

3

2020

# Filozofski vestnik

NEWTON IN FILOZOFIJA NARAVE  
OBJEKTIVNOST IN FIKCIJA

Filozofski vestnik



ISSN 0353 4510  
Letnik/Volume XLI  
Številka/Number 3  
Ljubljana 2020

# Filozofski vestnik

ISSN 0353-4510

## Uredniški odbor | *Editorial Board*

Matej Ažman, Rok Benčin, Aleš Bunta, Aleš Erjavec, Marina Gržinič Mauhler, Boštjan Nedoh, Peter Klepec, Tomaž Mastnak, Rado Riha, Jelica Šumič Riha, Tadej Troha, Matjaž Vesel, Alenka Zupančič Žerdin

## Mednarodni uredniški svet | *International Advisory Board*

Alain Badiou (Pariz/Paris), Paul Crowther (Galway), Manfred Frank (Tübingen), Axel Honneth (Frankfurt), Martin Jay (Berkeley), John Keane (Sydney), Steven Lukes (New York), Chantal Mouffe (London), Herta Nagl-Docekal (Dunaj/Vienna), Aletta J. Norval (Essex), Oliver Marchart (Luzern/Lucerne), J. G. A. Pocock (Baltimore), Wolfgang Welsch (Jena)

## Glavni urednik | *Managing Editor*

Jelica Šumič Riha

## Odgovorni urednik | *Editor-in-Chief*

Peter Klepec

## Tajnik | *Secretary*

Matej Ažman

## Jezikovni pregled angleških tekstov | *English Translation Editor*

Dean J. DeVos

## Naslov uredništva

Filozofski vestnik  
p. p. 306, 1001 Ljubljana  
Tel.: (01) 470 64 70

## *Editorial Office Address*

Filozofski vestnik  
P.O. Box 306, SI-1001 Ljubljana, Slovenia  
*Phone:* +386 (1) 470 64 70

fi@zrc-sazu.si | <http://fi2.zrc-sazu.si/sl/publikacije/filozofski-vestnik#v>

Korespondenco, rokopise in recenzentske izvode pošiljajte na naslov uredništva.  
*Editorial correspondence, enquiries and books for review should be sent to the Editorial Office.*

Revija izhaja trikrat letno. | *The journal is published three times annually.*

Letna naročnina: 21 €. Letna naročnina za študente in dijake: 12,50 €.

Cena posamezne številke: 10 €. | *Annual subscription: €21 for individuals, €40 for institutions. Single issues: €10 for individuals, €20 for institutions. Back issues are available.*

## Naročila sprejema

Založba ZRC  
p. p. 306, 1001 Ljubljana  
Tel.: (01) 470 64 65  
E-pošta: narocanje@zrc-sazu.si

## *Orders should be sent to*

Založba ZRC  
P.O. Box 306, SI-1001 Ljubljana, Slovenia  
*Phone:* +386 (1) 470 64 65  
*E-mail:* narocanje@zrc-sazu.si

© 2019, ZRC SAZU, Filozofski inštitut | *Institute of Philosophy, Založba ZRC*

Oblikovanje | *Design:* Pekinpah

Tisk | *Printed by:* Cicero Begunje

Naklada | *Printrun:* 380

# Filozofski vestnik

XLI | 3/2020

**Izdaja | Issued by**

ZRC SAZU, Filozofski inštitut  
Institute of Philosophy

**Založnik | Published by**

Založba ZRC

**Ljubljana 2020**

# Kazalo

Filozofski vestnik | Letnik XLI | Številka 3 | 2020

## Newton in filozofija narave

- 7 **Isaac Newton**  
Matematični principi filozofije narave
- 81 **Matjaž Vesel**  
Newton, nedosegljivo bistvo teles, teološki voluntarizem  
in zakoni narave

## Objektivnost in fikcija

- 111 **Aleš Bunta**  
Nietzschejeva kritika objektivnosti in njena »orodja«
- 135 **Marina Gržinić Mauhler**  
Objektivnost, fikcija in nove medijsko-digitalne tehnologije  
elaborirane skozi perspektivo smrti
- 159 **Simon Hajdini**  
Imena na konici nosu
- 177 **Boštjan Nedoh**  
Tesnoba in ontologija: k lacanovski materialistični  
metapsihologiji afekta
- 209 **Tadej Troha**  
Objektivnost v krizi
- 225 **Roland Végső**  
Zarota objektov
- 245 **Alenka Zupančič**  
Kratka razprava o teorijah zarote
- 263 **Povzetki**

# Contents

Filozofski vestnik | Volume XLI | Number 3 | 2020

## Newton and Philosophy of Nature

- 7        **Isaac Newton**  
The Mathematical Principles of Natural Philosophy
- 81       **Matjaž Vesel**  
Newton, the Inaccessible Essence of Bodies, Theological  
Voluntarism and the Laws of Nature

## Objectivity and Fiction

- 111      **Aleš Bunta**  
Nietzsche's Critique of Objectivity and Its "Tools"
- 135      **Marina Gržinić Mauhler**  
Objectivity, Fiction and New Media Digital Technologies  
Elaborated through Death
- 159      **Simon Hajdini**  
Names at the Tip of the Nose
- 177      **Boštjan Nedoh**  
Anxiety and Ontology: Towards the Lacanian Materialist  
Metapsychology of the Affect
- 209      **Tadej Troha**  
Objectivity in Crisis
- 225      **Roland Végső**  
The Conspiracy of Objects
- 245      **Alenka Zupančič**  
A Short Essay on Conspiracy Theories
- 263      **Abstracts**

## **Newton in filozofija narave**

Isaac Newton

# Matematični principi filozofije narave

Kratek izbor<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Uredniška opomba: Prevod Matej Hriberšek  
Izbor, strokovni pregled prevoda (s sodelovanjem Matjaža Ličerja in Vojislava Likarja), uredniške opombe in opombe Matjaž Vesel

Prevod in opombe so nastali v okviru raziskovalnega programa P6-0014 »Pogoji in problemi sodobne filozofije« in projekta J6-9392 »Problem objektivnosti in fikcije v sodobni filozofiji«, ki ju financira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.



## Uredniška opomba

Isaac Newton je svoje prelomno delo *Matematični principi filozofije narave* (*Principia mathematica philosophiae naturalis*) prvič objavil leta 1687, druga, popravljena in dopolnjena izdaja je izšla leta 1713, tretja pa, z manjšimi spremembami, leta 1726, tj. eno leto pred Newtonovo smrtjo. Zadnja izdaja, po kateri so prevedena besedila v pričujočem izboru, je urejena takole. Za naslovnico je slavilna oda, ki jo je v Newtonovo čast napisal Edmond Halley. Sledijo štirje predgovori. Avtor prvih dveh, iz prve in druge izdaje, je Newton, tretjega je za drugo izdajo – poleg Newtonovega – napisal njen urednik Roger Cotes, četrty, iz tretje izdaje, je zopet Newtonov. Sledi »Kazalo poglavij celotnega dela« (*Index capitum totius operis*) in spisek *corrigen*da. Delo samo uvaja osem definicij, ki jih zaokrožuje znamenita sholija o času, prostoru, mestu in gibanju ter trije aksiomi ali zakoni gibanja s šestimi korolarji in sholijo. Po teh preliminarnih besedilih se začinja prva knjiga, naslovljena »O gibanju teles« (*De motu corporum*), katere predmet je gibanje teles v prostorih, v katerih ni upora. Druga, enako naslovljena knjiga, se ukvarja z gibanjem teles, ki ga omejujejo različne vrste upora, vključuje pa tudi številne druge teme iz filozofije narave (npr. principe valovanja in teorijo tekočin). Tretjo knjigo, »O sistemu sveta« (*De mundi systemate*), uvaja kratko besedilo, v katerem Newton pojasnjuje, da je v predhodnih dveh knjigah predstavil principe filozofije, ki pa sami po sebi niso filozofski, temveč strogo matematični. Na teh principih lahko temelji preučevanje filozofije. Ti principi so zakoni in pogoji gibanja in sil, ki še posebej zadevajo filozofijo. Da ne bi bilo videti, da so ti principi sterilni, jih je že v prvih dveh knjigah ponazoril z nekaterimi filozofskimi sholijami, ki obravnavajo splošne zadeve, za katere se zdi, da so najbolj temeljne za filozofijo: gostota in upor teles, prostori brez teles (tj. praznina ali vakuum), gibanje svetlobe in zvokov. Sedaj je na vrsti sistem sveta, ki ga je treba izpeljati iz teh istih principov. Celotno delo zaključuje »Splošna sholija« (*Scholium generale*).

V pričujočem izboru smo se osredotočili na tista besedila, ki podajajo glavne poudarke in odločilne momente dela, kot jih je razumel Newton in v svojem

predgovoru predstavil Cotes. Poleg tega so v izbor vključena tudi tista besedila, v katerih Newton razvija najbolj obče predpostavke svoje filozofije narave in nenazadnje tudi metafizike. Ta besedila so: »Avtorjev predgovor bralcu« (1687), »Izdajateljev predgovor k drugi izdaji (1713), »Definicije« (1726), »Aksiomi ali zakoni gibanja« (1726), »Pravila filozofiranja« (1726) in »Splošna sholija« (1726).

Vsa besedila so prevedena po kritični izdaji: *Isaac Newton's Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, tretja izdaja (1726) z različicami besedil, zbrala in uredila Alexandre Koyré in I. Bernard Cohen s pomočjo Anne Whitman, dva zvezka, Harvard University Press, Cambridge 1972.

# Kazalo

|    |   |
|----|---|
| 13 | Avtorjev predgovor bralcu (1687)              |
| 19 | Izdajateljjev predgovor k drugi izdaji (1713) |
| 37 | Definicije (1726)                             |
| 51 | Aksiomi ali zakoni gibanja (1726)             |
| 67 | Pravila filozofiranja (1726)                  |
| 73 | Splošna sholija (1726)                        |



# **AVTORJEV PREDGOVOR BRALCU**

(1687)

## Uredniška opomba

14

V predgovoru k prvi izdaji *Matematičnih principov filozofije narave* Newton umesti svoje delo v okvir klasične mehanike in ga opredeli kot »racionalno mehaniko« (tj. vedo o gibanjih, ki so rezultat sil, in o silah, ki ta gibanja povzročajo), s katero je razširil preučevanje »moči«, ki pridejo do izraza v petih tradicionalnih, s pomočjo človeških rok ustvarjenih napravah, na sile narave, kot so težkost, lahkost, elastična sila, upor tekočin ipd. Te so bodisi privlačne bodisi odbojne. Kot osnovni problem filozofije narave določi raziskovanje sil narave, ki mora izhajati iz naravnih pojavov, na podlagi česar sledi dokazovanje drugih pojavov. To je cilj prve in druge knjige *Principov*, ki obe nosita naslov »O gibanju«. Tretja knjiga, »O sistemu sveta«, je primer racionalne mehanike prvih dveh knjig. V tej knjigi na podlagi upoštevanja nebesnih pojavov in propozicij, ki so bile dokazane v prvih dveh, izpelje silo težkosti, težnosti oz. gravitacije (*gravitas*). Newton vsebinski del predgovora zaključí z zagonetnim namigom na neznane sile, ki iz neznanih vzrokov delce teles poganjajo skupaj ali jih ženejo narazen.

Vse besedilo v <koničastih oklepajih> je prevajalski dodatek, ki omogoča bolj tekoče branje.

Ker so stari *mehaniko* (kot navaja *Papos*)<sup>1</sup> pri raziskovanju narave najbolj cenili in ker so <naši> sodobniki, potem ko so zavrnilo substancialne oblike in skrite kvalitete,<sup>2</sup> začeli naravne pojave zvajati na matematične zakone, sem sklenil v tej razpravi obravnavati *matematiko*, v kolikor se ta nanaša na *filozofijo*. Stari pa so *mehaniko* razdelili na dva dela: na *racionalno*, ki napreduje natančno na osnovi dokazov, in *praktično*.<sup>3</sup> K praktični <mehaniki> spadajo vse ročne veščine, od katerih si je *mehanika* sploh izposodila svoje ime. Ker pa tisti, ki se ukvarjajo z veščinami, navadno delajo premalo natančno, se vsa *mehanika* od *geometrije* razlikuje tako, da se vse, kar je natančno, nanaša na *geometrijo*, kar je manj natančno, pa na *mehaniko*. Kljub temu pa tu ne gre za napake veščine, ampak rokodelcev. Kdor dela manj natančno, je nepopolnejši mehanik in če bi

<sup>1</sup> Cf. 8. knjigo *Matematičnih zbirk* Paposa Aleksandrijskega, v *Pappi Alexandrini collectionis quae supersunt*, III. zv., uredil, komentiral in v latinščino prevedel F. Hultsch, Weidemann, Berlin 1878, str. 1022–1028.

<sup>2</sup> Tj. aristotelsko ali šolsko, »sholastično« filozofijo, ki so jo zavračali predvsem predstavniki t. i. mehanicistične filozofije, kot npr. René Descartes, Pierre Gassendi, Thomas Hobbes, Robert Boyle, Christiaan Huygens in drugi.

<sup>3</sup> Cf. *Pappi Alexandrini collectionis quae supersunt*, III. zv., *Libri VIII reliquiae et excerpta ex Heronis mechanicis*, str. 1022. Papos, ki se pri tem sklicuje na Heronovo tradicijo, deli mehaniko na racionalno (*λογικόν /logikón/*) in ročno (*χειρουργικόν /cheirurgikón/*), pri čemer mu »racionalna mehanika« pomeni geometrijo, aritmetiko, astronomijo in fiziko, »ročna mehanika« pa vse, kar zahteva ročne spretnosti pri delu z bronom, v gradbeništvu, tesarstvu in pri slikanju. Cf. tudi Rudolf Goclenius, *Lexicon philosophicum Graecum, opus sane omnibus philosophiae alumnis valde necessarium cum perspicentia philosophysici sermonis plurimum etiam ad cognitionem rerum utile. Accedit adiicienda Latino lexico sylloge vocum & phrasium quarundam obsoletarum*, Marburg, 1615, str. 141–142: »Mehanika je večšina s <pomočjo> katere so narejene – ne samo na temelju matematičnih in fizikalnih premislekov (*rationibus*), temveč tudi s pomočjo ročnih veščin – naprave in orodja, ki so nujne, blagodejne in primerne za človeško družbo. Mehanika je *λογική /logiké/* (razumska (*rationalis*) oziroma teoretična) ali *χειρουργική /cheirurgiké/* (ali praktična). Papos Aleksandrijski, *Matematične zbirke*, 8. knjiga. Zadnja se imenuje tako, ker se izvaja z dejavnostjo rok. Teoretična mehanika se izvaja z uporabo geometrijskega, aritmetičnega, fizikalnega in astronomskega razmišljanja. Ta se deli v pet posebnih veščin [...]. Mehanika je dvojna: razumska (*rationalis*) in tudi bolj ročna (*manuaria magis*). Razumska (*λογική /logiké/*) mehanika je tista, ki se izvaja s pomočjo matematičnih in fizikalnih razmišljanj. Sestoji iz hipotez in teoremov.« Cf. tudi John Harris, *Lexicon Technicum: or, An Universal English Dictionary of Arts and Sciences: Explaining not only the Terms of Art, but the Arts Themselves*, London 1704, I. zv., geslo »Mehanika«, ki ravno tako razlikuje med racionalno in praktično mehaniko. Prva je »geometrija gibanja«, »matematična veda, ki kaže učinke moči ali gibalnih sil« in »dokazuje zakone gibanja«, druga pa je tista, ki zadeva ročne veščine, ki »zahtevajo tako ročno delo kot napor možganov«.

lahko kdo delal izjemno natančno, bi bil ta med vsemi najpopolnejši mehanik. Kajti tudi zarisovanja ravnih črt in krogov, na katerih je utemeljena *geometrija*, spadajo k mehaniki. *Geometrija* ne uči zarisovanja teh črt, temveč to postulira.<sup>4</sup> Postulira namreč, da se začetnik nauči te natančno zarisati prej, preden stopi na prag *geometrije*; nato uči, kako se s temi operacijami rešuje probleme; narisati ravne črte in kroge sta problema, vendar ne geometrijska. Rešitev teh se postulira od *mehanike*, v *geometriji* pa se poučuje raba tako rešenih <problemov>. In *geometrija* se baha, da lahko s tako peščico principov,<sup>5</sup> pridobljenih z drugih področij, ponudi toliko. *Geometrija* je torej utemeljena na mehanični praksi in ni nič drugega kot tisti del *splošne mehanike*, ki na podlagi veščine merjenja natančno tvori propozicije in dokazuje.<sup>6</sup> Ker pa se ročne veščine ukvarjajo posebej z gibanjem teles, se v običajnem smislu *geometrija* nanaša na velikost, *mehanika* pa na gibanje. V tem smislu bo *racionalna mehanika* na natančnih propozicijah in dokazih<sup>7</sup> temelječa veda o gibanjih, ki so rezultat katerih koli sil,<sup>8</sup> in o silah, ki se zahtevajo za katera koli gibanja. S tem delom *mehanike* so se stari ukvarjali na osnovi petih moči, ki se nanašajo na ročne veščine,<sup>9</sup> sicer pa se s težkostjo<sup>10</sup> (ker ni ročna moč) niso ukvarjali, razen pri premikanju tež<sup>11</sup> s pomočjo teh moči.<sup>12</sup> Ker pa se mi ne ukvarjamo z veščinami, ampak s filozofijo, in ker ne pišemo o ročnih močeh, ampak o naravnih, najbolj razpravljamo o tem, kar zadeva težkost, lahkost,<sup>13</sup> elastično silo, upor tekočin in tovrstne sile, bodisi privlačne bodisi odbojne.<sup>14</sup> In zato to <delo> predstavljamo kot naše matematične principe filozofije. Zdi se namreč, da je vsa težava filozofije v tem, da na podlagi pojavov gibanj raziščemo sile narave, in da nato na osnovi teh sil dokazujemo ostale pojave. In k temu cilju so usmerjene splošne propozicije, ki

<sup>4</sup> Lat. *postulat*; tj. »zahteva«, »že predpostavlja« ipd.

<sup>5</sup> Lat. *principiis*; tj. »načel« ali »počel«.

<sup>6</sup> Lat. *accurate proponit et demonstrat*.

<sup>7</sup> Lat. *accurate proposita ac demonstrata*.

<sup>8</sup> Lat. *viribus*.

<sup>9</sup> Mehanične »moči« ali »enostavne naprave« so: kolo in os, vzvod, škripčevje, klin ali zagozda ter vijačnica. Cf. Heronovo *Mehaniko*, v *Heronis Alexandrini opera*, II. zv., Teubner, Leipzig, 1900, II. knjiga, 1–32.

<sup>10</sup> Lat. *gravitas*. Izraz tradicionalno pomeni »težkost«, nov pomen »težnost« oziroma »gravitacija« mu je dal Newton.

<sup>11</sup> Lat. *ponderibus*; tudi »bremen«, »uteži« ipd.

<sup>12</sup> Tj. prej omenjenih petih »enostavnih naprav«.

<sup>13</sup> Lat. *levitas*.

<sup>14</sup> Lat. *attractivas seu impulsivas*.



smo jih obdelali v prvi in drugi knjigi. V tretji knjigi pa smo podali primer tega z razlago sistema sveta. Tam so namreč na osnovi nebesnih pojavov s propozicijami, ki so bile matematično dokazane v prejšnjih <dveh> knjigah, izpeljane sile težkosti, s katerimi telesa težijo k Soncu in k posameznim planetom. Nato so iz teh sil s propozicijami, ravno tako matematičnimi, izpeljana gibanja planetov, kometov, Lune in morja. O da bi lahko druge naravne pojave lahko izpeljevali iz mehaničnih principov z isto vrsto utemeljevanja!<sup>15</sup> Veliko stvari me nagiba k temu, da bi malce posumil, da so lahko vsi ti <naravni pojavi> odvisni od nekih sil, ki delce teles iz še neznanih vzrokov ali poganjajo enega proti drugemu in se ti spajajo v pravilne like ali pa delce ženejo stran enega od drugega in se ti umikajo. Ker so bile te sile neznane, so filozofi doslej zaman preizkušali naravo. Upam pa, da bodo tukaj postavljeni principi nekoliko osvetlili bodisi ta način filozofiranja bodisi kakega resničnejšega.

Pri izdaji tega dela je prizadevno pomagal nadvse bistroumni in na vseh področjih vednosti izobraženi Edmond Halley, ki ni samo popravil tiskarske napake in poskrbel za izdelavo lesorezov shem, ampak je bil tudi pobudnik, naj se lotim te izdaje. Ko je od mene dobil dokaz o obliki nebesnih orbit,<sup>16</sup> me ni nehal prositi, naj ta isti <dokaz> sporočim Kraljevi družbi, ki je nato s spodbudami in prijaznim pokroviteljstvom dosegla, da sem začel razmišljati o tem, da ga obelodanim.<sup>17</sup>

<sup>15</sup> Lat. *argumentandi*.

<sup>16</sup> Lat. *orbium*. Tudi v tem primeru je dal Newton, sledeč Keplerju in drugim, tradicionalnemu izrazu *orbis*, ki je v srednjeveški, renesančni in tudi pri nekaterih zgodnje modernih avtorjih pomenil trdno (*solidus*) »oblo« ali »sferično lupino«, nov pomen »orbita«, »pot«, »trajektorija« ipd.

<sup>17</sup> Začetki *Principia* segajo v leto 1684, ko je Newtona v Cambridgeu obiskal astronom Edmond Halley, eden od tajnikov Kraljeve družbe iz Londona. Halleyja je zanimalo Newtonovo mnenje o tem, kakšna bi bila orbita ali tirnica planeta, če bi nanj delovala osrednja sila, ki bi bila obratno sorazmerna s kvadratom razdalje. S tem vprašanjem sta se v Londonu poleg Halleya ukvarjala tudi Christopher Wren in Robert Hooke. Newton je imel odgovor pripravljen, saj se je s tem problemom že ukvarjal in si je o tem tudi dopisoval z Hookom: orbita ali tirnica planeta bi bila v tem primeru eliptične oblike. Ker pri sebi ni imel nobenih izračunov, ki bi to potrjevali, se je na Halleyevo prošnjo in spodbudo lotil pisanja spisa, ki se je ohranil v več različicah in ga poznamo pod naslovom »O gibanju« (*De motu*) ali »O gibanju teles« (*De motu corporum*), nazadnje pa mu je, ko je napisal še »O sistemu sveta« (*De systemate mundi*), naslov spremenil v *Matematični principi filozofije narave* (*Principia mathematica philosophiae naturalis*). Izdajo dela je sponzorirala Kraljeva družba iz Londona, vendar je moral denar za tisk prispevati tudi Halley. Ta je prevzel tudi vlogo urednika, saj je pregledal besedilo za tisk, nadzoroval izdelavo lesorezov za diagrame in naredil korekture, poleg tega pa je napisal tudi uvodno slavilno odo.

Toda potem ko sem se lotil <raziskovanja> neenakosti<sup>18</sup> lunarnih gibanj in sem nato začel preiskovati še druge stvari, ki so povezane z zakoni in merami težkosti in drugih sil; z oblikami, ki jih morajo zarisati telesa, pritegnjena po katerih koli zakonih; z gibanji več teles med seboj; z gibanji teles v upirajočih se medijih; s silami, gostotami in gibanji medijev; z orbitami kometov in s podobnimi zadevami, sem menil, da je treba izdajo prestaviti na drug čas, da bi preiskal še druge stvari in jih skupaj objavil. Izsledke glede lunarnih gibanj sem (čeprav so nepopolni) zajel skupaj v korolarjih 66. propozicije, da mi ne bi bilo treba posameznih zadev po metodi, ki bi bila obsežnejša, kot bi se za tematiko spodobilo, predstaviti s propozicijami in vsako posebej dokazovati ter <tako> prekiniti serijo ostalih propozicij. Nekatere prepozno odkrite stvari sem raje vključil na manj primerna mesta, kot pa da bi spreminjal številčenje trditev in citate. Iskreno prosim, naj se vse prebere in naj se pomanjkljivosti v tako zahtevni snovi, namesto da se jih kritizira, raje z novimi prizadevanji bralcev razišče in prijazno dopolni.

Cambridge,  
Kolidž Trinity, 8. maja 1686

---

<sup>18</sup> Lat. *inaequalitates*; tudi »neenakomernosti«.

## **IZDAJATELJEV PREDGOVOR K DRUGI IZDAJI**

(1713)

## Uredniška opomba

Newton je začel prvo izdajo *Principov* popravljati in dopolnjevati že kmalu po njenem izidu. Razlogov za to je bilo več: od tega, da je še naprej razvijal svoje ideje, zavedanja, da nekaterih vprašanj ni v popolnosti razrešil (tir kometov, gibanje Lune, »Keplerjev problem« ipd.), nasvetov in sugestij njegovih najožjih zaupnikov (Edmond Halley, Fatio de Duillier in David Gregory), ne nenazadnje pa tudi zaradi dostopnosti novih podatkov (Cassinijevo poročilo o Saturnovih satelitih in Flamsteedove tabele). Prva izdaja je bila deležna tudi nekaj kritik v recenzijah ter v (pol)zasebnem dopisovanju in člankih. Ena osrednjih kritičnih osti je bila usmerjena predvsem v »netelesno in nepojasnljivo moč« privlačnosti, tj. težkosti ali gravitacije. Leibniz je tako 10. februarja 1711 v pismu nizozemskemu filozofu narave Nikolausu Hartsoekerju, ki je bilo leta 1712 v Angliji objavljeno v reviji *Memoirs of Literature*, Newtonu očital, da je gravitacija »večni čudež«, v drugih spisih pa ga je obtožil, da je v filozofijo zopet vpeljal skrite kvalitete ter vzročno delovanje na daljavo, kar je mehanicistična filozofija odpravila.

Newton je leta 1709 za urednika in izdajatelja druge izdaje *Principia* izbral preučevalca antike Richarda Bentleya, ta pa je za dejansko uredniško delo zadolžil Rogerja Cotesa, nedavno imenovanega profesorja astronomije na kolidžu Trinity Univerze v Cambridgeu. Cotes je pri natančnem pregledovanju besedila odkril nekaj napak in pri Newtonu je dozorelo spoznanje, da sta predvsem druga in tretja knjiga *Principov* potrebni temeljitejše predelave. Cotes, Bentley in Newton so se z novo izdajo *Principov* ukvarjali skoraj štiri leta.

20

Cotes je za drugo izdajo napisal tudi dokaj obsežen predgovor. V besedilu zasleduje tako pojasnjevalne kot polemične cilje: v njem povzema glavne teze *Principia*, s poudarkom na teoriji gravitacije, obenem pa težkost (tj. težnost ali gravitacijo) brani pred očitkom, da je skrita kvaliteta ter zagovarja Newtonov sistem sveta nasproti kartezijanski teoriji vrtncev in metodo *Principov* pred konkurenčnimi metodologijami. Predgovor začenja s trojno delitvijo filozofije narave na »sholastično«, tisto, katere spekulacije temeljijo na hipotezah in tisto, ki izhaja iz preizkusov. Preostanek predgovora je posvečen obrambi metode eksperimentalne filozofije. Najprej jo bolj podrobno predstavi, potem pa pokaže, kako je Newton z njeno pomočjo vzpostavil teorijo splošne gravitacije. Sledi argumentacija proti kartezijanski teoriji vrtncev in plenističnemu pojmovanju vesolja. Cotes predgovor zaključí z ugotovitvijo, da se bodo »pošteni in pravični sodniki [...] torej držali najodličnejšega načina filozofiranja, ki temelji na poskusih in opazovanjih«.

Besedilo v [oglatih oklepajih] je uredniško, besedilo v <koničastih oklepajih> pa je prevajalski dodatek, ki omogoča bolj tekoče branje.

Blagonaklonjeni bralec, predstavljamo ti novo in dolgo pričakovano, že zelo popravljeno in razširjeno izdajo Newtonove filozofije. Katere so glavne vsebine, ki so vključene v to preslavno delo, lahko razbereš iz dodanih kazal; s tem, kaj je ali dodano ali spremenjeno, pa te bo nasploh seznanil avtorjev predgovor. Preostane torej, da se doda nekaj o metodi te filozofije.

Te, ki so se lotili obravnave fizike, je mogoče razdeliti na tri razrede. Obstajali so namreč taki, ki so posameznim vrstam stvari pripisovali skrite vrstne kvalitete; in trdili so, da so od teh nato odvisna delovanja posameznih teles, in to iz nekega neznanega razloga. Na tem je temeljil ves sholastični nauk, izpeljan iz Aristotela in peripatetikov: na vsak način trdijo, da posamezni učinki izvirajo iz posameznih narav teles; toda ne povedo, od kod so te narave, in zato ne povedo ničesar. In ker se v celoti posvečajo imenom stvari in ne samim stvarjem, jih je treba imeti za iznajditelje nekakšnega filozofskega žargona, ne pa za učitelje filozofije.

Drugi so torej upali, da si bodo z zavrnitvijo te nekoristne besedne mineštre pridobili sloves, da so bolj marljivi. In tako so postavili, da je vsa materija homogena in da vsa raznolikost oblik, ki je opazna na telesih, izvira iz nekih zelo enostavnih in zlahka umljivih afekcij <telesa> sestavljajočih delcev. In za napredovanje se pravilno postavlja, <da poteka> od enostavnejših stvari k bolj sestavljenim, če tistim primarnim afekcijam delcev ne podeljujejo drugačnih modusov kot te, ki jim jih je podelila sama narava. Toda ko si jemljejo svoboščino, da postavljajo katere koli neznane like in velikosti delcev, negotove lege in gibanja, da si celo izmišljajo neke skrite tekočine, ki zelo svobodno prodirajo skozi pore teles, ker so obdarjene z vsemogočno pretanjenostjo, ženejo pa jih skrivna gibanja, jih bo odneslo v sanjarjenja, saj so zanemarili resnično sestavo stvari; to je zagotovo zaman iskati v napačnih domnevah, ker jo je komajda mogoče raziskati celo ob zelo zanesljivih opazovanjih. Tisti, ki za temelj svojih spekulacij jemljejo hipoteze, četudi nato po mehaničnih zakonih zelo natančno napredujejo, je zanje treba reči, da sestavljajo sicer krasno in mikavno bajko, pa vendarle bajko.

Tako ostane tretja vrsta,<sup>1</sup> in sicer tisti, ki se ukvarjajo z eksperimentalno filozofijo. Ti sicer želijo vzroke vseh stvari izpeljevati iz najpreprostejših možnih principov, kot princip pa ne privzemajo ničesar takega, kar še ni bilo sopotrjeno iz pojavov. Hipotez si ne izmišljajo in jih tudi ne sprejemajo v fiziko, razen kot

<sup>1</sup> Dob. »rod«.

vprašanja, o katerih resničnosti naj se razpravlja. Delujejo torej po dveh metodah, analitični in sintetični. Iz nekaterih izbranih pojavov na osnovi analize izpeljujejo sile narave in enostavnejše zakone teh sil, iz katerih nato s sintezo podajajo sestavo ostalega. To je tisti daleč najboljši način filozofiranja, za katerega je tudi naš nadvse znameniti pisec menil, da se ga je bolj kot drugih upravičeno treba oprijeti. Presodil je, da je ta <način> edini vreden, da se ga oprime pri svojem delu in ga s tem povzdigne in okraši. Dal je torej najsvetlejši zgled tega <načina filozofiranja>, in sicer razlago sistema sveta, izjemno uspešno izpeljano iz teorije težkosti. Da sila težkosti obstaja v vseh telesih, so sumili ali si zamišljali že drugi: on pa je kot prvi in edini iz pojavov zmoget to dokazati in z vrhunskimi premisleki postaviti najtrdnejši temelj.

Sicer vem, da so nekateri možje, celo zelo ugledni, ki jih določeni predsodki zaposljujejo bolj, kot bi bilo prav, temu novemu principu zmogli le stežka pritrditi in da so vedno znova negotovim stvarjem dajali prednost pred gotovimi. Nimam namena krniti njihovega slovesa; raje ti, naklonjeni bralec, tiste zadeve na kratko predstavim, da si na osnovi teh ti sam ustvariš pravično sodbo.

Da torej razpravo začnemo s stvarmi, ki so najpreprostejše in <nam> najbližje, si nekoliko poglejmo, kakšna je narava težkosti v zemeljskih <telesih>, da bomo, ko bomo prišli k nebesnim telesom, ki so zelo oddaljena od naših krajev, nato varneje nadaljevali. Danes med vsemi filozofi obstaja soglasje, da vsa telesa okoli Zemlje težijo proti Zemlji. Mnogotera izkušnja je že davno potrdila, da ne obstajajo nobena resnično lahka telesa. In to, kar se imenuje relativna lahkost, ni resnična lahkost, ampak samo navidezna in izvira iz močnejše težkosti dotikajočih se teles.

22

Dalje, kakor vsa telesa težijo proti Zemlji, tako Zemlja po drugi strani enako teži proti telesom. Da je delovanje težkosti vzajemno in iz obeh strani enako, se kaže takole. Naj se celotna gmota Zemlje razdeli na kakršna koli dva dela, bodisi enaka bodisi neenaka. Zdaj: če bi teže delov vzajemno ena na drugo ne bile enake, bi se manjša teža uklonila večji in bi se združeni deli še naprej gibali v neskončnost v tisto stran, v katero stremi večja teža – <kar je> povsem v nasprotju z izkušnjo. In tako bo treba reči, da so teže delov postavljene v ravnovesju, to je, da je delovanje težkosti vzajemno in iz obeh strani enako.

Teže teles, enako oddaljenih od središča Zemlje, so kot količine materije v telesih. To je vsekakor izpeljano iz enakega pospeševanja vseh teles, ki padajo iz mirovanja po silah tež. Kajti sile, s katerimi neenaka telesa enako pospešujejo, morajo biti sorazmerne s količinami materije, ki jo je treba gibati. Da pa vsa padajoča telesa enako pospešujejo, je jasno iz tega, da v Boylovem vakuumu<sup>2</sup> pri padanju v enakih časih opisujejo enake razdalje, če se seveda odstrani upor zraka. Natančneje pa se to lahko dokaže s poskusi z nihalom.

Privlačne sile teles na enakih razdaljah so kot količine materije v telesih. Ker namreč telesa težijo proti Zemlji in vzajemno Zemlja teži proti telesom z enakimi momenti,<sup>3</sup> bo teža Zemlje na sleherni telo ali sila, s katero telo privlači Zemljo, enaka teži tega istega telesa na Zemljo. Ta teža pa je bila <- kot je bilo omenjeno -> kot količina materije v telesu in tako bo sila, s katero sleherni telo privlači Zemljo, ali absolutna sila telesa, kot <njena> ista količina materije.

Privlačna sila celih teles torej izvira in je sestavljena iz privlačnih sil delov; kajti če se gmota materije poveča ali zmanjša, je bilo pokazano, da se sorazmerno poveča ali zmanjša njena sila. In tako je treba meniti, da je delovanje Zemlje rezultat združenih delovanj <njenih> delov. In zato je treba, da se vsa zemeljska telesa vzajemno privlačijo z absolutnimi silami, ki so v <so>razmerju z materijo, ki privlači. To je narava težkosti na Zemlji; zdaj poglejmo, kakšna je na nebu.

Naravni zakon, ki so ga sprejeli vsi filozofi, pravi, da vsako telo vztraja v svojem stanju bodisi mirovanja bodisi gibanja enakomerno naravnost naprej, razen v kolikor ga nanj vtisnjene sile prisilijo, da spremeni to stanje. Iz tega pa sledi, da telesa, ki se gibljejo po krivuljah in se zato nenehno odmikajo od ravnih črt, ki se dotikajo njihovih orbit, neka nenehno delujoča sila ohranja na njihovi ukrivljeni poti. Torej bo pri planetih, ki krožijo naokoli po ukrivljenih orbitah, nujno prisotna neka sila, katere ponovljena delovanja jih neprenehoma odbijajo od dotikajočih se ravnih črt.

Zdaj pa je že prav, da se prizna to, kar se lahko z matematičnimi razmisleki razbere in povsem zanesljivo dokaže, namreč da vsa telesa, ki se gibljejo v neki

<sup>2</sup> Robert Boyle je s pomočjo zračne črpalke iz steklene posode izčrpal zrak in v takšnem »vakuumu« izvedel številne preizkuse.

<sup>3</sup> Tj. »močmi«.

ukrivljeni črti, narisani na ravnini, in s polmerom, potegnjenim do točke, ki bodisi miruje ali pa se kakor koli giblje, zarisujejo območja okoli te točke, sorazmerne s časi, in da nanje pritiskajo sile, ki stremijo k isti točki. Ker je torej med astronomi priznано, da primarni planeti okoli Sonca, sekundarni pa okoli svojih primarnih zarisujejo s časi sorazmerna območja, posledično sledi, da je tista sila, ki jih nenehno odbija od premočrtnih dotikalnic in jih sili, da krožijo po ukrivljenih orbitah, usmerjena proti telesom, ki ležijo v središčih orbit. Zato je to silo, in sicer z ozirom na telo, ki kroži naokoli, mogoče zelo primerno poimenovati sredotežna, z ozirom na središčno telo pa privlačna, pa naj si končno izmislimo, da izvira iz katerega koli že vzroka.

Celo to je treba tudi priznati in je mogoče matematično dokazati. Če več teles kroži naokoli z enakim gibanjem v istosrednih krogih in če so kvadrati obhodnih časov kot kubi razdalj od skupnega središča, bodo sredotežne sile naokoli krožečih <teles> obratno sorazmerne s kvadrati razdalj.<sup>4</sup> Oziroma, če telesa krožijo naokoli po orbitah, ki so skoraj že krožnice, in apside orbit mirujejo, bodo sredotežne sile naokoli krožečih <teles> obratno sorazmerne kvadratom razdalj. Astronomi soglašajo, da gre pri vseh planetih [tako primarnih kot sekundarnih] za en ali drugi primer. In tako so sredotežne sile vseh planetov obratno sorazmerne kvadratom razdalj od središč orbit. Če bi kdo ugovarjal, da apside planetov in še zlasti Lune, ne mirujejo povsem, ampak se z nekim počasnim gibanjem gibljejo v sosledju,<sup>5</sup> je mogoče odgovoriti, da četudi dopustimo, da to zelo počasno gibanje izhaja iz dejstva, da sorazmerje sredotežne sile le nekoliko odstopa od [obratnega] kvadrata, je ta odklon mogoče odkriti z matematičnim izračunom in da je povsem neznaven. Samo razmerje sredotežne lunarne sile namreč, ki bi se moralo med vsemi najbolj odkloniti [od kvadrata], bo sicer malenkost presegalo kvadrat, mu bo pa kljub temu šestdesetkrat bližje kot kubu. Toda resničnejši odgovor [na ta ugovor] bo, če rečemo, da to napredovanje apsid ne izhaja iz odstopanja sorazmerja [obratnega] kvadrata, ampak iz nekega povsem drugačnega vzroka, kot je izvrstno dokazano v tej <Newtonovi> filozofiji. Ostane torej, da so sredotežne sile, s katerimi primarni planeti stremijo proti

24

<sup>4</sup> V originalu: »vires centripetas revolventium fore reciproce ut quadrata diflantiarum«. To je zakon obratnega kvadrata, po katerem je sredotežna sila (gravitacija) obratno sorazmerna s kvadratom razdalje od vira sile.

<sup>5</sup> Lat. *in consequentia*.



Soncu in sekundarni proti svojim primarnim, natančno obratno sorazmerne s kvadrati razdalj.

Iz doslej povedanega je znano, da planete na njihovih orbitah ohranja neka sila, ki nanje nenehno deluje; znano je, da je ta sila vedno usmerjena proti središčem orbit; znano je, da se njeno učinkovanje povečuje s približevanjem središču in da se manjša z oddaljevanjem od njega ter da se sicer povečuje v enakem razmerju, v kakršnem se zmanjšuje kvadrat razdalje. Poglejmo zdaj s primerjavo med sredotežnimi silami planetov in silo težkosti, ali so nemara iste vrste. Iste vrste pa bodo, če se v enih in drugih lahko najde iste zakone in iste afekcije. In zato najprej preudarimo sredotežno silo Lune, ki je nam najbližja.

Premočrtni prostori, ki jih zarisujejo iz mirovanja izpuščena telesa v danem času ob samem začetku gibanja, ko nanje pritiskajo katere koli sile, so sorazmerni s samimi silami; to seveda sledi iz matematičnih razmišljanj. Torej bo sredotežna sila Lune, ki kroži po svoji orbiti, do sile težkosti na površini Zemlje kot prostor, ki bi ga v kar najmanjšem času zarisala Luna, spuščajoča se proti Zemlji s svojo sredotežno silo – če si zamislimo, da je brez vsakršnega krožnega gibanja – do prostora, ki ga težko telo zariše v istem najmanjšem času v bližini Zemlje, ko pada s silo svoje težkosti. Prvi od teh prostorov je enak obrnjenemu sinusu loka, ki ga v istem času opiše Luna, kajti ta <obrnjeni sinus> meri prenos od dotikalnice, ki ga povzroči sredotežna sila; in zato ga je mogoče izračunati, če sta dana tako obhodni čas Lune kot tudi njena oddaljenost od središča Zemlje. <Drugi> prostor je mogoče odkriti s poskusi z nihalom, kakor je učil Huygens.<sup>6</sup> In če tako začnemo izračun, bo prvi prostor do drugega oziroma sredotežna sila Lune, ki kroži na svoji orbiti, do sile težkosti na površini Zemlje kot kvadrat polmera Zemlje do kvadrata polmera orbite. Na osnovi tega, kar je pokazano zgoraj, je med sredotežno silo Lune, ki kroži na svoji orbiti, in sredotežno silo Lune blizu površine Zemlje enako razmerje. Tako je sredotežna sila blizu površine Zemlje enaka sili težkosti. Ti sili torej nista različni, ampak gre za eno in isto; če bi namreč bili različni, bi telesa z združenima silama padala na Zemljo dvakrat hitreje kot samo s silo težkosti. Znano je torej, da je tista sredotežna sila, ki Luno nenehno ali vleče ali poganja od dotikalnice in jo zadržuje na orbiti, prav sila Zemljine težkosti, ki sega vse tja do Lune. In razumno je, da se ta sila razteza

<sup>6</sup> Cf. Christiaan Huygens, *Horologium Oscillatorium: sive de motu pendulorum ad horologia aptato demonstrationes geometricae*, Pariz 1673.

v ogromne razdalje, ker ni mogoče opaziti, da bi se zaznavno zmanjšala, celo na najvišjih vrhovih gora ne. Luna torej teži proti Zemlji; še več, z vzajemnim delovanjem z druge strani Zemlja enako teži proti Luni in to je izdatno potrjeno v tej <Newtonovi> filozofiji tam, kjer se obravnava plimovanje morja in precesija enakonočij, ki izvirata tako iz delovanja Lune kot Sonca na Zemljo. Od tod se naposled tudi poučimo, po katerem zakonu sila težkosti nedvomno upada na večjih razdaljah od Zemlje. Ker namreč težkost ni različna od Lunine sredotežne sile, ta pa je obratno sorazmerna s kvadratom razdalje, se bo v enakem razmerju manjšala tudi težkost.

Pojdimo zdaj naprej k drugim planetom. Ker so kroženja primarnih <planetov> okoli Sonca in sekundarnih okoli Jupitra in Saturna istovrstni pojavi kot je kroženje Lune okoli Zemlje – kajti dalje je bilo dokazano, da so sredotežne sile primarnih <planetov> usmerjene proti središču Sonca, <sredotežne sile> sekundarnih pa proti središčema Jupitra in Saturna, kakor je sredotežna sila Lune usmerjena proti središču Zemlje, in poleg tega so vse te sile obratno sorazmerne kvadratom razdalj od središč, kakor je sila Lune obratno sorazmerna kvadratu razdalje od Zemlje – bo treba skleniti, da imajo vsi <planeti> isto naravo. In zato: kakor Luna teži proti Zemlji in Zemlja po drugi strani teži proti Luni, tako bodo vsi sekundarni <planeti> težili proti svojim primarnim in primarni po drugi strani proti sekundarnim in tako <bodo> tudi vsi primarni <težili> proti Soncu in Sonce po drugi strani proti primarnim.

Sonce torej teži proti vsem planetom in vsi planeti <težijo> proti Soncu. Sekundarni planeti namreč spremljajo svoje primarne, medtem ko krožijo okoli Sonca skupaj s primarnimi. In tako po isti utemeljitvi planeti ene in druge vrste težijo proti Soncu in Sonce teži proti njim samim. Da pa sekundarni planeti težijo proti Soncu, je vrh tega izdatno jasno iz lunarnih neenakosti; zelo natančno teorijo teh, pojasnjeno z občudovanja vredno pronicljivostjo, imamo predstavljeno v tretji knjigi tega dela.

26

Da se privlačna sila Sonca širi v vse strani vse tja do ogromnih razdalj in da se razliva do posameznih delov obdajajočega prostora, je mogoče povsem jasno razbrati iz gibanja kometov, ki začnejo pot v neizmernih daljavah in potujejo v bližino Sonca, včasih se mu tako zelo približajo, da se zdi, da se, ko se nahajajo v svojih prisončjih, malodane dotikajo njegove krogle. Teorijo kometov so astronomi doslej zaman iskali, našemu nadvse odličnemu piscu pa smo dolžni

zahvalo, da je bila <ta teorija> v našem času naposled uspešno odkrita in nadvse zanesljivo dokazana na osnovi opazovanj. Jasno je torej, da se kometi gibljejo v koničnih odsekih, ki imajo žarišča v središču Sonca in da z žarki, potegnjenimi do Sonca, opisujejo območja, ki so sorazmerna s časi. Iz teh pojavov pa je očitno in matematično dokazano, da so tiste sile, ki komete zadržujejo na njihovih orbitah, usmerjene proti Soncu in da so obratno sorazmerne kvadratom razdalj od Sončevega središča. Kometi torej težijo proti Soncu; in sicer tako privlačna sila Sonca sega ne samo do teles planetov, ki so zbrana na danih razdaljah in skoraj na isti ravnini, ampak tudi do kometov, ki so postavljeni na zelo različna območja neba in na zelo različnih razdaljah. To je torej narava težečih teles, da svoje sile oddajajo na vse razdalje na vsa težeča telesa. Iz tega pa sledi, da se vsi planeti in vsi kometi vzajemno privlačijo in da so vzajemno eden do drugega težki; to potrjujeta tudi perturbacija Jupitra in Saturna, ki jo astronomi dobro poznajo in izvira iz vzajemnega delovanja teh planetov enega na drugega in celo tisto zelo počasno gibanje apsid, ki je bilo omenjeno zgoraj in ki izhaja iz podobnega vzroka.

Naposled smo prišli do točke, da je treba povedati, da se in Zemlja in Sonce in vsa nebesna telesa, ki Sonce spremljajo, vzajemno privlačijo. Vsi najmanjši delci posameznih <teles> bodo torej imeli svoje privlačne sile, katerih moč bo skladna s količino materije, kakor je bilo pokazano zgoraj za zemeljska telesa. Na različnih razdaljah pa bodo tudi njihove moči obratno sorazmerne kvadratom razdalj, kajti matematično je dokazano, da morajo biti iz delcev, ki po tem zakonu vlečejo, sestavljene krogle, ki vlečejo po istem zakonu.

Predhodni sklepi se naslanjajo na aksiom, ki ga sprejemajo vsi filozofi, namreč da imajo istovrstni<sup>7</sup> učinki – torej učinki, katerih znane lastnosti so iste – iste vzroke in iste še neznane lastnosti. Če je namreč težkost vzrok za padec kamna v Evropi, kdo dvomi v to, da bi bil isti vzrok za padec <kamna> v Ameriki? Če bo težkost med kamnom in Zemljo vzajemna v Evropi, kdo bo zanikal, da je vzajemna v Ameriki? Če je privlačna sila kamna in Zemlje v Evropi sestavljena iz privlačnih sil delov, kdo bo zanikal, da je <njena> sestava v Ameriki podobna? Če se privlačnost Zemlje v Evropi razširja do vseh vrst teles in do vseh razdalj, kako neki ne bi rekli, da se enako razširja v Ameriki? Na tem pravilu temelji vsa filozofija, kajti če bi to pravilo bilo odpravljen, bi ne mogli o vseh stvareh trditi

<sup>7</sup> Dob. »istega rodu«.

prav ničesar. Sestava posameznih stvari postane znana z opazovanji in poskusi; iz njih pa samo na osnovi tega pravila sodimo o naravi vseh stvari.

In zdaj: ker so vsa telesa, ki jih najdemo na Zemlji ali na nebu in na katerih je mogoče izvajati poskuse ali opazovanja, težka, je treba nasploh reči, da težkost pripada vsem telesom. In kakor se ne sme za nobena telesa pojmovati, da ne bi bila razsežna, gibljiva in nepredirna, tako se za nobena ne sme pojmovati, da ne bi bila težka. Razsežnost teles, gibljivost in nepredirnost postanejo znane samo s poskusi; na povsem enak način postane znana težkost. Vsa telesa, ki so predmet naših opazovanj, so razsežna, gibljiva in nepredirna in od tod sklepamo, da so vsa telesa, tudi tista, ki niso predmet naših opazovanj, razsežna, gibljiva in nepredirna. Tako so vsa telesa, ki so predmet naših opazovanj, težka in od tod sklepamo, da so vsa telesa, tudi tista, ki niso predmet naših opazovanj, težka. Če bi kdo rekel, da telesa zvezd stalnic niso težka, ker njihova težkost še ni bila opažena, bo z isto utemeljitvijo mogoče reči, da niso ne razsežna ne gibljiva in ne nepredirna, ker te afekcije zvezd stalnic še niso bile opažene. Kaj bi še govoril? Med primarnimi kvalitetaми vseh teles bo ali težkost imela svoj prostor ali pa ga razsežnost, gibljivost in nepredirnost ne bodo imele. In narava stvari bo ali pravilno razložena s težkostjo teles ali pa ne bo pravilno razložena z razsežnostjo, gibljivostjo in nepredirnostjo teles.

