Z. (2005) *Wittgensteinian Fideism?* London: SCM Press.
- Rorty, Richard & Vattimo, Gianni (2005) *The Future of Religion*. Toimittanut Santiago Zabala. New York: Columbia University Press.
- Rorty, Richard & Vattimo, Gianni & Zabala, Santiago (2005) "What Is Religion's Future after Metaphysics?" *Teoksessa Rorty & Vattimo (2005)*, 55–81.
- Sartonen, Matti (2015) *Est idem verum in philosophia et theologia? Lutherin käsitys teologian ja filosofian välisestä suhteesta viidessä disputaatiossa v. 1517–1540*. Dogmatiikan pro gradu -tutkielma. Helsinki: Helsingin yliopisto.
- Sheehan, Thomas (1979) "Heidegger's 'Introduction to the Phenomenology of Religion,' 1920–21". *The Personalist* 60:3, 312–324.
- Toscano, Alberto (2010) *Fanaticism: On the Uses of an Idea*. London: Verso.

- Toscano, Alberto (2011) "Against Speculation, or, A Critique of the Critique of Critique: A Remark on Quentin Meillassoux's *After Finitude* (After Colletti)". Teoksessa Bryant & Srnicek & Harman (toim.) 2011, 84–91.
- Vainio, Olli-Pekka (2010) *Beyond Fideism: Negotiable Religious Identities*. (Transcending Boundaries in Philosophy and Theology.) Farnham: Ashgate.
- van Buren, John (1994a) "Martin Heidegger, Martin Luther". Teoksessa Kisiel & van Buren (toim.) 1994, 159–175.
- van Buren, John (1994b) *The Young Heidegger: Rumor of the Hidden King*. (Studies in Continental Thought.) Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Vattimo, Gianni (1986) "Ermeneutica e secolarizzazione". *Aut aut* 213/1986, 17–27.
- Vattimo, Gianni (1994) "Ermeneutica e democrazia". *MicroMega* 3/1994, 42–49.
- Vattimo, Gianni (1996) *Credere di credere*. (Coriandoli / Garzanti.) 2. painos. Milano: Garzanti.
- Vattimo, Gianni (1999a) *Tulkinnan etiikka*. (Paradeigma.) Suomentaneet Juhani Vähämäki ja Liisa Kunttu. Tutkijaliitto: Helsinki.
- Vattimo, Gianni (1999b) *Uskon että uskon*. (Tunteiden filosofia.) Suomentanut Juhani Vähämäki. Helsinki: Nemo.
- Voltaire, François-Marie Arouet de (1764) *Dictionnaire philosophique portatif*. Londres [Genève: Grasset].
- Voltaire, François-Marie Arouet de (2013) *Filosofien sanakirja eli järki aakkosissa*. Suomentanut Erkki Salo. Tampere: Vastapaino.
- Wittgenstein, Ludwig (1960) *Tractatus Logico-Philosophicus* [1921]. Translated by Charles Kay Ogden. London: Routledge & Kegan Paul.
- Wittgenstein, Ludwig (1996) *Tractatus Logico-Philosophicus eli Loogis-filosofien tutkielma*. Suomentanut Heikki Nyman. Porvoo: WSOY.
- Zuckert, Rachel (2010) "Kant's Account of Practical Fanaticism." Teoksessa Lipscomb & Krueger (toim.) 2010, 291–318.