Slišim, da nekateri zavračajo ta sklep in da nekaj mrmrajo o skritih kvalitetaх. Nenehno namreč blebetajo, da je težkost nekaj skritega, da pa je skrite vzroke treba povsem odpraviti iz filozofije. Tem se zlahka odgovori, namreč da skriti vzroki niso tisti, katerih obstoj je mogoče povsem jasno dokazati z opazovanji, ampak samo ti, katerih obstoj je skrit in namišljen in še ni bil potrjen. Težkost torej ni skriti vzrok nebesnih gibanj, kajti pojavi so pokazali, da ta sila v resnici obstaja. Bolj se k skritim vzrokom zatekajo tisti, ki kot vodje za usmerjanje teh gibanj postavljajo nekakšne vrtince neke povsem izmišljene in čutom povsem neznane materije.

28

Se bo torej za težkost reklo, da je skriti vzrok in se jo bo s to oznako zavrglo iz filozofije, češ da je vzrok same težkosti skrit in še neodkrit? Naj tisti, ki postavljajo tako trditve, pazijo, da ne postavljajo kake absurdne trditve, ki bi naposled zamajala temelje celotne filozofije. Vzroki namreč navadno napredujejo v nenehni povezavi od sestavljenih k enostavnejšim; ko boš prišel do najenostavnejšega vzroka, ne boš več mogel naprej. Za najenostavnejše vzroke torej ni mogoče dati

nobenega mehaničnega pojasnila; če bi ga bilo mogoče dati, vzrok še ne bi bil najenostavnejši. Boš potemtakem te najenostavnejše vzroke imenoval skriti in jih boš ukazal izgnati? Obenem pa bodo izgnali tudi od teh neposredno odvisne <vzroke> ter tiste, ki so dalje odvisni od slednjih, vse do tedaj, ko bo filozofija ostala brez vseh vzrokov in bo povsem očiščena.

So pa tudi taki, ki pravijo, da je težkost nenaravna in jo imenujejo večni čudež.<sup>8</sup> Zato so prepričani, da jo je treba zavreči, ker za nenaravne vzroke v fiziki ni prostora. Komajda vredno je izgubljeni čas za to, da se ovrže ta docela nes pametni očitek, ki že sam spodkopava celotno filozofijo. Ali bodo namreč trdili, da težkost ni dana v vsa telesa – česar vendar ni mogoče trditi – ali pa bodo zatrjevali, da je v imenu tega, ker da ne izvira iz drugih afekcij teles in zato ne iz mehaničnih vzrokov, nenaravna. Primarne afekcije teles so vsekakor dane in ker so primarne, niso odvisne od drugih. Naj torej razmislijo, ali niso tudi vse te enako nenaravne in jih je zato treba enako zavreči; naj pa tudi razmislijo, kakšna bo potem filozofija.

Nekaj je takih, ki jim vsa ta nebesna fizika ni všeč samo zato, ker nasprotuje Descartesovim dogmam in ker je videti, da bi se jo dalo le stežka uskladiti <z njimi>.<sup>9</sup> Ti bodo lahko ostali pri svojem mnenju, vendar pa morajo biti pravični; torej tudi drugim ne bodo odrekli iste svoboščine, za katero zahtevajo, da se jim dovoli. In zato nam bo dovoljeno oprijeti se in držati Newtonove filozofije, ki je po našem mnenju resničnejša, ter z dokazi potrjenim vzrokom slediti raje kot pa namišljenim in še nepotrjenim. V domeno prave filozofije spada, da izpeljuje narave stvari iz resnično obstoječih vzrokov, da išče tiste zakone, s katerimi je hotel najvišji tvorec narediti ta najlepši red sveta, ne tistih, s katerimi bi ga lahko, če bi bil tako sklenil. Skladno z razumom je namreč, da lahko iz več medsebojno nekoliko različnih vzrokov izhaja isti učinek; pravi vzrok pa bo tisti, iz katerega <učinek> resnično in dejansko izhaja, za ostale pa v pravi filozofiji ni prostora. V samodejnih <ali mehaničnih> urah lahko isto gibanje kazalca izvira ali iz obešene uteži ali iz vzmeti, zaprte v uri. Toda če bi bila ta ura, ki je navedena kot primer, v resnici opremljena z utežjo, se bodo posmehovali tistemu, ki si bo izmislil vzmet in bo skušal gibanje kazalca razložiti na osnovi tako pre nagljeno

<sup>8</sup> Cf. Leibnizovo pismo, omenjeno v uredniški opombi.

<sup>9</sup> Newton Descartesovo teorijo vrtnincev kritizira na koncu druge knjige *Matematičnih principov filozofije narave*.

zamišljene hipoteze, kajti moral bi temeljiteje pregledati notranjo sestavo narave, da bi se tako lahko z gotovostjo prepričal o resničnem principu obravnavanega gibanja.<sup>10</sup> Ista ali podobna bo sodba o tistih filozofih, ki so zagovarjali mnenje, da so nébesi napolnjeni z neko zelo pretanjeno materijo, ki se nenehno giblje v vrtince. Če bi namreč <ti filozofi> lahko na osnovi svojih hipotez kar najnatančneje zadovoljivo pojasnili pojave, bi kljub temu zanje še ne mogli reči, da so <nam> posredovali resnično filozofijo in da so odkrili resnične vzroke nebesnih gibanj, če nam ne bi dokazali, da ti <vzroki> zares obstajajo, ali vsaj, da drugi <vzroki> ne obstajajo. Če bo torej pokazano, da ima privlačnost vseh teles resnično mesto v naravi stvari, in če bo celo pokazano, na kakšen način je s privlačnostjo mogoče razrešiti vsa nebesna gibanja, bo prazen in upravičeno posmeha vreden ugovor, če bo kdo rekel, da je treba ta ista gibanja razložiti z vrtinci, četudi bi v še tako polni meri dopustili, da bi se to lahko zgodilo. Vendar pa tega ne dopuščamo, kajti pojavov ni mogoče na noben način razložiti z vrtinci, kar naš pisec izdatno dokazuje z nadvse jasnimi utemeljitvami, tako da se morajo <posledično> tisti, ki vlagajo jalov trud v to, da znova in znova krpajo svoj povsem neprimeren izmislek in ga še naprej lišpajo z novimi izmišljotinami, predajati sanjarjenju bolj, kot bi bilo prav.

Če telesa planetov in kometov okoli Sonca nosijo vrtinci, se morajo telesa, ki jih nosi okoli, in deli vrtincev, ki jih neposredno obdajajo, gibati z isto hitrostjo in z isto določitvijo smeri in imeti morajo isto gostoto ali isto silo inercije glede na gmoto materije. Znano pa je, da se planeti in kometi, medtem ko so v istih predelih nébesov, gibljejo z različnimi hitrostmi in z različno določitvijo smeri. Nujno torej sledi, da tisti deli nebesne tekočine, ki so na enakih razdaljah od Sonca, krožijo istočasno na različne strani z različnimi hitrostmi; kajti potrebna bo ena smer in hitrost, da lahko <nebo> prečkajo planeti, in druga, da ga lahko prečkajo kometi. Ker pa tega ni mogoče razložiti, bo ali treba priznati, da materija vrtinca ne nosi s seboj vseh nebesnih teles, ali pa bo treba reči, da morajo ponavljajoča gibanja teh istih <planetov in kometov> izhajati ne iz enega in istega vrtinca, ampak iz več medsebojno različnih vrtincev in da prečkajo isti prostor, ki obdaja Sonce.

30

<sup>10</sup> Cf. René Descartes, *Principi filozofije*, IV, 204, v isti, *Oeuvres de Descartes*, VIII-1, ur. Ch. Adam in P. Tannery, Cerf, Pariz 1905, str. 289.

Če se postavi <trditev>, da isti prostor vsebuje več vrtincev, da vzajemno prodirajo eden v drugega in da krožijo z različnimi gibanji – kajti ta gibanja morajo biti skladna z gibanji naokoli nošenih teles, ki so najbolj pravilna in potekajo po koničnih odsekih, ki so enkrat zelo izsredni, drugič pa se zelo približajo obliki krogov –, bo upravičeno treba vprašati, kako se lahko zgodi, da se ti isti <vrtinci> ohranjajo nedotaknjeni in da delovanja materije, ki zadeva ob njih skozi toliko stoletij, v njih ne povzročajo prav nobene zmede. Če so seveda ta izmišljena gibanja bolj zapletena in težje razložljiva kot tista resnična gibanja planetov in kometov, se mi zdi, da jih zaman vključujemo v filozofijo <narave>; vsak vzrok mora namreč biti enostavnejši od svojega učinka. Če pa si privoščimo svoboščino, da si izmišljamo stvari, naj le kdo zatrdi, da so vsi planeti in kometi obdani z atmosferami, tako kot naša Zemlja; ta hipoteza bo gotovo videti bolj razumna kot hipoteza o vrtincih. Naj nato zatrdi, da se te atmosfere po svoji naravi gibljejo okoli Sonca in da zarisujejo konične odseke; to gibanje bi bilo gotovo mogoče dosti lažje pojmovati kot podobno gibanje vrtincev, ki vzajemno prodirajo eden v drugega. Končno naj postavi trditev, da je treba verjeti, da same planete in komete okoli Sonca nosijo njihove atmosfere, in naj zaradi odkritja vzrokov nebesnih gibanj triumfira. Kdor koli pa bi menil, da je treba to bajko zavreči, bo zavrgel tudi drugo bajko: jajce je namreč enako podobno jajcu kot je hipoteza o atmosferah podobna hipotezi o vrtincih.

Galileo je učil: ko zalučamo kamen in se giblje v paraboli, izvira njegov odklon od premočrtne poti iz težkosti kamna proti Zemlji, torej iz skrite kvalitete. Kljub temu se lahko zgodi, da bi se kak drug filozof, ki ima ostrejši nos, domislil drugega vzroka. Ta si bo torej izmislil, da se neka pretanjena materija, ki je ni mogoče zaznati ne z vidom ne s tipom in sploh z nobenim čutom, nahaja na območjih, ki se neposredno dotikajo površine Zemlje. Zatrjeval bo, da to materijo z različnimi in večinoma nasprotnimi gibanji nosi na različne strani in da opisuje parabolične črte. Nato pa bo tako lepo razložil odklon kamna in prislužil si bo aplavz množic. Rekel bo: »Kamen plava v tisti pretanjeni tekočini in s tem, ko sledi njenemu toku, ne more obenem opisovati iste poti. Tekočina pa se giblje v paraboličnih črtah; torej je nujno, da se kamen giblje v paraboli.« Kdo se zdaj ne bo čudil nadvse ostremu umu tega filozofa, ki krasno izpeljuje naravne pojave iz mehaničnih vzrokov, namreč materije in gibanja, in to tako, da to razumejo tudi navadni ljudje? In kdo ne bo zasmehoval dobrega starega Galileija, ki je skušal z veliko matematičnega truda znova obuditi skrite, iz filozofije srečno izključene kvalitete? Toda sram me je, da bi še naprej izgubljal čas s takimi burkami.

Celotna tematika se naposled vrača sem: število kometov je ogromno; njihova gibanja so kar najbolj pravilna in se ravna po istih zakonih kot planeti. Gibljejo se po koničnih orbitah, te orbite so zelo izsredne. Nosi jih povsod v vse dele neba, povsem prosto prečkajo območja planetov in pogosto potujejo nasprotno vrstnemu redu nebesnih znamenj. Ti pojavi so z vso gotovostjo potrjeni na osnovi astronomskih opazovanj in vrtinci jih ne morejo razložiti. Še več: ob vrtincih niti ne morejo obstajati. Za gibanja kometov sploh ne bo prostora, če se te izmišljene materije povsem ne odstrani z neba.

Če namreč planete okoli Sonca nosijo vrtinci, bodo deli vrtincev, ki neposredno obdajajo sleherni planet, enake gostote kot planet, kot je bilo povedano zgoraj. In tako bo vsa tista materija, ki se stika z obodom velike <Zemljine> orbite, imela enako gostoto kot Zemlja, tista pa, ki leži znotraj velike <Zemljine> orbite in orbite Saturna, bo imela ali enako ali večjo. Da se namreč lahko sestava vrtinca ohranja, morajo manj gosti delci zasedati središče, gostejši pa morajo biti odmaknjeni dlje od središča. Ker so namreč obhodni časi planetov v razmerju 3 : 2 razdalj od Sonca, morajo obhodni časi delov vrtinca ohranjati enako razmerje. Iz tega pa resnično sledi, da bodo sredobežne sile teh delov obratno kot kvadrati razdalj. Tisti <deli> torej, ki so bolj oddaljeni od središča, se trudijo<sup>11</sup> z manjšo silo umakniti se od tega istega <središča>; in če bi zato bili manj gosti, je nujno, da se uklonijo večji sili, s katero se deli, ki so bližje središča, skušajo dvigovati. Dvigali se bodo torej gostejši deli, spuščali pa se bodo manj gosti in prišlo bo do vzajemne zamenjave mest, dokler ne bo tekoča materija celotnega vrtinca tako razporejena in urejena, da potem, ko je bila postavljena v ravnovesje, že lahko miruje.<sup>12</sup> Če sta v isti posodi vsebovani dve tekočini, ki imata različno gostoto, se bo gotovo zgodilo, da bo tekočina, ki ima večjo gostoto, z večjo silo težkosti stremela proti najnižjemu mestu; in z enako utemeljitvijo je nasploh treba reči, da gostejši deli vrtinca z večjo sredobežno silo iščejo najvišje mesto.<sup>13</sup> Torej bo ves tisti in daleč največji del vrtinca, ki leži zunaj Zemljine orbite, imel gostost in zato tudi silo inercije skladno z gmoto materije, ki ne bo manjša kot gostota in sila inercije Zemlje. Iz tega pa bo izviral za komete, ki prečkajo <nebo>, ogromen upor, ki je zelo zaznaven; da ne rečem, da se upravičeno zdi, da lahko ta <upor>

32

<sup>11</sup> Lat. *nituntur*; tudi »si prizadevajo«, saj je to sopomenka za *conari*, *conatus*.

<sup>12</sup> Deli materije so popolnoma v mirovanju v medsebojnem oziru, se pravi, da se nič več ne dvigujejo in spuščajo.

<sup>13</sup> Lat. *petere supremum locum*.



povsem ustavi ali vsrka njihovo gibanje. Na podlagi nasploh pravilnega gibanja kometov pa je jasno, da ne utrpevajo nobenega upora, ki bi ga bilo mogoče vsaj minimalno zaznavati, in da ne zadenejo ob prav nobeno materijo, ki ima kakšno silo upiranja, oziroma ima potemtakem neko gostost ali silo inercije. Upor medijev namreč izvira ali iz inercije tekoče materije ali iz pomanjkanja spolzkosti.<sup>14</sup> Ta, ki izvira iz pomanjkanja spolzkosti, je zelo pičel in ga je gotovo mogoče le stežka opaziti pri splošno znanih tekočinah, razen če so morda zelo židke, kot na primer olje in med. Upor, ki se ga čuti v zraku, vodi, živem srebru in tovrstnih nežidkih tekočinah, je skoraj v celoti prve vrste<sup>15</sup> in njegove pretanjenosti ni mogoče zmanjšati za nobeno nadaljnjo stopnjo, če le ostane gostost tekočine ali sila inercije, s katero je ta upor vedno v sorazmerju, kakor je ta naš pisec nadvse jasno dokazal v prekrasni teoriji o uporih, ki je zdaj, v tej drugi izdaji predstavljena malce natančneje in je na osnovi poskusov s padajočimi telesi obširneje potrjena.

Telesa s tem, ko se gibljejo naprej, svoje gibanje polagoma delijo z obdajajočo jih tekočino, ga s podeljevanjem izgublajo, z izgubljanjem gibanja pa se upočasnjujejo. Tako je upočasnjevanje sorazmerno s podeljenim gibanjem, podeljeno gibanje, kjer je dana hitrost naprej gibajočega se telesa, pa je kot gostota tekočine; torej bo upočasnjevanje ali upor kot ta gostota tekočine; te na noben način ni mogoče odstraniti, razen če tekočina, ki teče nazaj k zadnjim delom telesa, ponovno vzpostavi izgubljeno gibanje. Tega pa ni mogoče reči, razen če pritisk tekočine na telo, in sicer na zadnje dele telesa, ni enak pritisku telesa na tekočino, in sicer na sprednjih delih <telesa>, to je, razen če relativna hitrost, s katero tekočina potiska telo od zadaj, ne bo enaka hitrosti, s katero telo zadeva ob tekočino, to je, če ne bo absolutna hitrost nazaj tekoče tekočine dvakrat večja kot absolutna hitrost naprej potisnjene tekočine, kar pa se ne more zgoditi. Na noben način torej ni mogoče odvzeti upora tekočin, ki izvira iz njihove gostote in sile inercije. In tako bo treba skleniti, da nebesna tekočina nima nobene sile inercije, ker nima nobene sile upiranja; da nima nobene sile, s katero bi se gibanje podeljevalo, ker nima nobene sile inercije; da nima nobene sile, zaradi katere bi na posameznih telesih ali na več telesih prišlo do kakršne koli spremembe, ker nima nobene sile, s katero bi se gibanje podeljevalo; da nima sploh nobene učinkovitosti, ker nima nobene zmožnosti, da bi pripeljala do kakršne koli spremembe. Zakaj bi torej za to hipotezo, za katero je jasno, da nima prav

<sup>14</sup> Lat. *defectu lubricitatis*. Povedano drugače: »zaradi trenja«.

<sup>15</sup> Dob. »rodu«.

nobene osnove, in ki niti najmanj ne koristi pri razlagi narave stvari, ne bilo dovoljeno reči, da je povsem nesmiselna in povsem nevredna filozofa? Tisti, ki menijo, da je nebo napolnjeno s tekočo materijo, pa trdijo, da ta ni inertna, z besedami sicer odvezemajo vakuum, dejansko pa pravijo, da obstaja. Kajti ker takšne tekoče materije z nobenim razmislekom ni mogoče razlikovati od praznega prostora, je celotno razpravljanje zvedeno na imena stvari in ne na njihove narave. Če pa so kakšni taki, da so tako zelo predani materiji, da na noben način nočejo dopustiti <obstoja> prostora brez teles, poglejmo, kam nas bo to moralo naposled pripeljati.

Ti bodo namreč rekli, da je ta sestava vsepovsod polnega sveta, ki si jo zamišljajo, ali izšla iz volje Boga s tem namenom, da bi lahko nadvse pretanjeni eter, ki navdaja in napolnjuje vse, delovanjem narave nudil takojšnjo podporo, česar pa ni mogoče reči, ker je bilo že na osnovi pojavov kometov pokazano, da ta eter nima prav nobene učinkovitosti; ali pa bodo rekli, da je <ta sestava> izšla iz volje Boga z nekim neznanim namenom, česar pa se tudi ne sme reči, kajti z isto utemeljitvijo je enako mogoče osnovati drugačno sestavo sveta; ali pa končno ne bodo rekli, da je izšla iz volje Boga, ampak iz neke nujnosti narave. Tako se torej morajo naposled potopiti v gnojnico najbolj nesnažne črede. To so taki, ki sanjajo, da vsemu vlada usoda, ne previdnost; da je materija po svoji nujnosti obstajala vedno in povsod ter da je neskončna in večna. Ob takšnih postavkah bo <materija> tudi vsepovsod enolična, kajti različnost oblik je povsem v nasprotju z nujnostjo. <Materija> bo tudi negibna, kajti če se nujno giblje v neko določeno stran z neko določeno hitrostjo, se bo po isti nujnosti gibala na drugačno stran z drugačno hitrostjo; v drugačne strani z drugačnimi hitrostmi pa se ne more gibati; torej je nujno negibna. Svet, ki ga odlikuje najlepša raznolikost oblik in gibanj, gotovo nikakor ni mogel nastati, razen iz povsem svobodne volje, ki za vse skrbi in vse usmerja.

Iz tega vira so torej pritekli na dan vsi tisti zakoni, imenovani zakoni narave; in v njih se vsekakor kažejo številne sledi najvišje preudarnosti, a prav nobene sledi nujnosti. Zato jih ne smemo iskati na osnovi negotovih domnev, ampak se jih moramo učiti z opazovanjem in preskušanjem. Kdor verjame, da lahko resnično odkrije principe fizike in zakone stvari opirajoč se zgolj na moč duha in notranjo luč razuma, ta mora ali trditi, da je svet obstajal po nujnosti in da po tej isti nujnosti sledi prej postavljenim zakonom, ali da ima, če je bil red narave vzpostavljen po volji Boga, kljub temu sam, revno človeče kot je, jasno predstavo o tem,

kaj je najbolje storiti. Vsa zdrava in resnična filozofija temelji na pojavih stvari in če nas ti celo proti naši volji in ob upiranju popeljejo do tovrstnih principov, v katerih sta povsem jasno vidna najboljši preudarek in najvišje gospostvo najmodrejšega in najmogočnejšega bitja, se teh principov ne bo smelo zavreči, češ da morebiti nekaterim ljudem ne utegnejo biti povšeči. Ti naj stvari, ki jim niso všeč, imenujejo ali čudeži ali skrite kvalitete, toda zlonamerno nadeta imena se samim stvarjem ne smejo šteti v zlo, razen če hočejo <ti ljudje> priznati, da mora filozofija temeljiti na brezboštvu. Zaradi teh ljudi se filozofije ne sme omajati, kajti red stvari noče, da bi ga spreminjali.

Pošteni in pravični sodniki se bodo torej držali najodličnejšega načina filozofiranja, ki temelji na poskusih in opazovanjih. In le težko bo mogoče povedati, kako zelo to nadvse sijajno delo našega presvetlega pisca osvetljuje ta način filozofiranja in kolikšno veljavo mu daje; izjemno srečnost njegove genialnosti, ki razrešuje sleherne najtežje probleme in ki se dalje dotika tudi tistih stvari, za katere ni bilo upati, da se človeški duh do njih lahko dokoplje, upravičeno občudujejo in spoštujejo vsi, ki se nekoliko bolj spoznajo na te stvari. S tem ko je odrinil zapahe, nam je odprl dostop do najlepših skrivnosti stvari. Naposled je nadvse pretanjeno sestavo svetovnega sistema tako razkril in nam jo dal v natančnejšo strokovno obravnavo, da niti sam kralj Alfonz,<sup>16</sup> če bi oživel, v njej ne bi pogrešal bodisi preprostosti bodisi mikavne ubranosti. In tako je zdaj mogoče поблиže gledati mogočnost narave, uživati v nadvse prijetnem motrenju, Stvarnika in Gospoda vsega pa bolj vneto častiti in mu izkazovati spoštovanje, in to je daleč najplodovitejši sad filozofije. Slep mora biti tisti, ki iz najboljših in najmodrejših sestav stvari ne uvidi takoj neskončne modrosti in dobrote vseмогоčnega Stvarnika; in nor mora biti tisti, ki tega noče priznati.

Newtonovo izjemno delo bo stalo kot nadvse utrjeni branik proti napadom brezbožcev in to delo bo najboljši tulec, iz katerega boš potegnil puščice <za streljanje> proti brezbožni trumi.<sup>17</sup> To je že zdavnaj ugotovil in v nadvse učenih razpravah v angleščini in latinščini prvi odlično predstavil mož, ki slovi kot vsestranski učenjak in je obenem tudi izjemen podpornik lepih umetnosti, Richard

<sup>16</sup> Cotes se sklicuje na kralja Alfonza Kastiljskega, po katerem so se imenovali astronomske »Alfonzinske tabele« (*Tabulae alphonsinae*).

<sup>17</sup> V Angliji je bil eden glavnih ugovorov proti različnim verzijam mehanicistične filozofije, predvsem Descartesovi in Hobbesovi, da vodi v ateizem.

Bentley, veliki okras našega časa in naše akademije, najvrednejši in nadvse brezgrajni profesor na našem kolidžu Trinity. Priznati moram, da sem njegov dolžnik iz več razlogov; temu tudi ti, blagonaklonjeni bralec, s svoje strani ne boš odrekel dolžne zahvale. Ta je namreč, ker je bil dolgo časa zaupni prijatelj <našega> preslavnega pisca (meni namreč, da biti cenjen zaradi tega prijateljstva pri znanstvenikih ni vredno nič manj kot zasloveti z lastnimi spisi, v katerih uživa srenja intelektualcev), poskrbel hkrati za sloves svojega prijatelja in za napredek znanosti. In zato, ker je ostala le še izjemno redka peščica primerkov prve izdaje in jih je bilo mogoče kupiti le za izjemno visoko ceno, je Bentley z vztrajnimi zahtevami svetoval ter malodane z oštevanjem nadvse odličnega moža, ki ga skromnost odlikuje v enaki meri kot najvišja učenost, končno prepričal, da je dovolil, da na svoje stroške in pod svojim pokroviteljstvom objavi to novo izdajo dela, ki je v vseh ozirih na novo izpiljeno in vrh tega obogateno s sijajnimi dodatki, meni pa je zaupal nadvse všečno nalogo, naj poskrbim, da se to zgodi v kolikor je le mogoče izboljšani verziji.

V Cambridgeu,  
12. maja 1713

Roger Cotes, član kolidža Trinity,  
plumijanski profesor astronomije in  
eksperimentalne filozofije

## **DEFINICIJE**

(1726)

### Uredniška opomba

38 Newton v »Definicijah«, s katerimi uvaja *Matematične principe filozofije narave*, pojasnjuje »manj poznane izraze«, v pripadajoči sholiji (običajno je imenovana »Sholija o času in prostoru«) pa obravnava izraze »čas«, »prostor«, »mesto« in »gibanje«, ki so »vsem zelo dobro poznani«. Manj znani izrazi, ki potrebujejo definicijo, so »količina materije«, »količina gibanja«, »notranja sila«, »vtisnjena sila«, »sredotežna sila« in njene tri mere: »absolutna«, »pospeševalna« in »gibalna«. Prvi dve definiciji se oblikovno – najverjetneje namenoma – razlikujeta od preostalih. Kljub temu, da so »čas«, »prostor«, »mesto« in »gibanje« vsem dobro poznani, je treba vzeti v zakup, da so običajnim ljudem ti izrazi poznani samo na podlagi »razmerja do zaznavnih stvari«, ki so vir predsodkov. Da bi jih odpravili, moramo razlikovati med absolutnim in relativnim, resničnim in navideznim ter med matematičnim in običajnim pomenom teh izrazov.

Besedilo v <koničastih oklepajih> je prevajalski dodatek, ki omogoča bolj tekoče branje.

## DEFINICIJA 1

*Količina materije je mera te iste <materije>, ki izvira iz njene gostote<sup>1</sup> in velikosti<sup>2</sup> skupaj.<sup>3</sup>*

Zrak, če je njegova gostota podvojena v prostoru, ki je prav tako podvojen, se početveri; če se prostor potroji, se <zrak> pošesteri. Vedi, da velja enako tudi za sneg in prahe, kadar so zaradi stiskanja ali utekočinjenja zgoščeni.<sup>4</sup> In enako velja za vsa telesa, ki se zaradi katerih koli vzrokov na različne načine zgostijo. Medtem pa na tem mestu prav nič ne upoštevam medija, ki prosto prehaja po vmesnih prostorih<sup>5</sup> med deli <teles>. To količino pa v nadaljevanju na splošno razumem pod izrazoma »telo« ali »masa«.<sup>6</sup> Ta je znana iz teže slehernega telesa, kajti z zelo natančno zastavljenimi poskusi z nihali sem ugotovil, da je sorazmerna s težo, kot bo pokazano v nadaljevanju.<sup>7</sup>

## DEFINICIJA 2

*Količina gibanja je mera tega istega <gibanja>, ki izvira iz hitrosti in količine materije skupaj.<sup>8</sup>*

Gibanje celote je vsota gibanj v posameznih delih in zato je v telesu, ki je dvakrat večje <kot drugo>, in ima enako hitrost, <njegovo gibanje> dvojno in če je hitrost dvojna, je <njegovo gibanje> štirikratno.

<sup>1</sup> Newton v *Matematičnih principih filozofije narave* »gostote« nikjer ne opredeli oz. formalno definira.

<sup>2</sup> Tj. volumna.

<sup>3</sup> Newton je seveda poznal tudi druge mere materije. Za Descartresa je bila to »razsežnost«, tj. prostor, ki ga zavzema materija, za Johannesesa Keplerja »gmota« (*moles*) in za Galilea Galileija »teža«. Newton je do koncepta »količine materije« kot zmnožka volumna in gostote prišel postopoma. V različicah rokopisa *De motu*, iz katerega so nastali *Principi*, »količine materije« ali »mase« ne omenja. Pojem »količina materije« se prvič pojavi v nedokončanem rokopisu *Principov*, ki ga je pisal malo po *De motu*, preden je dokončal prvi popoln osnutek *Principov*, v šesti definiciji, kot »gostota telesa«.

<sup>4</sup> Newton ima tu verjetno v mislih poizkuse Roberta Boyla z zračno črpalko.

<sup>5</sup> Lat. *interstitia*.

<sup>6</sup> »Količina materije« je za Newtona torej sopomenka za »telo« in »maso«. »Masa« (*massa*) je izviren Newtonov pojem.

<sup>7</sup> »Masa« je po Newtonu določljiva samo in zgolj s tehtanjem, se pravi tako, da poiščemo težnostne ali gravitacijske sile. Matematične osnove teh preizkusov pojasnjuje v drugi knjigi *Principov*, propozicija 24, podrobnosti o poizkusih pa v tretji knjigi, propozicija 6.

<sup>8</sup> »Mera gibanja« je torej zmnožek mase in hitrosti. Kadarkoli Newton piše o gibanju, ima v mislih »količino gibanja« in ne zgolj gibanje kot tako. Tako na primer v drugem zakonu gibanja.

## DEFINICIJA 3

*Materiji notranja sila<sup>9</sup> je moč upiranja, s katero sleherni telo, kolikor je v njegovi moči,<sup>10</sup> vztraja v svojem stanju ali mirovanja ali gibanja enakomerno naravnost naprej.*

Ta <silas> je vedno sorazmerna s svojim telesom in se prav nič ne razlikuje od inercije mase, razen v načinu pojmovanja. Po inerciji materije se dogaja, da je vsako telo težko spraviti iz njegovega stanja ali mirovanja ali gibanja. Zato je tudi notranjo silo mogoče imenovati z nadvse pomenljivim imenom: sila inercije.<sup>11</sup> Telo pa izvaja to silo samo pri spremembi svojega stanja, do katere pride zaradi druge sile, ki je vanj vtisnjena. In to izvajanje je, odvisno od zornega kota, in upor in zagon: upor, v kolikor se telo za ohranjanje svojega stanja upira vtisnjeni sili, zagon pa, v kolikor to isto telo s tem, ko stežka popušča sili upirajoče se ovire, skuša spremeniti stanje te ovire. Običajno se upor pripisuje mirujočim <telesom> in zagon gibajočim se <telesom>; toda gibanje in mirovanje, kot se ju običajno pojmuje, se med seboj razlikujeta samo glede na zorni kot, in telesa, na katera se običajno gleda kot na mirujoča, v resnici ne mirujejo vedno.

<sup>9</sup> Newton je v svojem osnutku »Aksiomov in zakonov gibanja« v 12. definiciji pisal o *corporis vis insita innata et essentialis*. Podoba je tudi v pismu Bentleyu, 25. februarja 1692/93 pisal o notranji sili kot o *innate, inherent, and essential*. Izraz *vis insita* je bil v tem obdobju precej razširjen. Henry More je tako v svojem delu *Nesmrtnost duše*, ki ga je Newton pozorno bral, pisal o »innate force or quality (which is called heaviness) implanted in earthly bodies«. V latinski različici se to mesto glasi: »innatam quandam vim vel qualitate (quae gravitas dicitur) corporibus terrestribus insitam«. Podobno je tudi pri nekaterih drugih avtorjih (Johannes Magirus, Johannes Kepler, Goclenius).

<sup>10</sup> Lat. *quantum in se est*; tudi »kolikor je v njem«, »kolikor je odvisno od njega samega«, »kolikor lahko«, »kolikor je odvisno od njega«. Newton tu dobesedno navaja Descartesovo frazo iz prvega zakona narave, *Principi filozofije*, II, 37: »Prvi od teh <zakonov> je, da sleherni stvar, v kolikor je enostavna in nerazdeljena, ostaja, kolikor je v njeni moči, vedno v enakem stanju in da se nikoli ne spremeni, razen zaradi zunanjih vzrokov.« Navedeno po: René Descartes, *Principi filozofije: Drugi del*, prevedel M. Hriberšek, *Filozofski vestnik* 39 (1/2019), str. 59. Pri Newtonu to pomeni, da je »notranja sila« inercije v določenih okoliščinah, denimo ob trku telesa ob drugo telo, pri stiku telesa z drugim telesom ali ko je telo potopljeno v neki medij, omejena.

<sup>11</sup> »Sila inercije« (*vis inertiae*), je torej sopomenka za »notranjo silo« (*vis insita*). Posledično Newton v *Principih* pretežno uporablja izraz »sila inercije« in le redko »notranja sila«. Izraz *inertia* je Newton po vsej verjetnosti povzel iz dopisovanja med Descartesom in Mersennom. Leibniz ga je v *Teodiceji* obtožil, da je koncept inercije ukradel Keplerju. Newton je v svojem izvodu druge izdaje *Principov* tu dodal: »Tu nimam v mislih Keplerjeve sile inercije, s katero telesa stremijo k mirovanju, temveč silo ostajanja v istem stanju mirovanja ali gibanja.«



**DEFINICIJA 4**

*Vtisnjena sila je na telo izvedeno delovanje za spreminjanje njegovega stanja, tj. mirovanja ali gibanja, enakomerno naravnost naprej.*

Ta sila obstaja samo v delovanju in po delovanju ne ostane v telesu. Telo namreč vztraja v vsakem novem stanju samo po sili inercije. Ima pa vtisnjena sila različne vire, kot so udarec, pritisk ali sredotežna sila.

**DEFINICIJA 5**

*Sredotežna sila<sup>12</sup> je <tista sila>, ki telesa od vsepovsod privlači, poganja ali pa <telesa z njo> kakor koli že stremijo k neki točki kakor k središču.<sup>13</sup>*

Tovrstna sila je težkost, s katero telesa stremijo k središču Zemlje, pa magnetna sila, s katero železo išče magnet, in tista sila, katera koli že to je, s katero planete nenehno vleče nazaj od premočrtnih gibanj in jih sili, da potujejo naokrog v ukrivljenih črtah. Kamen, ki ga naokoli vrti prača, si prizadeva oditi iz roke, ki vrti pračo, in s svojim prizadevanjem pračo razteguje, in sicer toliko močneje, kolikor hitreje potuje naokrog, ter odleti, brž ko se ga izpusti. Silo, nasprotno temu prizadevanju, s katerim prača kamen nenehno poteza nazaj v roko in ga zadržuje na orbiti, imenujem sredotežna, saj je usmerjena k roki kot središču orbite. In enako velja za vsa telesa, ki jih žene v krožno gibanje. Vsa ta <telesa> si prizadevajo odmakniti se od središč orbit in če ni prisotna neka sila, nasprotna temu prizadevanju, ki ta telesa zadržuje in drži na orbitah, in ki jo zato imenujem sredotežna, bodo odšla v premih črtah z enakomernim gibanjem. Če bi projektil ostal brez sile težkosti, bi se ne odklonil proti Zemlji, ampak bi v ravni črti odletel v vesolje, in to z enakomernim gibanjem, če bi le odstranili upor zraka. Projektil njegova težkost vleče stran od premočrtne poti in ga nenehno odklanja proti Zemlji, in sicer bolj ali manj, glede na njegovo težkost in hitrost gibanja. Čim manjša bo njegova težkost glede na količino materije oziroma čim večja bo njegova hitrost, s katero je izstreljen, toliko manj bo zavijal stran od premočrtne poti in toliko dlje jo bo nadaljeval. Če bi svinčena krogla, s silo smodnika izstreljena z dano hitrostjo v horizontalni črti z vrha neke gore, v ukrivljeni črti

41

<sup>12</sup> *Vis centripeta* je izraz, ki ga je skoval Newton. Dob. je to »središče iščoča sila«, »proti središču težeča sila«.

<sup>13</sup> Zadnje štiri definicije so povečene sredotežni sili (definicija 5) in njenim meram (definicije 6–8). Te mere Newton na kratko imenuje »absolutna, pospeševalna in gibalna«.

prepotovala razdaljo dveh milj, preden bi padla na Zemljo, bi ta <ista svinčena krogla, izstreljena> z dvojno hitrostjo potovala približno dvakrat dlje in <izstreljena> z desetkratno hitrostjo približno desetkrat dlje, če bi odvzeli upor zraka. In s povečevanjem hitrosti bi se lahko razdalja, na katero se izstreljuje, poljubno povečevala in krivina črte, ki bi jo opisovala, bi se lahko manjšala, tako da bi <krogla> naposled padla na razdaljo deset ali dvajset ali devetdeset stopinj, ali celo, da bi obkrožila celo Zemljo, ali da bi končno odletela v nebo in z gibanjem, s kakršnim je odletela, bi nadaljevala v neskončnost. In iz istega razloga kot se izstreljek s silo težkosti lahko odkloni v orbito in obkroži celo Zemljo, se lahko tudi Luno ali s silo težkosti – če le ima težkost –, ali s katero koli drugo silo, ki jo pritiska proti Zemlji, vedno potegne nazaj od premočrtne poti proti Zemlji in se jo odkloni v njeno orbito; in brez take sile Lune ne bi bilo mogoče zadržati na njeni orbiti. Če bi bila ta sila premajhna, Lune ne bi dovolj odklonila od premočrtne poti; če pa bi bila prevelika, bi jo odklonila preveč in bi jo speljala z orbite proti Zemlji. Zahteva se torej ravno pravšnja velikost <sile> in naloga matematikov je najti tako silo, da se z njo lahko telo natančno obdrži na kateri koli dani orbiti z dano hitrostjo, in po drugi strani najti premočrtno pot, po kateri se telo, ki zapusti kateri koli dano mesto z dano hitrostjo ob dani sili, odkloni. Kvantiteta te sredotežne sile pa je treh rodov: absolutna, pospeševalna in gibalna.

#### DEFINICIJA 6

*Absolutna količina sredotežne sile je mera te iste <sile>, ki je večja ali manjša glede na učinkovitost vzroka, ki jo razširja od središča skozi krožno obdajajoče ga predele.*

Tako je na primer magnetna sila glede na gmoto magneta ali intenzivnost moči v enem magnetu večja, v drugem manjša.

42

#### DEFINICIJA 7

*Pospeševalna količina sredotežne sile je mera same <te sile>, sorazmerna s hitrostjo, ki jo ustvarja v danem času.*

Tak primer je moč istega magneta, ki je na manjši razdalji večja, na večji razdalji pa manjša. Drugi primer je sila, ki ustvarja težkosti, ki je v dolinah večja, na vrhovih visokih gora manjša, in še manjša (kot bo jasno v nadaljevanju) na večjih razdaljah od Zemljine oble, na enakih razdaljah pa je vsepovsod enaka, zato

ker enako pospešuje vsa padajoča telesa (težka ali lahka, velika ali majhna), če odstranimo upor zraka.

### DEFINICIJA 8

*Gibalna količina sredotežne sile je mera same <te sile>, sorazmerna z gibanjem, ki ga ustvarja v danem času.*

Tak primer je teža, ki je v večjem telesu večja in v manjšem telesu manjša; in v istem telesu je blizu Zemlje večja, na nebu pa manjša. Ta količina je sredotežnost celega telesa ali <njegova> nagnjenost k središču in (da tako rečem) teža. Vedno se jo spozna po sili, ki je njej sami nasprotna in enaka, s katero je mogoče preprečiti padanje telesa.

Te količine sil lahko zavoljo jedrnatosti imenujemo absolutne, pospeševalne in gibalne, in zavoljo razločevanja se lahko nanašajo na telesa, ki iščejo središče, na mesta teles in na središče sil. In sicer: gibalna sila se <lahko nanaša> na telo kakor prizadevanje celote<sup>14</sup> proti središču, sestavljeno iz prizadevanja vseh delov; pospeševalna sila na mesto telesa kakor neka učinkovitost, razpršena od središča po posameznih mestih naokrog, za gibanje teles, ki so na teh <mestih>; absolutna sila pa na središče kakor obdarjeno z nekim vzrokom, brez katerega se gibalne sile ne razširjajo po območjih naokrog, najsi je ta vzrok neko središčno telo (kakršno je magnet v središču magnetne sile ali Zemlja v središču sile, ki ustvarja težkost) ali kak drug vzrok, ki ni očiteno. To je zgolj matematični pojem, kajti zdaj ne preudarjam o vzrokih sil in o fizičnih sedežih <sil>.<sup>15</sup>

Pospeševalna sila je torej za gibalno silo kot hitrost za gibanje. Količina gibanja namreč izvira iz hitrosti in iz količine materije skupaj in gibalna sila <izvira> iz pospeševalne sile in iz količine te iste materije skupaj. Vsota delovanj pospeševalne sile na posamezne delce telesa je namreč gibalna sila celotnega <telesa>. Zato je blizu Zemljine površine, kjer je pospeševalna težkost ali sila, ki ustvarja težkost, v vseh telesih ista, gibalna težkost ali teža kot telo; toda če se vzpenja v območja, kjer je pospeševalna težkost manjša, se bo teža enako zmanjšala in bo vedno kot telo in pospeševalna težkost skupaj. Tako bo v predelih, kjer je pospe-

<sup>14</sup> Tj. celotnega telesa.

<sup>15</sup> Bodimo pozorni na to, da Newton, čeprav navaja fizične primer, izrecno poudarja, da te pojme obravnava kot matematik.

ševalna težkost dvakrat manjša, teža telesa dvakrat ali trikrat manjšega telesa štirikrat ali šestkrat manjša.

Dalje v tem istem pomenu imenujem privlačnosti in spodbude pospeševalne in gibalne. Izraze za privlačnost, spodbudo ali katero koli nagnjenost proti središču uporabljam brez razločka in jih medsebojno zamenjujem, saj o teh silah ne razmišljam z vidika fizike, ampak samo z vidika matematike. Zato naj bralec pazi, da ne bi mislil, da s tovrstnimi izrazi kjer koli definiram vrsto ali modus delovanja ali fizični vzrok ali razlog ali pa, da središčem (ki so matematične točke) pripisujem sile v resničnem in fizikalnem pomenu, če bom slučajno rekel, da središča privlačijo ali da imajo središča sile.

### Sholija

Do sem sem sklenil razložiti, v kakšnem pomenu je treba v nadaljevanju razumeti manj poznane izraze. Čas, prostor, mesto in gibanje so vsem zelo dobro poznani. Kljub temu je treba pripomniti, da običajni ljudje te količine pojmujejo zgolj na osnovi razmerja do zaznavnih stvari. Od tod tudi izvirajo nekateri predsodki in za to, da se jih odpravi, je koristno razločevati te iste kvalitete na absolutne in relativne, na resnične in navidezne, na matematične in običajne.

1. Absolutni, resnični in matematični čas teče enakomerno v sebi in po svoji naravi brez razmerja do česar koli zunanjega in se z drugim imenom imenuje trajanje. Relativni, navidezni in običajni <čas> je katera koli zaznavna zunanja mera (natančna ali nenatančna)<sup>16</sup> trajanja na osnovi gibanja, ki jo običajni ljudje uporabljajo namesto resničnega časa, kot so na primer ura, dan, mesec, leto.
2. Absolutni prostor po svoji naravi brez razmerja do česar koli zunanjega ostaja vedno enak<sup>17</sup> in negiben. Relativni <prostor> je katera koli gibljiva mera ali dimenzija tega <absolutnega> prostora, ki jo naši čuti določijo glede na njeno lego do teles, preprosti ljudje pa jo uporabljajo za negibni prostor; taka je na primer dimenzija prostora pod Zemljo, zračnega ali nebesnega prostora, ki je določena glede na njeno lego do Zemlje. Absolutni in relativni pros-

<sup>16</sup> Dob. »natančna ali neenakomerna«, »neenaka«.

<sup>17</sup> Ali: »homogen«; dob. »podoben«.

tor sta ista po vrsti in po velikosti, vendar po številu ne ostaneta vedno ista. Kajti če se na primer Zemlja giblje, bo prostor našega zraka, ki relativno in z ozirom na Zemljo vedno ostaja isti, enkrat en del absolutnega prostora, v katerega prehaja zrak, drugič njegov drugi del, in tako se bo absolutno stalno spreminjal.

3. Mesto je del prostora, ki ga zaseda telo, in je v razmerju do prostora ali absolutno ali relativno. Pravim: del prostora, ne lega telesa ali obdajajoča ga površina. Mesta enakih trdnih teles so vedno enaka, a njihove površine so zaradi nepodobnosti oblik večinoma neenake; lege pa v pravem pomenu besede nimajo kvantitete in niso toliko mesta kot afekcije mest. Gibanje celote je enako vsoti gibanj delov, to je prenos celote z njenega mesta je isti kot vsota prenosov delov z njihovih mest in zato je mesto celote isto kot vsota mest delov in zato je notranje in v celem telesu.
  
4. Absolutno gibanje je prenos telesa z <enega> absolutnega mesta na <drugo> absolutno mesto; relativno gibanje je prenos z <enega> relativnega mesta na <drugo> relativno mesto. Tako je na ladji, ki pluje s polnimi jadri, relativno mesto telesa tisti predel ladje, na katerem se telo nahaja, ali tisti del celotnega votlega ladijskega trupa, ki ga telo napolnjuje in se zato giblje skupaj z ladjo; in relativno mirovanje je ostajanje telesa na tem istem predelu ladje ali delu votlega trupa. A resnično mirovanje je ostajanje telesa v istem delu tistega negibnega prostora, v katerem je sama ladja skupaj s svojim votlim trupom in vso vsebino. In zato: če Zemlja resnično miruje, se bo telo, ki relativno miruje na ladji, resnično in absolutno gibalo s tisto hitrostjo, s katero se giblje ladja na Zemlji. Če pa se tudi Zemlja giblje, bo resnično in absolutno gibanje telesa izviralo deloma iz resničnega gibanja Zemlje v negibnem prostoru, deloma iz relativnega gibanja ladje na Zemlji. In če se tudi telo giblje relativno na ladji, bo njegovo resnično gibanje izviralo deloma iz resničnega gibanja Zemlje v negibnem prostoru, deloma iz relativnih gibanj tako ladje na Zemlji kot tudi telesa na ladji in iz teh relativnih gibanj bo izviralo relativno gibanje telesa na Zemlji. Če bi se na primer tisti del Zemlje, kjer se ladja nahaja, resnično gibal proti vzhodu s hitrostjo 10.010 enot<sup>18</sup> in bi z vetrom v jadrnih ladja plula proti zahodu s hitrostjo deset enot, morjeplovec pa bi se sprehajal po ladji proti vzhodu s hitrostjo ene enote, se bo morjeplovec res-

<sup>18</sup> Dob. »delov«. Enako v nadaljevanju.

nično in absolutno v negibnem prostoru gibal s 10.001 delom hitrosti proti vzhodu in relativno na Zemlji proti zahodu s sedmimi enotami hitrosti.

Absolutni čas se v astronomiji od relativnega razlikuje po izenačitvi običajnega časa. Naravni dnevi, ki jih običajni ljudje jemljejo, kot da so enaki, in jih imajo za mero časa, so namreč neenaki. Astronomi to neenakost popravljajo zato, da na osnovi resničnejšega časa merijo nebesna gibanja. <Čisto> mogoče je, da ni nobenega enakomernega gibanja, s katerim bi se natančno merilo čas. Vsa gibanja lahko pospešujejo ali se upočasnjujejo, toda tek absolutnega časa se ne more spremeniti. Trajanje ali ohranjanje obstoja stvari je enako, najsi so <njihova> gibanja hitra ali počasna ali pa jih sploh ni; zato se trajanje po pravici razlikuje od svojih zaznavnih mer in se iz njih zbira na osnovi astronomske izenačitve. Nujnost <uporabe> te izenačitve pri določanju, <kdaj pride do> pojavov, dokazujejo tako poskus z nihalno uro kot tudi mrki Jupitrovih satelitov.

Kakor je ureditev delov časa nespremenljiva, tako je tudi ureditev delov prostora. Naj se deli prostora gibljejo s svojih mest in gibali se bodo (da tako rečem) iz samih sebe. Časi in prostori so namreč kakor mesta samih sebe in vseh stvari. Vse stvari so umeščene v času glede na red zaporednosti, v prostoru pa glede na red lege. Del bistva prostorov je, da so mesta; in nesmiselno je, da bi se primarna mesta gibala. To so torej absolutna mesta in samo prenosi s teh mest so absolutna gibanja.

Toda ker teh delov prostora ni mogoče videti in ker jih naši čuti ne morejo razlikovati medsebojno, namesto njih uporabljamo zaznavne mere. Vsa mesta namreč opredeljujemo na podlagi položajev in oddaljenosti stvari od nekega telesa, na katerega gledamo kot na negibno, nato pa tudi vsa gibanja presojamo z ozirom na prej omenjena mesta, v kolikor za telesa pojmujeemo, da se prenašajo s teh istih mest. Tako namesto mest in absolutnih gibanj uporabljamo relativna in pri običajnih človeških zadevah je to nadvse primerno; v filozofiji pa je treba abstrahirati od čutov. Lahko se namreč zgodi, da nobeno telo, na katerega se nanašajo mesta in gibanja, v resnici ne miruje.

Absolutno mirovanje in gibanje pa se med seboj razlikujeta po svojih lastnostih, vzrokih in učinkih. Lastnost mirovanja je, da telesa, ki so resnično mirujoča, medsebojno mirujejo. In zato ker je mogoče, da neko telo v območju zvezd stalnic ali še dosti dlje absolutno miruje, iz medsebojnega položaja teles v naših

predelih pa ni mogoče vedeti, ali katero od teh <teles v naših predelih> ohranja dani položaj do tega oddaljenega telesa ali ne, resničnega mirovanja na osnovi medsebojne lege teh <teles v naših predelih> ni mogoče opredeliti.

Lastnost gibanja je, da so deli, ki ohranjajo dane položaje glede na celote, soudeleženi pri gibanjih teh istih celot. Vsi deli teles, krožečih v orbiti, si prizadevajo odmakniti se od osi gibanja in zagon teles, ki se gibljejo <naravnost> naprej, izvira iz združenega zagona posamičnih delcev. Ko se torej gibljejo telesa, ki obdajajo druga <telesa>, se relativno gibljejo tudi tista, ki v obdanih telesih relativno mirujejo. In zato resničnega in absolutnega gibanja ni mogoče definirati kot prenos iz soseščine teles, na katera se gleda kakor na mirujoča. Na zunanja telesa je treba ne le gledati kakor na mirujoča, ampak tudi kakor da resnično mirujejo. Sicer bodo vsa vsebovana telesa poleg prenosa iz soseščine obdajajočih <jih> teles deležna tudi resničnih gibanj obdajajočih <jih> teles; in če se ta prenos odstrani, ne bodo resnično mirovala, ampak se bo nanje samo gledalo kakor na mirujoča. Obdajajoča telesa so namreč do vsebovanih teles <v takem razmerju> kot zunanji del celote <v odnosu> do notranjega dela ali kot lupina <v odnosu> do jedra. Ko pa se giblje lupina, se kakor del celote giblje tudi jedro brez prenosa iz soseščine lupine.

Prejšnji lastnosti sorodna je ta: ko se giblje mesto, se skupaj z njim giblje tisto, kar je vanj umeščeno, in zato je telo, ki se giblje stran od svojega mesta, <ki se giblje>, soudeleženo tudi pri gibanju svojega mesta. Vsa gibanja torej, ki potekajo stran od mest, ki se gibljejo, so samo deli celotnih in absolutnih gibanj in vsako celotno gibanje je sestavljeno iz gibanja telesa s svojega začetnega mesta in gibanja tega mesta stran od svojega mesta in tako naprej, vse dokler se ne pride do negibnega mesta, kakor je bilo v zgoraj omenjenem primeru morjeplovca. Zato je celotna in absolutna gibanja mogoče opredeliti samo na osnovi negibnih mest in ta gibanja sem zgoraj postavil v razmerje z negibnimi mesti, relativna pa v razmerje z gibljivimi mesti. Negibna pa so samo tista mesta, ki od neskončnosti do neskončnosti ohranjajo dane položaje v razmerju eden do drugega; zato vedno ostajajo negibna in tvorijo prostor, ki ga imenujem negibni prostor.

Vzroki, po katerih se resnična in relativna gibanja razlikujejo med seboj, so sile, vtisnjene v telesa za porajanje gibanja. Resnično gibanje se ne poraja in se ne spreminja, razen po silah, ki so vtisnjene v samo gibano telo, relativno gibanje pa se lahko poraja in spreminja brez sil, vtisnjenih v to telo. Zadostuje namreč,

da se sile vtisnejo samo v druga telesa, do katerih je <to telo> v razmerju, pa se z njihovim odmikom spremeni to razmerje, v katerem sestoji relativno mirovanje ali gibanje tega telesa. In znova: resnično gibanje se vedno spreminja pod vplivom sil, vtisnjenih v gibano telo, relativno gibanje pa se pod vplivom teh sil ne spreminja nujno. Če se namreč te iste sile na druga telesa, s katerimi je <dano telo> v razmerju, vtiskujejo tako, da se ohranja relativna lega, se bo ohranjalo tudi razmerje, iz katerega sestoji relativno gibanje. Vsako relativno gibanje se torej lahko spreminja, kadar se ohranja resnično gibanje, in lahko se ohranja, kadar se resnično gibanje spreminja, in zato resnično gibanje sploh ne obstaja v tovrstnih razmerjih.

Učinki, po katerih se absolutna in relativna gibanja razlikujejo med seboj, so sile odmikanja od osi krožnega gibanja. V povsem relativnem krožnem gibanju namreč teh sil sploh ni, v resničnem in absolutnem gibanju pa so večje ali manjše, sorazmerno s količino gibanja. Če vedro visi na zelo dolgi vrvi in se ga nenehno krožno suka, dokler vrv zaradi zvijanja močno ne otrdi, nato pa se ga napolni z vodo, da skupaj z vodo miruje, tedaj pa se zaradi neke nenadne sile začne krožno gibati v nasprotno smer, bo gladina vode, ko se vrv odvija in nekoliko dlje vztraja v tem gibanju, na začetku ravna, kakršna je bila pred gibanjem posode. A potem ko posoda zaradi sile, ki se polagoma vtisne v vodo, povzroči, da tudi voda začne zaznavno krožiti, se bo ta voda polagoma umikala od sredine in se dvigala ob robovih posode, privzemajoč vbočeno obliko (sam sem izvedel tak poizkus), z vedno bolj pospešenim gibanjem pa se bo bolj in bolj dvigovala, dokler ne bo kroženj izvajala v istih časih kot posoda in bo v njej relativno mirovala. To dvigovanje nakazuje na prizadevanje k odmikanju od osi gibanja in na osnovi takega prizadevanja se ugotovi in izmeri resnično in absolutno krožno gibanje vode, ki je tukaj povsem nasprotno <njenemu> relativnemu gibanju. Na začetku, ko je bilo relativno gibanje vode v posodi največje, to gibanje ni spodbujalo nobenega prizadevanja k odmikanju od osi; voda ni iskala <poti> proti obodu z dvigovanjem ob straneh posode, ampak je ostajala ravna in zato se njeno resnično krožno gibanje še ni začelo. Pozneje pa, ko se je relativno gibanje vode zmanjšalo, je njen dvig ob straneh posode nakazoval prizadevanje k odmikanju od osi in to prizadevanje je kazalo, da je resnično krožno gibanje vode vedno naraščalo in da je naposled postalo največje, ko je voda v posodi relativno mirovala. Zato to prizadevanje ni odvisno od prenosa vode z ozirom na obdajajoča telesa in zaradi tega resničnega krožnega gibanja ni mogoče opredeliti s takimi prenosi. Resnično krožno gibanje slehernega



krožečega telesa je edinstveno in odgovarja edinstvenemu prizadevanju kakor <njemu> lastnemu in ustreznemu učinku, relativnih gibanj pa je glede na različna razmerja do zunanjih teles nešteto in kot razmerja so povsem brez resničnih učinkov, razen v kolikor so soudeležena pri tistem resničnem in edinstvenem gibanju. Zato se tudi v sistemu tistih, ki trdijo, da se naše nebo znotraj neba zvezd stalnic giblje krožno in da s seboj nosi premičnice, posamezni deli neba in premičnice, ki sicer na svojih najbližjih nébesih relativno mirujejo, resnično gibljejo. Izmenoma namreč spreminjajo svoje položaje (drugače kot se dogaja pri resnično mirujočih stvareh) in ko jih skupaj z nébesi nosi, so udeležene pri njihovem gibanju in se kot deli krožečih celot skušajo odmakniti od njihovih osi.

Relativne količine torej niso prav tiste količine, katerih imena nosijo, ampak so tiste njihove zaznavne mere teh (resnične ali napačne), ki jih običajni ljudje uporabljajo namesto količin, ki se jih namerava merititi. A če je treba pomene besed definirati na osnovi rabe, je pod temi izrazi »čas«, »prostor«, »mesto« in »gibanje« treba v pravem pomenu besed razumeti te zaznavne mere; način govorjenja bo neobičajen in čisto matematičen, če se tukaj razume izmerjene količine. Zato tisti, ki tukaj te besede za izmerjene količine tolmačijo tako, izvajajo nasilje nad Svetim pismom. In nič manj ne skrunijo matematike in filozofije tisti, ki resnične količine mešajo z njihovimi razmerji in z običajnimi merami.

Vsekakor je zelo težko spoznavati resnična gibanja posameznih teles in jih dejansko razločevati od pojavnih, ker deli tistega negibnega prostora, v katerem se telesa resnično gibljejo, ne dosežejo čutov. Kljub temu pa zadeva ni povsem brezupna. Dokaze je mogoče potegniti deloma iz pojavnih gibanj, ki so razlike med resničnimi gibanji, deloma iz sil, ki so vzroki in učinki resničnih gibanj. Če bi na primer dve krogli, na dani razdalji ena od druge vmes povezani z vrvjo, krožili okoli skupnega središča težkosti, bi se za prizadevanja krogel, da se odmakneta od osi gibanja, izvedelo iz napetosti vrvi in na osnovi tega bi bilo mogoče izračunati količino krožnega gibanja. Če bi se nato na drugi strani krogel za povečevanje in upadanje krožnega gibanja hkrati vtiskale katere koli enake sile, bi se za povečanje ali zmanjšanje gibanja izvedelo iz povečane ali zmanjšane napetosti vrvi, in na osnovi tega bi bilo naposled mogoče odkriti, na katerih straneh krogel bi morale biti vtisnjene sile, da bi se gibanje najbolj povečalo, to je zadnji strani ali strani, ki v krožnem gibanju sledita. Ko pa bi se ugotovilo, kateri strani sledita in kateri strani sta nasprotni tem, ki sta spredaj, bi bilo mo-

goče spoznati smer gibanja.<sup>19</sup> Na ta način bi bilo mogoče odkriti tako količino kot smer tega krožnega gibanja v katerem koli neizmernem vakuumu, kjer ne bi obstajalo nič zunanjega in zaznavnega, s čimer bi bilo mogoče primerjati krogli. Če bi v tisti prostor že bila postavljena neka oddaljena telesa, ki bi ohranjala dano medsebojno razdaljo, kakršna so zvezde stalnice v naših predelih neba, bi na osnovi relativnega prenosa krogel med telesi ne bilo mogoče vedeti, ali je gibanje treba pripisati telesom ali kroglam. Toda če bi pregledali vrstico in bi se ugotovilo, da je ta njena napetost tista, ki jo zahteva gibanje krogel, bi bilo mogoče sklepati, da se kroglji gibljeta in da <ona> telesa mirujejo, in tedaj bi bilo mogoče naposled na osnovi prenosa krogel med telesi razbrati smer tega gibanja. Kako razbrati resnična gibanja iz njihovih vzrokov, učinkov in pojavnih razlik in nasprotno, kako iz bodisi resničnih bodisi pojavnih gibanj razbrati njihove vzroke in učinke, bo obsežneje pojasnjeno v nadaljevanju. S tem namenom sem namreč napisal naslednjo razpravo.

---

<sup>19</sup> Lat. *determinatio motus*. *Determinatio* je specifičen *terminus technicus*, ki ga je Newton najverjetneje povzel po Descartesu, in pomeni, rečeno grobo, »smer skupaj s silo«. Tu ga prevajamo kot »smer«.

**AKSIOMI**  
**ALI**  
**ZAKONI GIBANJA**  
(1726)

**Uredniška opomba**

Newtonovo izhodišče pri formuliranju »Aksiomov ali zakonov gibanja« so bili Descartesova »pravila ali zakoni narave« iz drugega dela njegovih *Principov filozofije*. Newtonov prvi zakon gibanja povzema Descartesov prvi zakon narave, to je princip inercije ali načelo vztrajanja. Drugi zakon govori o sili in spremembi gibanja (sorazmernost med silo in spremembo gibanja). Tretji govori o enakosti akcije in reakcije, delovanja in povratnega delovanja. Sledi niz šestih korolarjev in sholija, v kateri obravnava nihala, ki se trkajo ali zadevajo drugo ob drugo.

Vse besedilo v [oglatih oklepajih] je uredniško, besedilo v <koničastih oklepajih> pa je prevajalski dodatek, ki omogoča bolj tekoče branje.

### ZAKON 1

*Vsako telo vztraja v svojem stanju mirovanja ali gibanja enakomerno naravnost naprej, razen v kolikor ga nanj vtisnjene sile prisilijo spremeniti svoje stanje.*

Projektili vztrajajo v svojih gibanjih, razen v kolikor jih upočasnjuje upor zraka in jih sila težnosti potiska navzdol. Vrteči se obroč,<sup>1</sup> čigar deli se s tem, ko so tesno povezani, nenehno vlečejo stran od premočrtnih gibanj, se ne neha sukati, razen v kolikor ga upočasnjuje zrak. Večja telesa planetov in kometov pa svoja napredujoča in krožna gibanja, ki potekajo v prostorih z manj upora, ohranjajo dlje.

### ZAKON 2

*Sprememba gibanja je sorazmerna z vtisnjeno gibalno silo in se vrši vzdolž preme črte, po kateri se ta sila vtiskuje.*

Če kaka sila ustvarja kakršno koli gibanje, bo dvakratna sila ustvarjala dvakratno, trikratna pa trikratno, najsi bo vtisnjena vsa hkrati in naenkrat najsi postopoma in zaporedoma. In če se je telo gibalo prej, se to <ново> gibanje (ker <gibanje> vedno poteka v isto smer<sup>2</sup> kot sila, ki ga ustvarja) doda <prvotnemu> gibanju, če poteka v isto smer, ali se mu odvzame, če je nasprotno, ali se mu doda poševno, če je poševno, in se z njim sestavlja glede na smer obeh <gibanj>.

### ZAKON 3

*Delovanju je vedno nasprotno in enako povratno delovanje oziroma delovanji dveh teles vzajemno enega na drugo sta vedno enaki in usmerjeni v nasprotni smeri.*

Kar koli pritiska ali vleče nekaj drugega, je od tega prav toliko pritiskano ali vlečeno. Če nekdo s prstom pritiska na kamen, tudi kamen pritiska na njegov prst. Če konj vleče kamen, privezan na vrv, je tudi konj enako vlečen nazaj (če se lahko tako izrazim) h kamnu, kajti na obeh straneh raztegnjena vrv bo z istim prizadevanjem,<sup>3</sup> da bi se zrahljala, potiskala konja proti kamnu in kamen pro-

<sup>1</sup> Lat. *trochus*.

<sup>2</sup> Lat. *determinatur*. *Determinatio* je specifičen *terminus technicus*, ki ga je Newton najverjetneje povzel po Descartesu, in pomeni, rečeno grobo, »smer skupaj s silo«. Tu ga prevajamo kot »smer«.

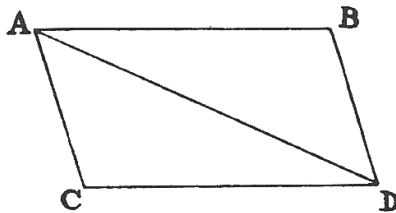
<sup>3</sup> Lat. *conatus*.

ti konju in napredovanje enega bo ovirala toliko, kolikor bo pomagala gibanju naprej drugega. Če bo neko telo, ki trči v drugo telo, njegovo gibanje s svojo silo na kakršen koli način spremenilo, bo to isto telo po drugi stran ob sili drugega telesa (zaradi enakosti vzajemnega pritiska) pri lastnem gibanju doživelo enako spremembo v nasprotno smer. Zaradi teh delovanj prihaja do enakih sprememb ne hitrosti, ampak gibanj, seveda če teles ne ovira kaj drugega.<sup>4</sup> Spremembe hitrosti, do katerih prav tako pride v nasprotni smeri, kajti gibanja se enako spreminjajo, so namreč recipročno sorazmerne s telesi. Ta zakon velja tudi pri privlačnostih, kot bo dokazano v naslednji sholiji.

### KOROLAR 1

*Telo, na katerega delujeta povezano dve sili, zariše diagonalo paralelograma v istem času, v katerem bi zarisalo stranici, če bi sili delovali ločeno.*

Če bi telo v danem času samo sila  $M$ , vtisnjena na mestu  $A$ , nosila z enakomernim gibanjem od  $A$  proti  $B$  in bi ga samo sila  $N$ , vtisnjena na istem mestu, nosila od  $A$  proti  $C$ , naj se dovrši paralelogram  $ABCD$  in ena in druga sila bosta to telo v istem času nosili po diagonali od  $A$  do  $D$ .



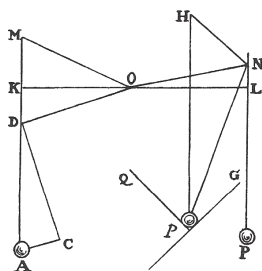
Ker namreč sila  $N$  deluje vzdolž črte  $AC$ , ki je vzporedna z  $BD$ , ta sila po zakonu 2 ne bo prav nič spremenila hitrosti približevanja črti  $BD$ , ki jo je ustvarila druga sila. Telo bo doseglo črto  $BD$  v istem času, najsi se sila  $N$  vtisne ali ne, in zato ga bomo na koncu tega časa našli nekje na črti  $BD$ . Z isto utemeljitvijo ga bomo na koncu istega časa našli nekje na črti  $CD$  in zato je nujno, da se ga najde na stičišču  $D$  ene in druge črte. Nadaljevalo pa bo z <enakomernim> premočrtnim gibanjem od  $A$  proti  $D$  po zakonu 1.

<sup>4</sup> »Telesa« za Newtona pomenijo količino materije (gl. definicija 1), »gibanje« pa količina gibanja (gl. definicija 2) ali moment.

**KOROLAR 2**

*In od tod je jasna sestava direktne sile  $AD$  iz katerih koli poševnih sil  $AB$  in  $BD$  in obratno razgradnja katere koli direktne sile  $AD$  na kateri koli poševni sili  $AB$  in  $BD$ . Ta sestava in razgradnja sta sicer izdatno potrjeni v mehaniki.*

Če na primer neenaki naperi  $OM$  in  $ON$ , ki izhajata iz središča  $O$  nekega kolesa, z vrvema  $MA$  in  $NP$  podpirata teži  $A$  in  $O$  in se iščejo sile tež za gibanje kolesa:



naj se skozi središče  $O$  potegne ravna črta  $KOL$  tako, da se pravokotno sreča z naperama v  $K$  in  $L$  in s središčem  $O$  ter polmerom  $OL$ , ki je večji izmed  $OK$  in  $OL$ , naj se opiše krog, ki se sreča z vrvjo  $MA$  v  $D$ ; in potegnjeni ravni črti  $OD$  naj bo vzporedna  $AC$  in nanjo pravokotna naj bo  $DC$ . Ker ni prav nič pomembno, ali so točke vrvi  $K$ ,  $L$  in  $D$  pritrjene na ravnino kolesa ali niso pritrjene, bosta teži imeli enako vrednost,<sup>5</sup> najsi bosta viseli iz točke  $K$  in  $L$  ali pa iz točk  $D$  in  $L$ . Če pa se vsa sila teže  $A$  pokaže s črto  $AD$  in se bo ta razgradila na sili  $AC$  in  $CD$ , od katerih  $AC$ , če potegnemo napero  $OD$  direktno iz središča, prav nič ne vpliva na vrtenje kolesa; druga sila  $DC$  pa, če potegnemo napero  $DO$  pravokotno, bo imela enak učinek, kot če bi pravokotno vlekli napero  $OL$ , ki je enaka sami  $OD$ , to je, imela bo enak učinek kot teža  $P$ , če je le ta teža v odnosu do teže  $A$  kot sila  $DC$  do sile  $DA$ , to je (ker sta trikotnika  $ADC$  in  $DOK$  podobna) kot  $OK$  do  $OD$  ali  $OL$ . Teži  $A$  in  $P$ , recipročno kot naperi  $OK$  in  $OL$ , postavljeni v ravno črto, bosta torej enako močni in bosta tako stali v ravnovesju, to pa je zelo znana lastnost tehtnice, vzvoda, kolesa in osi na kolesu. Če pa je ena ali druga teža večja kot v tem razmerju, bo njena sila za premikanje kolesa toliko večja.

Če bi se namreč težo  $p$ , ki je enaka teži  $P$ , delno obesilo na vrv  $Np$ , delno pa bi ležala na poševni ravnini  $pG$ , naj se potegneta  $pH$  in  $NH$ , in sicer prva pravo-

<sup>5</sup> Tj. isti učinek.

kotno na horizont, druga pa na ravnino  $pG$ , in če silo teže  $p$ , ki teži navzdol, predstavlja črta  $pH$ , se ta lahko razkroji na sili  $pN$  in  $HN$ . Če bi bila neka ravnina  $pQ$  pravokotna na vrvi  $pN$  in bi sekala drugo ravnino  $pG$  v črti, ki je vzporedna s horizontom, in teža  $p$  bi se samo naslanjala na ti ravnini  $pQ$  in  $pG$ , bi tista teža  $p$  pritiskala na ti ravnini s silama  $pN$  in  $HN$ , namreč na ravnino  $pQ$  s silo  $pN$  in na ravnino  $pG$  s silo  $HN$ . In tako, če se odstrani ravnina  $pQ$ , da teža napenja vrvi, se bo, kajti vrvi s podpiranjem teže že nastopa kot nadomestilo za odstranjeno ravnino, tista vrvi napenjajo s silo  $pN$ , s katero se je prej pritiskalo na ravnino. Zato bo napetost te poševne vrvi v razmerju do napetosti druge, pravokotne vrvi  $PN$  kot  $pN$  v razmerju do  $pH$ . In zato: če je teža  $p$  do teže  $A$  v razmerju, ki je sestavljeno iz recipročnega razmerja najmanjših razdalj svojih vrvi  $pN$  in  $AM$  od središča kroga, in direktnega razmerja  $pH$  do  $pN$ , bosta teži imeli enako moč za gibanje kolesa in zato se bosta vzajemno podpirali, kot lahko vsakdo preizkusi.

Teža  $p$  pa, ki leži na tistih dveh poševnih ravninah, bo imela vlogo klina med notranjimi površinami razcepljenega telesa in od tod je mogoče ugotoviti sile klina in kladiva, kajti sila, s katero teža  $p$  pritiska ravnino  $pQ$ , je v odnosu do sile, s katero ta ista <teža>  $p$  ali s svojo težkostjo ali z udarcem kladiva vtisnjena vzdolž črte  $pH$  na ravnini, kot  $pN$  do  $pH$ , in do sile, s katero pritiska na drugo ravnino  $pG$  kot  $pN$  do  $NH$ . Toda tudi silo vijaka je moč razbrati na osnovi podobne delitve sil, kajti na klin pritisne vzvod. Ta korolar se torej lahko uporablja zelo široko in ta široka uporaba kaže njeno resničnost, ker je celotna mehanika odvisna od povedanega, kar so pisci dokazali na različne načine. Iz povedanega je namreč mogoče zlahka izpeljevati sile strojev, ki so navadno sestavljeni iz koles, bobnov, škripcev, vzvodov, napetih žic in uteži, ki se dvigujejo direktno ali poševno, in drugih mehaničnih moči, kot tudi sile kit za premikanje kosti živali.

### KOROLAR 3

*Količine gibanja, ki se jo razbere z zajemanjem vsote gibanj, opravljenih v eno smer, in razlike gibanj, opravljenih v nasprotno smer, medsebojno delovanje teles ne spreminja.*

Kajti delovanje in njemu nasprotujoče nasprotno delovanje sta enaka po zakonu 3, in zato po zakonu 2 ustvarjata enake spremembe v gibanjih v nasprotni smeri. Če torej gibanja potekajo v isto smer, se bo, kar koli se doda gibanju bežečega telesa, odvezelo gibanju zasledujočega telesa tako, da vsota ostane enaka kot prej.



Če pa si telesi gresta nasproti, bo odvzetje od gibanja enega ali drugega enako in zato bo razlika med opravljenima gibanjema v nasprotni smeri ostala enaka. Če je na primer kroglasto telo *A* trikrat večje od kroglastega telesa *B* in ima dva dela hitrosti, in če *B* sledi *A* v isti ravni črti z desetimi deli hitrosti, potem je gibanje *A* <v razmerju> do gibanja *B* kot šest do deset. Naj se postavi, da sta njuni gibanji šest delov in deset delov in vsota bo šestnajst delov. Ob trku teles torej, če bo telo *A* pridobilo tri ali štiri ali pet delov gibanja, jih bo telo *B* izgubilo prav toliko in zato bo telo *A* po odboju nadaljevalo <gibanje> z devetimi ali desetimi ali enajstimi deli, telo *B* pa s sedmimi ali šestimi ali petimi deli, kajti vsota delov vedno ostaja enaka kot prej: šestnajst. Če bo torej telo *A* pridobilo devet ali deset ali enajst ali dvanajst delov in bo zato po trčenju napredovalo s petnajstimi ali šestnajstimi ali sedemnajstimi ali osemnajstimi deli, bo telo *B*, s tem ko bo izgubilo toliko delov, kolikor jih *A* pridobi, ali nadaljevalo z enim delom, ker bo izgubilo devet delov, ali bo mirovalo, ker bo izgubilo svoje gibanje naprej z devetimi deli, ali pa se bo z enim delom gibalo nazaj, saj bo izgubilo svoje gibanje in (da tako rečem) še en del več, ali pa se bo vrnilo nazaj z dvema deloma, ker je bilo odvzetih dvanajst delov gibanja naprej. In tako bosta vsoti istosmernih gibanj  $15+1$  ali  $16+0$  in razliki  $17-1$  in  $18-2$  nasprotnih gibanj vedno šestnajst delov, tako kot pred trkom in odbojem. Toda ker sta znani gibanji, s katerimi bosta telesi po odboju nadaljevali pot, se bo ugotovilo tudi hitrost enega in drugega, če predpostavimo, da je ta <v takem razmerju> do hitrosti pred odbojem, kot je gibanje pozneje <v sorazmerju> do gibanja prej. Kot na primer v zadnjem primeru, kjer je bilo gibanje telesa *A* šest delov pred odbojem in osemnajst delov po njem in je bila njegova hitrost pred odbojem dva dela, se bo ugotovilo, da je njegova hitrost šest delov po odboju, če rečemo: kakor je gibanje šest delov pred odbojem <v razmerju> do gibanja osemnajst delov po njem, v takem sta dva dela hitrosti pred odbojem do hitrosti šest delov pozneje.

Če pa telesi, ki ali nista okrogli ali se gibljeta v različnih ravnih črtah, vzajemno poševno zadevata eno v drugo in se iščeta njuni gibanji po odboju, in je treba ugotoviti lego ravnine, ki se je dotikata trkajoči telesi v točki trka, je treba gibanje enega in drugega telesa (po korolarju 2) razločiti na dve <gibanji>, eno pravokotno na to ravnino, drugo pa vzporedno z njo. Ker telesi delujeta vzajemno eno na drugo vzdolž ravne črte, ki je pravokotna na to ravnino, je treba vzporedni gibanji zadržati enaki po odboju in pred njim; in pravokotnim gibanjem je treba pripisati enake spremembe v nasprotni smeri tako, da vsota istosmernih gibanj in razlika nasprotnih gibanj ostaja enaka kot prej <preden sta trčila>. Iz tovrstnih

odbojev navadno izvirajo tudi krožna gibanja teles okoli lastnih središč. Toda o takšnih primerih v nadaljevanju ne razmišljam in predolgo bi bilo dokazovati vse, kar je povezano s tem.

#### KOROLAR 4

*Skupno središče težkosti dveh ali več teles ne spreminja svojega stanja bodisi gibanja bodisi mirovanja, <ki izhaja> iz medsebojnega delovanj teles in zato skupno središče težkosti vseh teles, ki vzajemno delujejo ena na drugo (če izključimo zunanja delovanja in ovire) ali miruje ali se giblje enakomerno naravnost naprej.*

Če se namreč dve točki gibljeta naprej z enakomernim gibanjem v ravnih črtah in se razdalji med njima delita v danem razmerju, točka, ki deli, ali miruje ali se giblje naprej enakomerno v ravni črti. To je dokazano v nadaljevanju v lemi 23 in njenemu korolarju <za primer>, če gibanji točk potekata na isti ravnini; in z isto utemeljitvijo je to mogoče dokazati, če ti gibanji ne potekata na isti ravnini. Če se torej telesa, kolikor koli jih že je, gibljejo enakomerno v ravnih črtah, skupno središče težkosti katerih koli dveh teles ali miruje ali se giblje naprej enakomerno v ravni črti, zato ker je črta, ki povezuje središča teh, enakomerno v ravnih črtah naprej gibajočih se teles, razdeljena s tem skupnim središčem v danem razmerju. Podobno tudi skupno središče teh dveh <teles> in katerega koli tretjega ali miruje ali se enakomerno v ravni črti giblje naprej, zato ker skupno središče <vseh treh teles> deli razdaljo med skupnim središčem dveh teles in središčem tretjega telesa v danem razmerju. Na enak način tudi skupno središče teh treh <teles> in katerega koli četrtega ali miruje ali se giblje naprej enakomerno v ravni črti, zato ker <to skupno središče štirih teles> v danem razmerju deli razdaljo med skupnim središčem treh <teles> in središčem četrtega; in tako v neskončnost. V sistemu teles torej, ki so povsem brez medsebojnih delovanj eno na drugo, pa tudi brez vseh drugih, od zunaj vtisnjenih delovanj na njih, in se zato vsa posamezna <telesa> gibljejo enakomerno v posameznih ravnih črtah, skupno središče težkosti vseh ali miruje ali se giblje enakomerno naravnost naprej.

58

Dalje: ker sta v sistemu dveh teles, ki vzajemno delujeta eno na drugo, razdalji med središčema enega in drugega od skupnega središča obratno sorazmerni s telesoma, bosta relativni gibanji teh istih teles, bodisi približevanja k temu središču bodisi oddaljevanja od njega, enaki. Skladno s tem – kot rezultat enakih sprememb, do katerih prihaja v nasprotni smeri teh gibanj, in posledično

kot rezultat delovanj teh teles med seboj – to središče ne pospešuje in ne upočasnjuje in v svojem stanju ne doživlja nobene spremembe, kar zadeva gibanje ali mirovanje. Ker pa v sistemu več teles skupno središče težkosti dveh katerih koli teles, ki vzajemno delujeta eno na drugo, zaradi tega delovanja na noben način ne spreminja svojega položaja in ker skupno središče ostalih <teles>, s katerimi tisto delovanje ni v nobeni povezavi, ni pod nobenim vplivom tega delovanja, razdaljo med tema dvema središčema pa skupno središče vseh teles deli na dele, ki so recipročno sorazmerni s skupnimi vsotami teles, katerih središča so, in ker zato, ker tisti dve središči ohranjata svoje stanje gibanja ali mirovanja, skupno središče vseh tudi ohranja svoje stanje, je <na osnovi vsega tega> očitno, da tisto skupno središče vseh zaradi delovanja dveh teles med seboj nikoli ne spremeni svojega stanja, kar zadeva gibanje in mirovanje. V takem sistemu pa vsa delovanja teles med seboj potekajo ali med dvema telesoma ali pa so sestavljena iz delovanj med dvema telesoma in zato nikoli ne povzročijo spremembe skupnega središča vseh v stanju njegovega gibanja ali mirovanja. In zato, ker to središče, ko telesa ne delujejo vzajemno eno na drugo, ali miruje ali se v neki ravni črti giblje enakomerno naprej, bo to isto <središče>, ker tega ne preprečujejo delovanja teles med seboj, ali še naprej vedno mirovalo ali se bo vedno gibalo naprej enakomerno naravnost, razen če ga bodo iz tega stanja pregnale sile, vtisnjene na sistem od zunaj. Za sistem več teles torej velja isti zakon kot za sistem enega telesa, kar zadeva vztrajanje v stanju gibanja ali mirovanja. Progressivno gibanje ali enega samega telesa ali sistema teles je namreč treba vedno računati iz gibanja središča težkosti.

## KOROLAR 5

*Kadar so telesa zaprta v danem prostoru, so njihova gibanja med seboj enaka, najsi ta prostor miruje najsi se giblje enakomerno naravnost naprej brez krožnega gibanja.*

59

Razlike gibanj, ki stremijo v isto smer, in vsote gibanj, ki so usmerjena v nasprotni smeri, so enake na začetku v obeh primerih (po hipotezi) in iz teh vsot ali razlik izvirajo trki in naleti,<sup>6</sup> s katerimi telesa vzajemno udarjajo eno ob drugo. Po zakonu 2 so torej učinki trkov v obeh primerih enaki in zato bodo medsebojna gibanja v enem primeru enaka kot medsebojna gibanja v drugem primeru. Isto

<sup>6</sup> Lat. *congressus et impetus*.

dokazuje nazorno izkustvo<sup>7</sup>. Vsa gibanja na ladji so v enakem medsebojnem odnosu, pa najsi ladja miruje ali pa se giblje enakomerno naravnost.

### KOROLAR 6

*Če se telesa v medsebojnem razmerju gibljejo kakor koli že in jih enake pospeševalne sile pritiskajo vzdolž vzporednih črt, se bodo vsa telesa v medsebojnem razmerju še naprej gibala na enak način, kot če bi jih ne spodbujale tiste sile.*

Kajti tiste sile s tem, ko delujejo enako (v razmerju do količin teles, ki naj bodo gibana) in vzdolž vzporednih črt, bodo po zakonu 2 gibale vsa telesa enako (kar zadeva hitrost) in zato nikoli ne bodo spremenila njihovih položajev in gibanj, kar zadeva njihova medsebojna razmerja.

### Sholija

Doslej sem navajal principe, ki so jih sprejeli matematiki in potrdili številni poskusi.<sup>8</sup> S pomočjo prvih dveh zakonov in prvih dveh korolarjev je *Galileo* odkril, da je pad težkih teles v kvadratnem razmerju časa in da gibanje projektilov<sup>9</sup> poteka v paraboli; to potrjuje tudi poskus, razen v kolikor ta gibanja nekoliko upočasnjuje upor zraka. Ko telo pada, enakomerna težkost s tem, da enako deluje v posameznih enakih delcih časa, vtisne enake sile na to telo in ustvarja enake hitrosti; in v celotnem času vtisne celotno silo in ustvari celotno hitrost, ki je sorazmerna s časom. Tudi prostori, opisani s sorazmernimi časi, so kot hitrosti in časi skupaj, to je v kvadratnem razmerju časov. In ko je telo izstreljeno navzgor, enakomerna težkost vtiskuje sile in odvzema hitrosti, sorazmerne s časi; in časi dviganja do največjih višin so kot hitrosti, ki naj bodo odvzete, in tiste višine so kot hitrosti in časi skupaj, oziroma v kvadratnem razmerju hitrosti. In gibanje telesa, izstreljenega vzdolž katere koli ravne črte, ki izvira iz izstrelitve, je združeno z gibanjem, ki izvira iz težkosti.

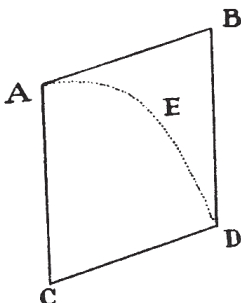
60

<sup>7</sup> Lat. *experimento*.

<sup>8</sup> Lat. *experientia*; tudi: izkustva.

<sup>9</sup> Tj. izstrelkov in vrženih ali zagnanih teles.

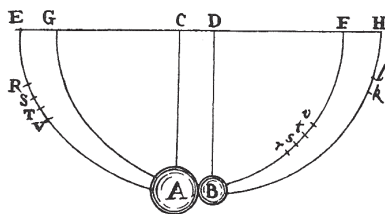
Če bi na primer telo  $A$  samo z gibanjem izstrelitve v danem času lahko zarisalo ravno črto  $AB$  in bi samo z gibanjem padanja lahko v istem času zarisalo višino  $AC$ ,



bi se dopolnil paralelogram  $ABCD$  in to telo bomo ob sestavljenem gibanju na koncu časa našli na mestu  $D$  in ukrivljena črta  $AED$ , ki jo bo zarisalo tisto telo, bo parabola, ki se jo ravna črta  $AB$  dotika v  $A$  in katere ordinata  $BD$  je kot  $AB$ .

Od teh istih zakonov in korolarjev je odvisno tudi tisto, kar je bilo dokazano glede časov nihajočih nihali, to pa podpira tudi vsakdanja izkušnja z urami. Na podlagi teh istih <zakonov in korolarjev> ter tretjega zakona so zlati vitez sir *Christopher Wren*, doktor svete teologije *John Wallis* in *Christiaan Huygens*, nedvomno največji strokovnjaki za geometrijo prejšnje generacije, povsem neodvisno odkrili pravila za trke in odboje trdih teles in skorajda istočasno z njimi seznanili Kraljevo družbo, in kar zadeva te zakone, so povsem enotni; najprej je odkritje sicer objavil *Wallis*, nato pa sta ga še *Wren* in *Huygens*. Toda resničnost teh je *Wren* dokazal pred Kraljevo družbo s poskusom z nihali, in *prejasni Mariotte* je kmalu zatem imel za vredno, da predstavitvi tega posveti celo knjigo.

Toda, da se bo ta poskus do pičice skladal s teorijami, je treba upoštevati tako upor zraka kot tudi elastično silo skupaj trkajočih se teles. Naj bosta kroglasti telesi  $A$  in  $B$  na enakih vzporednih vrveh  $AC$  in  $BD$  obešeni iz središč  $C$  in  $D$ .



S tema središčema in razdaljama naj se zarišeta polkroga *EAF* in *GBH*, ki ji presekata polmera *CA* in *DB*. Naj se telo *A* potegne h kateri koli točki loka *EAF* in (ob tem, da se odstrani telo *B*), naj se ga od tam spusti in naj se po enem nihaju vrne v točko *V*. *RV* je upočasnitev zaradi upora zraka. Naj bo *ST* četrtnina tega *RV* in naj leži na sredini, in sicer tako, da sta *RS* in *TV* enaka in naj bo *RS* <v razmerju> do *ST* kot 3 do 2. In ta *ST* bo kar najbližje pokazal upočasnitev ob spustu iz *S* proti *A*. Naj se telo *B* znova postavi na svoje <izhodiščno> mesto. Naj telo *A* pada iz točke *S* in njegova hitrost bo na mestu odboja *A* brez zaznavne napake tolikšna, kot če bi padlo v vakuumu z mesta *T*. Naj torej to hitrost prikazuje tetiva loka *TA*. Geometri namreč zelo dobro poznajo propozicijo, da je hitrost nihala v najnižji točki kot struna loka, ki jo zariše s padanjem. Po odboju naj telo *A* pride na mesto *s* in telo *B* na mesto *k*. Telo *B* naj se odstrani in naj se poišče mesto *v*, ki je tako, da če se iz njega spusti telo *A* in se po enem nihaju vrne na mesto *r*, bo *st* četrtnina samega *rv*, ležeča na sredini, in sicer tako, da sta *rs* in *tv* enaka; in struna loka *tA* naj prikazuje hitrost, ki jo je telo *A* imelo na mestu *A* neposredno po odboju. Kajti *t* bo tisto resnično in pravilno mesto, do katerega bi se telo *A*, če se odstrani upor zraka, moralo dvigniti. S podobno metodo bo treba popraviti mesto *k*, do katerega se dvigne telo *B*, in treba bo poiskati kraj *l*, do katerega bi se moralo to telo dvigniti v vakuumu. Na ta način je mogoče opravljati vse poskuse, kakor če bi bili postavljeni v vakuum. Naposled bo treba telo *A* množiti (da tako rečem) s tetivo loka *TA*, ki kaže njegovo hitrost, da se dobi njegovo gibanje na mestu *A* neposredno pred odbojem, nato pa še s tetivo loka *tA*, da se dobi njegovo gibanje na mestu *A* neposredno po odboju. In tako bo treba telo *B* množiti s struno loka *Bl*, da se dobi njegovo gibanje neposredno po odboju. In kadar se dve telesi hkrati izpustita z različnih mest, je treba s podobno metodo odkriti gibanji enega in drugega tako prej kot tudi po odboju in naposled je treba gibanji primerjati med seboj ter določiti učinke odboja.

62

Če se na ta način naredi poskus z nihali, dolgimi deset čevljev, in to tako pri neenakih kot tudi enakih telesih, in če se poskrbi, da telesi trčita skupaj v zelo velikih razmikih, recimo osem ali dvanajst ali šestnajst čevljev, sem, ob napaki manj kot tri prste, vedno odkril, da kadar so se telesa vzajemno zadevala direktno, so spremembe gibanj, vnesene v telesa v nasprotni smeri, enake in da sta zato delovanje in povratno delovanje vedno enaki. Če je na primer telo *A* trčilo ob telo *B*, ki je mirovalo, z devetimi deli gibanja in je potem, ko je izgubilo sedem delov, po odboju nadaljevalo gibanje z dvema deloma, je telo *B* odbilo s tistimi sedmimi deli. Če sta si telesi šli nasproti, *A* z dvanajstimi deli in *B* s šestimi ter

se je  $A$  vračalo z dvema, se je  $B$  vračalo z osmimi, saj je bilo enemu in drugemu odvzetih štirinajst delov. Od gibanja samega <telesa>  $A$  naj se odvzame dvanajst delov in ostalo ne bo nič; naj se odvzameta druga dva dela in nastalo bo gibanje dveh delov v nasprotno smer; in če se tako od gibanja telesa  $B$  s šestimi deli odvzame štirinajst delov, bo nastalo osem delov v nasprotno smer. Toda če sta telesi šli v isto smer, telo  $A$  hitreje s štirinajstimi deli in telo  $B$  počasneje s petimi deli ter je po odboju telo  $A$  nadaljevalo <gibanje> s petimi deli, je telo  $B$  <gibanje> nadaljevalo s štirinajstimi, ker je prišlo do prenosa devetih delov z  $A$  na  $B$ . In tako tudi v ostalih primerih. Srečanje in trk teles nikoli nista spreminjala količine gibanja, ki se jo je določilo na osnovi vsote gibanj v isto smer in odvzema nasprotnih gibanj. Napako en prst ali dva pri merjenju bi namreč pripisal dejstvu, da je težko vsako posamezno stvar natančno izvesti. Težko je bilo tako nihalo spuščati istočasno tako, da sta telesi vzajemno zadeli eno ob drugo na najnižjem kraju  $AB$ , pa tudi zaznamovati mesti  $s$  in  $k$ , do katerih sta se telesi dvignili po trku. A tudi neenaka gostota delov pri samih visečih telesih in iz drugih vzrokov neenaka tekstura sta povzročali napake.

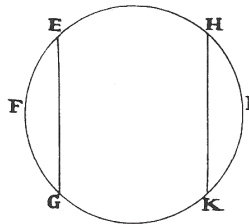
Dalje: da ne bi kdo ugovarjal, da pravilo, za dokazovanje katerega je bil iznajden ta poskus, predpostavlja, da so telesa ali absolutno trda ali vsaj popolno elastična, kakršnih se v naravi sploh ne najde, dodajam, da se pravkar opisani poskusi pri mehkih telesih izidejo enako uspešno kot pri trdih, kajti v nobenem primeru niso odvisni od pogoja trdosti. Kajti če je to pravilo treba preizkusiti na ne popolno trdih telesih, se bo moral samo zmanjšati odboj v gotovem sorazmerju do količine elastične sile. Pri Wrenovi in Huygensovi teoriji se absolutno trda telesa odbijajo eno od drugega s hitrostjo, s katero so trčila. Bolj gotovo bo to potrjeno za popolno elastična telesa. Pri nepopolno elastičnih telesih se mora hitrost odboja zmanjšati skupaj z elastično silo, zato ker je tista sila (razen kadar se deli teles ob trku poškodujejo ali doživijo nekakšno raztezanje, kakor bi nanje udarili s kladivom) gotova in določena (po mojem mnenju) in naredi, da se telesa odbijajo eno od drugega z relativno hitrostjo, ki je v danem razmerju z relativno hitrostjo trka.

To sem preizkusil na žogah iz gosto zvite in močno stisnjene volne. Najprej sem s spuščanjem nihala in merjenjem odboja ugotovil količino elastične sile; nato sem na osnovi te sile določil odboje v drugih primerih trkov in preizkusi so dajali izračunom ustrezne rezultate. Žoge so se vedno odbijale ena od druge z relativno hitrostjo, ki je bila <v razmerju> do trkov kot 5 do 9. S skoraj enako hitrostjo so

se odbijale žoge iz jekla, tiste iz plutovine z malo manjšo, pri steklenih pa je bilo sorazmerje okoli 15 do 16. In na ta način je tretji zakon, kar zadeva trke in odboje, po <tej> teoriji dokazan in to je povsem skladno s poskusi.

Na primeru privlačnosti zadevo<sup>10</sup> na kratko pokažem takole. Pojmuj, da je vmes med katerima koli dvema telesoma  $A$  in  $B$ , ki se medsebojno privlačita, postavljena kakršna koli že ovira, ki preprečuje njuno srečanje. Če eno telo  $A$  bolj vleče proti drugemu telesu  $B$ , kot tisto drugo telo  $B$  vleče k prvemu telesu  $A$ , bo ovira bolj pod pritiskom telesa  $A$  kot pod pritiskom telesa  $B$  in zato ne bo ostala v ravnovesju. Prevladal bo močnejši pritisk in povzročil, da se bo sistem dveh teles in ovire gibal naravnost v smeri proti  $B$  in v praznih prostorih bo z vedno pospešenim gibanjem odšel v neskončnost. To pa je nesmiselno in v nasprotju s prvim zakonom <gibanja>. Po prvem zakonu bo namreč moral sistem vztrajati v svojem stanju mirovanja ali gibanja enakomerno naravnost in potemtakem bosta telesi enako pritiskali na oviro in zato se bosta vzajemno enako vlekli. To sem preizkusil tudi z magnetom in železom. Če bi ta dva ločeno postavili vsakega v svojo posodo, ki bi se dotikali in bi plavali na mirni vodi ena ob drugi, ne bo nobena druge potiskala naprej, ampak bosta zaradi enakosti privlačnosti z obeh strani podpirala svoja vzajemna prizadevanja in ko bosta naposled postavljena v ravnovesje, bosta mirovala.

Tako je vzajemna tudi težkost med Zemljo in njenimi deli. Naj Zemljo  $FI$  seka katera koli ravnina  $EG$  in dva dela, na  $EGF$  in  $EGI$ , in teže teh vzajemno enega na drugega bodo enake.



Če se namreč drugi ravnini  $HK$ , ki je vzporedna na prvo ravnino  $EG$ , večji del  $EGI$  razreže na dva dela  $EGKH$  in  $HKI$ , od katerih je  $HKI$  enak prej odrezanemu delu  $EFG$ , je razvidno, da se srednji del  $EGKH$  zaradi lastne teže ne bo prevesil

<sup>10</sup> Tj. tretji zakon.



v nobenega od skrajnih delov, ampak da bo med obema, da tako rečem, visel v ravnovesju in miroval. Skrajni del *HKI* pa bo z vso svojo težo pritiskal na srednji del in ga bo silil v drugi skrajni del *EGF*; zato je sila, s katero *EGI*, ki je vsota delov *HKI* in *EGKH*, stremlje proti tretjemu delu *EGF*, enaka teži dela *HKI*, to je teži tretjega dela *EGF*. In zato sta teži dveh delov *EGI* in *EGF* vzajemno ena proti drugi enaki, kot sem hotel pokazati. In če ti teži ne bi bili enaki, bi se celotna Zemlja, ki plava v prostem etru,<sup>11</sup> uklonila pred večjo težo in bi z umikanjem od te odhajala v neskončnost.

Kakor imajo pri trkih in odbojih isto moč telesa, katerih hitrosti so obratno sorazmerne z njim vsajenimi silami,<sup>12</sup> tako imajo pri gibanjih mehaničnih naprav gibala, katerih hitrosti, izračunane glede na smer sil, so obratno sorazmerne z njim vsajenimi silami, isto moč in se z nasprotnimi prizadevanji medsebojno podpirajo. Tako imata enako moč pri premikanju krakov tehtnice teži, ki sta ob nihanju tehtnice obratno sorazmerni z njunima hitrostma navzgor in navzdol. To je: teži, če se dvigata in spuščata naravnost, imata enako moč, če sta obratno sorazmerni z razdaljama med osjo tehtnice in točkama, na katerih sta obešeni; če pa ju ovirajo kake poševne ravnine ali če se doda kake druge ovire, se dvigata ali spuščata poševno, imata enako moč, če sta obratno sorazmerni z dvigi in spusti, v kolikor ti potekajo vzdolž navpičnice, in tako je zaradi smeri težkosti navzdol. Podobno bo pri škripcu ali škripčevju težo držala sila roke, ki vleče vrv naravnost in je <v razmerju> do teže, ki se dviga naravnost ali poševno, kot hitrost pravokotnega dviga <v razmerju> do hitrosti roke, ki vleče vrv. V urah in podobnih napravah, ki so sestavljene iz združenih kolesc, se bodo nasprotne sile za pospeševanje in zaviranje gibanja kolesc medsebojno podpirale, če so obratno sorazmerne z hitrostmi delov kolesc, v katere se vtiskujejo. Sila vijaka za pritiskanje na telo je <v razmerju> do sile, ki vrti ročaj, kot krožna hitrost ročaja v tistem delu, kjer ga potiska roka, <v razmerju> do progresivne hitrosti vijaka proti pritisnjenemu telesu. Sili, s katerima klin pritiska na dva dela razcepljenega lesa, sta <v razmerju> do sile kladiva na klin kot napredovanje klina v smeri sile, ki jo na sam klin vtisne kladivo, <v razmerju> do hitrosti, s katero se deli lesa umikajo klinu vzdolž črt, ki so pravokotne na površine klina. In enako velja za vse naprave.

<sup>11</sup> Tj. v etru, v katerem ni upora.

<sup>12</sup> Tj. sile inercije.

Učinkovitost in raba <vseh> teh <naprav> obstaja samo v tem, da z zmanjševanjem hitrosti povečujemo silo in nasprotno; s tem se razreši problem pri sleherni uporabni napravi: *gibati dano težo z dano silo* ali premagati nek dani upor z dano silo. Če so namreč naprave zgrajene tako, da sta hitrosti dejavnika in upirajočega se telesa obratno sorazmerne s silama, bo dejavnik prenašal upor, če pa je med hitrostima večja neenakost, ga bo premagal. Gotovo: če je neenakost med hitrostima tolikšna, da bo premagan tudi ves upor, ki navadno izvira tako iz trenja dotikajočih se in med seboj drsečih teles, kot tudi iz povezanosti nadaljujočih se teles, ki se morajo ločevati eno od drugega, in iz tež teles, ki se morajo dvigati, in če se premaga ves upor, bo preostala sila ustvarjala sebi sorazmerno pospeševanje gibanja deloma v delih naprave, deloma v upirajočem se telesu.

Sicer pa ni moj namen tukaj, da bi obravnaval mehaniko. S tem sem hotel samo pokazati, kako široko sega in kako zanesljiv je tretji zakon gibanja. Če se namreč delovanje dejavnika računa iz njegove sile in hitrosti združeno in če se povratno delovanje upirajočega se telesa podobno računa združeno iz hitrosti njegovih posameznih delov in sil upiranja, ki izvirajo iz njihovega trenja, povezanosti, teže in pospeševanja, bosta delovanje in povratno delovanje med seboj vedno enaka pri sleherni uporabi naprav. In v kolikor se delovanje širi po napravi in se končno vtisne v vsako upirajoče se telo, bo njegova zadnja smer vedno nasprotna smeri povratnega delovanja.

**3. KNJIGA**  
**O SISTEMU SVETA**  
**PRAVILA FILOZOFIRANJA**  
(1726)

## Uredniška opomba

»Pravila filozofiranja« ali »Pravila za filozofiranje« (*Regulae philosophandi*) se pod tem naslovom v *Matematičnih principih filozofije narave* pojavijo šele v drugi izdaji. V prvi izdaji se je tretja knjiga začela z devetimi hipotezami, ki jih je Newton v drugi izdaji razdelil v dve skupini. Prva in druga hipoteza, obe po svojem značaju metodološki, sta v drugi izdaji postali prvo in drugo pravilo filozofiranja, Newton pa jima je dodal še novo, tretje pravilo. V tretji izdaji je dodal še eno pravilo. Drugo skupino hipotez, v prvi izdaji so bile to hipoteze od 5 do 9, je poimenoval »Pojavi«, in sicer so to postali prvi, tretji, četrti, peti in šesti pojav. Dodal je tudi nov pojav, ki ga je označil s št. 2. Originalno drugo hipotezo je izločil, četrta hipoteza pa je postala hipoteza št. 1, ki pa jo je premaknil med 10. in 11. propozicijo. Poleg tega je tudi tretjo lemo preimenoval v drugo hipotezo.

68

Newton je v nekaterih osnutkih za tretjo izdajo *Principov* na grobo definiral, kaj razume kot pravilo filozofiranja. To je vsaka propozicija, ki se sklada s pojavi ali, v drugi različici, vsaka propozicija, ki je izvedena – Newton uporablja glagol *colligere* in ne močnejšega *deducere* »izpeljati« – s pomočjo indukcije. V izvorniku: »Regulam voco Propositionem omnem quæ ↓cum↓ ?Phaen duabus? vel cum pluribus ↓ex↓ Phænomenis respondet congruit, ?↓seu↓ ex ijsdem? per argumentum Inductionis stabilitur colligitur & cum ijsdem congruit.« (CUL Add. Ms. 3965, fol. 420<sup>r</sup>).

Vse besedilo v <koničastih oklepajih> je prevajalski dodatek, ki omogoča bolj tekoče branje.

### PRAVILO 1

*Ne sme se dopustiti več vzrokov naravnih stvari, kot so ti, ki so in resnični  
in zadostujejo za razlago<sup>1</sup> njihovih pojavov.*

Filozofi vsekakor pravijo: narava ničesar ne počne zaman in zaman se po mnogih stvareh zgodi tisto, kar se lahko zgodi po manj stvareh. Narava je namreč enostavna in ne pretirava z odvečnimi vzroki stvari.<sup>2</sup>

### PRAVILO 2

*In zato morajo biti vzroki, pripisani naravnim učinkom iste vrste,<sup>3</sup> isti,  
kolikor je to mogoče.*

Taki primeri so: vzrok dihanja pri človeku in pri živali; vzrok padanja kamnov v Evropi in v Ameriki; vzrok svetlobe v kuhinjskem ognju in na Soncu; vzrok odboja svetlobe na Zemlji in na <zvezdah> premičnicah.<sup>4</sup>

### PRAVILO 3

*Kvalitete teles, ki se ne morejo povečati in se zmanjšati<sup>5</sup> in ki ustrezajo  
vsem telesom, na katerih se lahko izvajajo poskusi,  
je treba imeti za kvalitete vseh teles.*

Kvalitete teles je namreč mogoče ugotoviti samo s poskusi, in zato je treba postaviti kot splošne kvalitete vse tiste, ki se na splošno ujemajo s poskusi; in kvalitete, ki se ne morejo zmanjšati, <telesom> ni mogoče odvzeti. Seveda se proti utemeljenim argumentacijam na osnovi poskusov ne sme izmišljati nepremi-

<sup>1</sup> Lat. *explicandis*, particip od *explicare*.

<sup>2</sup> To pravilo izraža idejo vzročnega minimalizma: število vzrokov, ki pojasnjujejo pojave, ne smemo množiti preko tistih, ki so nujni, saj narava deluje varčno. Pravi vzrok mora biti, poleg tega, da nekaj pojasnjuje, tudi resničen, tj. biti mora zadosten in nujen.

<sup>3</sup> Lat. *genus*; dob. istega »rodu«.

<sup>4</sup> Tj. planetih.

<sup>5</sup> Lat. *intendi et remitti nequeunt*. Newton uporablja sedanji trpnik infinitivov, ki ustrezata samostalnika *intensio* in *remissio*, in so ju uporabljali poznosrednjeveški *calculatores* v razpravi o *latitudo formarum*, tj. o kvalitetah oz. lastnostih, ki jo je mogoče količinsko opredeliti ter se lahko povečujejo oz. naraščajo ali zmanjšujejo oz. pomanjšujejo. John Harris je v *Lexicon Technicum*, London, 1704, *intesion in natural philosophy* definiral kot »increase of the power or Energy of any Quality, such as *Hot, Cold, &c* for of all Qualities they say, they are *Intended* and *Remmited*; that is capable of Increase and Diminution«.

šljenih sanjarij, in tudi se ne sme odmakniti od analogije narave, ker je ta navadno enostavna in vedno skladna s sabo. Razsežnost teles se ugotovi samo po čutih, vendar pa s čuti vseh <teles> ni mogoče zaznati; ker pa <razsežnost> pripada vsem zaznavnim <telesom>, se zatrjuje za vsa <telesa>.<sup>6</sup> Izkušamo, da je več teles trdih. Trdost celote pa izvira iz trdosti delov in zato na osnovi tega upravičeno sklepamo, da so nedeljeni delci ne samo teh teles, ki jih je mogoče zaznati, ampak tudi vseh drugih trdi. Da so vsa telesa nepredirna, razbiramo ne z razumom, ampak s čuti.<sup>7</sup> Za telesa, s katerimi operiramo, ugotavljamo, da so nepredirna, in iz tega sklepamo, da je nepredirnost lastnost vseh teles. Da so vsa telesa gibljiva in da s pomočjo nekih sil (ki jih imenujemo sile inercije) vztrajajo v gibanju ali mirovanju, razbiramo na osnovi teh lastnosti na telesih, ki jih vidimo. Razsežnost, trdost, nepredirnost, gibljivost in sila inercije celote izvira iz razsežnosti, trdosti, nepredirnosti, gibljivosti in sil inercije delov; in iz tega sklepamo, da so vsi najmanjši deli vseh teles razsežni, da so trdi, nepredirni, gibljivi in obdarjeni s silami inercije. In to je temelj vse filozofije narave<sup>8</sup>. Dalje na osnovi pojavov vemo, da se razdeljeni in med seboj dotikajoči se deli lahko vzajemno ločijo eden od drugega, in da je na osnovi matematike gotovo, da je mogoče nerazdeljene dele z razumom razločiti na manjše dele. Negotovo pa je, ali se lahko ti razločeni in še ne razdeljeni deli po silah narave delijo in ločujejo eden od drugega. Toda če bi bilo z enim samim poskusom ugotovljeno, da se neki nerazdeljeni delci ob lomljenju trdega in trdnega delijo, bi z močjo tega <tretjega> pravila sklepali ne le, da so razdeljeni deli ločljivi, ampak tudi, da se nerazdeljeni deli lahko delijo v neskončnost. Končno: če je na osnovi poskusov in astronomskih opazovanj na splošno znano, da vsa telesa na Zemlji ali okoli nje težijo proti Zemlji in to sorazmerno s količino materije v posameznih <telesih>, da Luna teži proti Zemlji sorazmerno s količino svoje materije in da obrnjenost naše morje teži proti Luni, da vse premičnice vzajemno težijo ena proti drugi in da obstaja podobna težkost kometov proti Soncu, bo treba po tem <tretjem> pravilu reči, da vsa telesa vzajemno težijo eno proti drugemu. Utemeljitev glede splošne težkosti bo namreč na osnovi pojavov še močnejša kot utemeljitev glede nepredirnosti teles; zanjo pa v primeru nebesnih teles nimamo sploh nobenega poskusa in čisto nobenega opazovanja. Kljub temu pa sploh ne zatrjujem, da je

70

<sup>6</sup> Lat. *de universis affirmatur*; »se pripisuje vsem <telesom>«.

<sup>7</sup> Lat: *sensu*; tudi: »z zaznavo«.

<sup>8</sup> Besedo »narave« je Newton dodal v tretji izdaji.

težkost bistvena za telesa. Pod »vsajena sila«<sup>9</sup> razujem samo silo inercije. Ta je nespremenljiva. Težkost se z odmikanjem <teles> od Zemlje zmanjšuje.<sup>10</sup>

**PRAVILO 4<sup>11</sup>**

*V eksperimentalni filozofiji je treba vse propozicije, zbrane iz pojavov na osnovi indukcije, imeti za ali natančno ali kar najbližje kot je mogoče resnične, če le temu ne nasprotujejo nasprotne hipoteze, dokler ne nastopijo drugi pojavi, na osnovi katerih propozicije postanejo natančnejše ali pa podvržene izjemam.*

To mora veljati, da hipoteze ne bi razveljavile utemeljitve na osnovi indukcije.

---

<sup>9</sup> Lat. *vis insita*.

<sup>10</sup> Newton je zadnje tri stavke, v katerih opozarja na razliko med splošnimi in bistvenimi kvalitetami ali lastnostmi, dodal v tretji izdaji *Principov*.

<sup>11</sup> Newton je »Pravilo 4« dodal v tretji izdaji *Principov*.





# SPLOŠNA SHOLIJA

(1726)

## Uredniška opomba

Newton je nameraval prvo izdajo *Matematičnih principov filozofije narave* zaključiti s »Sklepom« (*Conclusio*), česar pa nazadnje ni storil. V drugi izdaji delo zaključuje »Splošna sholija« (*Scholium generale*), ki je bila rahlo spremenjena ponatisnjena tudi v tretji izdaji. »Splošno sholijo« je Newton razvil iz niza sholij k propozicijam 4 do 9 tretje knjige *Principov*, ki jih je napisal že v 1690<sup>ih</sup> letih in jih je nameraval vključiti v drugo, popravljeno in predelano izdajo. Te, v rokopisu ohranjene sholije, izdajajo grške vire, ki jih je Newton uporabljal pri pisanju, zato so v literaturi znane kot »Klasične sholije«.

Izraz »sholija« je v antiki označeval komentarje, ki naj bi pojasnili besedilo, in so jih dodajali tako na rob besedila kot tudi v besedilo samo. Kasneje so sholije postale samostojen komentar in so jih objavljali ločeno.

74

»Splošna sholija« je eno najmogočnejših, zgoščenih in polemičnih besedil v zgodovini filozofije in znanosti. V njej Newton na kratko obravnava celo plejado tem: vedo o kometih, težkost ali gravitacijo, gibanje planetov, argument božjega načrta, množstvo svetov, prostor, plimovanje, aktivne moči, elektriko ter filozofsko in biblijsko teologijo. Besedilo je mogoče razdeliti na naslednje sklope. Prvič: povzetek glavnih argumentov, ki dokazujejo, da se nebesni pojavi ne skladajo s mehanicistično teorijo vrtincev; temu sledi razprava o »praznini v nebesnih prostorih«. Drugič: dokaz obstoja Boga na podlagi božjega načrta; argument božjega načrta; analiza Božjih imen in njegovih atributov. Tretjič: zanikanje poznavanja vzroka težkosti in narava hipotez. Četrto: delovanje pretanjenega duha, ki bi mogoče lahko pojasnilo vzrok in način delovanja gravitacije.

Vse besedilo v <koničastih oklepajih> je prevajalski dodatek, ki omogoča bolj tekoče branje.

Hipotezo o vrtincih pestijo številne težave.<sup>1</sup> Da bi sleherni planet, če potegnemo polmer do Sonca, zarisal območja, sorazmerna s časom, bi morali biti obhodni časi delov vrtinca v kvadratnem razmerju z razdaljami od Sonca. Da bi bili obhodni časi planetov v razmerju 3 : 2 z razdaljami od Sonca, bi morali biti obhodni časi delov vrtinca v razmerju 3 : 2 razdalj. Da bi se ohranjali manjši vrtinci, ki krožijo okoli Saturna, Jupitra in drugih premičnic in da bi mirno plavali v vrtincu Sonca, bi morali biti obhodni časi delov Sončevega vrtinca enaki. Vrtenja Sonca in planetov okoli svojih osi, ki bi se morala ujemati z gibanjem vrtincev, pa se od vseh teh (so)razmerij razlikujejo. Gibanja kometov so izjemno pravilna, ravnajo se po istih zakonih kot gibanja planetov in jih z vrtinci ni mogoče pojasniti. Kometi potujejo z zelo izsrednimi<sup>2</sup> gibanji v vse dele neba, kar bi se ne moglo dogajati, če ne bi odstranili vrtincev.<sup>3</sup>

Projektili<sup>4</sup> v našem zraku<sup>5</sup> čutijo samo upor zraka. Če se zrak odstrani, kot na primer v Boylovem vakuumu,<sup>6</sup> upor popusti, kajti lahko pero in čvrsto zlato v tem vakuumu padata z enako hitrostjo. Enako je v nebesnih prostorih, ki so nad Zemljino atmosfero. Vsa telesa v teh prostorih se morajo gibati povsem svobodno in zato planeti in kometi nenehno krožijo po orbitah, danih po vrsti in položaju, skladno z zgoraj predstavljenimi zakoni. Na svojih orbitah bodo sicer vztrajali po zakonih težkosti, a prave lege teh orbit na samem začetku po teh zakonih nikakor niso mogli doseči.

Šest glavnih planetov kroži okoli Sonca po krogih, ki so s Soncem istosrediščni,<sup>7</sup> z isto smerjo gibanja in kar najbližje isti ravnini. Deset lun kroži okoli Zemlje, Jupitra in Saturna v istosrediščnih krogih z isto smerjo gibanja in kar najbližje ravninam orbit planetov. In vsa ta pravilna gibanja ne izvirajo iz mehaničnih

<sup>1</sup> Newton ima v mislih predvsem Descartesa, Leibniza in Huygensa, ki so gibanje planetov pojasnjevali mehanično kot rezultat gibanja v vrtince oblikovanih delcev materije. Ti delci materije skladno z mehanicistično filozofijo delujejo na površine teles, in sicer neposredno.

<sup>2</sup> Ali: »ekscentričnimi gibanji«.

<sup>3</sup> Newton v zadnjih dveh stavkih prvega odstavka povzema Cotesov »Predgovor« in ne lastnih *Principov*.

<sup>4</sup> Tj. vržene, zagnane ali izstreljene stvari.

<sup>5</sup> Tj. v našem ozračju, v Zemljini atmosferi.

<sup>6</sup> Newton ima v mislih Boylovo zračno črpalko, iz katere je bilo mogoče v veliki meri odstraniti zrak.

<sup>7</sup> Ali: »koncentrični«.

vzrokov, saj kometi potujejo po zelo izsrednih<sup>8</sup> orbitah in v vse dele neba. S to vrsto<sup>9</sup> gibanja kometi zelo hitro in zelo zlahka prehajajo skozi orbite planetov in na svojih odsončjih,<sup>10</sup> kjer so počasnejši in se tudi dlje mudijo, so kar najbolj oddaljeni eden od drugega, tako da se vzajemno kar najmanj privlačijo.

Ta nadvse elegantna sestava Sonca, planetov in kometov je lahko nastala zgolj in samo po načrtu in gospostvu umnega in mogočnega Bitja. In če so zvezde stalnice središča podobnih sistemov, bodo vsi ti sistemi zgrajeni po podobnem načrtu in podrejeni gospostvu *Enega*, še zlasti ker je svetloba zvezd stalnic enake narave kot svetloba Sonca in vsi sistemi izmenoma pošiljajo svetlobo v vse <druge>. In da sistemi zvezd stalnic zaradi svoje težkosti ne bi padli eden na drugega, jih je ta <En> postavil na neizmerno razdaljo enega od drugega.

Ta vlada vsem ne kot duša sveta, ampak kot gospodar vsega. In zaradi svoje-ga gospostva se navadno imenuje Gospod Bog Pantokrator.<sup>11</sup> Beseda »Bog« je razmerna in se nanaša na služabnike in bogovskost; je gospodovanje Boga ne nad lastnim telesom, kot menijo tisti, za katere je Bog duša sveta, ampak nad služabniki. Najvišji Bog je večno, neskončno in absolutno popolno bitje; toda bitje, kakor koli že popolno, brez gospostva ni Gospod Bog. Govorimo namreč »moj Bog«, »vaš Bog«, »Bog Izraela«, »Bog bogov« in »Gospod gospodov«, toda ne govorimo »moj večni«, »vaš večni«, »večni Izraela«, »večni <izmed> bogov«; ne govorimo »moj neskončni« ali »moj popolni«. Ta poimenovanja<sup>12</sup> se ne nanašajo na služabnike. Beseda »Bog« ima v široki rabi pomen »gospod«; toda vsak gospod ni Bog. Gospodovanje duhovnega bitja tvori Boga, resnično resničnega, najvišje najvišjega in namišljeno namišljenega. In iz resničnega gospodovanja sledi, da je resnični Bog živ, umen in mogočen; iz ostalih popolnosti, da je najvišji ali najvišje popoln. Je večen in neskončen, vsemogočen in vseveden, to je, traja iz večnosti v večnost in je prisoten iz neskončnosti v neskončnost; vsemu vlada in pozna vse, kar se zgodi in kar se lahko zgodi. Ni večnost in neskončnost, ampak je večen in neskončen; ni trajanje in prostor, ampak traja in je prisoten. Traja vedno in je prisoten povsod in z obstajanjem vedno in povsod tvori trajanje in prostor. Ker je sleherni delec prostora *vedno* in ker je sleherni

<sup>8</sup> Ali: »ekscentričnih«.

<sup>9</sup> Dob. »rodom«.

<sup>10</sup> Odsončje ali afelij je točka največje oddaljenosti od Sonca.

<sup>11</sup> Gr. Παντοκράτωρ.

<sup>12</sup> Tj. »večni«, »neskončni«, »popolni«.

nedeljivi trenutek trajanja *povsod*, gotovo Stvaritelj in Gospod vseh stvari ne bo *nikoli* in *nikjer*.

Vsaka čuteča duša je ob različnih časih in v različnih organih čutov in gibanj ista nedeljiva oseba. Obstajajo zaporedni deli v trajanju, ki soobstajajo v prostoru, ne eno ne drugo pa ne obstaja v osebi človeka ali v njegovem mislečem principu, še dosti manj pa v misleči substanci Boga. Vsak človek, v kolikor je čuteča stvar, je en in isti človek v času trajanja svojega življenja v vseh posameznih organih čutov. Bog je eden in isti vedno in povsod. Je vseprisoten ne samo s svojo *dejavno močjo*, ampak tudi s *substanco*, kajti moč ne more samostojno obstajati brez substance. V njem samem so vsebovane in se gibljejo vse stvari, toda brez vzajemnega utrpevanja.<sup>13</sup> Bog ne utrpeva ničesar od gibanj teles; ta telesa ne čutijo nobenega upora od vseprisotnosti Boga.

Soglasno je sprejeto, da najvišji Bog nujno obstaja in zaradi iste nujnosti je *vedno* in *povsod*. Zato je tudi ves enak samemu sebi: ves je oko, ves je uho, ves je možgani, ves roka, ves moč čutenja, umevanja in delovanja, toda na način, ki ni niti najmanj človeški, na način, ki ni niti najmanj telesen, na način, ki nam je povsem neznan. Kakor slepec nima ideje o barvah, tako mi nimamo ideje o načinih, na katere najmodrejši Bog čuti in umeva vse. Nima nobenega telesa in prav nobene telesne oblike in zato ga ni mogoče videti ne slišati ne dotakniti se ga in ne častiti ga pod podobo kake telesne stvari. Imamo ideje o njegovih atributih, toda sploh ne spoznavamo, kaj je substanca katere koli stvari. Vidimo samo oblike in barve teles, slišimo samo <njihove> zvoke, dotikamo se samo <njihovih> zunanjih površin, vohamo samo <njihove> vonje in okušamo <njihove> okuse; <njihovih> najglobljih substanc pa ne spoznavamo z nobenim čutom, z nobeno premišljujočo dejavnostjo in še dosti manj imamo idejo o substanci Boga. Tega spoznavamo samo po njegovih lastnostih in atributih, po najmodrejših in najboljših ureditvah stvari in smotrnih vzrokih ter ga občudujemo zaradi popolnosti; spoštujemo in častimo pa ga zaradi gospostva. Častimo ga namreč kot služabniki in Bog brez gospostva, previdnosti in smotrnih vzrokov ni nič drugega kot usoda in narava. Iz slepe metafizične nujnosti, ki je nasploh vedno in povsod ista, ne izvira nobena raznolikost stvari. Celotna različnost ustvarjenih stvari glede na mesta in čase je mogla izvirati samo iz idej in volje nujno obstajajočega Bitja. Za Boga pa se alegorično pravi, da sliši, govori, se smeje,

<sup>13</sup> Tj., da on ne deluje na njih in one ne nanj.

ljubi, sovraži, želi, daje, prejema, se veseli, se jezi, se bojuje, izdeluje, ustvarja, gradi. Vse govorjenje o Bogu se namreč zajema iz človeških stvari na podlagi neke podobnosti, ki sicer ni popolnoma podobna, je pa kljub temu nekakšna podobnost. Toliko o Bogu; in razpravljanje o Bogu iz pojavov vsekakor spada na področje filozofije narave.<sup>14</sup>

Doslej sem pojasnil pojave neba in našega morja s silo težkosti, toda vzroka težkosti še nisem pripisal. Ta sila vsekakor izvira iz nekega vzroka, ki prodira vse do središč Sonca in planetov brez zmanjšanja moči in ki ne deluje z ozirom na količino površin delcev, na katere deluje (kot je običajno za mehanične vzroke), ampak z ozirom na količino trdne materije, in katere delovanje se vsepovsod razteza v neizmerne razdalje, vedno pa se zmanjšuje v kvadratnem razmerju razdalj. Težkost v Soncu je sestavljena iz težkosti posameznih delcev Sonca in z odmikanjem od Sonca upada natanko v kvadratnem razmerju razdalj vse tja do orbite Saturna, kot je očitno iz mirovanja odsončij planetov, in vse do skrajnih odsončij kometov, če le ta odsončja mirujejo. A razloga za te lastnosti težkosti še nisem mogel izpeljati iz pojavov, hipotez pa si ne izmišljujem.<sup>15</sup> Vse namreč, kar se ne izpelje iz pojavov, je treba imenovati *hipoteza*. Za hipoteze, bodisi metafizične bodisi fizikalne bodisi temelječe na skritih kvalitetah bodisi mehanične pa v eksperimentalni filozofiji ni prostora. V tej filozofiji se propozicije izpeljejo iz pojavov in postajajo splošne z indukcijo. Tako se je izvedelo za nepredirnost, gibljivost in zagon teles ter za zakone gibanj in težkosti. In dovolj je, da težkost resnično obstaja, da deluje po zakonih, ki sem jih pojasnil, in da zadostuje za vsa gibanja nebesnih teles in našega morja.

Zdaj bi lahko dodal še nekatere stvari o nekem nadvse pretanjenem duhu, ki prežema gosta telesa in se skriva v njih; z njegovo silo in delovanji se delci teles vzajemno privlačijo na najmanjše razdalje, in ko se staknejo, so med seboj trdno povezani; naelektrena<sup>16</sup> telesa delujejo na večje razdalje, tako da odbijajo kot tudi privlačijo sosednja telesa; svetloba je oddajana, se odbija, se lomi, se uklanja in ogreva telesa; vsaka zaznava je spodbujena in udje živali se gibljejo

78

<sup>14</sup> V drugi izdaji: »razpravljanje o Bogu iz pojavov vsekakor spada na področje eksperimentalne filozofije«.

<sup>15</sup> Gre verjetno za najznamenitejšo Newtonovo trditev: »Hypotheses non fingo.« Newton seveda ne trdi, da ne uporablja ali tvori hipotez, temveč zgolj to, da ne ustvarja fiktivnih, namišljenih hipotez, tj. hipotez, ki ne izhajajo iz pojavov.

<sup>16</sup> Lat. *electricus*; dob. »električna«.

po volji, seveda zaradi tresljajev tega duha, ki se širijo po trdnih, kot las tankih vlakencih živcev od zunanjih organov čutov do možganov in iz možganov v mišice. Toda tega ni mogoče razložiti v nekaj besedah; prav tako ni na voljo dovolj veliko število poskusov, ki bi lahko natančno določili in pokazali zakone delovanje tega duha.

KONEC





Matjaž Vesel\*

## Newton, nedosegljivo bistvo teles, teološki voluntarizem in zakoni narave<sup>1</sup>

Znamenita »Splošna sholija«,<sup>2</sup> ki zaključuje drugo in tretjo izdajo Newtonovih *Matematičnih principov filozofije narave*, je bila – in je še vedno – predmet posebnega zanimanja in preučevanja zaradi več razlogov. Newton v njej med drugim zapiše razvpito trditev »Hipotez si ne izmišljam« (*Hypotheses non fingo*),<sup>3</sup> predvsem pa v njej pojasnjuje, kako razume Boga in njegovo prisotnost v naravi – ter posledično v filozofiji narave. Svoje razmišljanje sklene z ugotovitvijo, da »razpravljanje o Bogu iz pojavov vsekakor spada na področje filozofije narave«,<sup>4</sup> v tem okviru pa tudi zatrdi, da smo ljudje, kar zadeva Boga, omejeni na spoznanje njegovih atributov, kar zadeva spoznanje teles, pa na njihove pojave:

Imamo ideje o njegovih atributih, toda sploh ne spoznavamo, kaj je substanca katere koli stvari. Vidimo samo oblike in barve teles, slišimo samo <njihove> zvoke, dotikamo se samo <njihovih> zunanjih površin, vohamo samo <njihove> vonje in okušamo <njihove> okuse; <njihovih> najglobljih substanc pa ne spoznavamo z nobenim čutom, z nobeno premišljujočo dejavnostjo in še dosti manj imamo idejo o substanci Boga.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Prispevek je nastal v okviru raziskovalnega programa P6-0014 »Pogoji in problemi sodobne filozofije« in projekta J6-9392 »Problem objektivnosti in fikcije v sodobni filozofiji«, ki ju financira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.

<sup>2</sup> Za original gl. Isaac Newton, *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, ur. Alexandre Koyré in I. Bernard Cohen s pomočjo Anne Whitman, tretja izdaja *Principia* iz leta 1726 z različicami besedila iz prvih dveh izdaj, dva zvezka s kontinuirano paginacijo, Harvard University Press, Cambridge 1972, str. 759–765. Slovenski prevod *Principov* navajam po: Isaac Newton, *Matematični principi filozofije narave: kratek izbor*, prev. Matej Hriberšek, pričujoča številka *Filozofskega vestnika* 41 (3/2020), str. 9–79; »Splošna sholija«, str. 73–79. V nadaljevanju se na besedilo včasih sklicujem kot na *Principia* ali *Principi*.

<sup>3</sup> *Ibid.*, str. 764; slov. prev. str. 78. Cf. tudi uredniško opombo k prevodu »Splošne sholije«, tu, str. 74.

<sup>4</sup> *Ibid.*, slov. prev. str. 78.

<sup>5</sup> *Ibid.*, str. 763; slov. prev. str. 77.

\* Znanstvenoraziskovalni center Slovenske akademije znanosti in umetnosti, Filozofski inštitut

Če pustimo »idejo o substanci Boga« ob strani in se osredotočimo na telesa, to z drugimi besedami pomeni, da so za nas njihove substance oz. bistva spoznavno nedostopna, ali – povedano še nekoliko drugače – da ni mogoče podati bistvene definicije teles, tj. definicije, ki bi zadevala njihovo bistvo ali substancno.<sup>6</sup> Dejansko nobena od treh izdaj *Principia* ne vsebuje absolutne definicije telesa. Takšne opredelitve ni med začetnimi definicijami (»količina materije«, »količina gibanja«, »notranja sila« (*vis insita*), »vtisnjena sila« (*vis impressa*), »sredotežna sila« in njene tri mere: »absolutna«, »pospeševalna« in »gibalna«), niti v sholiji k tem definicijam, v kateri Newton pojasnjuje čas, prostor in gibanje ter ločuje med absolutnim in relativnim pomenom teh pojmov, niti v preostanku besedila, v katerem definira, denimo, tekočine.<sup>7</sup>

Vprašanje, ki se ob tem zastavlja samo od sebe, je seveda: zakaj je temu tako? Zakaj po Newtonu niti naše čutno-zaznavno spoznavanje teles niti nobena refleksivna, miselna dejavnost ne omogoča, da bi lahko prišli do spoznanja njihovega bistva oz. narave? Po eni strani je sicer razumljivo, da kot samooklicani eksperimentalni filozof zavrača možnost »racionalističnega«, zgolj miselnega spoznanja bistva teles *à la* Descartes, vendar pa je po drugi strani manj razumljivo, zakaj obenem zavrača spoznavanje bistva teles prek njihovih čutno-zaznavnih kvalitet ali lastnosti. Še enkrat: zakaj Newton zameji spoznanje teles na njihovo fenomenalno, pojavno raven?

<sup>6</sup> O različnih vidikih Newtonove teoriji teles in povezanih vprašanjih obstaja kar nekaj literature. Cf. npr. Dana Jalobeanu, »Space, Bodies and Geometry: Some Sources of Newton's Metaphysics«, *Zeitsprünge: Forschungen zur frühen Neuzeit* 11 (1–2/2007), str. 81–113; ista, »The Nature of Body«, v Peter Anstey (ur.), *The Oxford Handbook of British Philosophy in the Seventeenth Century*, Oxford University Press, Oxford 2013, str. 213–239; Daniel Garber, John Henry, Lynn Joy in Alan Gabbey, »New Doctrines of Body and its Powers, Place and Space«, v Daniel Garber in Michael Ayers (ur.), *The Cambridge History of Seventeenth Century Philosophy*, 1. zv., Cambridge University Press, Cambridge 1998, str. 553–623; Dana Jalobeanu, »The Cartesians of the Royal Society: The Debate over Collisions and the Nature of Body (1668–1670)«, v Dana Jalobeanu in Peter Anstey (ur.), *Vanishing Matter and the Laws of Nature: Descartes and Beyond*, Routledge, London 2011, str. 103–129; Peter Damerow, »Space and Matter in Early Modern Science: The Impenetrability of Matter«, v Matthias Schemmel (ur.), *Spatial Thinking and External Representation: Towards a Historical Epistemology of Space*, Max Planck Institute for the History of Science, Berlin 2016, str. 175–190.

<sup>7</sup> Cf. *Principia*, str. 417.

Z namenom, da bi odgovoril na to vprašanje, bom v članku najprej na kratko orisal recepcijo prve izdaje *Principov* iz leta 1687, ki v določeni meri pojasnjuje Newtonove spremembe in dodatke iz druge izdaje iz leta 1713, vključno s prej citirano »Splošno sholijo«, in nato preletel še dve besedili iz te izdaje, v katerih so telesa obravnavana na podoben način kot v »Splošni sholiji«, tj. predgovor Rogerja Cotesa in »Pravila filozofiranja«, poleg tega pa še osnutke »Splošne sholije«. Med temi besedili so predvsem »Splošna sholija« skupaj z njenimi osnutki ter nekateri drugi rokopisi, ravno tako povezani s *Principi*, tisti, ki nakazujejo, v kateri smeri je treba iskati odgovor na naše vprašanje: to je Newtonov »totalitarni« teološki voluntarizem.<sup>8</sup> Tega bom analiziral v tretjem in zadnjem koraku. Newton je teološki voluntarizem v izrecni navezavi na problematiko narave teles v polnosti prvič razvil v svojem mladostnem filozofskem obračunu z Descartesom v rokopisu »O težkosti« (*De gravitatione*), nekatere vidike, ki niso vedno izrecno navezani na teorijo telesa, pa lahko zasledimo tudi v nekaterih drugih besedilih. Newtonovo stališče do tega vprašanja bom na koncu osvetlil še s primerjavo z Descartesovim stališčem.

## Odzivi na prvo izdajo *Principov* ter popravki, spremembe in dopolnila druge izdaje

Razlogov, da je Newton drugo izdajo *Matematičnih principov filozofije narave* zaključil s »Splošno sholijo« in besedilo na nekaterih mestih bistveno spremenil, je bilo več.<sup>9</sup> Takoj po izidu leta 1687 so izšle štiri recenzije,<sup>10</sup> med katerimi je bila tehnično najpodrobnejša tista, ki jo je za *Acta eroditorum* napisal profesor

<sup>8</sup> Liam Dempsey, »Newtonian Idealism: Matter, Perception, and the Divine Will«, *The Southern Journal of Philosophy* 52 (1/2014), str. 93, op. 20, imenuje Newtonovo pojmovanje »a totalitarian conception of God's will«.

<sup>9</sup> Cf. tudi uredniško opombo h kratkemu izboru besedil iz *Matematičnih principov filozofije narave*, tu, str. 9.

<sup>10</sup> V letih 1688-89 so izšle štiri anonimne recenzije, katerih avtorji pa so danes znani. To so bili astronom in Newtonov znanec Edmond Halley, kartezijski filozof Pierre Sylvain Régis, angleški filozof John Locke in profesor matematike na Univerzi v Leipzigu Christoph Pfautz. Cf. Bernard Cohen, »The Review of the First Edition of Newton's *Principia* in the *Acta Eruditorum*, with Notes on the other Reviews«, v P. M. Harman in Alan E. Shapiro (ur.), *The Investigation of Difficult Things: Essays on Newton and the History of the Exact Sciences in Honour of D. T. Whiteside*, Cambridge University Press, Cambridge 1992, str. 323–354. O tem, kaj sta si o knjigi mislila Gottfried Wilhelm Leibniz in Christiaan Huygens, cf. Alexandre Koyré, *Newtonian Studies*, Chapman in Hall, London 1965, str. 115–138.

matematike na Univerzi v Leipzigu Christoph Pfautz. Pfautzu se je med drugim zdelo vredno parafrazirati nekaj stavkov iz tretje knjige, naslovljene »Sistem sveta«, v kateri Newton izračuna gostoto planetov Saturna, Jupitra in Zemlje ter razvije pravilo za razmerje njihovih gostot, potem pa sklene: »Bog je torej planete postavil na različne razdalje od Sonca, tako da lahko vsak od njih uživa večjo ali manjšo količino toplote Sonca glede na stopnjo svoje gostote.«<sup>11</sup> V prvi izdaji *Principia* je to edina Newtonova omemba Boga in – implicitno – njegovega umnega, inteligentnega načrta pri stvarjenju našega osončja.

Mogoče je ravno to mesto spodbudilo preučevalca antike Richarda Bentleya, ki je imel v letih 1691/92 »govore« ali »pridige« (*sermons*) v okviru t. i. Boylovih predavanj, katerih osnovni namen je bila obramba krščanske vere pred nevarnostjo ateizma,<sup>12</sup> da se je za pomoč obrnil na Newtona.<sup>13</sup> Še posebej ga je zanimalo, kako *Matematični principi filozofije narave* osvetljujejo dejstvo, da je naš sončni sistem ustvaril umni dejavnik, tako da ta ni nastal kot naključni učinek slepih in samodejnih fizičnih interakcij materialnih teles, kot naj bi – takšno je bilo v tem obdobju v Angliji prevladujoče prepričanje – izhajalo iz različnih in različnih mehanicistične filozofije, predvsem Descartesove, pa tudi Hobbesove. Newton mu je v štirih pismih odgovoril, da – rečeno zelo na kratko – po njegovem mnenju golo, slepo naključje ne bi moglo postaviti planetov ravno na prava mesta, da se ohrani stabilen sončni sistem. Za to je bil potreben »premislek in urejanje (*contirevance*) voljnega dejavnika«<sup>14</sup> oz. »umni dejavnik« (*intelligent agent*).<sup>15</sup>

Newtona je k spremembam in dodatkom spodbudila tudi dolgotrajna, dvajset let trajajoča polemika z Leibnizem, ki je zadevala predvsem naravo gravitacije. Leibniz, ki je, tako kot pred njim že René Descartes in Christiaan Huygens, kot

<sup>11</sup> V originalu, *Principia*, str. 582–583, se stavek glasi: »Collocavit igitur Deus Planetas in diversis distantiiis a Sole, ut quilibet pro gradu densitatis calore Solis majore vel minore fruatur.«

<sup>12</sup> Cf. Matjaž Vesel, »Newtonova zgodnja dela: narava svetlobe in barv, teorija materije in filozofski obračun z Descartesom«, v Isaac Newton, *Izbrani spisi I*, Založba ZRC, Ljubljana 2020, str. 182–185.

<sup>13</sup> Od Bentleyevih pisem se je ohranilo samo tretje, Newtonova pa so bila prvič objavljena šele leta 1756. Za ta cf. npr. Isaac Newton, *Philosophical Writings*, Cambridge University Press, Cambridge 2014, str. 119–139.

<sup>14</sup> *Ibid.*, str. 121.

<sup>15</sup> *Ibid.*, str. 126.

mehanične vzroke gibanj planetov razumel nebesne vrtince materije,<sup>16</sup> vzajemne privlačnosti splošne gravitacije enostavno ni mogel razumeti, saj naj bi ta vpeljevala delovanje na daljavo. V tej polemiki, v katero se je z svojim predgovorom k drugi izdaji vključil tudi Roger Cotes, so padale težke besede. Leibniz je Newtona obtožil, da je v filozofijo zopet vpeljal »okultne«, tj. skrite kvalitete, ki jih je mehanicistična filozofija odpravila, kar da nas »vodi nazaj v kraljestvo teme«,<sup>17</sup> na drugi strani je Newtonov *porte-parole* Cotes teorijo vrtincev razglasil za neosnovano, »povsem nesmiselno in povsem nevredno filozofa«.<sup>18</sup>

Vse to – poleg želje popraviti nekatere tehnične napake prve izdaje in vključiti najnovejše astronomske ugotovitve – se je odrazilo v dodatkih in spremembah druge izdaje *Matematičnih principov filozofije narave*. Naj naštejemo samo nekatere najbolj opazne. Prvi večji dodatek druge izdaje predstavlja proti-mehanicistični (tj. proti-kartezijanski in proti-leibnizovski) predgovor urednika Cotesa. Naslednja večja sprememba so znamenita »Pravila filozofiranja«,<sup>19</sup> delo pa zaključuje – v primerjavi s preostalim besedilom – precej nenavadna »Splošna sholija«. V vseh omenjenih besedilih Newton razmišlja o telesih, njihovih lastnostih in omejenem dometu človeškega spoznanja na raven pojavnosti, tj. na njihovo čutno-zaznavno pojavnost, vendar pa v nobenem ta omejitvev ni natančneje obrazložena.

Cotes v delu predgovora, v katerem argumentira proti kartezijanski teoriji vrtincev in polnemu vesolju, tj. vesolju, v katerem ni nobene praznine ali vakuuma, medtem ko upravičuje koncept težkosti oz. gravitacije, čisto na kratko povzame, kaj so po Newtonu lastnosti ali kvalitete teles in kako jih spoznamo:

Razsežnost teles, gibljivost in nepredirnost postanejo znane samo s poskusi; na povsem enak način postane znana težkost. Vsa telesa, ki so predmet naših opazovanj, so razsežna, gibljiva in nepredirna in od tod sklepamo, da so vsa telesa, tudi tista, ki niso predmet naših opazovanj, razsežna, gibljiva in nepredirna. Tako so vsa telesa, ki so predmet naših opazovanj, težka in od tod sklepamo, da so vsa telesa, tudi tista, ki niso predmet naših opazovanj, težka. Če bi kdo rekel, da

<sup>16</sup> Vrtince kot vzroke gibanja planetov je zagovarjal tudi Descartes.

<sup>17</sup> Cf. *Anti-barbarus physicus*, v Gottfried W. Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, 7. zv., ur. C. I. Gerhardt, Berlin 1890, str. 337–344.

<sup>18</sup> Cf. *Principia*, str. 32; slov. prev. str. 34.

<sup>19</sup> Cf. uredniško opombo k »Pravilom filozofiranja«, tu, str. 68.

telesa zvezd stalnic niso težka, ker njihova težkost še ni bila opažena, bo z isto utemeljitvijo mogoče reči, da niso ne razsežna ne gibljiva in ne nepredirna, ker te afekcije zvezd stalnic še niso bile opažene. Kaj bi še govoril? Med primarnimi kvalitetai vseh teles bo ali težkost imela svoj prostor ali pa ga razsežnost, gibljivost in nepredirnost ne bodo imele. In narava stvari bo ali pravilno razložena s težkostjo teles ali pa ne bo pravilno razložena z razsežnostjo, gibljivostjo in nepredirnostjo teles.<sup>20</sup>

V povzetku je po Cotesu za vsa telesa torej značilno, da imajo štiri primarne kvalitete. Vsa telesa so razsežna, gibljiva in nepredirna, poleg tega pa so tudi težka, saj so vsa telesa, ki jih lahko opazujemo taka. Na lastnosti ali kvalitete teles, ki jih ne moremo neposredno opazovati, moramo torej sklepati po analogiji s tistimi, ki jih lahko opazujemo oz. lahko na njih izvajamo preizkuse. Kar je pri tem z našega vidika zanimivo je predvsem dejstvo, da Cotes sploh ne omenja bistva teles, temveč ga pri telesih zanimajo samo njihove »zunanje« lastnosti.

Cotes tu pravzaprav povzema Newtonovo tretje pravilo filozofiranja, ki zadeva problem indukcije in ravno tako govori o kvalitetah oz. lastnostih teles. Newtonovo izhodišče je, da z zaznavami in poskusi v nam dostopnem vesolju spoznamo, da imajo stvari okoli nas določene lastnosti oz. kvalitete. Problem, ki se mu zastavlja, je, kako je s stvarmi, ki nam niso dostopne. Kako lahko pridemo do sklepov o predmetih in pojavih v preostalem, nam nedostopnem delu vesolja? Kako vemo, da ima Sonce določeno količino materije, tj. maso, da je materialno telo? Kako lahko vemo, da ima v osnovi enake lastnosti kot katerokoli drugo materialno telo, ki se ga lahko dotaknemo ali na njem izvajamo preizkuse? Na podlagi česa lahko Soncu pripišemo, da izvaja silo gravitacije? In še bolj splošno: kako lahko izpeljemo splošno gravitacijo, gravitacijo, ki velja tudi v nam nedostopnih predelih vesolja?<sup>21</sup> Kot rešitev teh težav navaja tretje pravilo filozofiranja, ki se glasi:

Kvalitete teles je namreč mogoče ugotoviti samo s poskusi, in zato je treba postaviti kot splošne kvalitete vse tiste, ki se na splošno ujemajo s poskusi; in kvalitet, ki se ne morejo zmanjšati, <telesom> ni mogoče odvzeti. Seveda se proti utemelje-

<sup>20</sup> *Principia*, str. 26–27; slov. prev. str. 28.

<sup>21</sup> Newton takšen sklep o nedostopnem delu vesolja izpelje v 7. propoziciji tretje knjige *Principia*, kjer pojasnjuje splošno gravitacijo. Cf. *ibid.*, str. 576–577.

nim argumentacijam na osnovi poskusov ne sme izmišljati nepremišljenih sanjarij, in tudi se ne sme odmakniti od analogije narave, ker je ta navadno enostavna in vedno skladna s sabo.<sup>22</sup>

Newton pravilo razlaga tako, da se delno opre na svoje zakone narave ali aksiome gibanja.<sup>23</sup> Da so telesa razsežna, trda, nepredirna, gibljiva in da vztrajajo v gibanju ali mirovanju s pomočjo sil inercije, ne ugotavljamo na podlagi razuma, temveč s čuti. Ker razsežnost pripada vsem zaznavnim telesom, jo pripisujemo vsem telesom, ker zaznavamo trdnost v številnih čutno-zaznavnih telesih, to pripisujemo vsem. Isto velja za nepredirnost, gibanje in mirovanje ter silo inercije:

Razsežnost, trdnost, nepredirnost, gibljivost in sila inercije celote izvira iz razsežnosti, trdnosti, nepredirnosti, gibljivosti in sil inercije delov; in iz tega sklepamo, da so vsi najmanjši deli vseh teles razsežni, da so trdi, nepredirni, gibljivi in obdarjeni s silami inercije. In to je temelj vse filozofije narave.<sup>24</sup>

O razsežnosti, trdnosti, nepredirnosti, gibljivosti in inercijskih silah teles sklepamo na podlagi pojavov, tega, kar vidimo, čutimo, zaznamo. Kar je razvidno na makro-ravni, je zelo verjetno prisotno tudi na mikro-ravni: telesca imajo iste primarne lastnosti kot makro telesa. Toda ali sodi v to kategorijo tudi gravitacija? Po Newtonu, da. Tudi težkost, težnost oz. gravitacija (*gravitas*) sodi v kategorijo primarnih lastnosti teles.

Končno: če je na osnovi poskusov in astronomskih opazovanj na splošno znano, da vsa telesa na Zemlji ali okoli nje težijo proti Zemlji in to sorazmerno s količino materije v posameznih <telesih>, da Luna teži proti Zemlji sorazmerno s količino svoje materije in da obrnjeno naše morje teži proti Luni, da vse premičnice vzajemno težijo ena proti drugi in da obstaja podobna težkost kometov proti Soncu, bo treba po tem <tretjem> pravilu reči, da vsa telesa vzajemno težijo eno proti drugemu. Utemeljitev glede splošne težkosti bo namreč na osnovi pojavov še močnejša kot utemeljitev glede nepredirnosti teles; zanjo pa v primeru nebesnih teles nimamo sploh nobenega poskusa in čisto nobenega opazovanja.<sup>25</sup>

<sup>22</sup> *Ibid.* str. 552–553; slov. prev. str. 69–70.

<sup>23</sup> Cf. *ibid.*, str. 54–72; slov. prev. str. 53.

<sup>24</sup> *Ibid.*, str. 554; slov. prev. str. 70.

<sup>25</sup> *Ibid.*, str. 554–555; slov. prev. str. 70.

Ker zaznavamo, da vsa telesa, ki so blizu Zemlje ali na njej, gravitirajo proti Zemlji, in da Luna gravitira proti Zemlji itd., lahko sklepamo, da vsa telesa vsepovsod gravitirajo proti drugim telesom. Zdi se, da Newton trdi, da je gravitacija – ki je zanj vtisnjena sila, dejavnost (*actio*) – nekaj takšnega, kot so kvalitete ali lastnosti razsežnosti in nepredirnosti.<sup>26</sup>

Cotes je torej dokaj verno povzel Newtonovo razmišljanje. Po Newtonu lahko o kvalitetah ali lastnostih teles sklepamo na podlagi pojavov, naš dostop do njih je omejen na fenomenalno raven. Vendar pa je Newton nekoliko bolj jasen kot Cotes. Izrecno namreč zatrdi, da gravitacija ne sodi k bistvu teles, kar z drugimi besedami pomeni, da pravzaprav ne vemo, kaj je narava oz. bistvo telesa. Zadnji stavek tretjega pravila se namreč glasi: »Kljub temu pa sploh ne zatrjujem, da je težkost bistvena za telesa.«<sup>27</sup> Zopet smo pri izhodiščnem problemu. Zakaj kljub temu, da lahko določimo lastnosti teles, ne moremo spoznati tudi njihovega bistva?

Kot je razvidno iz odlomka, navedenega na začetku članka, zagovarja Newton isto stališče tudi v zadnjem večjem dopolnilu druge izdaje *Principov*, v »Splošni sholiji«, njegovi »zadnji besedi«, ponatisnjeni tudi v tretji izdaji *Principov*, ki je luč sveta zagledala leto pred njegovo smrtjo. Ko sem že opozoril, se je Bentley med pripravljanjem Boylovihih predavanj na Newtona najverjetneje obrnil zaradi enega samega stavka iz prve izdaje *Principia*, ki ga je izpostavil tudi recenzent Pfautz: »Bog je torej planete postavil na različne razdalje od Sonca, tako da lahko vsak od njih uživa večjo ali manjšo količino toplote Sonca glede na stopnjo svoje gostote.«<sup>28</sup> V drugi izdaji ja ta stavek spremenjen tako, da Bog ni več omenjen – »Planeti so bili postavljeni na različnih razdalja od Sonca.«<sup>29</sup> in videti je, da je »Splošna sholija« namenjena širši pojasnitve tega, kar je imel Newton v mislih s stavkom iz prve izdaje. »Splošna sholija« namreč na oder *Matematičnih principov filozofije narave* postavi Boga in, med drugim, tudi analogijo med našim spoznavanjem Boga in spoznavanjem teles ter odvisnost raznolikosti ustvarjenih stvari od volje Boga.

<sup>26</sup> Leibniz in drugi Newtonovi kritiki so se torej popolnoma legitimno spraševali ali je gravitacija skrita kvaliteta teles po vzoru sholastičnih skritih kvalitet.

<sup>27</sup> *Ibid.*, str. 555; slov. prev. str. 70–71.

<sup>28</sup> *Ibid.*, str. 582–583.

<sup>29</sup> *Ibid.*



Newton, podobno kot v pismu Bentleyu, tudi v »Splošni sholiji« trdi, da je v *Principih* pojasnjena ureditev »Sonca, planetov in kometov [...] lahko nastala zgolj in samo po načrtu in gospostvu umnega in mogočnega Bitja«. <sup>30</sup> Če so, spekulira Newton, »zvezde stalnice središča podobnih sistemov, bodo vsi ti sistemi zgrajeni po podobnem načrtu in podrejeni gospostvu *Enega*«. <sup>31</sup> Bog »vlada vsem ne kot duša sveta, ampak kot gospodar vsega«. <sup>32</sup> Bog je »večno, neskončno in absolutno popolno bitje; toda bitje, kakor koli že popolno, brez gospostva ni Gospod Bog.« <sup>33</sup> Iz božjega gospodovanja sledi, »da je resnični Bog živ, umen in mogočen«. <sup>34</sup> Iz ostalih božjih popolnosti pa sledi, da je najbolj popoln. Je večin in neskončen in »z obstajanjem vedno in povsod tvori trajanje in prostor«. <sup>35</sup> Bog je

vseprisoten ne samo s svojo *dejavno močjo*, ampak tudi s *substanco*, kajti moč ne more samostojno obstajati brez substance. V njem samem so vsebovane in se gibljejo vse stvari, toda brez vzajemnega utrpevanja. Bog ne utrpeva ničesar od gibanj teles; ta telesa ne čutijo nobenega upora od vseprisotnosti Boga. <sup>36</sup>

Newtonov Bog nujno obstaja in je zaradi iste nujnosti *vedno in povsod*. Zato je tudi ves enak sebi. Sledi izjemno pomembna izpeljava, ki zadeva telesa in sem jo navedel že na začetku: tako kot smo pri Bogu omejeni na spoznanje njegovih atributov, smo pri spoznanju teles omejeni na njihove pojave, ne moremo pa spoznati njihove substance. Tole je nekoliko razširjen navedek:

Kakor slepec nima ideje o barvah, tako mi nimamo ideje o načinih, na katere najmodrejši Bog čuti in umeva vse. Nima nobenega telesa in prav nobene telesne oblike in zato ga ni mogoče videti ne slišati ne dotakniti se ga in ne častiti ga pod podobo kake telesne stvari. Imamo ideje o njegovih atributih, toda sploh ne spoznavamo, kaj je substanca katere koli stvari. Vidimo samo oblike in barve teles, slišimo samo <njihove> zvoke, dotikamo se samo <njihovih> zunanjih površin, vohamo samo <njihove> vonje in okušamo <njihove> okuse; <njihovih> najglobljih substanc pa ne spoznavamo z nobenim čutom, z nobeno preišljuječo de-

<sup>30</sup> *Ibid.*, str. 760; slov. prev. str. 76.

<sup>31</sup> *Ibid.*

<sup>32</sup> *Ibid.*

<sup>33</sup> *Ibid.*

<sup>34</sup> *Ibid.*, str. 761; slov. prev. str. 76.

<sup>35</sup> *Ibid.*

<sup>36</sup> *Ibid.*, str. 762; slov. prev. str. 77.

javnostjo in še dosti manj imamo idejo o substanci Boga. Tega spoznavamo samo po njegovih lastnostih in atributih, po najmodrejših in najboljših ureditvah stvari in smotrni vzrokih ter ga občudujemo zaradi popolnosti; spoštujemo in častimo pa ga zaradi gospostva.<sup>37</sup>

To misel je Newton mogoče še jasneje formuliral v več osnutkih »Splošne sholije«, med katerimi se mi zdi najbolj povedna različica iz »Osnutka C«. V njem Newton ponovi trditev, da vse, kar vemo o lastnostih teles, prihaja od pojavov, čemur doda opozorilo, da ne smemo prehitro zatrditi tistega, o čemer ni mogoče sklepati na podlagi pojavov:

Lastnosti stvari poznamo na podlagi pojavov in iz lastnosti izpeljemo, da stvari obstajajo in imenujemo jih substance; toda o substancah nimamo nobene ideje. Vidimo samo oblike in barve teles, slišimo zvoke, dotikamo se površin, vonjamo vonjave in zaznavamo okuse, toda substanc ali bistev samih ne zaznamo z nobenim čutom; z nobeno premišljujočo dejavnostjo, in torej o njih nimamo nič več ideje, kot jo ima slepec o barvah. Ko se reče, da imamo idejo Boga ali idejo telesa, to pomeni zgolj to, da imamo idejo o lastnostih ali atributih Boga ali idejo o lastnostih, s katerimi se telesa razlikujejo od Boga in med seboj. Od tod sledi, da nikjer ne argumentiram o idejah substanc, razen o njihovih lastnostih, in da iz tega ne izpeljem nobenih sklepov.<sup>38</sup>

Newton torej zopet zatrjuje, da ne moremo poznati narave nobene substance in da lahko o njenih lastnostih zgolj sklepamo na podlagi pojavov. Na drugi strani lahko Boga, opozarja v natisnjeni različici »Splošne sholije«, spoznavamo po njegovih lastnostih in atributih: »po najmodrejših in najboljših ureditvah stvari in smotrni vzrokih ter ga občudujemo zaradi popolnosti«. <sup>39</sup> Spoštujemo in častimo pa ga zaradi njegovega gospostva, kot njegovi služabniki:

90

<sup>37</sup> *Ibid.*, str. 762–763; slov. prev. str. 77.

<sup>38</sup> Besedilo je prevedeno po: A. Rupert Hall in Marie Boas Hall, ur. in prev., *Unpublished Scientific Papers of Isaac Newton: A Selection from the Portsmouth Collection in the University Library, Cambridge*, Cambridge University Press, Cambridge 1962, str. 356. Gre za rokopis CUL Add. Ms. 3965, 12, fol. 361<sup>r</sup>, ki je dostopen tudi na: <http://www.newtonproject.ox.ac.uk/view/texts/normalized/NATP00059>.

<sup>39</sup> *Principia*, str. 763; slov. prev. str. 81.

Bog brez gospostva, previdnosti in smotrnih vzrokov ni nič drugega kot usoda in narava. Iz slepe metafizične nujnosti, ki je nasploh vedno in povesod ista, ne izvira nobena raznolikost stvari. Celotna različnost ustvarjenih stvari glede na mesta in čase je mogla izvirati samo iz idej in volje nujno obstajajočega Bitja. [...] Toliko o Bogu; in razpravljanje o Bogu iz pojavov vsekakor spada na področje filozofije narave.<sup>40</sup>

Tudi v »Splošni sholiji« in njenih osnutkih o spoznavanju teles Newton na bolj nazoren način pove, kar že vemo. Narave teles, njihove substance oz. bistva ne moremo spoznati. O substanci teles imamo toliko ideje kot slepec o barvah: nič. Kar je v tem besedilu z ozirom na Cotesov predgovor in Newtonovo tretje pravilo filozofiranja drugačnega in po mojem prepričanju relevantnega za naše vprašanje, je vpeljava »različnosti ustvarjenih stvari«, ki je posledica ideje in volje Boga. Newton vzpostavlja temeljno razlikovanje med slepo usodo in naključjem na eni strani ter Bogom previdnosti in smotrnih vzrokov na drugi, s posebnim poudarkom na tem, da raznolikost stvari ne more biti posledica »slepe metafizične nujnosti, ki je nasploh vedno in povesod ista«. Newton ima očitno pred seboj vizijo dveh možnih scenarijev, dveh razlag nastanka sveta. Na eni strani je »usoda in narava«, tj. »slepa metafizična nujnost«, iz katere ne more nastati nobena raznolikost, v čemer z lahkoto prepoznamo mehanicistično idejo narave, po kateri je svet rezultat slepih, naključnih, vedno istih delovanj, na drugi strani je Bog, ki deluje na podlagi svojih idej in volje, ki sledi določenim smotrom in zaradi tega po svoji svobodni volji ustvarja časovno in mestno različnost, kar je Newtonov odgovor na mehanicistično nujnost, za katero meni, da odpravlja Boga. Raznolikost ustvarjenih stvari ne more biti posledica metafizične nujnosti (usode, narave), temveč zgolj in samo »idej in volje nujno obstoječega bitja«.<sup>41</sup>

Podobno jasen je Newton o izjemni pomembnosti božje volje v besedilu »Tempus et Locus«, ki ravno tako predstavlja enega od osnutkov »Splošne sholije«. Tudi tam zatrjuje, da je raznolikost stvari lahko zgolj in edino posledica umnega dejavnika, ki deluje na podlagi svoje volje:

Karkoli nujno obstaja, obstaja vedno in vsepovesod, saj je zakon nujnosti enak na vseh mestih in v vseh časih. Zato vsa raznolikost stvari, ki jo najdemo na različ-

<sup>40</sup> *Ibid.*, str. 763–764; slov. prev. str. 77–78.

<sup>41</sup> Moj poudarek.

nih mestih in v različnih časih, ni bila nujna, temveč je izvirala iz volje nujno obstoječega Bitja. Kajti samo umno Bitje, ki deluje zaradi smotrnih vzrokov, bi lahko z močjo svoje volje, ustvarilo raznolikost stvari. Raznolikost pa še posebej najdemo na telesih, telesa, ki deluje na čute, so zvezde stalnice, planeti, kometi, Zemlja in njeni deli.<sup>42</sup>

Istovetne ali podobne razmisleke najdemo tudi v nekaterih drugih rokopisih povezanih s *Principi*. V rokopisu CUL Add. Ms. 3965, fol. 547<sup>r</sup>, tako piše: »2 Materija ni večna, temveč ima izvor v volji Boga«, in »3 Človeške duše so nesmrtnne, ne zaradi naravnih vzrokov, temveč zaradi božje volje.«<sup>43</sup> V istem rokopisu, fol. 542<sup>r</sup>, pa v sicer prečrtanem odlomku obravnava Boga kot substanco in pravi, da substanca,

ki celotna razume, [...] kar se dogaja na njenih posamičnih mestih, [...] katere celotna sila [...] je na delu (*viget*) na posamičnih mestih, [...] ↓ki↓ more po svoji volji vse možnosti [oz. potencialnosti] vedno in povsod privedi v dejanskost, ↓& deluje svobodno↓, ki ima vse v najboljši meri [...]«<sup>44</sup>

Na hrbtni strani istega folija, 542<sup>v</sup>, pa glede človeške in božje moči ustvarjanja zatrdi, da »moč ustvarjanja gotovo ne more biti večja v Bogu, kot je zmožnost (*possibilitas*) v ustvarjenih stvareh, zato ker je tista neskončna ta pa samo konč-

<sup>42</sup> CUL Add. 3965, 13, fol. 545<sup>r</sup>–546<sup>r</sup> (dopolnjen z 514<sup>r</sup>–542<sup>r</sup>; *Tempus et Locus*): »Quicquid necessario existit illud semper et ubique existit, cum eadem sit necessitatis lex in locis et temporibus universis. Et hinc omnis rerum diversitas quae in locis et temporibus diversis reperitur ex necessitate non fuit sed a voluntate entis necessario existentis originem duxit. Solum enim ens intelligens vi voluntatis suae propter causas finales agendo varietatem (rerum) introducere potuit. Varietas autem in corporibus maxime reperitur, et corpora quae in sensus incurrunt sunt Stellae fixae, Planetae, Cometa, Terra, et eorum partes.] Navedeno in prevedeno po: James McGuire, »Newton on Place, Time and God: An Unpublished Source«, *British Journal for the History of Science* 11 (1978), str. 123.

<sup>43</sup> V izvorniku: »2 Materia non est aeterna sed originem habuit a voluntate Dei«; »3 Animae humanae sunt immortales, non per causas naturales sed per voluntatem Dei.« Cf. <http://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-ADD-03965/542>.

<sup>44</sup> *Ibid.*: »quæ tota intelligit [...] quod in singulis ejus locis agitur, [...] cujus vis [...] tota in singulis locis viget, [...] ↓quæ↓ possibili omnia semper et ubique pro arbitrio suo in actum deducere potest, ↓& libere agit↓ quæ optima omnia ↓sunt↓ et rationi maxime consentanea [...]«. Cf. <http://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-ADD-03965/542>.

na [Kajti božja moč ne seže do stvari, ki so nemogoče (*impossibilia*)]«.45 Enkrat, fol. 496<sup>r</sup>, celo zapiše, da je Bog svobodno izbral naravne zakone: »Narava je vedno pokorna zakonom, Bog je svobodno izbral [...] in zakone vzpostavil.«46

## Narava telesa in Newtonov teološki voluntarizem

Newton torej verjame, da je raznolikost stvarstva odvisna od božje volje. Raznolikost stvari, dejstvo, da se stvari, med njimi seveda tudi telesa, medsebojno razlikujejo, kar spoznavamo prek njihovih lastnosti (tj. na pojavnih ravni) z našimi čuti, je lahko posledica zgolj božjih »idej« in »volje«, to pa z drugimi besedami pomeni, da je lahko zgolj posledica božjega svobodnega stvarjenja, stvarjenja, ki sledi božji volji, ne pa metafizični nujnosti.

Toda kakšno zvezo – če sploh – ima to dejstvo za naše vprašanje? Kako je omejitev človeškega spoznanja na pojavno raven teles, kar izključuje spoznanje bistva, povezana z božjo voljo in stvarjenjem sveta? Na prvi pogled nikakor. Toda, če elemente iz »Splošne sholije« – narava teles, raznolikost stvarstva, stvarjenje sveta in božja volja – beremo v luči nekaterih drugih Newtonovih besedil, v katerih se s temi vprašanji ukvarja nekoliko podrobneje, se odgovor na vprašanje odpira kot na dlani. Ključno ozadje našega problema je Newtonov »totalitarni« teološki voluntarizem, ki ga lahko zasledimo v številnih besedilih, časovno se-gajočih tako v obdobje pred *Matematičnimi principi filozofije narave* in po njih.<sup>47</sup>

<sup>45</sup> *Ibid.*: »Certe potentia creandi non major ↓esse↓ potest in Deo quam possibilitas in creaturis, ideoque aut hæc infinita est aut illa tantum finita. [Nam Dei potentia ad impossibilia non extenditur.]« Cf. <http://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-ADD-03965/542>

<sup>46</sup> *Ibid.*, fol. 496<sup>r</sup>: »Natura legibus ↓semper↓ obtemperat, Deus libere eligit [...] et leges constituit.« Cf. <http://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-ADD-03965/596>.

<sup>47</sup> O Newtonovem teološkem voluntarizmu obstajajo številne študije, vendar še daleč ni pojasnjen z vseh vidikov. Cf. npr. Francis Oakley, »Christian Theology and the Newtonian Science: The Rise of the Concept of Laws of Nature«, *Church History* 30 (1961), str. 433–457; P. M. Heimann, »Voluntarism and Immanence: Conceptions of Nature in Eighteenth-Century Thought«, *Journal of the History of Ideas* 39 (2/1978), str. 271–283; Edward B. Davis, »Newton's Rejection of the 'Newtonian World View': The Role of Divine Will in Newton's Natural Philosophy«, *Science and Christian Belief* 3 (1/1991), str. 103–117; Betty Jo Teeter Dobbs, *The Janus Faces of Genius: The Role of Alchemy in Newton's Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 1991, str. 110–117. Newtonov teološki voluntarizem je spodbiljal Peter Harrison, »Was Newton a Voluntarist?«, v James E. Force in Sarah Hutton (ur.), *Newton and Newtonianism*, Kluwer, Dordrecht 2004, str. 39–63. Njegovo argumente je uspešno ovrgel John Henry, »Voluntarism and Early Modern Science: A Response to Peter

Tu bom na kratko povzel samo ključna. Prvo besedilo, ki ga imam v mislih, je rokopis, ki izvira iz zgodnjih 70-ih let, in ga poznamo pod naslovom »O očitnih zakonih narave in procesih v vegetaciji« (*Of natures obvious laws & processes in vegetation*), drugo je »Hipoteza o svetlobi« (*An Hypothesis explaining the Properties of Light*), ki jo je Newton poslal Kraljevi družbi leta 1675, in tretje, najpomembnejše, je rokopis »O težkosti« (*De gravitatione*), v katerem je Newton svoj teološki voluntarizem prvič razvil v polnosti. Kot smo videli, so ta vprašanja Newtona zaposlovala tudi, ko je pisal *Matematične principe filozofije narave*. Iz obdobja po *Principih* pa so glede omenjene problematike najbolj povedni nekateri teološki rokopisi in določena »izpraševanja« (*quaeries*) iz *Optike*.

Newton v »O očitnih zakonih narave in procesih vegetacije« pojasnjuje, da Bog lahko stori, kar želi, če to le ni logično protislovno.<sup>48</sup> Eden od primerov, ki ga navaja, se nanaša na človeško brezmejno sposobnost védenja in zmožnost aktivirati materijo (pri tem ima po mojem mnenju v mislih dejstvo, da lahko ljudje premikamo lastna telesa zgolj z mislijo oz. voljo).<sup>49</sup> Ker lahko Newton svojo moč védenja in moč aktiviranja materije dojema kot brezmejni brez protislovja, taki

---

Harrison«, *History of Science* 40 (2002), str. 63–89. Harrison je – razen nekaterih podrobnosti – sprejel Henryjevo kritiko. Cf. Peter Harrison, »Voluntarism and the Origins of Modern Science: A Reply to John Henry«, *History of Science* 47 (2009), str. 223–231. Cf. tudi Steffen Ducheyne, *The Main Business of Philosophy: Isaac Newton's Natural-Philosophical Methodology*, Springer, Dordrecht 2012, str. 235–253. Za bolj splošen pregled Newtonovih religioznih nazorov cf. npr. Rob Iliffe, *The Priest of Nature: The Religious Worlds of Isaac Newton*, Oxford University Press, Oxford 2017.

<sup>48</sup> Cf. Dibner Ms. 1031 B, fol. 4<sup>v</sup>. Tole je relevantni odlomek v originalu: »Of God. what ever I can conceive without a contradiction, either is or may bee made by something that is: I can conceive all my owne powers (knowledge, activating matter etc) without assigning them any limits Therefore such powers either are or may bee made to bee. [...] Arg 2. The world might have been otherwise then it is (because there may be worlds otherwise framed then this) Twas therefore noe necessary but a voluntary & free determination that it should bee thus. And such a voluntary [cause must bee a God] determination implys a God. If it bee said the world could bee noe otherwise then tis because tis determined by an eternal series of causes, thats to pervert not to answer the 1st proposition: For I meane not that the Earth might have been otherwise notwithstanding the precedent series of causes, but that the whole series of causes might from eterity have beene otherwise here, because they may bee otherwise in other places[.]« Dostopno na: *The Chymistry of Isaac Newton*, ur. William R. Newman 2006: <http://purl.dlib.indiana.edu/iudl/newton/ALCH00081>. Cf. tudi Dobbs, *The Janus Faces of Genius*, str. 266.

<sup>49</sup> Besedilo je samo po sebi sicer precej nedorečeno, vendar takšno branje podpirajo druga besedila, ki jih obravnavam v nadaljevanju.

moči, trdi, obstajata ali bi lahko obstajali, tj. lahko bi bili ustvarjeni. Po teh začetnih mislih se Newton posveti vprašanju o Boga in njegovem razmerju do sveta, natančneje glede njegovega stvarjenja sveta. Newton pri tem preprosto zatrdi, da bi svet »lahko bil drugače, kot je«, ker obstaja možnost, da so bili svetovi oblikovani/načrtovani (*designed*) drugače. Svet, »kot je«, torej ni rezultat nujnosti, temveč voljne in svobodne odločitve (*voluntary and free determination*), ki implicira Boga. Zdi se, da je v tem kratkem razmisleku Newtonova glavna skrb zagotoviti obstoj Boga, kar je po tej argumentaciji odvisno od tega, da zmore Bog ustvariti več *različnih* svetov.

Drugo besedilo, ki sem ga omenil, »Hipoteza o svetlobi«,<sup>50</sup> je za nas zanimivo, ker v njem Newton poudarja, da je zmožnost živih bitij, da gibljejo same sebe, tj. moč samo-gibanja, onstran našega razumevanja, kar poveže z božjo podelitvijo principov gibanj telesom. Ker ne razumemo, kako se živali, vključno z ljudmi, gibljejo, po analogiji tudi ne moremo vedeti, kaj je princip gibanja svetlobe: »Bog, ki je podelil živalim samo-gibanje, ki je onstran našega razumevanja, je nedvomno zmožen, da posadi druge principe gibanja v telesa, ki jih lahko prav tako malo razumemo.«<sup>51</sup>

Osnovni motivi obeh besedil in problem nemožnosti spoznanja bistev teles se v konsistentno celoto zlijejo v najpomembnejšem Newtonovem filozofskem besedilu *De gravitatione*.<sup>52</sup> V tem besedilu je stvarjenje materije, tj. teles, predstavljeno kot odvisno od božje svobodne volje, kar pomeni, da bi Bog lahko telesa ustvaril tudi drugače, kot jih dejansko je, obenem pa Newton trdi, da tega, kako jih je ustvaril, ne moremo razumeti, tako kot ne moremo razumeti našega gibanja lastnih teles. V *De gravitatione* se Newton, potem ko je obdelal gibanje in prostor, posveti vprašanju narave telesa in njegove razlike od prostora. Njegov cilj je pokazati, da telo, tj. materija, in razsežnost, tj. prostor, nimata iste nara-

<sup>50</sup> Za slov. prev. prve polovice besedila v prevodu Valerije Vendramin cf. Newton, *Izbrani spisi I*, str. 63–79. Original je prvič izšel v Thomas Birch, *The History of the Royal Society*, 3 zv., A. Millar in the Strand, London 1757, str. 247–305. Besedilo je dostopno tudi na: <http://www.newtonproject.ox.ac.uk/view/texts/normalized/NATP00002>.

<sup>51</sup> »Hipoteza o svetlobi«, str. 73. O tej problematiki cf. tudi Henry Guerlac, »Theological Voluntarism and Biological Analogies in Newton's Physical Thought«, *Journal of the History of Ideas* 44 (1983), str. 219–229, in Rob Iliffe, »'That Puzzling Problem': Isaac Newton and the Political Physiology of Self«, *Medical History* 39 (1995), str. 433–458.

<sup>52</sup> Cf. Newton, *Izbrani spisi I*, prev. Matej Hriberšek in Matjaž Vesel, str. 81–143.

ve, kot trdi Descartes v *Principih filozofije* II, 4 in 11.<sup>53</sup> Vendar pa je v primerjavi z naravo prostora narava telesa mnogo bolj izmuzljiva, bolj negotova oziroma manj zanesljiva, saj »ne obstaja po nujnosti, ampak po božji volji«. <sup>54</sup> Prostor je namreč po Newtonu – med drugim – tudi nujni emanativni učinek Boga in afekcija vsega bivajočega: brez prostora ne obstaja nič, tudi sam Bog ne.

Nezanesljivost v razlagi narave telesa je posledica dejstva, da so telesa učinek delovanja božje moči, pri čemer pa nam ni jasno, kakšne so meje, omejitve – in ali sploh kakšne so – delovanja božje moči. Bolj specifično to pomeni, da ne vemo »ali je bilo materijo mogoče ustvariti samo na en način ali obstaja več načinov, na katere je bilo mogoče ustvarjati različne, telesom zelo podobne bivajoče stvari«. <sup>55</sup> Sicer je res, da je zelo malo verjetno, »da bi lahko Bog ustvaril telesom zelo podobne bivajoče stvari, ki izvajajo vse njihove dejavnosti in kažejo <vse njihove> pojave, pa kljub temu po bistveni in metafizični sestavi ne bi bile telesa«, <sup>56</sup> vendar pa bi bilo trditi nasprotno neumestno. <sup>57</sup> Bog bi načeloma lahko ustvaril bivajoče stvari (*entia*), ki bi bila zelo podobna telesom, ki bi delovale kot telesa, katerih rezultat bi bil popolnoma isti pojavni svet, kot rezultira iz delovanja teles, ki pa bi po svoji bistveni in metafizični konstituciji ne bila telesa. Bog bi torej lahko ustvaril bivajočo stvar, ki bi bila videti kot raca, ki bi hodila kot raca in se oglašala kot raca, pa po svojem bistvu in metafizični konstituciji ne bi bila raca. Običajno so taka bitja sicer race, vendar o tem v primeru teles ne moremo biti prepričani. Oziroma, kot pravi Newton, »ker kljub temu še nimam jasnega in razločnega dojetanja (*claram ac distinctam perceptionem*) te zadeve, si ne bi drznil trditi nasprotno«. <sup>58</sup> Ker je temu tako, ker bi Bog lahko ustvaril bivajoče stvari, ki bi bila v vsem podobne telesom, ki bi izvajale vse njihove dejavnosti in izkazovale celoto njihove pojavnosti, pa kljub temu po bistveni in

<sup>53</sup> Cf. René Descartes, *Principi filozofije, drugi del, 1–44*, prev. Matej Hriberšek, *Filozofski vestnik* 39 (1/2018), str. 39 in 43. Za original cf. *Oeuvres de Descartes*, VIII-1, ur. C. Adam in P. Tannery, Cerf, Pariz 1905, str. 42 in 46. V nadaljevanju: AT, št. zvezka, del knjige, člen, stran.

<sup>54</sup> »O težkosti«, str. 113.

<sup>55</sup> *Ibid.*

<sup>56</sup> *Ibid.*

<sup>57</sup> Nekateri interpreti, npr. Martin Tamny, »Newton, Creation, and Perception«, *Isis* 70 (1/1979), str. 50, so to izpeljavo razumeli v smislu, da Newton začenja z možnostjo, ki pa jo kmalu sprejme kot resničnost, vendar ta interpretacija ob podrobnejšem branju besedila ni vzdržna.

<sup>58</sup> »O težkosti«, str. 113.



metafizični sestavi ne bi bile telesa, je nemogoče podati *pozitivno* teorijo teles, temveč bo, pravi, »raje opisal neko vrsto bivajočih stvari, ki so v vsem podobne telesom, in za katere moramo nujno priznati, da je njihovo ustvarjanje v domeni Boga, in za katere ne moremo z gotovostjo reči, da niso telesa.«<sup>59</sup> Newton torej obrne perspektivo. Namesto, da bi izhajal iz tega, kaj telesa so, bo – zgolj! – *opisal* bivajoče stvari, ki jih Bog zagotovo lahko ustvari in za katere ne moremo z gotovostjo reči, da niso telesa.

V drugem koraku Newton izhaja iz primerjave človeške moči gibanja lastnega telesa po lastni volji, do katere pride na podlagi misli (če hočem premakniti roko, zadošča že misel, in telo, natančneje del telesa, se premakne; enako velja za celo telo) in božje moči. Ker je zmožnost božje misli »neskončno močnejša in hitrejša« od človeške, moramo tudi Bogu pripisati, da lahko po svoji volji giblje katerakoli telesa, in da lahko z dejavnostjo mišljenja ali volje prepreči, »da bi kaka telesa vstopila v neki prostor, opredeljen z gotovimi mejami.«<sup>60</sup> Tako bi Bog s svojo močjo lahko povzročil, da bi nek omejen prostor nad Zemljo (npr. gora), postal neprehoden za telesa (ne pa za duhove) in bi ustavljal ali odbijal svetlobo in vse, kar bi zadevalo od njega. Ta prostor bi za naše čute, ki jih Newton tu vzpostavlja kot edine razsodnike, imel lastnosti neprehodnosti in ustavljanja ter odbijanja drugih teles (ne pa tudi duhov), za čute bi bil ta zamejeni prostor telo: »zaradi nepredirnosti bi bil [ta prostor] namreč dotakljiv, viden kot temen in obarvan zaradi odboja svetlobe in če bi nanj udarili, bi odmeval.«<sup>61</sup> Skratka Bog ima nedvomno moč ustvariti telesa iz omejenih delov prostora in jih tudi po svoji volji premikati.

Preostanek drugega koraka, ki iz naše perspektive manj zanimiv, se izteče v ugotovitev, da bi povsod prisotni Bog lahko ustvaril »telesa« (če bi seveda bili lahko prepričani, da so bivajoče stvari, ki jih vidimo tudi metafizično telesa) tako, da določenim območjem prostora, »določenim količinam razsežnosti«, podeli tri pogoje: gibljivost v absolutnem prostoru; medsebojno nepredirnost in odbijanje po določenih zakonih; zmožnost spodbujanja, stimulacije zaznavanja in predstavljanja v duhovih in zmožnost, da jih različni duhovi gibljejo.<sup>62</sup>

<sup>59</sup> *Ibid.*

<sup>60</sup> *Ibid.*

<sup>61</sup> *Ibid.* str. 113–115.

<sup>62</sup> Cf. *ibid.*

Če povzamem. Newton v prvem koraku, ki zadeva stvarjenje »teles«, opozori, da imamo o božji moči, ki je odvisna od njegove volje, lahko samo omejeno spoznanje. Rezultat prvega koraka je negativen: kar zadeva »telesa« ne moremo biti prepričani ali imamo opravka z bivajočimi stvarmi, ki so metafizično in bistveno telesa ali pa so to zgolj in samo popolnoma podobne telesom. Drugi korak vključuje gibanje teh bivajočih stvari, na kar Newton sklepa preko analogije z našim zavedanjem, da lahko naša biološka telesa premikamo zgolj z močjo volje. Ker mi to zmoremo, lahko to stori tudi Bog; še več, Bog lahko naredi te bivajoče stvari tudi nepredirne.

Newton k temu dodaja šest, bolj ali manj obsežnih pojasnil (tu se omejujem samo na zadnji dve, ki sta relevantni za obravnavo telesa). V petem pojasnilu Newton razlaga, na podlagi česa je izpeljal svoj opis (*sic!*) narave telesa. Ta je izhajal iz treh ločenih, a vendar medsebojno povezanih momentov. Prvič, Newton je opis narave telesa izpeljal iz zmožnosti našega gibanja naših lastnih teles. Težave s takšnim pojmovanjem – če so kakšne – izhajajo torej iz te izhodiščne točke. Drugi temelj opisa telesne narave je bil, da je Bog svet ustvaril zgolj in samo z dejavnostjo volje, tako kot mi samo z dejavnostjo volje gibljemo svoja telesa. Tretja osnova, na kateri je gradil, pa je bila, da obstaja med človeškimi in božanskimi zmožnostmi obstaja večja analogija, kot so jo doslej opazali filozofi. Zadnja, šesta, in verjetno najpomembnejša pojasnilna točka je, da opisana ideja teles »jasno vključuje ter kar najbolje potrjuje in razlaga poglobitve resnice metafizike«. <sup>63</sup> Te so: da Bog obstaja, saj »ne moremo [...] postavljati takšnih teles, ne da bi obenem postavljali, da Bog obstaja«; <sup>64</sup> da je Bog »telesa v praznem prostoru ustvaril iz nič«; <sup>65</sup> in da so ta telesa »bivajoče stvari, razločene od ustvarjenih duhov, da pa se kljub temu lahko z duhovi zedinijo«. <sup>66</sup>

98

Na naše osnovno vprašanje – zakaj je po Newtonu naše spoznanje teles omejeno na njihovo pojavno raven, spoznanje njihovega bistva pa nemogoče –, je na podlagi tega besedila sedaj mogoče odgovoriti: ker bi Bog lahko ustvaril bivajoče stvari, ki bi bile pojavno popolnoma istovetne telesom, vendar pa »po bistveni in metafizični sestavi ne bi bile telesa«. Vendar pa s tem posledice Newtonovega

---

<sup>63</sup> *Ibid.*, str. 121.

<sup>64</sup> *Ibid.*

<sup>65</sup> *Ibid.*

<sup>66</sup> *Ibid.*

teološkega voluntarizma za spoznavanje sveta še niso izčrpane. Podobne razmišleke o stvarjenju sveta in naravi teles najdemo tudi v nekaterih drugih, nekoliko kasnejših Newtonovih besedilih, v katerih obseg epistemoloških teoloških posledic voluntarizma še razširi.

V znamenitem »31. izpraševanju« iz *Optike* tako Newton trdi, da so bile »vse materialne stvari«, vsa telesa, sestavljena iz trdih in trdnih delcev, ki so bili povezani na različne načine, »v prvem stvarjenju po preudarku umnega dejavnika« (*in the first Creation by the Counsel of an intelligent Agent*).<sup>67</sup> Potem ko označi svet za božji *sensorium*, primerja božjo moč, da »oblikuje in preoblikuje dele vesolja« z močjo »naše volje, da giblje dele naših lastnih teles«. <sup>68</sup> Sledi ključni pasus:

In ker je prostor neskončno deljiv, materija pa ni nujno v vseh prostorih, lahko tudi dopustimo, da je Bog zmožen ustvariti delce materije različnih velikosti in oblik, in v različnih (so)razmerjih s prostorom in mogoče različnih gostot in sil, in s tem spreminjati zakone narave, in narediti različne svetove v različnih delih vesolja. Sam v vsem tem vsaj ne vidim nobenega protislovja.<sup>69</sup>

Bog torej po Newtonu lahko v vesolju ustvari različne svetove, svetove v katerih veljajo različni zakoni narave. In to – če navedek razumem pravilno – istočasno. Medtem ko obstaja v enem delu vesolja svet, v katerem veljajo, recimo, Newtonovi zakoni gibanja, lahko v drugem svetu istega vesolja obstaja svet, v katerem ti zakoni ne veljajo, temveč veljajo, denimo, Aristotelovi.

Newton teološki voluntarizem z identičnimi osnovnimi premisami, četudi z nekoliko bolj redkimi izpeljavami v smeri epistemoloških posledic za naravni svet in naše spoznanje istega, lahko zasledimo tudi v nekaterih teoloških rokopisih. V besedilu znanem kot »Irenicum« tako Newton pravi: »Verjeti moramo, da

<sup>67</sup> *Opticks: or, a Treatise of the Reflexions, Refractions, Inflexions and Colours of Light*, William Innys, London 1730, str. 402. Cf. tudi *ibid.*, str. 400.

<sup>68</sup> *Ibid.*, str. 403.

<sup>69</sup> *Ibid.*, 403–404. Tu je besedilo v izvorniku: »And since Space is divisible in infinitum, and Matter is not necessarily in all places, it may be also allow'd that God is able to create Particles of Matter of several Sizes and Figures, and in several Proportions to Space, and perhaps of different Densities and Forces, and thereby to vary the Laws of Nature, and make Worlds of several sorts in several Parts of the Universe. At least, I see nothing of Contradiction in all this.«

obstaja večno-živeči, vseprisotni, vsemogočni, vsevedni nevidni Bog, stvarnik neba in Zemlje in vseh stvari na svetu. Da je [tj. Bog], kar je, po nujnosti narave, in da so vse druge stvari to, kar so, po moči njegove volje.«<sup>70</sup> V »Razlagi druge knjige kraljev« pojasnjuje, da je treba Boga slaviti zaradi njegove vsevednosti, večnosti, neizmernosti, in vsemogočnosti, vendar pa so ti vidiki božje slave, ki so nastali na podlagi »nujnosti Njegove narave«, skoraj onkraj človeškega spoznanja. Namesto tega Newton spodbuja kristjane, da Boga hvalijo zaradi njegove modrosti, moči, dobrote in pravičnosti. To je »življenje in duša« resničnega čaščenja. Tako kot najmodrejši ljudje ne cenijo toliko tega, da jih hvalijo zaradi njihove višine ali rojstva, telesne moči, dobrega spomina ali drugih darov narave, kot zaradi njihovih modrih, dobrih dejanj, ki so rezultati njihove volje, »tako najmodrejše Bitje zahteva, da ga slavimo ne toliko zaradi njegovega bistva kot zavoljo stvarjenja, ohranjanja in vladanja vsem stvarjem po njegovi volji in hotenju«.<sup>71</sup>

Newtonova voluntaristična teologija – kolikor je relevantna za problem, ki ga skušam rešiti, in z njim povezana vprašanja – uči v kratkem povzetku naslednje. Na spoznanje pojavnih lastnosti oz. kvalitet teles smo omejeni, ker bi Bog na podlagi svoje totalne svobodne volje in neskončne moči lahko ustvaril telesom zelo podobne bivajoče stvari, ki izvajajo vse njihove dejavnosti in kažejo vse njihove pojave, pa kljub temu po bistveni in metafizični sestavi ne bi bile telesa. Še več, Bog je v vsakem trenutku zmožen oblikovati in preoblikovati dele vesolja in tako spreminjati zakone narave ter celo ustvariti različne svetove v različnih delih vesolja.

<sup>70</sup> Keynes Ms. 3 (*Irenicum, or Ecclesiastical Polyty tending to Peace*), str. 35: »We are to believe that there is one ever-living omnipresent omnipotent omniscient invisible God the creator of heaven & earth & of all things therein. That He is what he is by the necessity of nature & that all other things are what they are by the power of his will.« Rokopis je dostopen na: <http://www.newtonproject.ox.ac.uk/view/texts/normalized/THEM00003>.

<sup>71</sup> Yahuda Ms. 21 (*Exposition of 2 Kings, 17: 15–16*), fol. 2<sup>v</sup>: »To celebrate God for his eternity immensity omniscency & omnipotency is indeed very pious & the duty of every creature to do it according to capacity, but yet this part of Gods glory, as it – – – almost transcends the comprehension of man so it springs not from the freedom of Gods will but from the necessity of his nature. And as the wisest of men delight not so much to be commended for their height of birth strength of body, bewty, strong memory, large fantasy, or other such gifts of nature as for their wise good & great actions the issues of their will so the wisest of beings requires of us to be celebrated not so much for his essence as for his actions, the creating preserving & governing all things according to his good will & pleasure.« Rokopis je dostopen na: <http://www.newtonproject.ox.ac.uk/view/texts/normalized/THEM00064>.

## Sklep: epistemološki nasledki Newtonovega teološkega voluntarizma

Kakšne epistemološke nasledke lahko potegnemo iz tega? John Henry, denimo, trdi, da je pri Newtonu voluntaristični poudarek na svobodi božjega delovanja povezan s prepričanjem v radikalno kontingenco sveta narave, kar se navezuje na prepričanje, da lahko božje stvarjenje razumemo samo *a posteriori*, tako, da ga preučujemo in izpeljujejo empirično utemeljene sklepe o tem, kaj je dejansko naredil oz. o tem, kakšen svet je ustvaril.<sup>72</sup>

Ne prvi, osnovni ravni, je to trditev, ki ji seveda ni kaj očitati. Radikalna kontingenca ustvarjenega sveta zahteva empirično preučevanje stvarstva, do spoznanja takšnega sveta ne moremo priti *a priori*. Vendar pa Henry istočasno spregleda enega od bistvenih epistemoloških nasledkov Newtonove eksperimentalne filozofije – omejitev spoznanja na »zunanost«, na pojavne lastnosti teles, na svet pojavov. Bistva oz. substance teles so nam nedostopna zaradi svobodne volje Boga, ki se lahko nenehno spreminja in bi lahko celo ustvarila bivajoče stvari popolnoma enake telesom, ki pa po svojem bistvu ne bi bila telesa. Newtonov miselni eksperiment iz *De gravitatione* in ostala besedila, v katerih so identične ideje izražene nekoliko drugače oz. predstavljajo različice podobnih tem, ne izkazujejo samo, kot pravi Alan Gabbey, »neomejenega skepticizma glede možnosti, da bi kadarkoli odkrili naravo stvari ali telesne substance«,<sup>73</sup> temveč celo več, pozitivno odpravljajo vsako takšno možnost. Teles ni mogoče definirati oziroma, rečeno bolj natančno, telesa je mogoče definirati, vendar zgolj in samo pogojno, v določenem oziru in ne absolutno. Kot pravi Newton sam: »Če bi bile [te bivajoče stvari] telesa, *tedaj* bi lahko opredelili, da so telesa določene količinske razsežnosti, ki jim povsod prisotni Bog podeljuje neke določene pogoje.«<sup>74</sup> – vendar pa ne moremo biti nikoli z gotovostjo prepričani, da tudi res so. To je po mojem prepričanju tudi razlog, da Newton tudi *tedaj*, ko navede kakšno definicijo telesa, to vedno zrelativizira. Tako denimo v osnutku tretje izdaje *Principov*, ko izrecno zapiše definicijo telesa, ne trdi, da je to metafizično resnična definicija, temveč zgolj »splošno sprejeta«: »Definicija II. Telo imenujem vsako gibljivo in dotakljivo stvar, ki se upira stvarem, ki se jo dotikajo, in katere upor, če

<sup>72</sup> Henry, »Voluntarism and Early Modern Science«, str. 81.

<sup>73</sup> Alan Gabbey, »The Term *materia* in Newton and in the Newtonian Tradition«, v Delfina Giovannozzi in Marco Veneziani (ur.), *Materia: Atti del XIII colloquio internazionale del lessico intellettuale Europeo*, Leo S. Olschki, Firenze 2011, str. 429.

<sup>74</sup> »O težkosti«, str. 115. Moj poudarek.

je ta zadosti velik, je mogoče čutiti.«<sup>75</sup> Isto velja tudi za *De gravitatione*. Poleg prej navedene pogojne opredelitve telesa, najdemo tudi v tem besedilu izrecno definicijo telesa na začetku besedila: »Definicija 2: Telo je tisto, kar napolnjuje mesto.«<sup>76</sup> Vendar Newton tudi tu hitro pojasni, da njegova definicija zadeva telo »ne kolikor je fizična substanca, obdarjena z zaznavnimi kvalitetami, ampak samo kolikor je nekaj razsežnega, gibljivega in nepredirnega«, se pravi, da telesa ni definiral »na filozofski način, ampak tako, da sem abstrahiral od zaznavnih kvalitet [...] in postavil samo lastnosti, ki so zahtevane za mestno gibanje«.<sup>77</sup> Tudi tu imamo torej definicijo telesa, vendar ne definicijo njegovega bistva ali narave, se pravi *absolute*, temveč definicijo *secundum quid*, tj. takšno, ki je ustrezna zgolj za obravnavo teles v gibanju.

Newtonova epistemološka pozicija se še jasneje izriše, če jo primerjamo s pozicijo njegovega poglavitnega filozofskega nasprotnika Descartesa. Tudi Descartes namreč zagovarja teologijo, ki se v izhodiščnih premisah ne razlikuje od Newtonove, zato pa toliko bolj v dodatnih, iz česar sledita dve radikalno nasprotni filozofski teologiji in dve radikalno nasprotujoči si epistemologiji. Descartes razlaga Boga in njegovo razmerje do stvarstva v *Principih filozofije* na več mestih.<sup>78</sup> Za nas je relevantno besedilo s konca četrtega dela, kjer obravnava vprašanje, kako pridemo do vednosti o (zunanjih) oblikah, velikostih in gibanjih delcev, ki jih ne moremo zaznati s čuti, in s tem povezane zadeve. Gre za identično vprašanje, kot ga pojasnjuje Cotes v prej obnovljenem delu pregovora

<sup>75</sup> CUL Add. Ms. 3965, 13, fol. 437<sup>v</sup>: »Corpus voco rem omnem *Mobilem* & tangibilem qua tangentibus resistitur, & cuius resistentia, si satis magna sit, sentiri potest.« Navedeno po: James E. McGuire, »Body and Void and Newton's *De Mundi Systemate*: Some New Sources«, v isti, *Tradition and Innovation: Newton's Metaphysics of Nature*, Kluwer, Dordrecht 1995, str. 115. Članek je bil prvič objavljen v *Archive for History of Exact Sciences* 3 (3/1966), str. 206–248.

<sup>76</sup> »O težkosti«, str. 85.

<sup>77</sup> *Ibid.*

<sup>78</sup> O tem cf. tudi Edwin Curley, »Certainty: Psychological, Moral, and Metaphysical«, v Stephen Voss (ur.), *Essays on the Philosophy and Science of René Descartes*, Oxford University Press, Oxford 1993, str. 11–30; Margaret Osler, *Divine Will and the Mechanical Philosophy: Gassendi and Descartes on Contingency and Necessity in the Created World*, Cambridge University Press, Cambridge 1994, str. 118–170; Roger Ariew, »Descartes's Fable and Scientific Methodology«, *Archives internationales d'histoire des sciences* 55 (2005), str. 127–138, še posebej str. 137–138; isti, »The New Matter Theory and its Epistemology: Descartes (and Late Scholastics) on Hypotheses and Moral Certainty«, v Jalobeanu in Anstey (ur.), *Vanishing Matter and the Laws of Nature*, str. 31–46.

in Newton v »Pravilih filozofiranja«. Tu se osredotočam samo na Descartesove zaključke.<sup>79</sup> Četudi nam njegova metoda, pravi Descartes, lahko omogoči, da spoznamo, kako so vse stvari v naravi nastale, ne smemo sklepati, da so dejansko nastale na ta način,<sup>80</sup> in nadaljuje:

Tako kot bi lahko isti veščak izdelal dve uri, ki obe kažeta čas enako dobro in sta na zunaj popolnoma enaki, znotraj pa imata dve popolnoma različni sestavi kolesc, bi lahko najvišji Tvorec stvari, vse tiste stvari, ki jih vidimo, izdelal na več različnih načinov; kar z največjim veseljem dopuščam kot resnično. In menim, da sem dosegel dovolj, če je tisto, kar sem zapisal, takšno, da natančno ustreza vsem naravnim pojavom.<sup>81</sup>

Rečeno z besedami naslova tega člena: »Kar zadeva stvari, ki jih ne moremo zaznati s čuti, zadošča pojasniti njihovo možno naravo, četudi je lahko njihova dejanska narava drugačna.«<sup>82</sup> Descartes tu trdi, da bi Bog lahko ustvaril isti in enak svet pojavov, tj. svet, ki ga zaznamo, na več različnih načinov: lahko bi naredil isti »zunaj« z različnimi »notranjostmi«, kar je isto, kot če bi rekel, da bi lahko naredil isti pojavni svet na podlagi svetov z različnimi bistvi. Posledica tega je, da lahko kot filozof doseže največ to, da poda ustrezno sliko sveta naravnih pojavov, ne da bi bil pri tem gotov, ali to ustreza tudi »notranji« realnosti narave, njeni metafizični oz. bistveni konstituciji. Vse kar lahko storimo je, da pojasnimo možno, ne pa dejansko naravo stvari.

Do tu se Newton in Descartes bolj ali manj ujemata. Oba sprejemata osnovno premiso in oba prideta do istega splošnega, ne preveč optimističnega epistemološkega sklepa. Njun Bog lahko ustvari isto »zunanost«/pojavnost svet z več različnimi notranjostmi/bistvi, oz. kot pravi Gabbey v zvezi z Newtonom: »Bog bi lahko svobodno ustvaril popolnoma drugačen meta-fenomenalni svet, ki bi se ujemal z natanko istimi pojavi.«<sup>83</sup> V Descartesovem primeru to pomeni, da so nekatere njegovih razlag, tako pravi sam, »vsaj moralno gotove«,<sup>84</sup> četudi so

<sup>79</sup> Cf. *Principi filozofije*, AT, VIII-1, IV, 203–206, str. 325–328.

<sup>80</sup> Cf. *ibid.*, AT, VIII-1, IV, 204, str. 327.

<sup>81</sup> *Ibid.*

<sup>82</sup> *Ibid.*

<sup>83</sup> Gabbey, »The Term *materia* in Newton and in the Newtonian Tradition«, str. 437.

<sup>84</sup> Moralna gotovost je po Descartesu tista, ki zadostuje za delovanje v vsakodnevem življenju.

negotove v razmerju do neskončne božje moči. Kljub temu pa obstajajo nekatere zadeve, tudi »v razmerju do naravnih stvari«, <sup>85</sup> za katere meni, da so več kot le moralno gotove, se pravi, da so absolutno gotove. Do absolutne gotovosti pride, tako Descartes, kadar »verjamemo, da je popolnoma nemogoče, da bi bilo nekaj drugače, kot sodimo, da je«. <sup>86</sup> Absolutno gotovost pa Descartes – in tu se njegova pozicija začne razlikovati od Newtonove – utemeljuje metafizično, natančneje, z najvišjo dobroto Boga in dejstvu, da Bog ni prevarant; da nam je zato podelil zmožnost, da ločujemo resnico in zmoto in da nas ne more voditi v zmoto, če jo le uporabljamo pravilno, tj. kadar kaj dojemamo jasno in razločno. Takšni so matematični dokazi, védenje, da materialne stvari obstajajo, in vse očitno sklepanje o materialnih stvareh, in – pravi Descartes – mogoče celo nekateri njegovi bolj specifični filozofski rezultati, glede na to, da »so bili izpeljani v nepretrgani verigi iz prvih in najenostavnejših principov človeškega védenja«, <sup>87</sup> se pravi *a priori*. Četudi Descartes priznava, da bi Bog lahko ustvaril drugačen pojavni svet z različnimi »notranjostmi«, to epistemološko težavo reši tako, da poudari božjo dobroto in na njej utemeljeno gotovost našega spoznanja. Ključna razlika med Descartesovo in Newtonovo teologijo je torej v tem, da je Newton zagovornik teološkega voluntarizma in to v eni njegovih najmočnejših različic, Descartes pa zagovornik teološkega »intelektualizma«. Bog prvega lahko s svojo neomejeno močjo in na podlagi svoje svobodne volje ustvari ali naredi, karkoli želi, če to ne vsebuje logične protislovnosti, Bog drugega pa je pri svojem delovanju omejen s svojo lastno dobroto. Ta nas zato, kar zadeva zaznavanje in dojetanje, kadar imamo jasne in razločne ideje, ne more prevarati, medtem ko nas Newtonov Bog, kot smo videli, lahko prevara. To je razlog, zakaj Newton zato noče – oz. celo ne more – »pozitivno reči, kakšna je telesna narava«, pri čemer po mojem prepričanju zajema dva pomena, ki ju v enem od svojih člankov obravnava Gabbey. Newton noče podati »nobene razlage o naravi teles, ki ne bi bila izražena v pojmih stvarnih in resničnih bistev, ki nastanejo iz stvarnih vzrokov, potrjujejo pa jih zaznavna evidenca«, <sup>88</sup> obenem pa izjavlja, da »se noče posvetiti v arbitrarno teoretiziranje o naravi teles«, ali, rečeno drugače, da »si noče izmišljati hipotez o tem vprašanju«. <sup>89</sup> Tu leži zadnji razlog za Newtonovo zavrnitev Descartesove hipotetične filozofije narave in usvojitve eksperimentalne.

<sup>85</sup> Descartes, *Principi filozofije*, AT, VIII-1, IV, 206, str. 328.

<sup>86</sup> *Ibid.*

<sup>87</sup> *Ibid.*

<sup>88</sup> Gabbey, »The Term *materia* in Newton and in the Newtonian Tradition«, str. 429, op. 15.

<sup>89</sup> *Ibid.*



## Literatura

- Ariew, Roger, »Descartes's Fable and Scientific Methodology«, *Archives internationales d'histoire des sciences* 55 (2005), str. 127–138
- »The New Matter Theory and its Epistemology: Descartes (and Late Scholastics) on Hypotheses and Moral Certainty«, v Jalobeanu in Anstey (ur.), *Vanishing Matter and the Laws of Nature*, str. 31–46
- Birch, Thomas, *The History of the Royal Society*, 3 zv., A. Millar in the Strand, London 1757
- Cohen, Bernard, »The Review of the First Edition of Newton's *Principia* in the *Acta Eruditorum*, with Notes on the other Reviews«, v P. M. Harman in Alan Shapiro (ur.), *The Investigation of Difficult Things: Essays on Newton and the History of the Exact Sciences in Honour of D. T. Whiteside*, Cambridge University Press, Cambridge 1992, str. 323–354
- Curley, Edwin, »Certainty: Psychological, Moral, and Metaphysical«, v Stephen Voss (ur.), *Essays on the Philosophy and Science of René Descartes*, Oxford University Press, Oxford 1993, str. 11–30
- Damerow, Peter, »Space and Matter in Early Modern Science: The Impenetrability of Matter«, v Matthias Schemmel (ur.), *Spatial Thinking and External Representation: Towards a Historical Epistemology of Space*, Max Planck Institute for the History of Science, Berlin 2016, str. 175–190
- Davis, Edward, »Newton's Rejection of the 'Newtonian World View': The Role of Divine Will in Newton's Natural Philosophy«, *Science and Christian Belief* 3 (1/1991), str. 103–117
- Dempsey, Liam, »Newtonian Idealism: Matter, Perception, and the Divine Will«, *The Southern Journal of Philosophy* 52 (1/2014), str. 86–112
- Descartes, René, *Principia philosophiae*, v *Oeuvres de Descartes*, VIII-1, ur. C. Adam in P. Tannery, Cerf, Pariz 1905, str. 1–348
- *Principi filozofije, drugi del, 1–44*, prev. Matej Hriberšek, v *Filozofski vestnik* 39 (1/2018), str. 35–65
- Dobbs, Betty Jo Teeter, *The Janus Faces of Genius: The Role of Alchemy in Newton's Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 1991
- Ducheyne, Steffen, *The Main Business of Philosophy: Isaac Newton's Natural-Philosophical Methodology*, Springer, Dordrecht 2012
- Gabbey, Alan, »The Term *materia* in Newton and in the Newtonian Tradition«, v Delfina Giovannozzi in Marco Veneziani (ur.), *Materia: Atti del XIII colloquio internazionale del lessico intellettuale Europeo*, Leo S. Olschki, Firenze 2011, str. 423–445
- Garber, Daniel, John Henry, Lynn Joy in Alan Gabbey, »New Doctrines of Body and its Powers, Place and Space«, v Daniel Garber in Michael Ayers (ur.), *The Cambridge History of Seventeenth Century Philosophy*, 1. zv., Cambridge University Press, Cambridge 1998, str. 553–623

- Guerlac, Henry, »Theological Voluntarism and Biological Analogies in Newton's Physical Thought«, *Journal of the History of Ideas* 44 (1983), str. 219–229
- Hall, Rupert, in Marie Boas Hall (ur. in prev.), *Unpublished Scientific Papers of Isaac Newton: A Selection from the Portsmouth Collection in the University Library, Cambridge*, Cambridge University Press, Cambridge 1962
- Harrison, Peter, »Was Newton a Voluntarist?«, v James Force in Sarah Hutton (ur.), *Newton and Newtonianism*, Kluwer, Dordrecht 2004, str. 39–63
- »Voluntarism and the Origins of Modern Science: A Reply to John Henry«, *History of Science* 47 (2009), str. 223–231
- Heimann, P. M., »Voluntarism and Immanence: Conceptions of Nature in Eighteenth-Century Thought«, *Journal of the History of Ideas* 39 (2/1978), str. 271–283
- Henry, John, »Voluntarism and Early Modern Science: A Response to Peter Harrison«, *History of Science* 40 (2002), str. 63–89
- Iliffe, Rob, »'That Puzleing Problem': Isaac Newton and the Political Physiology of Self«, *Medical History* 39 (1995), str. 433–458
- *The Priest of Nature: The Religious Worlds of Isaac Newton*, Oxford University Press, Oxford 2017
- Jalobeanu, Dana, »Space, Bodies and Geometry: Some Sources of Newton's Metaphysics«, *Zeitsprünge: Forschungen zur frühen Neuzeit* 11 (1–2/2007), str. 81–113
- »The Cartesians of the Royal Society: The Debate over Collisions and the Nature of Body (1668–1670)«, v Jalobeanu in Anstey (ur.), *Vanishing Matter and the Laws of Nature*, str. 103–129
- »The Nature of Body«, v Anstey (ur.), *The Oxford Handbook of British Philosophy in the Seventeenth Century*, Oxford University Press, Oxford 2013, str. 213–239
- Jalobeanu, Dana, in Peter Anstey (ur.), *Vanishing Matter and the Laws of Nature: Descartes and Beyond*, Routledge, London 2011
- Koyré, Alexandre, *Newtonian Studies*, Chapman in Hall, London 1965
- Leibniz, Gottfried, *Anti-barbarus physicus*, v isti, *Die philosophischen Schriften*, 7. zv., ur. C. I. Gerhardt, Berlin 1890, str. 337–344
- 106 McGuire, James, »Newton on Place, Time and God: An Unpublished Source«, *British Journal for the History of Science* 11 (1978), str. 114–129
- »Body and Void and Newton's *De Mundi Systemate*: Some New Sources«, v isti, *Tradition and Innovation: Newton's Metaphysics of Nature*, Kluwer, Dordrecht 1995, str. 103–150
- Newton, Isaac, *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, ur. Alexandre Koyré in I. Bernard Cohen s pomočjo Anne Whitman, tretja izdaja *Principia* iz leta 1726 z različicami besedila iz prvih dveh izdaj, dva zvezka s kontinuirano paginacijo, Harvard University Press, Cambridge 1972
- *Opticks: or, a Treatise of the Reflexions, Refractions, Inflexions and Colours of Light*, William Innys, London 1730

- *Philosophical Writings*, Cambridge University Press, Cambridge 2014.
- *Izbrani spisi I*, prev. Matej Hriberšek in Valerija Vendramin, Založba ZRC, Ljubljana 2020
- »Hipoteza o svetlobi«, prev. Valerija Vendramin, v Newton, *Izbrani spisi I*, str. 63–79
- »*De gravitatione/O težkosti*«, prev. Matej Hriberšek in Matjaž Vesel, v Newton, *Izbrani spisi I*, str. 81–143
- *Matematični principi filozofije narave: kratek izbor*, prev. Matej Hriberšek, *Filozofski vestnik* 41 (3/2020), str. 7–77
- CUL Add. Ms. 3965 (rokopisi povezani s *Principia*)
- Dibner NMAHRB Ms. 1031 B (sinopsis prvih branj alkemijskih del).
- Keynes Ms. 3 (*Irenicum, or Ecclesiastical Polyty tending to Peace*).
- Yahuda Ms. 21 (*Exposition of 2 Kings, 17: 15–16*)
- Oakley, Francis, »Christian Theology and the Newtonian Science: The Rise of the Concept of Laws of Nature«, *Church History* 30 (1961), str. 433–457
- Osler, Margaret, *Divine Will and the Mechanical Philosophy: Gassendi and Descartes on Contingency and Necessity in the Created World*, Cambridge University Press, Cambridge 1994
- Tamny, Martin, »Newton, Creation, and Perception«, *Isis* 70 (1/1979), str. 48–58
- Vesel, Matjaž, »Newtonova zgodnja dela: narava svetlobe in barv, teorija materije in filozofski obračun z Descartesom«, v Isaac Newton, *Izbrani spisi I*, str. 167–230



## **Objektivnost in fikcija**



Aleš Bunta\*

## Nietzschejeva kritika objektivnosti in njena »orodja«

Ali je Nietzsche podal kritiko objektivnosti? Vprašanje je po svoje retorično, kar pa še ne pomeni, da je odgovor nanj enostaven. A najprej, kaj vse naj bi ta kritika objektivnosti zaobsegala?<sup>1</sup>

Če začnemo s tem: Nietzsche je nedvomno postavil pod vprašaj vse znane kriterije objektivnega spoznanja. Pozitivistično utemeljitev objektivnosti v dejstvih je napadel z znamenito tezo, da »ravno dejstev sploh ni, samo *interpretacije* so«<sup>2</sup>. Nič manj oster ni bil do pojmov univerzalnosti in nujnosti, ki v medsebojni povezavi tvorita kriterij objektivnega spoznanja pri Kantu in v osnovi tudi pri Heglu. Univerzalnosti je zoperstavil teorijo perspektivizma, ki jo je najverjetneje treba razumeti tudi kot njegov odgovor na vprašanje, s kakšno razlago sveta je sploh mogoče nadomestiti koncept objektivnosti, ki za sabo evidentno pušča ogromne vrzeli.

Glede nujnosti v mišljenju – ideje, da mišljenje samo po sebi lahko jamči za gotovost svojih spoznanj, če so ta spoznanja dojeta kot rezultat nujnih miselnih sklepov – pa je bilo Nietzschejevo stališče naslednje: če ga pojmujeemo na način, da »ena misel povzroča drugo misel«, mišljenja kot takega sploh ni. Ideja, da med dvema mislima obstaja nekakšna nujna vez, da iz ene misli po nuji izvira druga misel, je zgolj slepilo, ki ga omogoča dejstvo, da smo z gledišča zavesti zaradi njihove bliskovitosti slepi za celo množico afektov, ki sodelujejo pri nastanku vsake posamezne misli.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Prispevek je nastal v okviru znanstvenega projekta J6-9392 »Problem objektivnosti in fikcije v sodobni filozofiji« in programa P6-0014 »Pogoji in problemi sodobne filozofije«, ki ju financira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.

<sup>2</sup> Friedrich Nietzsche, *Volja do moči*, prev. Janko Moder, Slovenska matica, Ljubljana 1991, str. 281.

<sup>3</sup> »'Vzročnost' se nam izmika; sprejemati neposredno, vzročno povezavo med mislimi, kakor jo logika – je posledica najbolj grobega in okornega opazovanja. Med dvema mislima imajo svoje igre še vsi mogoči afekti: vendar so gibanja prehitra, zato jih *spregledamo, zanikamo...*« *Ibid.*, str. 278.

\* Znanstvenoraziskovalni center Slovenske akademije znanosti in umetnosti, Filozofski inštitut

Še bolj direktno kakor zoper kriterije objektivnega spoznanja, s katerimi Nietzschejeva filozofija stoji v morda celo spontanem nesoglasju –, pa je Nietzsche nastopal proti sami *težnji po objektivnosti v sodobni filozofiji*, ki je po njegovem v nekem bistvenem pomenu zlagana tendenca: »Mi nismo misleče žabe, objektivne in registrirane naprave s hladno uravnanim drobovjem,« pravi Nietzsche o filozofih in doda: »venomer moramo misli rojevati iz bolečine in jim materinsko dodajati vse, kar imamo v sebi krvi, srca, ognja, slasti, strasti, muk, vesti, usode, pogube.«<sup>4</sup> Filozof po Nietzschejevem mnenju nikdar zares ne stremlji po objektivnosti, pa naj je o tem še tako prepričan; njegovi pravi cilji so drugje, predvsem pa naj bi bili ti cilji bistveno višji. Objektivnost je, kot pravi, v najboljšem primeru »orodje filozofskega delavca«, ki ga bo moral filozof prihodnosti znati pustiti za seboj.

A tudi težnja po objektivnosti v sodobni filozofiji je za Nietzscheja v resnici epifenomen, odmev nekega globljega, filozofiji tako rekoč istoizvornega procesa, ki je – po številnih preobratih, in na koncu še v navezi z demokratično ideologijo in naraščanjem pomena znanosti – privedel do tega, da je *filozof izgubil svoje pravo mesto*, ki ga je, niti ne toliko po lastni krivdi, zavzel »objektivni človek«. Prav to potekajoče razvrednotenje filozofije v korist znanstvene objektivnosti je najverjetneje treba razumeti kot središče tarče, na katero meri Nietzschejeva kritika objektivnosti; na tem mestu hoče ta kritika doseči nek učinek, izpeljati nekakšno novo ovrednotenje, postaviti nov »red stopenj«, in znotraj te nove *Rangordnung* povrniti filozofiji njeno pravo vrednost.

Čemu se torej sploh spraševati po tem, ali je Nietzsche razvil kritiko objektivnosti? Najosnovnejši odgovor izvira iz nekega znanega, a vseeno po svoje precej presenetljivega podatka: Nietzsche ni cenil kritike, še zlasti ne filozofij, ki svoje osrednje poslanstvo vidijo v kritikah tega ali onega tipa. Kritika je za Nietzscheja proces, ki je po svojem bistvu obsojen na to, da v vseh ozirih obstane na polovici poti. V primeru filozofskih kritik to med drugim pomeni, da filozofija, ki se dojemata kot kritika, na čuden način obtiči celo pred lastnimi vrati. Lep primer tega, o čemer govorim, predstavlja eno od stališč, ki jih je Nietzsche zavzel do spoznavne teorije, kritike spoznanja:

<sup>4</sup> Friedrich Nietzsche, *Vesela znanost*, prev. Janko Moder, Slovenska matica, Ljubljana 2005, str. 12–13.



Filozofija, skrčena na »spoznavno teorijo«, je v resnici samo še boječa epohistika in vzdržništvo: filozofija, ki ne more niti čez prag in si mučno *krati* pravico do vstopa – to je filozofija v zadnjih zdihljajih, konec, agonija, nekaj, kar zbuja sočutje.<sup>5</sup>

Filozofija, ki je skrčena na spoznavno teorijo, kritično utemeljevanje pogojev spoznanja, je torej po Nietzscheju obsojena na to, da se bo, dokler ne izdihne, odvijala na svojem zunanem robu, in to Nietzschejevo prepričanje je treba raztegniti čez celotno kritično dimenzijo filozofije. Seveda ta načelna zadržanost do kritike njemu samemu več kot očitno ni preprečevala, da ne bi kritiziral ... rajši se vprašajmo, česa ne? Čemur bi dodal še to, da je bil Nietzsche, vsaj za moje pojme, tudi eden najbolj pretanjenih spoznavnih teoretikov – morda edini, ki je v enem samem kratkem vrinjenem stavku uspel strniti pomen besede *razumeti*. Toda vse to ne spremeni dejstva, da je Nietzsche – povsem enako kakor za objektivnost, in tudi z zelo podobnimi besedami kakor za objektivnost – tudi za kritiko dejal, da je zgolj »orodje«, ki ga bo filozofija prihodnosti morala znati občutiti globoko pod seboj:

Ti filozofi prihodnosti bodo zahtevali kritično disciplino in vsakršno privajenost, ki pripomore k snažnosti in strogosti v duhovnih stvareh, ne samo od sebe: sami jo bodo smeli javno nositi kakor nekakšen okras – kljub temu pa se zato še ne marajo imenovati kritiki. Ne dozdeva se jim majhna sramota, kakršne je deležna filozofija, če kdo dekretira, kar se danes tako rado dogaja: »Filozofija sama je kritika in kritična znanost – in čisto nič zunaj tega!« Tudi če je tako vrednotenje filozofije deležno ploskanja vseh francoskih in nemških pozitivistov (– mogoče bi bilo po volji celo *Kantovemu* srcu in okusu: spomnimo se samo naslovov njegovih poglavitnih del –): naši novi filozofi bodo kljub temu rekli: Kritiki so orodja filozofa, in ravno zato, kot orodja, še malo ne sami filozofi!<sup>6</sup>

113

Kritiki so torej samo »orodja filozofa, in ravno zato, kot orodja, še malo ne sami filozofi«. Za primerjavo: samo nekaj strani pred tem, v okviru istega poglavja *Onstran dobrega in zla*, ki nosi naslov »Mi učenjaki« in predstavlja Nietzsche-

<sup>5</sup> Friedrich Nietzsche, *Onstran dobrega in zla*, prev. Janko Moder, Slovenska matica, Ljubljana 1988, str. 109.

<sup>6</sup> *Ibid.*, str. 120.

jev načeloma najbolj zgoščen in sistematičen poskus kritičnega ovrednotenja objektivnosti, Nietzsche o »objektivnem človeku« zapiše naslednje:

Objektivni človek je orodje, dragocena, lahko ranljiva in skaljiva merilna priprava in ogledalna umetnina, ki jo je treba varovati in spoštovati; ni pa cilj, ni izhod in vzhod, ni komplementarni človek, v katerem se upravičuje *preostalo* bivanje, ni konec – in še manj je začetek, porod in prvi vzrok, nič surovega, mogočnega, nase postavljenega, kar hoče biti gospodar [...].<sup>7</sup>

Tudi »objektivni človek« – učenjak, znanstvenik, ali filozof, ki v objektivnosti vidi najvišjo vrednoto spoznanja – je zgolj »orodje«, in čeprav je to orodje dragocena »merilna priprava in ogledalna umetnina, ki jo je treba varovati in spoštovati«, tudi »objektivni človek«, pravi Nietzsche, »sodi v roko močnejšega«<sup>8</sup>. Vzporednica, ki jo Nietzschejev tekst potegne med vlogo kritike in vlogo objektivnosti, je očitna, in v resnici se moramo vprašati kvečjemu to, ali nas ta primerjava sploh sme čuditi. Nobenega dvoma namreč ni, da se, vsaj od Kanta naprej, kritika in objektivnosti vrtita okoli skupne osi. Pravzaprav si sploh ni mogoče predstavljati filozofske kritike, ki ne bi stremela k idealu objektivnosti. Kritika, ki razglša da govori v imenu resnice, ki torej daje vedeti da resnico pozna, je bolj kot ne postala le še domena obskurantistov, fanatikov in stvar slabega okusa: objektivnost je vodilo, kriterij, cilj, pogoj in metoda kritike. A odvisnost seveda ni le enostranska: tisto, kar sploh odpira dimenzijo objektivnega spoznanja, je v vseh ozirih ravno kritično mišljenje. Zgolj kritično mišljenje ima v sebi potencial, da lahko poda utemeljitev kriterijev objektivnega spoznanja; zgolj kritično mišljenje se je zmožno v kateri koli konkretni situaciji dokopati do objektivnega vpogleda v jedro problema. Če je torej, po eni strani, objektivnost najvišja vrednosta kritike, potem je, po drugi strani, kritično mišljenje treba prepoznati kot edino možno pot, ki vodi do objektivnih spoznanj.

114

Kritika in objektivnost sta torej prepleteni na vse možne načine, inklinirata druga k drugi, in s tega vidika ni torej niti najmanj presenetljivo, da ju tudi Nietzsche obravnava v skupni povezavi. Seveda pa se – ko enkrat seštejemo Nietzschejevo odklonilno stališče do kritike, zlasti če je ta dojeta kot ciljni domet filozofskega delovanja, in dejstvo, da sta kritika in objektivnost tako rekoč nerazločljivo po-

<sup>7</sup> *Ibid.*, str. 113.

<sup>8</sup> *Ibid.*, str. 112.

vezani – celoten problem pokaže v povsem drugačni luči. Pravzaprav bi moral dejati, da šele s to povezavo sestopimo k pravemu začetku.

Prvo vprašanje, ki se s tem v zvezi zastavi, je namreč prav to: ali je Nietzschejevo obravnavo problema objektivnosti res mogoče adekvatno opredeliti kot kritiko? Kritika in objektivnost sta za Nietzscheja dva obraza iste težnje, katerih se je mogoče znebiti le tako rekoč v istem paketu. In najmanj, kar je pri tem jasno, je, da se vsaj kritike ne bo mogoče znebiti s *kritiko*. Lahko sicer kritično razpravljamo o kritiki, a na ta način nikoli ne bomo dosegli tega, kar Nietzsche pričakuje od filozofa prihodnosti, namreč da bo kritiko smel občutiti »globoko pod sabo in za seboj«. »Kritika kritike« sicer lahko poteka, ne more pa se *dovršiti*: med njen potek in cilj, ki naj bi ga dosegla, se umešča neka pregrada, ki jo v resnici predstavlja njeno lastno prazno kopičenje. Do zastavljenega cilja očitno vodi povsem druga pot, ki se kritiki v širokem loku izogne: filozof prihodnosti bo na kritiko lahko gledal zviška šele takrat, ko bo sam postal tista skrivnostna figura, ki ji Nietzsche pravi ustvarjalec novih vrednot. Takrat bo kritična težnja skupaj s polovičništvom, ki jo kritika prinaša s seboj, presežena – vendar ne kot rezultat nekega kritičnega procesa, temveč zato, ker bo bodisi preprosto odmrta bodisi postala vključena v to višjo formo filozofskega delovanja.

Kritika objektivnosti seveda ni v povsem enakem položaju: že na začetku smo videli, da vsebuje dovolj konkretnih poudarkov – še zlasti je tu pomembno, da teorija perspektivizma, po Nietzscheju, lahko nadomesti univerzum objektivnosti –, da ni mogoče zanikati, da ta kritika v nekem splošnem pomenu poteka v smeri svoje dovršitve. Vprašanje, ki se v zvezi z njo v resnici zastavlja, je prej: ali so vsi ti kritični poudarki zares rezultat *kritike v strogem pomenu besede*, ali pa jih omogoča nek drug tip filozofske operacije, ki je kritiki zunanja in ki morda celo poteka po neki povsem drugačni poti od nje? In dejansko bomo videli, da je v tem oziru potreben kompromis: kar v posplošenem smislu imenujemo »kritika objektivnosti«, vključuje tako elemente kritike, kakor tudi genealogije, perspektivne ontologije in še zlasti neke znotrajfilozofske politike. Skratka, »kritika objektivnosti« je v prvi vrsti ime za nek širši dispozitiv pristopov.

Vendar pa to še ne pomeni, da kritike objektivnosti v ožjem, strogem pomenu neke filozofske kritike sploh ni. Celo nasprotno, kritika objektivnosti v strogem smislu, predstavlja verjetno celo paradigmatski primer Nietzschejeve lastne kritične metode, ki se že na operativni ravni v nekem bistvenem pogledu razlikuje

od tipa kritike, s pomočjo katere spoznavni teoretiki iščejo pogoje objektivnega spoznanja. Skratka, kritika objektivnosti v ožjem smislu je sicer del nekega širšega dispozitiva, vseeno pa že sama po sebi ponuja neko ključno distinkcijo v razmerju do tistega, kar kritizira.

V čem se torej kaže njen osrednji problem? Zakaj se kritika objektivnosti v ožjem, epistemološkem smislu zdi nemožna? Stvar je več kot očitna:

Ker je objektivnost univerzalni pogoj kritike, to nujno lahko pomeni le eno – s tem ko kritika postavi pod vprašaj kategorijo objektivnosti, v resnici *pod vprašaj postavi tudi samo sebe*. Bolj enostavno: kritika objektivnosti je proces, ki samega sebe postavlja pod vprašaj; ne more potekati drugače, kakor da se postavlja pod vprašaj. Ujeta je v zanko, ki jo Nietzsche v nekaterih drugih podobnih primerih imenuje *Gegenbewegung*, protigibanje – ki v tem primeru označuje dejstvo, da kritika objektivnosti z vsakim novim spoznanjem ruši pogoje svoje možnosti, deluje *proti sebi*. In seveda tudi obratno: medtem ko poteka, *uteleša* objekt svoje kritike in tako znova deluje proti sebi.

To protigibanje, ki napada samo gledišče kritike, je v vsakem primeru ključno. Nedvomno namreč lahko rečemo, da ta *Gegenbewegung*, napad na gledišče kritike, ni samo specifična notranja prepreka kritike objektivnosti, ampak je, kot je nakazal že Heidegger, v tem protigibanju treba videti eno bistvenih potez Nietzschejeve filozofije nasploh. Kar seveda še ne pomeni, da »rešitev« tudi že odpravlja problem.

Mislím, da je to ključno specifiko Nietzschejeve filozofije, prek katere se med drugim že nakaže tudi eden od vidikov teorije perspektivizma, mogoče strniti v povezavi dveh znanih Nietzschejevih argumentov, uperjenih proti teoretikom objektivnega spoznanja.

Prvi argument poda Nietzschejevo splošno stališče do filozofskega iskanja temeljev gotovosti:

Utegnilo bi se zdeti, da sem se izognil vprašanju o »gotovosti«. Res je nasprotno: ampak medtem ko sem spraševal po kriteriju gotovosti, sem preizkušal, po katerem težišču so do zdaj sploh tehtali – in da je vprašanje stopnje gotovosti že samo *odvisno*, vprašanje *druge stopnje*.

Vprašanje vrednot je bolj fundamentalno kakor vprašanje gotovosti: to drugo postane resno šele s predpostavko, da imamo odgovor na vprašanje vrednot.<sup>9</sup>

Najsplošnejši problem filozofskega iskanja temeljev gotovosti, kamor nedvomno sodi tudi težnja po utemeljitvi objektivnega spoznanja, je po Nietzscheju torej v tem, da je »vprašanje stopnje gotovosti že samo *odvisno*, vprašanje *druge stopnje*«. Bolj temeljno kakor samo vprašanje gotovosti, je vprašanje vrednot, pri čemer pa Nietzsche očitno ne meri le na nekakšno abstraktno večjo vrednost tega vprašanja, ampak nasprotno: njegova teza je, da je *vprašanje gotovosti že samo v sebi odvisno od razrešitve vprašanja vrednot*. Ključen doprinos k razumevanju te teze nedvomno predstavlja Heideggerjeva ugotovitev, da je za Nietzscheja »bistvo vrednote v tem, da je gledišče«<sup>10</sup>. To namreč pomeni, da je za Nietzscheja osnovni problem vprašanja gotovosti prav nerazrešeno vprašanje gledišča.

Preidimo zato neposredno še k drugemu argumentu. Ta je zelo razvidno uperjen proti konkretni, Kantovi transcendentalni utemeljitvi objektivnega spoznanja:

S tem, da svetu, dostopnemu našim organom, prisodimo tudi odvisnost od njih, s tem, da imamo svet za subjektivno pogojen, s tem še *ni* rečeno, da je objektivni svet sploh *mogoč*. Kdo nas sili misliti, da je subjektiviteta realna, bistvena?<sup>11</sup>

Nietzschejev argument proti transcendentalni utemeljitvi objektivnosti torej v prvi plan ne postavlja pojma objekta, pač pa pojem subjekta. In dejansko lahko rečemo, da je za celoten Nietzschejev pristop k spoznavni teoriji značilno prepričanje, da je *končni recipient spoznanja* – tisti, ki mu je spoznanje posredovano; tisti, ki naj bi na koncu nekaj razumel – vsaj tako problematičen kakor objekt.

<sup>9</sup> Nietzsche, *Volja do moči*, str. 341.

<sup>10</sup> »Bistvo vrednote je v tem, da je gledišče. [...] Z označenjem vrednote za gledišče pride za Nietzscheja do nečesa in za Nietzschejev pojem vrednote bistvenega: kot gledišče jo vsakokrat postavlja gledanje, postavljena je zanj. To gledanje je tako, da vidi, kolikor je [že] videlo; da je videlo, s tem ko si je to ugledano [*das Gesichtete*] kot tako predstavilo, in ga tako postavilo. Šele prek predstavljajočega postavljanja postane točka, ki je nujna za računanje na nekaj, in na ta način vodi linijo pogleda tega gledanja, gledišče, kar pomeni, da postane to, za kar v gledanju in vsem delovanju, gre. Vrednote torej niso [že] pred tem nekaj na sebi, tako da bi jih kasneje lahko ob priliki jemali kot gledišča.« Martin Heidegger, »Nietzschejeve besede Bog je mrtev«, *Phainomena 31-32: Nihilizem*, prev. Aleš Košar, Nova revija, Ljubljana 2000, str. 157.

<sup>11</sup> Nietzsche, *Volja do moči*, str. 331.

Pierre Klossowski je izvrstno pokazal, da je za Nietzscheja *zavest*, gledano v celoti, nekakšen proces cerebralne samoprevare, ki deluje tako, da nezavedne impulze iz katerih nastajajo misli, projicira navznoter, v »središče zavesti«, kar nam omogoča, da sami sebe – pod pogojem uspešnega delovanja te samoprevare – doživljamo kot »misleči jaz«. <sup>12</sup> »Misleči jaz« – subjekt »mišljenja« s sedežem v zavesti – je torej zgolj in izključno nekakšna *odvisna spremenljivka*. Oziroma drugače: ker je »subjekt mišljenja« pogojen s kontingentnim delovanjem cerebralne samoprevare, je jasno, da na njem ni ničesar univerzalnega ali nujnega. Vendar pa v tem še ni jedro Nietzschejevega argumenta, vzetea v celoti. Za Nietzscheja je morda še bolj kakor sam poudarek, da je subjekt mišljenja efekt prevare, pomembno *pravilno ovrednotenje* te prevare. Treba je dojeti, da ta prevara opravlja neko funkcijo, ki je *z vidika življenja* tisočkrat dragocenejša od katerekoli spoznanja: nobenega dvoma namreč ni, da je učinek te cerebralne samoprevare, ki zavest postavlja v center telesa in »mišljenje« v center zavesti, treba šteti med najbolj bistvene pogoje preživetja človeške vrste.

Ta nova postavitev reda stopenj med spoznanjem in višjo vrednostjo prevare je bistvena tudi, in še zlasti, s spoznavnoteoretskega vidika. V resnici se namreč šele s tem prevrednotenjem razmerja med prevaro in spoznanjem sproži glavno vprašanje Nietzschejevega pristopa k spoznavni teoriji, in sicer vprašanje polivalentne funkcije vsega tistega, kar smo vajeni enoznačno pojmovati kot »spoznavni aparat subjekta«.

Nietzsche pravi, da »naš spoznavni aparat sploh ni naravnan na spoznanje« <sup>13</sup>. In dejansko se je treba vprašati: če je cerebralna samoprevara, ki ustoliči »subjekt mišljenja«, bistveni pogoj preživetja človeške vrste – ali ni potemtakem celo bolj verjetno, da je to, kar smo vajeni dojemati kot »spoznavni aparat«, v prvi vrsti prilagojeno prav nalogi ohranjanja te temeljne, a ranljive iluzije? Za Nietzscheja je spoznavanje kvečjemu ena od enostavnejših funkcij »spoznavnega aparata«, njegova glavna naloga je neskončno kompleksnejše permanentno ohranjanje centralne iluzije, ki v danih okoliščinah predstavlja pogoj preživetja vrste. To pa pomeni tudi, da je mikro-evolucija zavesti, ki jo Nietzsche opisuje na

118

<sup>12</sup> Prim., Pierre Klossowski, *Nietzsche and the vicious circle*, Continuum, London 1997, str. 18–27.

<sup>13</sup> Nietzsche, *Volja do moči*, str. 287.

več mestih,<sup>14</sup> naš »spoznavni aparat« morala prilagoditi nalogam, ki so v vseh pogledih *nasprotne* od tistih, ki jih pripisujemo spoznanju. »Spoznavni aparat« je v veliko večji meri kakor spoznanju mikro-evolucijsko prilagojen ohranjanju »subjekta spoznanja«, ki mu mora tako rekoč servirati vse tisto, s čimer lahko hrani svojo notranjo iluzijo. In seveda tudi obratno: vse tisto, kar »subjekt spoznanja« dojema kot najbolj *neizpodbitna dejstva zavesti* – denimo »dejstvo« njene intencionalne naravnosti na objekt –, so v resnici še najverjetnejše neka-kšne prilagoditve, ki mu v spregi s cerebralno samoprevaro in zgradbo govornice omogočajo ohranjati tisto slepilo, ki je on sam.

Prava tarča Nietzschejeve kritike transcendentalne utemeljitve objektivnega spoznanja torej ni transcendentalni subjekt, ki je v svojem delovanju, kot pogoj izkustva, izvzet vsakemu izkustvu. Glavna tarča Nietzschejevega napada je tisto najelementarnejše notranje dejstvo zavesti, ki predstavlja samo izhodišče Kantovega transcendentalnega projekta, še preden se ta sploh začne: notranje dejstvo, da se za zavest pojavljajo objekti. Kantova utemeljitev objektivnega spoznanja, je, kakorkoli že obrnemo, samo nekakšno pojasnilo tega notranjega dejstva. Toda z Nietzschejevega vidika je to »dejstvo« izključno ena od form prilagoditve zavesti njenemu najkompleksnejšemu cilju, vzdrževanju iluzije subjekta. Intencionalnost zavesti je dejstvo kvečjemu v zgradbi neke iluzije.

Zgoraj navedeni Nietzschejev argument proti transcendentalni kritični utemeljitvi objektivnega spoznanja je torej mogoče reformulirati na naslednji način: transcendentalna kritika sicer pravilno izpostavi, da je »objektivni svet« šele rezultat subjektivne konstitucije realnosti, pri čemer pa ostaja slepa za to, da je *sámo dejstvo, da se zavesti pojavljajo objekti*, zgolj notranji člen objektivne prevare, ki konstituira subjekt.

119

Od tod se lahko vrnemo h glavnima vprašanjema. Najprej k vprašanju Nietzschejeve teze, da je problem gotovosti že sam na sebi, na svojem lastnem terenu, odvisen od problema vrednot.

Primer, ki smo ga pravkar obravnavali, je z vidika Nietzschejeve kritike objektivnosti pomemben zlasti iz naslednjega razloga: v njem je mogoče videti neka-

<sup>14</sup> Denimo: »Zavest: v začetku najdlje stran od biološkega centra individua, vendar proces, ki se pogloblja, ponotranja, stanovitno bliža centru.« *Ibid.*, str. 289.

kšen prikaz, da *gola sprememba vrednostnega gledišča* – konkretno, nov akcent na vitalni funkciji prevare – dejansko lahko v esencialnem pomenu sprevrne tudi same kriterije gotovosti. To je po Nietzscheju mogoče razlagati na en sam način: namreč, da so *vsi kriteriji gotovosti*, na tak ali drugačen način, odvisni od tistih vrednostnih gledišč, za katera so bili postavljeni. V tem je vsebovana osnovna zamisel teorije perspektivizma.

Odpor, ki ga ta teza proizvaja, izvira od tod, da smo kriterije gotovosti privajeni razumeti kot domeno čistega mišljenja. Toda kakšen status sploh pritiče »čistemu mišljenju« v razmerju do polivalentne funkcije spoznavnega aparata, se pravi, v okviru razlage, da so – še najmanj čutila, zato pa velik del delovanja cerebralnega sistema in zgradba govornice – mikro-evolucijsko prilagojeni ohranjanju iluzije subjekta, ki predstavlja kontingentni pogoj preživetja vrste?

Povsem jasno je, da mišljenje v tem procesu vzdrževanja iluzije ni zgolj nekaj, kar bi bilo *prevarano*: še preden bi mišljenje sploh lahko bilo prevarano, je, kot prvo, razvojno gledano, več kot očitno moralo *nastati iz te iste prevare*, ki naj bi ga slepila. V svoji razviti obliki, pa je nedvomno prav mišljenje tisti šiv, ki delovanje možganov in govornice veže skupaj in ju koordinira v skupno oporo vzdrževanju centralne iluzije subjekta. To je po Nietzscheju funkcija čistega uma: koordinacija dveh polov vitalne iluzije. In zato ni niti najmanj presenetljivo, da so vse moderne oblike racionalizma, od Descartesa do Hegla, najvišjo stopnjo gotovosti odkrile prav v tej iluziji sami, neovrgljivosti samozavedanja mislečega subjekta. A tudi v tem, po Nietzscheju, ne smemo videti tega, da je mišljenje postalo talec lastne iluzije, prej obratno: čisto mišljenje v tem pogledu ravno izpolnjuje svojo bistvo, diktira pogoje ohranitve, *vrednoti*.

120

Presenetljivo, skoraj ironično je, da je najekstremnejšo verzijo teorije perspektivizma mogoče opisati prav kot absolutno univerzalizacijo tako dojetega delovanja »čistega uma«. Heidegger je to teorijo povzel z naslednjimi besedami:

Vse bivajoče je zato, ker se v bistvenem odvija kot volja do moči, »perspektivno«. Je »perspektivizem« (se pravi, konstitucija bivajočega kot presojojokega gledanja, ki postavlja gledišča), na način, da vsak center moči – in ne samo človek –



konstruira celoto preostalega sveta iz *samega sebe*; se pravi, meri, se dotika in oblikuje, v sorazmerju z lastno močjo.<sup>15</sup>

Perspektivizem ukinja razliko med »resničnim« in »navideznim« svetom iz razloga, ker v skladu s to teorijo vsi centri moči, vsa možna gledišča sokonstituirajo preostanek sveta na način, da vanj projicirajo pogoje svoje lastne ohranitve: nobena od teh projekcij ni bolj resnična, ali bolj lažna; razmerja med njimi je mogoče meriti le po stopnjah moči. Delovanje mišljenja je v tem oziru samo posamičen primer te splošnejše ontološke sheme.

Vendar pa teorija perspektivizma ponuja samo abstrakten, nazorski odgovor na vprašanje razlike med Nietzschejem in teoretiki objektivnega spoznanja. Tudi sicer bi dejal, da ima perspektivizem to »slabo« lastnost, da ga, če ga motrimo izolirano – podobno kot to velja tudi za sam pojem volje do moči –, spontano zanaša v smer abstraktnosti, kar je seveda v popolnem nasprotju s tem, kar je Nietzsche hotel doseči z obema conceptoma, ki naj bi v zadnji instanci opisovala notranjo divergentnost življenja. A v čem se torej razlika med Nietzschejem in teoretiki objektivnosti pokaže na konkretnjši, tako rekoč metodološki ravni?

Ker je naloga mišljenja v njegovi najčistejši formi v tem, da od znotraj povezuje vitalno iluzijo, in ker je mišljenje po svojem bistvu »pristransko« vrednotenje, je za Nietzscheja vsak poskus, da bi mišljenje »očistili« iluzij, oziroma da bi na podlagi kritičnega pretresa izoblikovali gledišče, ki bi jamčilo za gotovost spoznanja, nesmiseln. V tem oziru dejansko obstajajo samo različne interpretacije, ki pa, kljub vsemu, lahko vsebujejo visoke stopnje verjetnosti. Ključ do te večje verjetnosti? Nietzschejevo odkritje polivalentnosti spoznavnega aparata, ki mu tu sledimo kot vzorcu Nietzschejeve metode, se dejansko umešča v nekakšno *Gegenbewegung* mišljenja v razmerju do njegovega bistva: tam, kjer v ontološkem kontekstu nekaj mislimo z neovrgljivo gotovostjo, torej tam, *kjer nas mišljenje prišije na pogoje iluzije*, je treba stopiti vstran in v nekakšnem protiritmu tvegati z nasprotno interpretacijo. Bivajoče in postajanje, zavestno in nezavedno, zavest in telo, nasprotovanje atomizmu, nasprotovanje pojmu praznine, nasprotovanje samozavedanju, nasprotovanje »nasprotjem« – to je le nekaj primerov Nietzschejeve rabe te metode, ki narekuje, da – kadarkoli v ontološkem kontekstu

<sup>15</sup> Martin Heidegger, *Nietzsche Volume III: The Will to Power as Knowledge and as Metaphysics*, Harper and Row, San Francisco 1987, str. 199.

nastopi nekaj, česar ne moremo *ne* misliti – v tem, kar mišljenje postavlja kot *nujno*, prepoznamo pogoj notranje iluzije.

\*

Pričakovali bi, da napad na filozofske utemeljitve objektivnega spoznanja predstavlja samo jedro Nietzschejeve kritike objektivnosti, ali pa vsaj njeno osnovno izhodišče. A v resnici je v glavnih besedilih, v katerih Nietzsche izrecno problematizira vprašanje objektivnosti, tema kritike filozofskih utemeljitev objektivnosti skoraj v celoti odsotna – česar nikakor ni mogoče pojasniti s kronološkim zaporedjem razvoja Nietzschejeve filozofije, saj sta obe temi, z večjimi ali manjšimi poudarki, ločeno prisotni v vseh večjih Nietzschejevih zrelih delih.

Problem, ki se ga Nietzsche loteva v svojih najbolj zgoščenih razpravah o objektivnosti, kakršni sta »Mi učenjaki« ter »O brezmadežnem spoznanju«, ni epistemološki problem kriterijev gotovosti, temveč problem nastajanja nekakšnega *monopola nad resnico*. Ta monopol nad resnico – dodajmo, da resnici sami ne prinaša nič dobrega<sup>16</sup> – si je pod skupnim označevalcem »objektivnost« prisvojila himera sestavljena iz *metode*, *vrednote* in nekega posebnega *človeškega tipa*. Za metodo, ki predstavlja prvi del himerinega telesa, Nietzsche uporablja izraz »brezinteresno spoznanje«, ki mu prvenstveno služi kot oznaka za znanstveno objektivnost. Vrednota je objektivnost, vendar ne več vzeta samo kot ideal znanstvenega pristopa, temveč tudi, in še zlasti, kot tip vrednote, ki do potankosti ustreza merilom sodobne demokratične morale. Tip človeka, ki predstavlja tretji, prav tako nepogrešljivi del himerinega telesa, pa je že večkrat omenjeni »objektivni človek«, za katerega ima Nietzsche v svojem besednjaku sicer na zalogi še celo plejado drugačnih poimenovanj, ki jih, vsaj na prvi pogled, ni najenostavneje smiselno povezati med seboj: »objektivni človek« je tako tudi (lažno) »breja luna«, ki se po zemlji plazi »z zahrbtnimi mačjimi koraki«, »moški brez ostrog«, »ogledalo s sto očmi«, »pohotni menih«, »dragocena zrcalna umetnica«, ali pa celo kar »suženj«.

122

<sup>16</sup> Tematike tega omejujočega učinka na resnico, se v delu *Ostroge, Nietzschejevi stili*, na zelo svojstven način loteva tudi Derrida: Jacques Derrida, *Ostroge. Nietzschejevi stili*, prev. Jana Pavlič, Hyperion, Koper 2010, str. 56–59.

Vloga »objektivnega človeka« je bistvena iz dveh razlogov. Kot prvo, »objektivni človek« je tisto, kar bi lahko poimenovali *subjektivni pogoj* razvoja znanstvene objektivnosti. »Objektivni človek« je tista specifična in edinstvena oblika bivanja, znotraj katere se je zaradi njenih docela *subjektivnih* predispozicij in specifik sploh lahko razvila in udejanjila težnja po znanstveni objektivnosti: »Objektivni človek [...] je] *idealni* učenjak, v katerem je znanstveni nagon, potem ko je tisočkrat v celoti ali na pol odpovedal, enkrat le zacvetel in se razcvetel«. <sup>17</sup> Nietzsche je bil namreč prepričan, da se sam ideal »brezinteresnega spoznanja«, sploh pa volja, disciplina in odrekanje, ki so potrebni za njegovo udejanjanje, nikoli ne bi mogli razviti in uveljaviti do zadostne mere, če se ta ideal ne bi tudi sam napajal in izraščal iz neke specifične patologije, ki jo je »objektivni človek« v skoraj že izoblikovani obliki podedoval od »religioznega človeka«. To patologijo, ki jo je hkrati treba motriti tudi kot režim moči in specifično zgradbo ekonomije užitka, je Nietzsche kasneje, v *H genealogiji morale* poimenoval »asketski ideal«. <sup>18</sup>

Ideala »brezinteresnega spoznanja« – ki zato da bi bil udejanjen, od nas zahteva iskanje načinov, kako preseči raven subjektivno pogojenih ali motiviranih stališč; odkritje načina, kako na reči gledati z neobremenjenega, nevtralnega gledišča in jih posledično videti »takšne, kot so«, skratka, odkritje načina, kako *odšteti sebe* iz svojega gledišča – se torej, po Nietzscheju, že v izhodišču drži neka plast zlaganosti, ponarejenosti, in ta ponarejenost ni zgolj površinska. V primeru ideala »brezinteresnega spoznanja« ne gre preprosto zato, da bi se nek preostanek subjektivne patologije skrival *izza* ideala, nasprotno: *ideal sam*, se pravi, imperativ preseganja subjektivnih patologij, je že *sam po sebi* forma najekstremnejše možne subjektivne patologije, ki se na nek način napaja iz zanikanja svoje resnične (patološke) biti.

Če je na samem idealu, ki se razrašča iz zanikanja svoje resnične narave, nekaj zlaganega, ponarejenega, pa je na človeškem tipu, ki iz zanikanja svojih dejanskih vzgibov ustvari svoj najvišji ideal, dejansko nekaj *perverznega*. Od tod lahko vsaj deloma pojasnimo zelo slikovit nagovor »objektivnih ljudi«, kakršnega Zaratustra poda v razdelku »O brezmadežnem spoznanju«:

<sup>17</sup> Nietzsche, *Onstran dobrega in zla*, str. 112.

<sup>18</sup> Za eno najprodornejših analiz ekonomije asketskega ideala glej: Alenka Zupančič, »Asketski ideal«, *Filozofski vestnik XX* (1/1999), str. 57–72.

K zaničevanju zemeljskega so vam pregovorili duha, ne pa drobovja: *to* pa je najmočnejše na vas!

In zdaj se vaš duh sramuje, da je na voljo vašemu drobovju, in zaradi lastnega sramu hodi tiholazna in lažna pota.

»Zame bi bilo največ,« tako govori vaš zlagani duh sam pri sebi, »gledati življenje brez poželenja, ne pa kakor pes s pobešenim jezikom:

Biti srečen v gledanju z odmrlo voljo, brez grabežljivosti in poželjivosti sebičnosti – mrzel in pepelnato siv po vsem telesu, vendar s pijanimi mesečnimi očmi!

Meni bi bilo najljubše«, tako samega sebe zapeljuje zapeljani, »ljubiti zemljo, kakor jo ljubi mesec, in samo z očesom otipavati njeno lepoto.

In to se mi pravi *brezmadežno* spoznanje vseh stvari, da nič nočem od stvari: razen da smem ležati pred njimi kakor ogledalo s sto očmi.« –

O, vi občutljivi hinavci, vi pohotni! Vam manjka nedolžnosti v poželenju: in zato zdaj obrekujete poželjivost!<sup>19</sup>

Drugi bistveni aspekt »objektivnega človeka« je v tem, da znotraj nove hierarhije, ki se vzpostavlja z naraščanjem himerine moči, »objektivni človek« postane neposredni antagonist filozofa. Na tem antagonizmu je nekaj izrazito težavnega, tudi težko razumljivega. Antagonizem med filozofom in »objektivnim človekom« je namreč nedvomno *oboje*: tako resničen in realen kakor tudi lažen – in da bo problem še večji: ta antagonizem nedvomno *postane najresničnejši prav na točki, na kateri njegova lažnost kulminira do največje skrajnosti*.

Antagonizma namreč ne opišemo pravilno, če preprosto rečemo, da sta filozof in »objektivni človek« tekmeča. Po Nietzscheju to v resnici sploh nista, in za strategijo filozofa v tem boju je bistveno, da na to primerjavo, oziroma sploh na samo primerljivost, nikakor ne pristane.

124

Prav tako antagonizem napačno predstavimo, če rečemo, da je zaradi vsesplošnega napredka znanosti »objektivni človek« na družbeni lestvici prehitel filozofa in zasenčil njegovo staro slavo. Tudi v tem, navidez neizpodbitnem dejstvu je po Nietzscheju na delu iluzija: kljub vsemu napredku znanosti je realna družbena moč znanstvenika zelo relativna. Še več: tudi tista družbena moč, ki jo znanost ima, je po Nietzscheju skoraj v celoti izposojena od sil, ki so znanosti

<sup>19</sup> Friedrich Nietzsche, *Tako je govoril Zaratustra*, prev. Janko Moder, Slovenska matica, Ljubljana 1999, str. 142.

zunanje in ki v resnici vladajo nad njo. Družbena moč »objektivnega človeka« ni avtonomna moč njega samega, temveč mu to moč posreduje demokratična morala, da bi z njegovo pomočjo spodkopala avtoriteto bistveno ambicioznejših, agresivnejših sil, kakršni sta filozofija in religija, ki dejansko želita zavladati nad mnjenji ljudi, se naseliti vanje. Moč, v imenu katere naj bi znanost presegla filozofa, je torej že v samem izhodišču izpeljana iz njega samega, in sicer kot reakcija nanj in njegovo voljo do narekovanja novih vrednot. Tudi v tem pogledu je torej za filozofa bistveno, da ne nasede videzu »dejstev«, videzu realnosti.

A v čem je torej realnost opisovanega antagonizma? Filozof in »objektivni človek« nista tekmeča v smislu, kdo bo koga prehitel na družbeni lestvici; njun spopad je bistveno smrtonosnejši: v njem gre namreč za spopad, kdo bo zavzel sam *položaj filozofa*.

Razglas o neodvisnosti znanstvenega človeka, njegova osamosvojitve od filozofije, je ena tenkočutnejših posledic demokratičnega dejanja in nehanja: samopoveličevanje in samopovzdigovanje učenjaka je danes povsod v vsem razcvetu in v najlepši pomladi – s čimer pa naj še ne bi bilo rečeno, kakor da v tem primeru lastna hvala ljubo diši. »Stran od vseh gospodarjev!« – tako hoče šesti čut sodrge tudi tukaj; in potem ko se je znanost z najsrečnejšim uspehom ubranila teologije, katere »dekla« je bila predolgo, se je zdaj v vsej prevzetnosti in nerazsodnosti odločila, da bo postavila zakone filozofiji in enkrat sama zaigrala »gospodarja« – kaj pravim! – *filozofa*.<sup>20</sup>

Antagonizem torej kulminira v tem spopadu biblijskih razsežnosti,<sup>21</sup> v katerem se filozof in »objektivni človek« spoprime za samo mesto filozofa; spopadu, ki preti z nevarnostjo, da bo filozof tako rekoč od znotraj nadomeščen s svojim ponaredkom. In prav ta eskalacija antagonizma je – *za razliko od antagonizma samega*, v katerem je po Nietzscheju treba videti predvsem konstrukt interesov demokratične morale – dejansko *realna*: realno jedro antagonizma, prag, prek katerega se ta skonstruirani, navidezni antagonizem *pretvarja v realnost*, za Nietzscheja namreč predstavlja notranji boj med filozofom in tisto obliko »objektiv-

<sup>20</sup> Nietzsche, *Onstran dobrega in zla*, str. 107.

<sup>21</sup> O biblijski razsežnosti spopada za isto mesto, ki poteka v obliki Antikristove varljive uzurpacije Kristusovega navidez izpraznjenega mesta, glej: Marisa Žele, »Antikrist in izvorna pozaba – varljivec v biblijski ontologiji«, *Problemi 9–10, letnik LV*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 2017, str. 114–119.

nega človeka«, ki je v resnici že zdavnaj postala prevladujoča znotraj filozofije in ki jo Nietzsche imenuje »filozofski delavec«. »Vztrajam pri tem, naj se nazadnje že neha zamenjevati filozofske delavce in sploh ljudi znanosti s filozofi – da je ravno tu treba strogo dajati »vsakemu svoje« in ne onim preveč in ne tem preveč premalo.«<sup>22</sup>

Poskusimo to, za zdaj samo skicirano topologijo problema, podrobneje razgrniti v vseh njenih dimenzijah:

Nietzsche je ključno besedilo »Mi učenjaki« vpeljal rekoč, da je cilj tega besedila intervencija v tisto, kar imenuje *Rangverschiebung* v razmerju med znanostjo in filozofijo. Obstoječi slovenski prevod tega pojma se glasi »prerazvrščanje stopenj«; sam bom *Rangverschiebung* raje prevajal kot »premena v rangiranju«, saj menim, da na ta način precej bolje naglasimo poudarek na hierarhiji, ki je za Nietzscheja v vseh pogledih bistven.

Ne glede na nevarnost, da se moraliziranje tudi tukaj pokaže kot tisto, kar je zmeraj bilo – namreč neomajno *montrer ses plaises*, po Balzacu – bi želel tvegati in nastopiti proti neprimernemu in škodljivemu prerazvrščanju stopenj [*Rangverschiebung*], kakršno grozi, da se bo popolnoma neopaženo in kakor z najboljšo vestjo vzpostavilo danes med znanostjo in filozofijo.<sup>23</sup>

Nietzschejevo besedilo torej opravlja tri naloge v enem: interpretira proces neke realne spremembe, vendar pa je cilj te interpretacije nedvomno motiviran z nekim učinkom – cilj te interpretacije je poseči v to, kar interpretira; spremeniti potek spremembe, katero anticipira. Sama interpretacija mora torej nase vzeti to trojno nalogo reprezentacije, anticipacije in posega.<sup>24</sup>

<sup>22</sup> Nietzsche, *Onstran dobrega in zla*, str. 120.

<sup>23</sup> *Ibid.*, str. 107.

<sup>24</sup> Vsekakor velja izpostaviti globoko sorodnost med Nietzschejevim posegom v *Rangverschiebung* in konceptom »intervencije v nepovratno«, ki ga je sicer na podlagi povsem drugačnih filozofskih izhodišč in obravnave povsem drugačnih problemov razvil Tadej Troha. Ujemanje na ravni vseh treh ključnih kategorij filozofskega vrednotenja, se pravi, na ravni hkratnega součinkovanja reprezentacije, anticipacije in posega, se mi zdi še posebej razvidno iz naslednjega odlomka iz Trohovega besedila »Inercija krize«: »Reševanje ekološke krize je že po definiciji intervencija v nepovratne procese, intervencija v procese, ob katerih odpovedo tudi običajni kriteriji uspeha politične intervencije. Prvič, da bi se lahko izognili katastrofi, moramo na eni strani vselej oceniti maksimalno inercijo, ma-

Nietzschejev tekst je torej že v prvem koraku – na ravni držē, ki jo zavzema – ostro zoperstavljen idealu »brezinteresnega spoznanja«. A vprašati se moramo zlasti, na kakšen način je tak poseg interpretacije v neko še kako realno spremembo, kakršno predstavlja premena v rangiranju med znanostjo in filozofijo, sploh mogoč?

Osnovni odgovor smo že nakazali: *Rangverschiebung* v razmerju med znanostjo in filozofijo je seveda brez vsakega dvoma realen proces, vendar pa pri tem nikakor ne smemo prezreti, da podlago tega procesa tvori *operacija videza, ki se biti polasti šele prek neadekvatnosti reakcije, prek katere se filozofija odzove nanjo*. Z drugimi besedami, sama *Rangverschiebung*, premena v rangiranju, je že sama po sebi predvsem neka agresivna interpretacija, ki sicer zagotovo spreminja realnost, vendar pa v svoji podlagi ne sloni na dejstvih, temveč na sposobnosti, da videz dejstev ustvarja. In prav na tej ravni se je mogoče z njo spustiti v odkrit duel in poskusiti presekat dotok videza v realnost, na katerem sloni.

Če smo na ta način določili status Nietzschejevega pristopa, poskusimo zdaj trdneje določiti še položaj, ki ga v razmerju do premene v rangiranju med znanostjo in filozofijo zavzema objektivnost. Položaj objektivnosti je v esencialnem pomenu dvojen. V vzponu objektivnosti je, po Nietzscheju – v vseh njegovih različicah, vključno s filozofskimi razpravami o utemeljitvi objektivnega spoznanja –, treba najprej videti *bistveni simptom* same *Rangverschiebung*. Skratka, vzpon veljave objektivnosti je treba najprej dojeti kot reakcijo na tisto 'realno', ki ga naraščanje pomena znanosti v razmerju do filozofije nedvomno proizvede. Po drugi strani pa je objektivnost vseeno tudi več kakor zgolj simptom. Objektivnost sodi tudi v red razlogov, ki so sprožili proces premene v rangiranju: vendar – in to je bistveno – *ne* v svoji primarni formi, se pravi, kot metodološka podlaga znanstvenega napredka, ki naj bi znanosti zagotavljal čedalje večjo družbeno veljavo, temveč *v formi svoje druge metamorfoze*, torej kot tista družbena vrednota, ki – v obliki utelešanja afinitete med zavzemanjem nevtralnih gledišč

---

kisimalni doseg nepovratnosti, prihodnost situacije, do katere lahko pripelje status quo, odsotnost alternativne politične intervencije. Drugič, da bi lahko realno ocenili potencial naše intervencije, moramo najti način izmere minimalne inercije stanja pred intervencijo, izmeriti torej delež prihodnosti, ki ni le okvirno določen, temveč v strogem smislu že zapečaten, radikalno neizbežno determiniran.« Tadej Troha, »Inercija krize«, *Filozofski vestnik* 37 (3/2016), str. 150–151.

in formalno enakostjo vseh mnenj – zapečati zavezništvo med demokratično moralo in znanostjo na škodo filozofije.

In natanko sem je treba umestiti osnovni preboj Nietzschejeve interpretativne intervencije. *Rangverschiebung* se nikoli ne bi mogla *realizirati*, prestopiti iz videza v bit, če filozofija ne bi postavila napačne diagnoze in zamešala resničnega gonila *Rangverschiebung* z lažnim; zamešala dveh himerinih glav. Filozofija je – potem ko je zaslutila, da na nek način izgublja primat nad znanostjo – postavila napačno diagnozo te spremembe: precenila je realni domet družbene moči znanosti in podcenila, če ne celo v celoti prezrla, skrito zavezništvo med znanstvenim pogonom in demokratično moralo – »nagonom sodrge«, kot temu pravi Nietzsche –, zavezništvo, ki ga v najmočnejšem smislu uteleša prav dvojna, himerična narava objektivnosti. Filozofija je torej najprej storila to napako, da je antagonizem z znanostjo vzela preveč zares, sprejela je to v resnici neobstoječo tekmo in se je lotila tako, da se je poskusila *sama polastiti objektivnosti*, v kateri je sicer pravilno dojela gonilo napredka znanosti, a pri tem spregledala, da njen napredek *ni tisto*, kar znanosti dejansko podeljuje njeno družbeno veljavo. Filozofija je tako postala sama obsedena z objektivnostjo – v njej je začela odkrivati neznane globine, iz nje je na vsak način hotela narediti nekaj neznanosko kompleksnega, filozofskega, pripadajočega njej sami, filozofiji –, se na ta način začela čedalje bolj *omejevati na epistemologijo*, s pomočjo katere naj bi bodisi odkrila fundamente svoje lastne objektivnosti bodisi pojasnila znanstveno objektivnost, se začela zapirati vanjo – in na ta način sistematično usihati. Šele na ta način, torej zaradi njene lastne pretirane fascinacije z objektivnostjo, na kateri ni po Nietzscheju v resnici nič posebnega – objektivnost je zanj zgolj stroga disciplina, pisana na kožo psihološkega ustroja »objektivnega človeka«; na njej ni nič več in nič manj, kakor (sicer redka) sposobnost »prebrati tekst takšen, kakršen je« –, je filozofija samo sebe izčrpala in privedla do točke, ko je postala dovolj šibka in obenem tudi že *dovolj podobna znanosti*, da se je znanost dejansko lahko *upravičeno in realno* povzpela nad njo:

Nasploh, če vzamemo približno, je najbrž predvsem človeško, prečloveško, skratka revščina novejših filozofov samih, najkoreniteje zlomilo spoštovanje do filozofije in odprlo vrata nagonu sodrge. Moramo si vendar priznati, kako zelo našemu sodobnemu svetu pojema celovita samosvojost Heraklita, Platona, Empedokla in kakor se je še reklo vsem tem kraljevskim in sijajnim samotarjem duha; in kako upravičeno se spričo takih predstavnikov filozofije, ki so danes zaradi mode tako



zgoraj na konju kakor spodaj na psu – v Nemčiji na primer oba berlinska leva, anarhist Eugen Dühring in amalgamist Eduard von Hartmann – kakšen priden človek znanosti *sme* počutiti boljše vrste ali rodu. Še posebej pogled na zmedene filozofe, ki se imenujejo »filozofi dejanskosti« ali »pozitivisti«, lahko zaseje v dušo mladega, zagnanega učenjaka nevarno nezaupanje: to so vendar v najboljšem primeru sami učenjaki in specialisti, to je mogoče z rokami otipati! – to so vendar vsi skupaj premagani in pod okrilje znanosti *nazaj pripeljani*, ki so svoj čas nekoč hoteli od sebe več, ne da bi bili upravičeni do tega »več« in njegove odgovornosti – in ki zdaj pošteno, jezno, maščevalno v besedi in dejanju predstavljajo *nevero* v gosposko nalogo in vladarstvo filozofije. Nazadnje: kako bi tudi moglo biti drugače! Znanost danes cvete in ji je z obraza lepo brati mirno vest, medtem ko to, v kar se je postopoma pogreznila vsa novejša filozofija, budi nezaupanje in nejevoljo, če že ne porog in sočutje. Filozofija, skrčena na »spoznavno teorijo«, je v resnici samo še boječa epohistika in vzdržništvo: filozofija, ki ne more več niti čez prag in si mučno *krati* pravico do vstopa – to je filozofija v zadnjih zdihljajih, konec, agonija, nekaj kar zbuja sočutje. Kako bi mogla taka filozofija – *vladati!*<sup>25</sup>

V celoti gledano, Nietzschejeva intervencija zoper *Rangverschiebung* torej napreduje v treh smereh in jo je mogoče povzeti v treh tezah:

- a) Ne glede na dejstvo, da si je *Rangverschiebung*, premena v rangiranju odnosa med filozofijo in znanostjo, že utrla pot iz videza v bit, zavzela institucije in sama začela krojiti realnost, je usoda filozofije še vedno v njenih lastnih rokah. Kot posledica toksičnega ugriza najnižje od himerinih glav (tiste, od katere veje zadah po »sodrgi«), se je filozofija zaljubila v drugo himerino glavo (objektivnost kot podlago znanstvenega napredka) in se zaradi posledic ljubezenskega uroka tako zelo priličila tej drugi glavi, da je doživela metamorfozo ter se *sama spremenila v tretjo izmed himerinih glav* – »objektivnega človeka«. A če filozofijo pripravimo do tega, da se strezni, skratka, če ji pred oči privedemo dejstvo, da je premena v rangiranju *postala realnost* zgolj in izključno zaradi njene lastne napačne diagnoze – prepričanja, da premeno poganja napredek znanosti, ne pa politično 'naravno ravnotežje' med zavzemanjem objektivnih, nevtralnih stališč in formalno enakostjo vseh mnenj –, filozofijo iz Himerinega prijema še vedno lahko potegnemo v skoraj neokrnjeni obliki. Res je sicer, da bo *Rangverschiebung* zlasti na ravni

<sup>25</sup> Nietzsche, *Onstran dobrega in zla*, str. 108–109.

institucij pustila svoje sledi, toda to je za Nietzscheja minoren problem. Za razliko od znanosti, ki lahko obstaja le v obliki takšne ali drugačne družbene organiziranosti, je *kreacija novih vrednot* naloga, ki ji celo ustreza stopnja družbene izolacije, določena samota, odmaknjenost od akademskega sveta. Veliko bolj pomembno je, da na ta način – se pravi, s pravilno razlago vlog, ki jih opravljajo posamezne himerine glave – filozof lahko preneha *samega sebe tragično zamešavati s svojim ponaredkom*, preneha v samem sebi videti podzvrst »objektivnega človeka«, in sami objektivnosti znova odmeri vlogo, kakršna ji pritiče, in sicer: vlogo nedvomno koristnega in nujnega orodja, ki pa vendarle ni nič več kakor to – se pravi orodje filozofije, in *ne* njen ideal.

- b) Antagonizem med filozofijo in znanostjo ni v resnici nič drugega kakor *maska in sredstvo* – oboje v enem – nekega drugega antagonizma, in sicer *antagonizma med filozofijo in demokratično moralo*. Prestiž, ki ga sodobna demokratična družba podeljuje znanstvenemu človeku, videz, da je prerasel filozofa, je po Nietzscheju torej v prvi vrsti treba razumeti kot nekakšno predplačilo, ki ga »objektivni človek« prejme na svoj račun v zameno za pripravljenost na igro, *da mu znesek, ki ga je prejel, tudi v resnici pripada*. Vtisa, da je znanost presegla in prerasla filozofijo, se je treba torej dokončno znebiti, za to pa zadošča že, da si dovolj jasno predočimo, da je ta »objektivni videz« preseganja in preraščanja *zgolj sredstvo*, s pomočjo katerega je premena v rangiranju *ugrabila* svojo realno bit, in *ne* ta realna bit sama.
- c) Razlog, da je v »objektivnem človeku« kljub prestižu, ki mu ga sodobna družba podeljuje, treba videti razmeroma šibko silo, je po Nietzscheju v tem, da je družbena moč znanosti vselej postavljena v *odvisnost* od drugih tipov moči: »Ne! Ne prihajajte mi z znanostjo, ko iščem naravnega antagonistu asketskega idealu, ko sprašujem: »*kje* je nasprotna volja, v kateri se izraža *njegov nasprotni ideal*? Znanost za to še zdaleč ni dovolj samostojna, ona v vsakem primeru potrebuje neko vrednoto-ideal, vrednote ustvarjajočo moč, v katere *službi* edino *lahko verjame* sama vase, – ona sama nikoli ne ustvarja vrednot. Njeno razmerje do asketskega ideala še ni na sebi čisto nič v antagonizmu z asketskim idealom; v glavnem se še celo prej postavlja kot naprej poganjajoča sila njegove notranje izoblikovanosti.«<sup>26</sup> Znanost, ki sama po sebi ni zmožna

<sup>26</sup> Friedrich Nietzsche, *H genealogiji morale*, prev. Janko Moder, Slovenska matica, Ljubljana 1988, str. 336–337.

ustvarjati vrednot, je torej za Nietzscheja v esencialnem smislu odvisna sila; sila, ki je sploh *nezmožna* samostojnega antagonizma. Sprva se je naslanjala na filozofijo, prek procesa *Rangverschiebung* pa je vstopila v zaveznitvo z demokratično politiko, znotraj katerega pa je njen položaj postal kvečjemu še šibkejši. Znotraj sodobne demokratične družbe znanost sicer nedvomno predstavlja nekakšno protiutež kaosu mnenjskega pluralizma, vendar pa sama po sebi enostavno nima na voljo instrumentov, da bi neposredno posegala vanj; odvisna je od demokratične politike, in posredno torej od istega mnenjskega pluralizma, katerega naj bi uravnoteževala. Dodeljena ji je vloga nadzornika z zavezanimi rokami. Eden od glavnih razlogov, če ne celo glavni razlog Nietzschejevega prepričanja, da filozofija »po zakonitostih reda stopenj« ostaja in bo ostala nad znanostjo, je ravno v tem, da filozofija, v nasprotju s to esencialno odvisnostjo družbene moči znanosti, predstavlja silo, ki dolgoročno, prek *ustvarjanja vrednot* – torej prek izpolnjevanja svoje lastne notranje filozofske naloge – *neodvisno in neposredno* deluje tudi kot politična, družbeno-transformativna sila, kateri se ni treba naslanjati na nikogar.

Verjamem, da je skoraj nemogoče, da nam ta Nietzschejeva trojna diagnoza ne bi vzbujala mešanih občutkov. Po eni strani Nietzscheju ni mogoče odreči priznanja, da je v času, ko to sploh še ni bilo tako zelo razvidno, vizionarsko napovedal radikalen prevrat v hierarhiji razmerja med filozofijo in znanostjo. Po drugi strani pa nam – mislim, da je tudi to skoraj povsem neizbežno – Nietzschejeve rešitve, zlasti njegov poudarek na ohranitvi vodilne vloge filozofije, puščajo vtis nekakšnega pobega pred 'realnim' tega tektonskega premika. A dejansko se prav tu odpre vprašanje, ki nam omogoči, da se v proces *Rangverschiebung* vključimo kot protagonisti.

Dilema je kristalno jasna: je ta naša ocena zares *objektivnejša* od Nietzschejeve vizije, ali pa je zgolj podana z *vrednostnega gledišča »objektivnega človeka«*, ki ga je *Rangverschiebung* vtisnila v naš način razmišljanja?

Nobenega dvoma ni, da je znanost v času približno sto štiridesetih let, ki nas ločijo od obdobja, ko je Nietzsche postavil svojo diagnozo, opravila izjemen razvoj. A nas dejansko zanima vprašanje *kriterija*, po katerem je mogoče trditi, da je znanost presegla in prerasla filozofijo. In ta kriterij je – tako v našem, kakor v Nietzschejevem času – v resnici isti: utilitaristični nazor, v skladu s katerim je kategorija družbenega pomena postavljena v enostaven enačaj s pojmom ne-

posredne družbene koristi. O tem je bilo seveda napisanega ogromno – izstopa zlasti znamenita Lyotardova študija,<sup>27</sup> ki je v veliki meri zasnovana prav na Nietzschejevih izhodiščih. Problem utilitarističnega vrednotenja seveda ni v tem, da bi znanosti pripisoval preveč; problem tega nazora je v tem, da je s svojo prevlado tako rekoč izbrisal *tisto, kar dejansko je družbeni smoter filozofije*. Med naštevanjem »pedsodkov«, zaradi katerih je filozofija v očeh znanosti izgubila ugled, je Nietzsche izpostavil »barvno slepoto utilitarista, ki v filozofiji ne vidi nič drugega kakor vrsto *spodletelih* sistemov in zapravljivo potratnost, ki nikomur »ne koristi«.<sup>28</sup>

Ta izbris smotra, družbenega pomena filozofije ima po Nietzscheju svoje korenine v najglobljem antagonizmu zahodne civilizacije. Princip vrednotenja, ki poteka pod krovno vrednoto koristi, skratka, vrednotenje, ki odgovarja na vprašanje, »čemu (nekaj) služi?«, za Nietzscheja predstavlja kvintesenco tistega, kar imenuje »morala sužnjev«: »Morala sužnjev je pravzaprav morala koristnosti.«<sup>29</sup> »Morala sužnjev« ni le politična kategorija, temveč je v njej, kot je verjetno najbolje razložil Deleuze, treba razbrati tudi ontološko dimenzijo: »morala sužnjev« označuje »triumf reaktivnih sil«; predstavlja kriterij negativne selekcije, ki *vrednost* dodeljuje zgolj tistim silam, ki so prek svoje »koristi« *podrejene* nečemu drugemu; vse druge (aktivne) sile pa zapiše pozabi.<sup>30</sup>

Filozofija že v izhodišču, na ravni svoje biti, pripada diametralno nasprotnemu principu vrednotenja, ki ga Nietzsche imenuje »gosposko«, »aristokratsko« vrednotenje. Nasprotje med obema tipoma vrednotenja morda najbolje izrazi naslednji Nietzschejev zapis: »Bistvo dobre in zdrave aristokracije pa ni v tem, da se počuti kot funkcija (naj bo že kraljevine ali skupnosti), temveč kot njen *smisel* in najvišje opravičevanje«.<sup>31</sup>

<sup>27</sup> Prim., Jean-François Lyotard, *Postmoderno stanje*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 2002, str. 72–93. Prim. tudi Aleš Bunta, »Lyotard: filozofija in vprašanje legitimacije vednosti«, str. 113–149.

<sup>28</sup> Nietzsche, *Onstran dobrega in zla*, str. 108.

<sup>29</sup> *Ibid.*, str. 177.

<sup>30</sup> Glede povezave med znanostjo in »triumfa reaktivnih sil, glej: Gilles Deleuze, *Nietzsche in Filozofija*, prev. Aljoša Kravanja, Krtina, Ljubljana 2011, str. 66.

<sup>31</sup> Nietzsche, *Onstran dobrega in zla*, str. 173.

Tega Nietzschejevega stavka niti približno ne smemo razumeti v smislu, da filozofija sama sebi predstavlja svoj namen – videli smo, da filozofija (vredna tega imena) po Nietzscheju še kako stremlji in drvi proti nekemu prelomu, proti nekemu učinku, proti nekemu cilju. Na nek način bi lahko dejali skoraj obratno: filozofija – podobno kot po Nietzscheju velja za vso »višjo kulturo« – se *mora* doživljati kot najvišji smisel družbe, da bi na ta način sploh *lahko* pristopila k opravljanju svoje naloge: filozofija *mora izhajati iz absolutne samoafirmacije*, da bi na ta način lahko *prek same sebe in v formi same sebe* zarisovala nove horizonte.

### Literatura

- Bunta, Aleš, »Lyotard: filozofija in vprašanje legitimacije vednosti«, *Problemi* 47 (8/2009), str. 113–147
- Deleuze, Gilles, *Nietzsche in Filozofija*, prev. Aljoša Kravanja, Krtina, Ljubljana 2011
- Derrida, Jacques, *Ostroge. Nietzschejevi stili*, prev. Jana Pavlič, Hyperion, Koper 2010
- Heidegger, Martin, *Nietzsche Volume III: The Will to Power as Knowledge and as Metaphysics*, Harper and Row, San Francisco 1987
- »Nietzschejeve besede 'Bog je mrtev'«, prev. Aleš Košar, *Phainomena* 9 (31–32/2000), str. 143–187
- Klossowski, Pierre, *Nietzsche and the vicious circle*, Continuum, London 1997
- Lyotard, Jean-François, *Postmoderno stanje*, prev. Simona P. Grilc, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 2002
- Nietzsche, Friedrich, *Onstran dobrega in zla. H genealogiji morale*, prev. Janko Moder, Slovenska matica, Ljubljana 1988
- *Volja do moči*, prev. Janko Moder, Slovenska matica, Ljubljana 1991
- *Tako je govoril Zaratustra*, prev. Janko Moder, Slovenska matica, Ljubljana 1999
- *Vesela znanost*, prev. Janko Moder, Slovenska matica, Ljubljana 2005
- *Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral. Kritische Studienausgabe Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari*, de Gruyter, Berlin and New York 1967
- Troha, Tadej, »Inercija krize«, *Filozofski vestnik* 37 (3/2016), str. 141–151
- Zupančič, Alenka, »Asketski ideal«, *Filozofski vestnik* 20 (1/1999), str. 57–72
- Žele, Marisa, »Antikrist in izvorna pozaba – varljivec v biblijski ontologiji«, *Problemi* 55 (9–10/2017), str. 109–135



Marina Gržinić Mauhler\*

## Objectivity, Fiction and New Media Digital Technologies Elaborated through Death<sup>1</sup>

In order to elaborate on such a proposal as is anticipated by the title of this article, I will, in the first part, analyse how this triadic format affects materialism, as “new materialism” is proposed as a substitute for what in the modernist era formed the relation between objectivity and materialism and realism, while in the second part I will expose the difference between *thanatopolitics* and *necropolitics*.<sup>1</sup>

### The Social as Anti-Totality

New materialism presents a set of theoretical approaches that come right after the poststructuralist linguistic turn or cultural turn (developed in the last decades under the spell of the fluidity of language). New materialism tries to provide, with what is said to be affirmation over criticism, a new view on signification and the methodologies of knowledge and history. It is a path in theory and philosophy where ontology and epistemology are not divided but instead are in interaction with each other, and, therefore, the new materialism is becoming fluid, changing, reshaped, and remodelled.

The editors of the volume *New Materialisms: Ontology, Agency, and Politics* published in 2010, Diana Coole and Samantha Frost, asked imploringly, “How could we ignore the power of matter and the ways it materializes in our ordinary experiences or fail to acknowledge the primacy of matter in our theories?”<sup>2</sup> They claim that “the radicalism of the dominant discourses which have flourished

135

---

<sup>1</sup> This article is a result of the research programme P6-0014 “Conditions and Problems of Contemporary Philosophy,” the research project J6-9392 “The problem of objectivity and fiction in contemporary philosophy,” and the research project J6-2589 “Structure and Genealogy of Perversion in Contemporary Philosophy, Politics, and Art,” which are funded by the Slovenian Research Agency.

<sup>2</sup> Diana Coole and Samantha Frost (Eds.), *New Materialisms: Ontology, Agency, and Politics*, Duke University Press, Durham and London 2010, p. 1.

\* Research Centre of the Slovenian Academy of Sciences and Arts, Institute of Philosophy

under the cultural turn is now more or less exhausted.”<sup>3</sup> They suggest utilizing diverse developments in digital technology, the natural sciences, biotechnology, the environment, the economy and health. Coole and Frost propose returning to the “materialist traditions developed prior to modernity” and avoiding the worldly determination of reality in order to find “fresh applications”<sup>4</sup> of spiritualism. For the new materialists, the problem with the “cultural turn” is in part the “constructivist orientation”<sup>5</sup> of its theory, which treats matter as a social construction with no existence or agency independent of humans.

To enter the discussion, I will further summarize some of Kimberly DeFazio critical points of her re-evaluation in “The Spectral Ontology and Miraculous Materialism” on new materialism and how it operates at the present moment: “materialism in the ‘new materialism’ is largely a physicalist notion of matter (an experientialism which it justifies by allying itself with the discourses of natural science and phenomenology) and which is ideologically valuable precisely because it is ‘a materialism which excludes the historical process’.”<sup>6</sup> It is a form of

materialism that cannot explain the material world as a dialectical process whose motion may be positively and reliably understood. At the same time, the new post-historical materialism is elaborated through a (“new”) posthumanist ontological framework that seems to offer an understanding of the social as a totality, emphasizing interlocking “webs” of connections between the social and natural world, and the “vital,” corporeal “embeddedness” of the human in the nonhuman. [...]

Such allusions to totality of course have great appeal at a time when the global interconnections of social and natural life can no longer be avoided and when people struggle to understand the conditions to which their lives are ruthlessly subjected. But what is being offered by posthumanist ontology is in fact a theory blocking class understanding of issues in their material totality. It is a theory of “ecology” that empties the social out of the world, reducing it to physical and

---

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 6.

<sup>4</sup> *Ibid.* p. 4.

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> Kimberly DeFazio, “The Spectral Ontology and Miraculous Materialism”, *The Red Critique* (15/2014), available at: <http://www.redcritique.org/WinterSpring2014/spectralontologyandmiraculousmaterialism.htm>.



biological dynamics of local systems. Embeddedness and corporeality are ideological terms: their role is to limit knowledge to local knowledge and especially to the knowledge of experience. They are code words for anti-totality. It is not surprising, then, that the affirmation of individual experience and rejection of objectivity leads the new materialists to embrace spiritualism, the framework of which is rooted in individual beliefs and feelings.

[...] Posthumanist ontology, in other words, turns out to be a very familiar spectral ontology—an idealism.<sup>7</sup>

“‘Constructivist’ accounts of matter,” as argued by the new materialist critics, and as elucidated by DeFazio, are

no longer capable of addressing new realities like global climate change, ecological crisis, and growing economic disparities worldwide, not to mention the way new technologies and new scientific discoveries have meant that “unprecedented things are currently being done with and to matter, nature, life, production, and reproduction” through, for instance, biogenetics.<sup>8</sup>

Therefore, as explained by DeFazio,<sup>9</sup> Coole and Frost “insist that the time has come for the return to materialism and the world of matter.”<sup>10</sup> “Under the guise of a militant anti-theological return to the material world (which is needed to distinguish the new materialism from the Right’s crude defense of theocracy), the new materialists,” in the view of Coole and Frost, “advocate a subtle ‘new’ reading of the (spiritual) ‘life’ of matter.”<sup>11</sup>

“[P]roponents of the new materialism,” as pointed out by DeFazio, “express frustration with what Coole and Frost refer to as the ‘allergy to “the real”’ of earlier textual approaches that has had the effect of discouraging ‘critical inquirers from the more empirical investigation that material processes and structures require.’”<sup>12</sup> “They suggest that it is now necessary to address the ways in which the

<sup>7</sup> *Ibid.*

<sup>8</sup> Coole and Frost in DeFazio, *New Materialisms*.

<sup>9</sup> DeFazio, “The Spectral Ontology”.

<sup>10</sup> Coole and Frost, *New Materialisms*, p. 3.

<sup>11</sup> DeFazio, “The Spectral Ontology”.

<sup>12</sup> *Ibid.*

material world—the world not just of objects, nature, and the human body, but such phenomena as ‘the electricity grid, food, and trash’ [...]—has an ‘agency’ which has hitherto not been accounted for.”<sup>13</sup> In fact, Coole and Frost, as argued by DeFazio, “joyfully affirm the new materialism because its ‘post-dualism’ means that there can be ‘no definitive break between [...] material and spiritual phenomena.’”<sup>14</sup>

Therefore, to summarize schematically, DeFazio argues that “the new materialism, consequently, is not a rejection but an updating of the culturalism that has played an integral role in dismantling the materialist critique of capitalism in the postwar era,” where “the relation between subject and object [...] reflects a deep confusion about, if not a deliberate rewriting of, some of the ‘fundamental questions’ of materialism and thus have profoundly problematic implications for materialism and the struggle for a world organized on the basis of meeting social needs.”<sup>15</sup>

With this in mind, I would like to emphasize two main points that are crucial for understanding what the new materialism does. Firstly, it repudiates the human, simply saying that it is time to get rid of the humanist perspective and the humanist position in seeing and correlating with the world. Secondly, it repudiates history, practices, and ideas, as stated by DeFazio, in order to isolate ideas and practices from the material relations of history while highlighting “the cellular, molecular, subatomic, and cosmic levels.”<sup>16</sup>

As what is produced in new materialism according to the criticism developed by DeFazio, is a “posthumanist ontology,”<sup>17</sup> a theory that prevents a class (and I also underline race and gender, but more on this below) understanding of issues in their material totality. On the other hand, posthumanists “place us into radical relationality with other species, with whom we have co-evolved and continue to co-exist.”<sup>18</sup> As Francesca Ferrando exposed, “New materialism is another

---

<sup>13</sup> *Ibid.*

<sup>14</sup> *Ibid.*

<sup>15</sup> *Ibid.*

<sup>16</sup> *Ibid.*

<sup>17</sup> *Ibid.*

<sup>18</sup> Lucian Gomoll, “Posthuman Performance: A Feminist Intervention”, *Total Art Journal* 1, (1/2011), available at: <http://totalartjournal.com/archives/1764/posthuman-performance/>.

er specific movement within the posthumanist theoretical scenario.”<sup>19</sup> At this point it is important to shed light on the terminology. In a review of Cary Wolfe’s *What is Posthumanism?* Joshua (Sha) LaBare claims that “[w]hile transhumanism actively embraces the matter/information dualism—proposing to transcend the human condition by somehow leaving the body behind—posthumanism, in the sense Wolfe gives it, rejects the very liberal humanist imaginary that makes that dualism possible. In short, Wolfe’s posthumanism can be seen as a rallying cry for a poststructuralist approach that aspires to fully comprehend what amounts to a new reality: that the human occupies a new place in the universe, a universe now populated by what I am prepared to call nonhuman subjects.”<sup>20</sup>

### Racialized Society

Therefore, the critique that I will offer puts itself in opposition to OOO (object-oriented ontology)<sup>21</sup> and treats NGC (neoliberal global capitalism) as an object of research, as well as capital maximization of surplus value (making a profit and further maximizing it) and the consequent process of the privatization of everything and everybody. I will do this by exposing two major features of NGC lurking behind the new materialism, the logic of the humanization of capital, and the evacuation of history due to the flexibilization of power relations in capitalism. The latter is the ability of capitalism to depoliticize, or more accurately, de-historicize hierarchical and vertical relations of power, and to reduce the rigidity of political control over society, quite perversely, in the name of “humanity.”<sup>22</sup> These two NGC processes present the political subject as non-existent, and it makes us wonder who this “human” is.

Modern scientific revolutions present the NGC system as being apart from history, or above history, preventing the possibility of historicizing the genealogy

<sup>19</sup> Francesca Ferrando, “Posthumanism, Transhumanism, Antihumanism, Metahumanism, and New Materialisms: Differences and Relations”, *Existenz* 8 (2/2013), p. 30.

<sup>20</sup> Joshua (Sha) LaBare, “Review of *What is Posthumanism?*”, *Science Fiction Film and Television* 4 (1/2011), pp. 136–137.

<sup>21</sup> Graham Harman, *Object-Oriented Ontology: A New Theory of Everything*, Penguin Books Ltd, London 2018.

<sup>22</sup> See Marina Gržinić and Šefik Tatlić, *Necropolitics, Racialization, and Global Capitalism: Historicization of Biopolitics and Forensics of Politics, Art, and Life*, Lexington Books, Lanham 2014.

of the “human” (precisely for being an ideologically racialized category) and understanding clearly that the present moment of the logic of the humanization of capital started with capitalism and its political project in the 15<sup>th</sup> century (colonialism). In the late twentieth century, in the era of neoliberal capitalism, as the dominant model of the organization of exploitation, we see a complete distortion of “humans” within NGC. The relationship between the oppressor and the oppressed is pacified and defined as a partnership. This occurs under the conditions in which capitalism is defined as a “post-ideological” project, in an era defined as the “end of history,” which creates the implication that that social conflict/antagonism in capitalism has ended. We have racialized labour divisions, and naturalized histories of colonialism and contemporary forms of coloniality<sup>23</sup> (colonialism without colonies). These processes are an outcome of capital’s racialization (a system of racism, discrimination, and dispossession) and are directly connected with the nearly forgotten colonialism and its almost universalized and accepted imperial war machine, and the militarization of every level of the social, economic, and political in the present state of neoliberal financial global capitalism. NGC, with its processes of financialization, appropriates the places of politics, the social, economic, as well as theory and culture, for direct money laundering, while also heavily exploiting the new economy of attention that uses affective labour as an intrinsic part of the system of reproduction of global capitalism in a form of unprecedented dimensions for the new neoliberal global accumulation of capital and power. At the epicentre we see the financialization of life and labour, and the militarization of life, politics, and labour, where the “human” is a direct result of the capitalist war machine.

As Donna Haraway stated in her “A Cyborg Manifesto: Science, Technology and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century,”<sup>24</sup> published in *Socialist Review* in 1985, we are transitioning from “the comfortable old hierarchical dominations” to the “scary new networks” that she calls “the informatics of domination.”<sup>25</sup> Some of these disturbing networks include neo-imperialism,

<sup>23</sup> Anibal Quijano, “Coloniality and Modernity/Rationality,” *Cultural Studies* 21, (2–3/2007), pp. 168–178.

<sup>24</sup> Donna Haraway, “Manifesto for Cyborgs: Science, Technology, and Social Feminism in the 1980s,” *Socialist Review* 80 (1985), pp. 65–108. Reprinted as “A Cyborg Manifesto: Science, Technology and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century”, in: *Simians, Cyborgs, and Women: The Re-invention of Nature*, Free Association Press, London 1991, pp. 149–182.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 161.

population control, and communications engineering – but these intimidating systems are not meant to be seen as monoliths, nor does she present technology as automatically coercive. Haraway talks about the social relations of science and technology in order to point out that we are not dealing with technological determinism; the interaction is much more dynamic than that. Rather than seeing our lives as determined and structured by technology that is beyond our control, she says that we need to see what sources of power we can find in that technology, and use it in creative and political ways. We face a political situation of death and corruption that presupposes an unspoken permissibility for wars, mass murder, and torture.<sup>26</sup> The power of coloniality, as a structure of control, lies in speaking so forcefully that we see no alternative but to accept it, thus dispensing with human life.

One of the most tangible passages in this drawing of the genealogy of the NGC, and therefore the genealogy of the new materialism, is the shift from biopolitics to necropolitics. Biopolitics, coined by Michel Foucault<sup>27</sup> in the 1970s as a mode of governing and managing life, which I translate (as briefly as possible) into “make live and let die,” was a way of governing life intended exclusively for the capitalist First (Western) World. Due to the pressing socialism all around it, the First Capitalist World in the 1970s provided (although under hidden regimes of discipline for its fellow Western citizens), comfortable life facilities, but almost exclusively for those perceived as “natural” citizens of the respective First-World capitalist nation-states. The other worlds were left to die, as they were outside of the interest of the First Capitalist World, until from time to time (and with varying frequency), of course, it was necessary for the former imperial and colonial nation-states, which were also all antisemitic states, to suppress the decolonization struggles or attack socialism with military or paramilitary forces. This was the case when the “absolute democracy” of private property and surplus value, the two fundamental pillars of capitalism, were put into question.

At the same time, migrants (both economic and political refugees) in the First Capitalist World (the strained relations between Latin America and the US are

<sup>26</sup> Steve Martinot, “The Coloniality of Power: Notes Toward De-Colonization”, Open Computing Facility, available at: <https://www.ocf.berkeley.edu/~marto/coloniality.htm>.

<sup>27</sup> See Michel Foucault, *The Foucault Effect: Studies of Governmentality*, The University of Chicago Press, Chicago 1991.

at the centre of these discussions) have gone from their non-existent position in the past to an overtly and continually criminalized second-class and non-citizen status in the present.

However, what we see today is a brutal intensification of the biopolitical regime of life from the 1970s. This intensification was named necropolitics by Achille Mbembe.<sup>28</sup>

It was conceptualized by Mbembe in 2003 based on his analysis of the condition of Africa as a post-colony. Necropolitics centres on new capital's logic and its processes of the geopolitical demarcation of world zones, which are based on mobilization of the war machine; necropolitics' accumulation of capital is a result of the total dispossession and subjugation of life to the power of death. Therefore, if Foucault's biopolitics, a term in-between bio (life) and politics, can be designated in an axiomatic way as "make live and let die," then necropolitics, a term in-between necro (death) and politics, can be designated in an axiomatic way as "let live and make die." There is a huge difference between "make live," providing structures and facilities for life, and just "let live." The latter presents the structure of the pure biopolitics of abandonment that is, in fact, necropolitics. The necropolitical now also punishes the natural nation-state citizens that are abandoned in the meanderings of laws and administrative provisions, where the lives of those coming from so-called "third states" and their partners become caught in vicious regimes of poverty, deprivation, and seclusion. Furthermore, aesthetic contradictions are profoundly re/articulated within the intensified militarization and racialization of our lives. Initially, I exposed a process of de-historicization that is at stake here.

142

In *The Production of Difference: Race and the Management of Labor in U.S. History*,<sup>29</sup> written by David R. Roediger and Elizabeth D. Esch, and reviewed by Joe R. Feagin, the authors probe deeply into the relationship of institutionalized racism with the management of labour in the United States. As they emphasize, "race management" has been a much neglected topic in the social sciences.<sup>30</sup>

<sup>28</sup> Achille Mbembe, "Necropolitics", *Public Culture* 15, (1/2003), pp. 11–40.

<sup>29</sup> David R. Roediger and Elizabeth D. Esch, *The Production of Difference: Race and the Management of Labor in U.S. History*, Oxford University Press, New York 2012.

<sup>30</sup> Joe R. Feagin, "Whiteness as a Managerial System: Race and the Control of U.S. Labor," *Monthly Review* 64 (8/2013), <http://monthlyreview.org/author/joerfeagin/>.

Some analysts, as commented by Joe R. Feagin, might suggest that this centrality of white-racist framing and related action in a critical era for the development of capitalistic management theory and practice is just a leftover from pre-modern impulses and efforts that will soon end, but Roediger and Esch reject that interpretation, and demonstrate that capitalistic management has for many decades, even to the present day, used the “irrationalities of race” to manage labour and much else in capitalistic economies.<sup>31</sup>

Racialized “humans” (this new category of nonhumans) are formed by new populations of poor people, populations of those seen as less human. These racialized populations are the new class. It is clear that neoliberal global financial capitalism, with its regime of whiteness, exponentially develops the processes of the abandonment of the structures of life and ferociously rejects demands for equality and life improvement.

The imperial, colonial, racial division, although expelled violently from global financial capitalism, is returning with a vengeance, in the OOO setting as well, through racialized labour theory and the racialized Other. Thinkers engaged in the new materialism, speculative realism, non-representational theory, constructivist philosophy, and posthumanism, when engaging critically with race and gender, accomplish this task through rethinking race as a material ontology and as assemblage theory. Assemblage theory is used in order to challenge and extend the concept of intersectionality. Here also lie the possibilities and potentialities.

Transgressing boundaries is essential to Donna Haraway’s conception of the cyborg. She says, “[a] cyborg is a cybernetic organism, a hybrid of machine and organism, a creature of social reality as well as a creature of fiction. Social reality is lived social relations, our most important political construction, a world-changing fiction.”<sup>32</sup> At first it may seem abstract to think of a person – if a cyborg is meant to be the model for a new, posthuman kind of person – who is at once organic and mechanical, artificial and natural, real and fictional. When the boundaries are blurred between the “natural” and “artificial” parts of what

---

<sup>31</sup> *Ibid.*

<sup>32</sup> Haraway, *Simians, Cyborgs, and Women: The Re-invention of Nature*, p. 149.

makes us human, it becomes much harder to take “nature” for granted, and a whole array of assumptions are undermined.

Therefore, although the critique that OOO and the new materialism give legitimacy to a specific kind of politics that is non-anthropocentric and works hand in hand with a dangerous de/historicization and de/politicization has already been put forward, what I want to emphasize is that OOO’s objectification and commodification of humans incites the topic of the non-human. The relation is no longer between the human and commodity, but between objects and the non-human, as capital’s objects, goods are now at the centre of the processes of humanization. Racialization becomes the main form of differentiation in such a defined “society” and all those subjugated to it are tied under the brand of the “common destiny of humanity.” By analysing the genealogy of these processes in such a situation, it becomes clear that NGC has to insist on the posthuman as the human, since history and agency are completely co-opted, regulated, and reproduced under the order of the capitalist reproduction of exploitation, expropriation, and dispossession. It would be very unpleasant to leave the terrain of research open, and to be confronted with the state of things through a serious analysis within academic spheres. It is much more convenient to shift the discourse elsewhere into the post-human, as the human is transformed through the logic of the humanization of capital into something that is just biological matter.

If we insist on the analysis of the “human” (which also has to be analysed very carefully since “the human” is an ideological category par excellence, reproduced firmly by capital), we will see that there is a brutal logic of the dispossession of capital waiting for us at the centre of NGC and its contemporary discourses. As stated by Francesca Ferrando about bell hooks,<sup>33</sup> “[a]s posthumanism attracts more attention and becomes mainstream, new challenges arise.”<sup>34</sup> For example, some thinkers are currently looking to embrace “exotic” differences, such as robots, biotechnological chimeras, aliens, without having to deal with the differences embedded within the human realm.

<sup>33</sup> See bell hooks, *Feminist Theory: From Margin to Center*, South End Press, Boston 1984.

<sup>34</sup> Ferrando, “Posthumanism, Transhumanism, Antihumanism, Metahumanism, and New Materialism”, p. 30



## Social Anti-Matter

My initial objective of addressing objectivity and fiction and new media technology through death (i.e. how the development of technologies has affected the status of the fundamental relationships between reality and fiction, visibility and invisibility, true image and false information, etc.) is based on a proposal to think of all these modernist categories from the “optics” of necropolitics. Necropolitics confronts us with the horrors of the human condition: death and killing, forced enclosure, total abandonment. If we think precisely about what is going on at the border between the European Union/Greece and Turkey, we can see a new relation about life and death where the colonial/racial division is applied. Those at the border come from states destroyed by imperialist Occidental appetites and racial differentiation between the white occident and the other parts of world that are viewed as illegitimate members of the regime of whiteness<sup>35</sup> and its colonial matrix of power that extends from the past to the present day.

Death itself, as I presented above, has become a fallacious rite of passage in modernity’s instrumentalization of humanity. This has, in retrospect, terminal consequences for how technology and new media technology change time and space and the social sphere.

I developed some of these theses in the 1990s regarding the overdetermination of time *over* space, overdetermination in the sense proposed by Louis Althusser, which was made possible by new media and digital technologies (the internet was accessible to Occidental citizens in 1993).

Following the 1930s and 1940s, after decades of accelerated change, the holocaust of Hiroshima and Nagasaki, deleted, at least symbolically, the concept of the future. If the future died in the 1940s with the explosion of the atomic bomb,

145

---

<sup>35</sup> See Paul Gilroy, *“There Ain’t No Black in the Union Jack”*: *The Cultural Politics of Race and Nation*, University of Chicago Press, Chicago 1991; Paul Gilroy, *Against Race: Imagining Political Culture beyond the Color Line*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 2000; Saidiya V. Hartman, *Scenes of Subjection: Terror, Slavery, and Self-Making in Nineteenth-Century America*, Oxford University Press, New York 1997; Bell Hooks, “Representing Whiteness in the Black Imagination”, *Cultural Studies*, ed. L. Grossberg, C. Nelson, P. A. Treichler, Routledge, New York 1992, pp. 338–342.

in the 1970s people literally lost interest in the future, as well as in the past.<sup>36</sup> From the 1990s on, according to Peter Weibel, we have been able to think about a relation when we leave a historically defined position which imitates (even in the arts) the natural world of our senses.<sup>37</sup> Our experience of place, position, and so on depends on what we call the natural interface: the body is, for example, a natural interface, and therefore we have a natural approach to space and time. Our interpretation of the media is experienced through natural interfaces. Our senses and organs are channelled and mediated by an ideology of naturality, neglecting the artificiality of the media. But the media of our time shows us that we have the possibility of an artificial interface, which is the media. According to Weibel, when McLuhan defined media as an extension of man, he just missed calling it an artificial extension.<sup>38</sup> And in this artificial media space, we see that the basic concept of how to construct space and time are examples of non-naturality. The media world is dominated by non-identity, or difference.

Santiago López Petit states that this “difference” which was, in the not-so-distant past, known as *social antagonism* (class struggle), has been divided today within itself into *order and disorder*. In such a way the unity of levels is maintained and reality is made multiple.<sup>39</sup> In such a way we can also read the primacy of difference, but, as stated by López Petit, this difference is now pushed forward, pointing to the sameness that is the appendix of the rearticulation of difference. This identity, or sameness, is today the established co-propriety of capital/power that takes on very different names, depending on the specific social and political space.<sup>40</sup>

Necessity is replaced by contingency.

<sup>36</sup> Marina Gržinić, *V vrsti za virtualni kruh: čas, prostor, subjekt in novi mediji v letu 2000* [In line for virtual bread: Time, space, subject, and new media in the year 2000], Znanstveno in publicistično središče, Ljubljana 1996.

<sup>37</sup> Peter Weibel, “Ways of Contextualisation, or The Exhibition as a Discrete Machine”, in *Place, Position, Presentation Public*, ed. I. Gevers, Jan van Eyck Akademie and De Balie, Maastricht and Amsterdam 1993, p. 225.

<sup>38</sup> *Ibid.*

<sup>39</sup> Santiago López Petit, *La movilización global: Breve tratado para atacar la realidad* [Global mobilisation: A brief treatise for attacking reality], Editorial Traficantes de Sueños, Barcelona 2009, p. 38.

<sup>40</sup> Gržinić and Tatlić, *Necropolitics, Racialization, and Global Capitalism*, p. 143.

In the “old world” of the social, via Arthur Kroker and David Cook,<sup>41</sup> an emancipatory politics entailed the production of meaning: the control of individual and collective perspectives against a normalizing society that sought to exclude its oppositions. Society was constructed on the notion of the emancipatory subject who demanded rightful inclusion in the contractual space of the political economy.<sup>42</sup> Kroker and Cook, through a re-reading of Baudrillard, exposed already in the 1980s that what should be expected is the collapse of the normalizing, expanding, and positive cycle of the social into its opposite: an implosive and structural order of signs. Again, I worked on these theses at the beginning of the 1990s,<sup>43</sup> although at that time, in the postsocialist condition of life and theory, this was a purely fictional scenario, or better put, a science fiction. The triumph of signifying culture entails the eclipse of genuine social solidarities.<sup>44</sup> We face a kind of exteriorization where strategies of normalization are replaced by the simulation of the masses. Here the “hyper-reality” of culture indicates a great dissolution of the space of the social.<sup>45</sup>

Already back in the 1980s Baudrillard explored the brutal processes of de-historicization and de-socialization, which structure the new communicative order of the signifying culture.<sup>46</sup> *In the Shadow of the Silent Majorities*, Baudrillard provides three strategic hypotheses about the existence of the social, all with murderous effect. The first hypothesis is that the social may only refer to the space of delusion; the social has basically never existed. The second hypothesis sees the social as a residuum, and the third the end of the “perspective space of the social.”<sup>47</sup> One consequence is that, if the social is a simulation, then the likely course of events (massacres, rapes, etc.) is a brutal de-simulation. This is the way, for example, that the war in 1990s in Bosnia and Herzegovina was perceived.

---

<sup>41</sup> Arthur Kroker and David Cook, *The Postmodern Scene: Excremental Culture and Hyper-Aesthetics*, St. Martin's Press, New York 1986.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 175.

<sup>43</sup> See also Marina Gržinič, “Real and Virtual Spaces: Confrontations and Exchange”, 2005, available at: <https://www.helsinki.fi/sites/default/files/atoms/files/grzinic.pdf>.

<sup>44</sup> Arthur Kroker and David Cook, *The Postmodern Scene: Excremental Culture and Hyper-Aesthetics*, pp. 172–173.

<sup>45</sup> Jean Baudrillard, *In the Shadow of the Silent Majorities*, Jean Baudrillard and Semiotext(e), New York 1983, pp. 3–4.

<sup>46</sup> Kroker and Cook, *The Postmodern Scene*, p. 175.

<sup>47</sup> Baudrillard, *In the Shadow of the Silent Majorities*, pp. 3–4.

The above also refers to two of the four great refusals of Jean Baudrillard concerning the classical (or perhaps rather “modernist”) models of society’s functioning: a rejection of the naturalistic discourse of the historical, and a rupture with the normalizing order of reality, and hence an accumulative conception of power.<sup>48</sup> For Kroker and Cook, in the 1980s, television, already, is not just a technical ensemble, a social apparatus, which implodes into society as the emblematic cultural form of a relational power. Television’s major form of social cohesion is provided by the pseudo-solidarities of electronic television images, whose public is, according to Baudrillard, the dark, silent mass of viewers. They are never permitted to speak while the media elite, which is allowed to speak, “has nothing to say.” The explosion of information and the implosion of meaning are the keynote of mass communication; a massive circularity in which the sender is the receiver, an irreversible medium of communication without response. Such is the strategic consequence of television manipulating the society.<sup>49</sup> The TV audience has already been described as the most pervasive type of social community. If this is so, then it is an anti-community, a social anti-matter, an electronic mall that privileges the psychological position of the voyeur, a society of the disembodied eye, or the cultural position of the tourist in a society of spectacle.<sup>50</sup> What else are Western Europe, European peace movements, civil associations, and, last but not least, millions of TV viewers and other squatters but social anti-matter? Baudrillard’s hypotheses about the media in connection with hyper-reality and simulation, so ferociously criticized by “serious” philosophers as to be a theoretical simulation (almost science fiction) seem, in the context of proxy wars, the complete abandonment of refugees, and the arrest of democratic processes, to warrant serious re-evaluation.

148

Baudrillard described the current mood in *Simulacra and Simulation*: “Melancholia is the inherent quality of the mode of disappearance of meaning, of the mode of the volatilization of meaning in operational systems. And we are all melancholic.”<sup>51</sup> Martin Jay, in his book, *Force Fields*,<sup>52</sup> refers to a similar idea in the

<sup>48</sup> Kroker and Cook, *The Postmodern Scene*, p. 171.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 176.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 274.

<sup>51</sup> Jean Baudrillard, *Simulacra and Simulation*, trans. S. Faria Glaser, The University of Michigan Press, Ann Arbor 1994, p. 162.

<sup>52</sup> Martin Jay, *Force Fields: Between Intellectual History and Cultural Critique*, Routledge, New York and London 1993.

Derridean coinage “destinerrance,” which suggests the impossibility of messages ever reaching their assigned destinations. Melancholia is thus, Jay suggests, not simply an illness, but a kind of permanent dimension of the human condition. A great number of authors distinguish between melancholia and mourning, which are not specific states of mind, but two different attitudes toward the world. In relation to Freud’s text “Mourning and Mania” from 1917, Jay points out that the refusal to test reality can still help us make sense of the distinction between mourning and melancholy. It is precisely the ability to do so that distinguishes the former from the latter.<sup>53</sup> Melancholy, with its manic-depressive symptoms, suggests the inability to mourn, or to reflect reality. “Melancholy,” wrote Jay, “seems to follow the logic of what Freud calls elsewhere disavowal or foreclosure (*Verwerfung*), in which inassimilable material seems to be cast out of the psyche and reappears in the realm of a hallucinatory ‘real.’”<sup>54</sup> Instead of being able to consciously identify what actually has been lost, he or she “remains caught in a perpetually unsubstantiated dialectic of self-punishing fear and manic denial.”<sup>55</sup> Some traits of these definitions of melancholy can apply directly to what we have witnessed in 2020, at this present moment (Nov. 2020), as Donald Trump shows no sign of conceding *defeat* after losing the US presidential election to Joe Biden. The *Trump administration* is acting like a dictatorship in the USA as Trump denies election defeat. While Trump himself, is caught in a perpetually unsubstantiated dialectic of maniacal denial and a massive psychotic scenario of accusations.

The “paradigm” of melancholy that I analysed in the mid-1990s functioned like an analytical tool to shed light on the mode by which (Western) Europe and its civil institutions dealt with the war in the territory of ex-Yugoslavia, especially in Bosnia and Herzegovina in the 1990s. This resulted in the Srebrenica genocide<sup>56</sup>

---

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 93.

<sup>54</sup> *Ibid.*

<sup>55</sup> *Ibid.*

<sup>56</sup> The Srebrenica genocide was the massacre of more than 8,000 Bosniaks (Bosnian Muslims), boys and men, in July 1995 during the Balkan wars. The executions were carried out by the Army of Republika Srpska (VRS), which attacked the town of Srebrenica in eastern Bosnia and Herzegovina. See International Criminal Tribunal for the Former Yugoslavia, “Srebrenica Genocide: No Room for Denial”, available at: <https://www.icty.org/en/outreach/documentaries/srebrenica-genocide-no-room-for-denial> (accessed 16 November 2020).

The questions that such hypotheses raise are obvious: What is the object (or objects) whose loss cannot be confronted? Why does it remain so resolutely disavowed and so resistant to a conscious working through?<sup>57</sup> We are trying to locate a specific historical trauma that resists the mourning process. According to Jay:

[...] monotheistic religions like Judaism and Christianity sought to replace their mother-goddess predecessors with a stern patriarchal deity, then perhaps the lost object can be understood as in some sense maternal. Mourning would mean working through the loss produced by the archaic mother's disappearance. An inability to renounce the regressive desire to reunite with the mother in a fantasy of recaptured plenitude, when accompanied by the unconscious self-reproach that her death was covertly desired, would result in melancholia instead.<sup>58</sup>

The Muslim reality in Europe, if I may cynically paraphrase Derrida, is understood like both a poison and a cure.

Mourning is important, as it allows us the strategic and emotional process of reflexivity, which enables us to survive this transitional period. On the other hand, mourning as a complete working through of lost material, is itself a utopian myth. “[T]he hope of finding a means to [completely] transcend the repetition and displacement characteristic of apocalyptic melancholia is necessarily doomed to failure.”<sup>59</sup>

And a consequence of the new media technology and digital social platforms is that social media sites such as Facebook and Twitter have become new sites associated with *narcissistic* tendencies. *Social networks* are an ideal stage for *narcissists* to showcase themselves, but also a reservoir for the dissemination of the most terrifying, violent populist and right-wing thoughts.

150

Pierre Lévy<sup>60</sup> has pointed out in exactly the same manner that up until now we have mainly envisaged virtual realities as simulating physical spaces.

<sup>57</sup> Jay, *Force Fields*, p. 94.

<sup>58</sup> *Ibid.*

<sup>59</sup> *Ibid.* p. 97.

<sup>60</sup> Pierre Lévy, “Toward Super-language”, in: *ISEA 94: The 5<sup>th</sup> International Symposium on Electronic Art Catalogue*, ed. Minna Tarkka, University of Art and Design Helsinki, Helsinki 1994, pp. 10–17.

Alternatively, we need to speak of the production of symbolic spaces in the form of virtual worlds as expressive of significations, and of knowledge characteristic of a collectivity. These virtual worlds, as Levy declares, express acts of collective communication in real time, with the direct involvement of, and the tactile component suggested by, words. The deepened split between the physical realities, including the dangers of urban life and the phantasmatic world of “on-line” sociality, is both encouraging and depressive.

In the age of new media and digital technologies we see an entanglement of ecstasy and decay, hyper-primitivism and hyper-imaging.

I have tried to show that virtual reality cannot be reduced to a mere technological or a discursive object. It is a complex social amalgam, in which its existence as a textual figure is inseparable from its machinist use.

### **The New Melancholy and the Vertiginous Presence of Death**

Massimo Recalcati, in his *Le nuove melanconie: Destini del desiderio nel tempo ipermoderno*,<sup>61</sup> says that melancholy is no longer what it used to be, that melancholy, as Freud argued, still involved some sense of guilt; today, however, melancholy has acquired new declinations, characterized by a fundamental lack of awareness of life and also of maintaining life in its transmission from one generation to the next. Freud talks about melancholy;<sup>62</sup> the old melancholy brings a feeling of guilt in front of laws that are too severe, but contemporary melancholy stems from an incapacity to give meaning to the – I will add “Occidental” – experience.

In the Occident, the relation between subject and object can be put in a genealogy as a series of discontinued modalities.

151

<sup>61</sup> Massimo Recalcati, *Le nuove melanconie: Destini del desiderio nel tempo ipermoderno* [The new melancholies: Fates of desire in hypermodern times], Raffaello Cortina Editore, Milano 2019.

<sup>62</sup> Sigmund Freud, “Mourning and Melancholia”, in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Volume XIV*, trans. J. Strachey, The Hogarth Press, London 1957, pp. 243–258.

In the 1960s and 1970s western youth tried to distance themselves primarily from the fetishism of objects. In the 1990s, after the fall of Berlin Wall, so to speak, consumer hedonism was pushed to the forefront and replaced political passion.

The former East of Europe entered this process fully and quickly. In the 2000s we rely heavily on objects, they are mobile and transversal; our smartphones and technological gadgets are a hyper overabundance of objects, to such an extent that online social platforms display an incommensurability of emptiness, loss of meaning, the disappearance of ideologies, loneliness, and self-quarantine conditions (not only due to COVID-19). This condition is what Recalcati names the new melancholy. He talks about life connected to senselessness.

Without desire, life is senseless; the body is dead weight to be moved, pushed around. This Occidental subject is incapable of relating to alterity, to otherness. It is symbolically reduced to a proper border of impossibility and clinging to these borders is the last possibility of a proper salvation. As Recalcati writes:

The absence of boundaries inherent in the freedom of the hypermodern turbo consumer has gradually translated into a widespread feeling of anxiety caused by the loss of stable symbolic reference points, but above all it has given rise to a new demand for protection and security. We have thus gone from a manic emphasis on the dissolution of banks and borders, to the need for their re-establishment and security enhancement<sup>63</sup>

Again, we see this melancholy palpably in the form of silence and the failure to act, with many EU citizens inert in the face of what is happening to refugees again in 2020 (as was the cataclysmic situation in September 2020 when fires destroyed Greece's largest migrant camp, an overcrowded facility on the island of Lesbos, leaving nearly 13,000 people without shelter). Instead of revolt and action, what mattered and today only matters is, as Recalcati says, the syndrome that has at its centre the protection of EU citizens' biopolitical lives. This protection of our biopolitical lives in the Occident is fully embedded in the barbed wire and closure of Europe, the EU in Fortress Europe.

152

---

<sup>63</sup> Recalcati, *Le nuove melanconie*, p. xi; trans. M. Gržinić.



The walls and barbed wire are the new objects of investment of the EU's citizens. This entails a demand for an excess of immunization. In classical Freudian psychoanalytic theory,<sup>64</sup> *Todestrieb*, the death drive, is the drive toward death and self-destruction. Under this death drive we see an excess of immunization, which transforms into an autoimmune illness. An autoimmune disease is a condition in which the immune system mistakenly attacks a healthy body, which leads to destroying and abandoning any other body or bodies seen as a disease or threat. Fortress Europe is, therefore, also a specific quarantine against refugees. In March 2020 this escalated due to Covid-19 and slowly transformed first Italy and then gradually other EU states into state-imposed quarantine(s).

In the biopolitical condition of Fortress EU, the death drive (Thanatos) is the politics of death that seems to reside only in the Occidental subjective intimacy.

However, we can see that this death drive, which opposes Eros, the tendency toward survival, propagation, sex, and other creative, life-producing drives, changes from preservation (as it is still presented) to destruction. From its intimacy, it externalizes itself by means of real fences, walls, military war machineries, pure destructions, immobilization, and ultimately the death of thousands of refugees. Still, through biopolitical optics, *thanathopolitics* is not an enemy that undermines life from the outside, but something that is internally produced by life. In the occidental discourse, *thanatopolitics* is the knot that ties together the death drive and the desire to live.

At this point we have to clarify the difference between *thanathopolitics* and neopolitics, which cover each other in the Occidental theoretical imaginary too easily, or thanatopolitics is used as a form of a substitute notion for performing a continuity with biopolitics.<sup>65</sup>

<sup>64</sup> See Sigmund Freud, *Beyond the Pleasure Principle*, trans. James Strachey, W. W. Norton & Company, New York and London 1961; Sigmund Freud, *Civilization and Its Discontents*, trans. James Strachey, W. W. Norton & Company, New York and London 1961.

<sup>65</sup> See Marina Gržinić, "Introduction: Burdened by the Past, Rethinking the Future. Eleven Theses on Memory, History, and Life," in *Opposing Colonialism, Antisemitism, and Turbonationalism: Rethinking the Past for New Conviviality*, ed. M. Gržinić, J. Pristovšek, S. Uitz, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne 2020, pp. 1–21.

In short, the trouble, a serious trouble (as Judith Butler would say), with THANATOPOLITICS IS THAT IT IS A PURE OCCIDENTAL (REGIME OF WHITENESS) CATEGORY. In such a situation, refugees are not at all important as everything is centred on this preservation, which in the end is pure destruction. This is why thousands of refugees are kept on Greek islands in the ultimate sub-human conditions of life or left in the limbo of Bosnia and Herzegovina, which itself is a state (in the middle of Europe) in a state of a limbo.

*Thanatopolitics* is a pure occidental category that spreads like a deadly contagious virus from the intimacy of the Occidental subject into the neoliberal global world, which literally exports contagion into other places, or this contagion has already been contracted through the legacy of Western colonialism (such as imposed on Africa).

The vertiginous presence of death is the result of a life without consciousness of Occidental (proper) vulnerability, which is pathological, centred on itself, and incapable of having a relation to others. Now we come to NECROPOLITICS. It is a pure EXTERNALIZATION OF THANATOPOLITICS. Necropolitics is the regime of neoliberalism's fake vitalism that has also cut the ties with the categories of the negative.<sup>66</sup>

Furthermore, we no longer witness protests by young people in the EU's public spaces (let's say in thousands peacefully protesting) against what is going on with the refugees. It is a psychosis situation that is a situation entailing a total self-relation to itself only, i.e. a deadly form of social autism. Although we can think that this is not the place to propose such a point for further discussion, this is an important issue that needs to be emphasized. Why? Because the outcome of the current state of things is the utter neoliberal, capitalist, biopolitical inability to have any relation with the Other, which is fully drenched in the necrocapitalist, neoliberal, capitalist, deadly machinery.

This circumstance is precisely captured by Recalcati:

The apparently manic inclination of the capitalist's discourse has reinforced a neo-melancholic inclination in young people, who tend to let themselves be ab-

---

<sup>66</sup> *Ibid.*

sorbed by the ever-present presence of an object, transforming the object into an object-Thing. It is no longer the object that appears against the background of the mourning of the Thing, but it is the object-Thing that melancholically denies that mourning. While the exciting impulse of the maniacal discourse pushes towards an unceasing exchange of the object in a succession of fragmented presents without historical continuity, this new and particular adhesiveness to the object – for example, to the technological object – reveals the undercurrent of this euphoric thrust: the neo-melancholic bonding to the object, the impossibility of sustaining its loss, the rejection of the mourning of the Thing. [...] The world of the object-Thing replaces the world of encounter with the Other and its inevitable turbulence.<sup>67</sup>

In short, and again, what is going on with the refugees is actually deeply connected with the terrifying modulation of the Occident.

## References

- Baudrillard, Jean, *In the Shadow of the Silent Majorities*, Jean Baudrillard and Semiotext(e), New York 1983
- *Simulacra and Simulation*, trans. Sheila Faria Glaser, University of Michigan Press, Ann Arbor 1994
- Coole, Diana and Samantha Frost (eds.), *New Materialisms: Ontology, Agency, and Politics*, Duke University Press, Durham and London 2010
- DeFazio, Kimberly, “The Spectral Ontology and Miraculous Materialism”, *The Red Critique* (15/2014), available at: <http://www.redcritique.org/WinterSpring2014/spectralontologyandmiraculousmaterialism.htm>
- Feagin, Joe R., “Whiteness as a Managerial System: Race and the Control of U.S. Labor”, *Monthly Review* 64 (8/2013), available at: <http://monthlyreview.org/author/joerfeagin/>
- Ferrando, Francesca, “Posthumanism, Transhumanism, Antihumanism, Metahumanism, and New Materialisms: Differences and Relations”, *Existenz* 8 (2/2013), pp. 26–32
- Foucault, Michel, *The Foucault Effect: Studies of Governmentality*, The University of Chicago Press, Chicago 1991
- Freud, Sigmund, *Beyond the Pleasure Principle*, trans. James Strachey, W. W. Norton & Company, New York and London 1961
- *Civilization and Its Discontents*, trans. James Strachey, W. W. Norton & Company, New York and London 1961

<sup>67</sup> Recalcati, *Le nuove melanconie*, p. 141, trans. M. Gržinić.

- “Mourning and Melancholia”, in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Volume XIV*, trans. J. Strachey, The Hogarth Press, London 1957
- Gilroy, Paul, *Against Race: Imagining Political Culture beyond the Color Line*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 2000
- “There Ain’t No Black in the Union Jack”: *The Cultural Politics of Race and Nation*, University of Chicago Press, Chicago 1991
- Gomoll, Lucian, “Posthuman Performance: An Feminist Intervention”, *Total Art Journal* 1 (1/2011), available at: <http://totalartjournal.com/archives/1764/posthuman-performance/>
- Gržinić, Marina, *V vrsti za virtualni kruh: čas, prostor, subjekt in novi mediji v letu 2000* [In line for virtual bread: Time, space, subject, and new media in the year 2000], Znanstveno in publicistično središče, Ljubljana 1996
- “Introduction: Burdened by the Past, Rethinking the Future. Eleven Theses on Memory, History, and Life,” in *Opposing Colonialism, Antisemitism, and Turbo-Nationalism: Rethinking the Past for New Conviviality*, ed. M. Gržinić, J. Pristovšek, S. Uitz, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne 2020
- “Real and Virtual Spaces: Confrontations and Exchange”, 2005, available at: <https://www.helsinki.fi/sites/default/files/atoms/files/grzinic.pdf>
- Gržinić, Marina and Šefik Tatlić, *Necropolitics, Racialization, and Global Capitalism: Historicization of Biopolitics and Forensics of Politics, Art, and Life*, Lexington Books, Lanham 2014
- Hartman, Saidiya V., *Scenes of Subjection: Terror, Slavery, and Self-Making in Nineteenth-Century America*, Oxford University Press, New York 1997
- Harman, Graham, *Object-Oriented Ontology: A New Theory of Everything*, Penguin Books Ltd, London 2018
- Haraway, Donna, “Manifesto for Cyborgs: Science, Technology, and Social Feminism in the 1980s”, *Socialist Review* 80 (1985)
- *Simians, Cyborgs, and Women: The Re-invention of Nature*, Free Association Press, London 1991
- hooks, bell, *Feminist Theory: From Margin to Center*, South End Press, Boston 1984
- “Representing Whiteness in the Black Imagination”, *Cultural Studies*, ed. L. Grossberg, C. Nelson, P. A. Treichler, Routledge, New York 1992
- International Criminal Tribunal for the Former Yugoslavia, “Srebrenica Genocide: No Room for Denial”, available at: <https://www.icty.org/en/outreach/documentaries/srebrenica-genocide-no-room-for-denial> (accessed 16 November 2020)
- Jay, Martin, *Force Fields: Between Intellectual History and Cultural Critique*, Routledge, New York and London 1993

- Kroker, Arthur and David Cook, *The Postmodern Scene: Excremental Culture and Hyper-Aesthetics*, St. Martin's Press, New York 1986
- LaBare, Joshua (Sha), "Review of *What is Posthumanism?*", *Science Fiction Film and Television* 4 (1/2011), pp. 136–140
- Lévy, Pierre, "Toward Super-language", *ISEA 94: The 5th International Symposium on Electronic Art on Electronic Art Catalogue*, ed. M. Tarkka, University of Art and Design Helsinki, Helsinki 1994
- López, Santiago Petit, *La movilización global: Breve tratado para atacar la realidad* [Global mobilisation: A brief treatise for attacking reality], Editorial Traficantes de Sueños, Barcelona 2009
- Martinot, Steve, "The Coloniality of Power: Notes Toward De-Colonization", available at: <https://www.ocf.berkeley.edu/~marto/coloniality.htm> (accessed 16 November 2020)
- Mbembe, Achille, "Necropolitics", *Public Culture* 15 (1/2003), pp. 1–40
- Recalcati, Massimo, *Le nuove melanconie: Destini del desiderio nel tempo ipermoderno* [The new melancholies: Fates of desire in hypermodern time], Raffaello Cortina Editore, Milano 2019
- Roediger, David R. and Elizabeth D. Esch, *The Production of Difference: Race and the Management of Labor in U.S. History*, Oxford University Press, New York 2012
- Quijano, Aníbal, "Coloniality and Modernity/Rationality", *Cultural Studies* 21 (2–3/2007), pp. 168–178
- Weibel, Peter, "Ways of Contextualisation, or The Exhibition as a Discrete Machine", in *Place, Position, Presentation Public*, ed. I. Gevers, Jan van Eyck Akademie and De Balie, Maastricht and Amsterdam 1993



Simon Hajdini\*

## Names at the Tip of the Nose<sup>1</sup>

### The Name of the Rose

The problem of naming is not just any philosophical problem, but rather one that is central to classical ontology, the latter depending on the notion of names (*onomata*) as latching onto things (*pragmata*) in their essential being. As such, the name has traditionally been tied to the concept of truth as *adequatio* or correspondence between knowledge and being, intellect and thing, or proposition and reality. Accordingly, the problem of naming lies at the core of the issues of objectivity (truth) and fiction, as addressed in this issue of *Filozofski vestnik*. Probing and circumventing the double trap of “transcendentalism” and “new materialism,” I propose to cast a side-glance at this massive philosophical problem, approaching it from the singular point of view of smells and their striking relationship to language.

“What’s in a name?” Juliet asks, immediately putting us on the scent: “That which we call a rose / By any other word would smell as sweet.” (*Romeo and Juliet*, II, ii, 1-2) It is no coincidence that Juliet expands on her initial question by relating names to the anomic realm of smells. In Indo-European languages at least, smells notoriously lack proper names, in turn acquiring roundabout names such as “smell of rose.” Smells are eponymous: to name them is to relate them to their sources, to the names of objects that emit them, rather than naming the objects, or qualities, that they themselves are. Their essential being eludes signification such that we can only ever speak of them without speaking them out. Smells are metonymical: to name them is to speak of them as if they were unwanted guests at our dinner table whom we could only address in the third person, slandering them in their presence. Metonymically named, smells strike us as essentially euphemistic. But unlike euphemisms proper that—in providing

159

---

<sup>1</sup> This article is the result of the research project J6-8263 “The Structure and Genealogy of Indifference” that was funded by the Slovenian Research Agency.

\* Faculty of Arts, University of Ljubljana

indirect expressions substituted for those considered too disagreeable—make out the vast and ever-shifting socio-cultural lexicon of embarrassment, smells are reflectively euphemistic and therefore indicative of the embarrassment of language itself. In her adage, Juliet moves, in a single speculative stroke, from a name to a smell, that is: *from naming to a void of naming*.

Two typical instances of this metonymicity of smell, singular among the physical senses, are found in Juliet's passage. First, there's "a rose," "the smell of rose," uttering a smell's missing proper name as its descriptive source-name. Here, the smell-name is voiced with a reference to an object ("a rose") with which the particular subjective sensation of smell (the unnamed "X") is correlated. And second, there's "sweetness," "the sweet smell," where the unnamed "X" is named not in relation to its source, or objective correlate, but by being step-named, that is, by borrowing its name from the register of taste as the other of the two chemical senses. In the absence of first names, smells only have second names. However, they only acquire these *nomina impropria* either as *orphans*, structurally abandoned by their linguistic parents who are always-already dead and unknowable, or as sensuous *bastards*, as illegitimate children of a foreign household of sense. Every scent is the second scent. However, contrary to de Beauvoir's notion of the second sex as the Other in relation to the first sex, there is no first scent, no default expression that could be related to or substituted for another. Altogether lacking their proper place in the Other as the locus of speech, smells are always called "by any word other" than their own.

When step-named, smells typically borrow their names from the vocabulary of gustatory perception. However, one also speaks of smell "faces" and "palettes," relating smells to visual perception; of smells as "compositions" containing "notes" and "sub-tones," relating them to the sense of hearing; and one even relates smells to the sense of touch by calling them "pungent." Such synesthetic borrowing, as well as source-naming, are common among the senses ("sweet voice," "sharp taste," "warm color," etc.), however, with smells such source- and step-naming take place in curious absence of *nomina propria* that would be distinctive of them. Imagine a case of color anomia in which, when referring to the color "white," the subject would be obliged to use a source-name and say, for instance, "(the appearance of) snow," or a step-name such as "(it looks) cold." That is precisely what we do with smells each and every time we name them.



What's in a smell? Pausing to consider synesthetic borrowing, Aristotle mentions the lack of generic names for smells while adding that "because smells are much less easy to discriminate than flavours, the names of these varieties are applied to smells in virtue of similarity" (*De anim.* 2.9).<sup>2</sup> However, we should add, such an application of step-names to smells "in virtue of similarity" is underpinned, and necessitated, by a blatant "similarity disorder," to deploy Roman Jakobson's famous term.<sup>3</sup> Smells stand for lexical voids and represent the singular site of a universal linguistic disturbance, *a universal olfactory anomia*. That is to say, we are capable, for the most part, of naming smells in a roundabout metonymical way, typically relating them to the names of their sources, but are materially barred from directly metaphorically grasping them, such that the signifying function of, say, "smell of" ... "rose" is congruent with the elision of meaning.<sup>4</sup>

Jakobson illustrates the similarity disorder as it effects the elision of meaning, and as relating to the impossibility of metaphorical selection or substitution, with the following prototypically Beckettian utterance of an aphasic patient: "But I am here bellow, well if I have been I know not, who that, now if I, if that now but, still, yes. What you here, if I, oh I know not, who that here was yes." "Thus only the framework," Jakobson continues, "the connecting links of communication, is spared by this type of aphasia at its critical stage."<sup>5</sup> In another example cited from Fritz Lotmar, upon being shown the picture of a "compass," the patient experiences the tip-of-the-tongue phenomenon. When asked to name the pictorial sign of the "compass," he replies: "Yes, it's a ... I know what it belongs to, but I cannot recall the technical expression ... Yes ... direction ... to show direction ... a magnet points to the north."<sup>6</sup>

<sup>2</sup> I am using the revised Oxford translation of Aristotle's *Complete Works* (Aristotle, *The Complete Works of Aristotle*, ed. Jonathan Barnes, Princeton University Press, Princeton, NJ 1995).

<sup>3</sup> Roman Jakobson, *On Language*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 1990.

<sup>4</sup> With reference to Jakobson's analysis of the twofold character of language, Lacan's formula of metonymy emphasizes this resistance of signification, where the signifying function ( $f(S)$ ) of the linking of the signifier to the signifier ( $S...S'$ ) is congruent with ( $\cong$ ) the maintenance of the bar ( $-$ ) that separates the signifier from the signified so that no new meaning ( $s$ ) can be produced:  $f(S...S') S \cong S(-) s$ . See Jacques Lacan, *Écrits*, W.W. Norton & Co., New York 2006, pp. 428–429.

<sup>5</sup> Jakobson, *On Language*, p. 122.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 123.

The prime example of this uncanny proximity between the similarity disorder, as conceived of by Jakobson, and universal olfactory anomia, as proposed here, is provided by the famous case of H.M. In 1953, in an attempt at surgically alleviating his severe epileptic seizures, Henry Molaison, sometimes considered neuropsychology's most famous patient, underwent a bilateral temporal lobe resection that resulted in anterograde amnesia, a nearly complete loss of the capacity to form new memories.<sup>7</sup> In 1983, a study of H.M.'s olfactory capacities yielded equally salient results.<sup>8</sup> H.M. exhibited an olfactory impairment that related neither to detection, nor to adaptation and intensity discrimination, but rather exclusively to recognizing and naming the qualities of his olfactory perceptions. A brief glance at the results of testing H.M.'s ability to name common odorants reveals that, in attempting to name them, he is displaying standard symptoms of similarity disorder. Much like Lotmar's patient who, unable to identify the presented object as "compass," names the object metonymically by using descriptors such as "direction" and "a magnet points to the north," instead of qualifying the presented odorant as "cloves," "mint," "raspberry," or "rose," H.M. would qualify them as "Dead fish, washed ashore," "An acid," "Carrion, a squirrel," and "Bad water," respectively. Does that which we call "rose" by the words "bad water" smell as sweet?

NAMING OF COMMON ODORANTS BY H.M.<sup>9</sup>

| <i>Odour</i> | <i>Test 1</i>    | <i>Test 2</i>              |
|--------------|------------------|----------------------------|
| Coconut      | 'Soap'           | 'Flowers'                  |
| Mint         | 'Flowers'        | 'An acid'                  |
| Almond       | 'A wild flower'  | 'An acid'                  |
| Lemon        | 'Flowers'        | 'An acid'                  |
| Vanilla      | 'Weak roses'     | 'Newly made paper'         |
| Orange       | 'An acid'        | 'Weak perfume'             |
| Cloves       | 'Fresh woodwork' | 'Dead fish, washed ashore' |

<sup>7</sup> The abundance of articles, published in major American newspapers, remembering this "unforgettable amnesiac" (as *The New York Times* described him) only days after his death in 2008, give us a good sense of H.M.'s notoriety. Unless lending their name to a disorder, a patient's fame very rarely exceeds that of those who treat them.

<sup>8</sup> See H. Eichenbaum, T. H. Morton, H. Potter, & S. Corkin, "Selective Olfactory Deficits in Case H. M.," *Brain: a Journal of Neurology* 106 (2/1983), pp. 459–72.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 467.

|           |                          |                          |
|-----------|--------------------------|--------------------------|
| Raspberry | 'Flowers'                | 'Carrion, a squirrel'    |
| Rose      | 'A rose flower'          | 'Bad water'              |
| Water     | 'I can't smell anything' | 'I can't smell anything' |

To be clear: what concerns us here, is not H.M.'s anomia, but our own. The point is not merely that H.M. exhibits a similarity disorder that would result from brain damage that he suffered; the point is rather that our own normal ability of naming smells already qualifies as a universal similarity disorder. This becomes clear the moment we cease focusing on columns 2 and 3 (*Test 1* and *Test 2*), instead looking at the “veridical labels” indicated in column 1 (*Odour*) and listing the generic names of odorant objects that H.M. is unable to retrieve and convey. These labels testify to the fact that when it comes to naming odors all of us are aphasics, unable to name the qualities of smells, instead having to rely on metonymical stand-ins in form of names of the odors’ most representative referents (“coco-nut,” “mint,” etc.). Paradoxically, all generic names for smells are non-generic and hence specific; moreover, they are specific to something other than smells.

The universal olfactory anomia is further redoubled by a partial olfactory agnosia that, in effecting an inability of source-naming familiar smells, further mirrors H.M.’s condition. As it turns out, the antinomy of names and smells, seemingly resolved by source-naming (“smell of rose”), step-naming (“sweet smell”) or a combination of the two (“sweet smell of rose”), in fact stubbornly persists as a pronounced and striking human inability of odor-identification. Experiments suggest that although

humans detect odors quite well and can discriminate between hundreds of odors, their ability to identify an odor is extremely limited. In an unaided identification task, a person with a normal sense of smell is seldom able to identify familiar odors in >50% of the cases ... One recognizes an odor as familiar and belonging to a general category, but is unable to recall its specific name. When given the name of the odor, it is recognized immediately and one is puzzled why one could not retrieve it before.<sup>10</sup>

<sup>10</sup> Claire Sulmont-Rossé, Sylvie Issanchou and E. P. Köster, “Odor Naming Methodology: Correct Identification with Multiple-choice versus Repeatable Identification in a Free Task”, *Chemical Senses* 30 (1/2005), p. 23.

Even with source-names and step-names readily available and at hand, half the time we are still unable to retrieve and relate them to everyday olfactory impressions. Our immediate physical ability of detecting and interpreting olfactory sensations is unimpaired—we are anomic, not anosmic. We are able to detect smells, i.e. their presence or absence; distinguish between their intensities, i.e. discriminate, in Kantian terms, between “stronger” or “weaker” realities of smells as they affect our sense; and “recognize [them] immediately” as qualities. However, we are curiously unable to recognize and name the objects that emit them and that provide them with their common names. But unlike normosmic subjects, who—once the odor name was given to them—could “recognize [it] immediately,” H.M.’s “performance was not improved when odour names were given ... Once, having correctly identified a lemon by sight, he sniffed it and remarked, ‘Funny, it doesn’t smell like a lemon!’”<sup>11</sup> Consider in this regard the following example of an aphasic patient with a similarity disorder who, when asked to simply repeat back a word, cannot bring himself to do it: “Told to repeat the word *no*, Head’s patient replied ‘No, I don’t know how to do it.’ ... he could not produce the purest form of equational predication, the tautology  $a = a$ : /no/ is /no/.”<sup>12</sup>

### Funny, It Doesn’t Smell Like a Lemon

A chimeric encounter: a lemon that doesn’t smell like a lemon; a word that can’t be substituted for itself. Incapable of calling odors presented to him by their correct names, H.M. is also unable to distinguish between them, their differences steadily collapsing into indifference: coconut and mint, lemon and raspberry are all equated with “flower”; mint, almond, lemon and orange all smell like “an acid.” But while he erratically discovers precarious identities where there are only differences, he also discerns difference where there is only identity: vanilla, for instance, is made to differ from itself by equaling both “weak roses” and “newly made paper.” In none of the individual cases are the two smell-names H.M. provides in linguistic agreement, nor are they in agreement with the smells’ veridical labels or their generic names.<sup>13</sup> Each time H.M. catches a whiff of something, this something is subjected to incessant and repetitive “self-oth-

164

<sup>11</sup> Eichenbaum et al., “Selective Olfactory Deficits in Case H. M.,” p. 469.

<sup>12</sup> Jakobson, *On Language*, p. 123.

<sup>13</sup> That is, in none of the cases except for one: water, which is characteristically odorless.

ering,” *Sichanderswerden*, to use Hegel’s term. If he is unable to identify identical odors as same, and different odors as different, it is precisely because a smell, standing for the nameless void of naming, is never identical with itself. The defect in substitution, characteristic of the similarity disorder generally and of the universal olfactory anomia specifically, hence does not merely affect the subject’s ability of substituting one name for another, but encompasses substitution at its purest, that is, *the substitution of a name for itself*.

The impossibility of directly naming olfactory impressions as sensuous qualities of objects therefore extends beyond their perceptual emergence in the relation between a perceiving subject and the object of their perception so as to encompass an inability of naming these objects themselves. When no assistance is required in conjuring up a source-name with which to identify a given smell, the “veridical label” or “correct odor name” given and related to an olfactory impression still remains intrinsically unstable and precarious. Hence, we should pause here to reflect on the term “veridical label” itself. The later defines a “correct” smell-name as the one considered to coincide with the reality of its respective odorant. The veridical labels are hence taken to correspond to the reality of the odorant-object they name. Such correspondence lies at the core of the traditional philosophical notion of truth as *adequatio* or correspondence between knowledge and being, intellect and thing, or proposition and reality. Here, we clearly perceive the centrality of the problem of naming to classical ontology as it depends on the notion of names as latching onto things in their essential being.

Since the beginnings of Western philosophy, the problems of truth and naming were considered principally interdependent. And Plato—in his *Cratylus*, explicitly concerned with “correctness of names”—was in fact the first to systematically broach the issue of “veridical labels.” Since the concept of truth as *adequatio* ultimately hinges on the relation of reflexive identity ( $A = A$ ), the correct name is not simply the one that succeeds in latching onto the thing, but the one that succeeds in adequately (truthfully) designating the object in its identity with itself, thus revealing its *nominata*’s essential being. Ultimately, it is such use of names that distinguishes philosophical discourse from that of the sophist, who at best is concerned with “correct diction,” *orthoepia*, disregarding the correctness of names, *orthotes onomaton*. As we have seen, H.M.’s anomia, taken here as revealing of the very essence of smells, radically subverts the relation of equality by undermining its reflexivity, i.e., it subverts the principle that things

“are by themselves, in relation to their own being or essence, which is theirs by nature.” (Crat. 386e)<sup>14</sup> Names, according to Plato, are imitations of things in their essential being, their truthful copies; however, the moment the copies lose their grip on their models or things, things themselves seem to run amok, losing their essential being.

Names are seen as latching onto self-identical objects, however, by Plato’s lights, they do so in a way that is itself revealing of the self-identical essence. Signifiers are taken to be meaningful in themselves, they inhabit the true sense of what they express. They are in possession of meaning, or—better still—are entirely possessed by it. And for Plato, this true sense is revealed by etymological examination, itself etymologically revealing of its own essence as *logía*, “study of,” étumon, “true sense.” To pick only one example out of the myriad etymologies proposed by Plato, that of *anthrōpoi*, “humans”: “The name ‘human’ signifies that the other animals do not investigate or reason about anything they see, nor do they observe anything closely. But a human being, no sooner sees something—that is to say, ‘*opōpe*’—than he observes it closely and reasons about it. Hence human beings alone among the animals are correctly named ‘*anthrōpos*’—one who observes closely what he has seen (*anathrōn ha opōpe*).” (Crat. 399c) The true sense of “human” is revelatory of a capacity essential to humans, which makes “human” a correct name. Not do dwell on the dubiousness of Plato’s etymological endeavors, it is nevertheless important to note that his attempts are entirely oriented by meaning which—with great virtuosity and substantial efforts—is made to fit the names, bringing metonymic deferral to a standstill. Plato’s etymologies are an exorcism in reverse; their function is to charge signifiers with meaning so as to reveal how meaning always-already takes charge of them. If one makes the effort to “observe closely what one has seen,” the name will reveal itself as what it is: an anagram of the thing. Accordingly, every correct name is in fact a source-name and all names are eponymous, i.e., named after the essential being of the things they name.<sup>15</sup>

166

<sup>14</sup> I am using Plato’s *Complete Works* (Plato, *Complete Works*, ed. John M. Cooper, Hackett Publishing Company, Indianapolis 1997).

<sup>15</sup> One has to wonder what Platonic etymologies would say about the names of Plato’s teachers. Do the names Cratylus and Socrates reflect the same essential being, possibly reducible to *kratos*, “power” or “strength”? And is “Plato” the name of the “distance” or “width” (from *platús*, “broad, wide”) that spans between the two—their interface?

Words have a hard time latching onto smells in their essential being. In the smellscape, nothing smells like itself because nothing is itself. The first way to approach this claim would be the following one: We only ever smell that which is already wasting away, caught in the process of self-dissipation, inhabiting the edge of being. In his discussion of the physical senses, Hegel singles out this crucial aspect of smell in very precise terms: “*Denn zu riechen ist nur dasjenige, was schon in Sichverzehren begriffen ist,*” “For we can smell only what is in the process of wasting away.”<sup>16</sup> “Wasting away,” though, might not be the best translation for Hegel’s *Sichverzehren*. The two terms can even be considered opposites: if we abstract from their reflected senses and consider their immediate linguistic meaning, “wasting away” implies a lack, particularly a lack of nourishment required to sustain me, thereby signifying a process of weakening and of a gradual loss of strength. *Sichverzehren*, on the other hand, signifies the surplus-process of being devoured, ravenously eaten up, avidly enjoyed to the point of destruction. Think of Kafka’s “hunger artist”: his aesthetic practice exceeds mere fasting. A hunger artist is not simply a starving artist wasting away. Instead of not eating, of abstaining from food, the hunger artist emphatically eats nothing—hunger is his nourishment. Perhaps a keen sense of smell is required to fully grasp this point, for another of Kafka’s protagonists, a dog, would say it best: to truly comprehend the notion of nourishment, one needs to sink one’s teeth into hunger. Furthermore, *Sichverzehren* is also a *self-devouring*, enacted not by an external agent but by the very substance undergoing its own dissolution. It indicates, for lack of a better word, an epithanatotic process of self-dissolution, which in turn is the dissolution of the self, of one’s own reflexive identity.<sup>17</sup> Adorno and Horkheimer emphasize the aspect of self-devouring as

<sup>16</sup> G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik I*, in *Werke*, Vol. 13, Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1970, p. 184; *Aesthetics: Lectures on Fine Art*, Clarendon Press, Oxford 1975, p. 138. A more detailed analysis of this passage can be found in Simon Hajdini, *Kaj je ta duh? K filozofiji voha*, Analecta, Ljubljana 2016.

<sup>17</sup> If the sense of smell is the lousiest of identifiers, we might be surprised to learn that it is an astoundingly accurate predictor of impending death. Scientists from the University of Chicago have shown that as an indicator of death in the next five years anosmia, i.e. the loss of the sense of smell, only comes second to severe liver damage (see Jayant M. Pinto et al., “Olfactory Dysfunction Predicts 5-Year Mortality in Older Adults”, *PLoS ONE* 9 (10/2014). Recently, empirical studies revealed that the loss of smell is also the best predictor and indicator of COVID-19 infections (<https://news.harvard.edu/gazette/story/2020/06/app-reveals-loss-of-taste-smell-coronavirus-indicators/>). Smell and the death drive—I will return to this elsewhere.

a devouring of the self in their famous line from the *Dialectic of Enlightenment*: “*Im Sehen bleibt man, wer man ist, im Riechen geht man auf*,” “When we see we remain who we are, when we smell we are absorbed entirely.”<sup>18</sup> The moment I smell, my self-identical Self comes undone, dissipating, ceasing to be itself.<sup>19</sup>

It is no surprise that Cratylus of Athens, Plato’s teacher, should have felicitously captured the self-othering dissolution of reflexive identity by reproaching his own teacher, Heraclitus, “for saying that it is impossible to step twice into the same river; for *he* thought one could not do it even once.” (Met. 1010a10) H.M.’s olfactory anomia recapitulates the gist of Cratylus’s hypercritique of Heraclitus. For H.M., it is not only impossible to catch a whiff of the same smell twice, the later having already been transformed in the process; he cannot do it even once. Hence, the partial olfactory agnosia, as considered here, is not a cognitive disorder that would result from brain damage (as it is typically assumed to be the case), but rather stands for the “brain damage” of cognition itself, that is, for the inherent deadlock of the cognitive process. And while anomia typically stands for a form of aphasic disturbance that is considered a pathological deviation from the subject’s normal ability to use language, the universal olfactory anomia points not to a pathological deviation from the norm but rather to an intrinsic pathology of the norm itself: as permeated with lexical voids, *language is deodorized*.

### Rose is a Rose is a Rose is a Rose

Aristotle famously defines the category of quality as an abstract property pertaining to concrete things. In conceptualizing the relation between quality and

<sup>18</sup> Max Horkheimer and Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Fischer Verlag, Frankfurt am Main 2006, p. 193; *Dialectic of Enlightenment. Philosophical Fragments*, Stanford University Press, Stanford, CA 2007, p. 151.

<sup>19</sup> The “self-devouring” nature of smell (in both senses of the term), as well as its antinomic relationship to language, is bound to make us think of the alternative so dear to Deleuze: “to eat or to speak,” either “bits of things” or “bits of Shakespeare”. Gilles Deleuze, *The Logic of Sense*, Columbia University Press, Columbia, NY 1990, p. 23. With the emergence of speech, the mouth is deterritorialized, stripped of its natural function and robbed of its natural object, so that to speak is to hunger. See Gilles Deleuze and Félix Guattari, *Kafka. Pour une littérature mineure*, Minuit, Paris 1975, p. 35. As we have seen, smell complicates this schema. Can the nose be deterritorialized? Or does it stand for an irreducible territoriality, immune to linguistic deterritorialization of sensibility?



the qualified, Aristotle also considers the problem of naming: the concrete thing qualified is named after, or in relation to, its abstract quality, or: *qualifieds are paronyms of qualities* (Cat. 10a 27-30). This is true, Aristotle continues, “in practically all” cases, meaning that “in most cases ... things are called paronymously, as the pale man from paleness.” There are exceptions to this observation, however, which Aristotle pauses to consider. First, there are qualifieds, such as “boxer,” the names of which are not paronymously derived from any quality that would signify the “skill of boxing,” “for there are no names for the capacities in virtue of which these men are said to be qualified” (Cat. 10a 32 – 10b 6). However, even though the names of such qualifieds are not derived paronymously from the names of qualities in virtue of which they are qualified, their names are nevertheless paronymously derived from another identifiable name (say, from “boxing”). In other cases, which are equally rare, the quality itself has a name, but the paronym of the qualified is derived from a name other than that of the quality of which it is the qualified (Cat. 10b 6-10).

Let us now consider this logic from the perspective of the problem of naming and smells. In the case of step-naming, the name of the qualified (“sweet”) is a paronym of a quality (“sweetness”), however, as such it is not derived from the name of a quality in virtue of which it is qualified (for such a quality has no name) and is thus a paronym of an essentially non-olfactory quality pertaining to gustatory sensation which is used to the effect of relating an olfactory quality to an olfactorily qualified thing in the absence of the quality’s proper name. In the case of source-naming, the relation of derivation is not merely translated into another sensory register and thus kept intact. Here, the name of the qualified (“smell-of-rose” or “rosy”) is derived from the name of the quality (“smell-of-rose-ness” or “rosiness”), which refers to the name of the odorant (“rose”), which derives from the name of the object (“a rose”) that is said to be representative of the missing quality (the un-named “X”). But derivations such as these (“rose,” “rosy” and “rosiness,” or “mint,” “minty” and “mintiness,” etc.) are deployed rarely and perhaps for the sole purpose of linguistically marking the conceptual difference between what are in fact not three but four interrelated terms. Commonly, we would use a single word (“rose”) for an empirical object (“a rose”), an odorant (“rose”), an olfactory quality (“rose”) and its qualified (“rose”): *Rose is a rose is a rose is a rose...*

In olfactory source-naming, the name of the qualified (a thing “smelling of rose”) is a paronym not of a quality (“X”) but of an object (“a rose”) standing in for the lacking quality (now called “rose”).<sup>20</sup> Unlike with other sensuous qualities, such as that of “whiteness” that can be related to its qualified (“white”) without a reference to a particular referent (say, “snow”), olfactory qualities (“rose”) are linguistically undistinguished from the names of their corresponding qualifieds (“rose”), as well as linguistically undistinguishable from their odorant (“rose”) or referent (“a rose”). The one crucial consequence of this un-distinguishability that tends to hide in plain sight is that the moment we pose the problem of naming and smells we find ourselves caught in a loop of classification, where a given quality is the common attribute of a certain number of objects, *which include among them this quality itself*. It is as if a set of objects qualified as “white” would include the quality of “whiteness” as one of its qualified objects. Unlike the smell we call “rose” that qualifies objects, including “a rose,” as smelling of “rose,” “whiteness” qualifies objects (“snow,” “milk,” etc.) as “white,” but is itself not an object qualified by itself as “white.” The olfactory quality we call “rose” is that in virtue of which, apart from a number of other objects (“soap,” for instance), “a rose” is qualified as “smelling of rose,” that is, as *smelling of itself*. There is one such self-referentially qualified referent for every olfactory quality expressed by source-naming, which implies that any particular olfactory set of qualified members is a set that includes itself as its member. Or put differently: for any set of objects qualified in virtue of a given olfactory quality there is One that qualifies all other objects—and *itself*.

Another way of capturing this loop of classification is provided by the genera—species distinction introduced by Aristotle so as to spell out a key difference between qualities and their qualifieds. Whereas qualities as genera “are spoken of in relation to something, ... none of the particular cases [or qualifieds] is” (Cat. 11a 20-25). Aristotle takes “knowledge” to be the example of a genus; as such, the quality of “knowledge” is always spoken of in relation to something, while its species, for instance “grammar,” is not. Genera or qualities are relatives, species or qualifieds are not. Species only enter the relative-form as

170

<sup>20</sup> “Whiteness” is a quality of an object qualified as “white.” But the qualified is not to be equated with the object: “whiteness” is that in virtue of which, for instance, “snow” (as an object) is qualified as “white,” meaning that the quality of “whiteness” does not correspond to the object “snow” but rather to the color “white” as its qualified.

species of their genera: “grammar” is not “grammar of something,” but rather “knowledge of something.” Or, take the example of the quality of color. Color is a genus and hence is spoken of in relation to something: we speak of the “whiteness of snow” but not of “snow of something.” And just like “grammar” is a particular species of the genus “knowledge” and hence the “knowledge of something,” “snow” is a particular qualified species of the genus “whiteness” and hence stands for the “whiteness of something.” Now, Aristotle goes on to add, “there is nothing absurd” about a thing being both a qualification and a relative (Cat. 11a 35); for instance, “music” is a form of “knowledge” and hence a “knowledge of music,” but “music” can also be spoken of in relation to something like, say, the “film” (“film music”). The moment we consider our particular example of smell, an instance of redoubling becomes obvious: “‘smell of rose’ of a rose.” “A rose” as a particular case of the genus “smell of rose” is in fact spoken of in relation to something, but unlike “music” it is not simply spoken of in relation to something *other than itself* (“film”) but in relation *to itself*. The genus is spoken of in relation to its species which, generally, are not themselves spoken of in relation to anything; however, for each genus of smell, there is one species (in relation to which the genus is spoken of) that is itself spoken of in relation to the genus, i.e. to itself.

The biblical story of the formation of Adam is a story of the making of “man” and of “mankind” (with the two referred to indiscriminately as “the man”) and hence the perhaps ultimate example of the redoubling that is at stake here. It is only from the moment when Eve is formed from Adam’s rib (and formed as a “woman”) that the name “Adam” begins to signify both the species of “man” and the genus of “man(kind).” “Man” (as in “male human”) can only enter into a relation of distinctive opposition with “woman” (as his “female” counterpart) on condition of entering into an opposition with himself as “man(kind).” The genus and species of “man” emerge at the same point in logical time, in the immediate aftermath of the emergence of the “woman.” In the story, this redoubling, or splitting, whereby the genus “man” as standing for “mankind” appears as one of its own species (“male human”) and therefore as different not merely from its other (“woman”) but also from itself, coincides precisely with the introduction of the lack: “Woman” is made out of “man’s” rib, literally standing in for what “man” henceforth is lacking.

It is interesting to note that Eve comes into being—triggering this self-split of “man”—as an immediate consequence of Adam’s encounter with a void of naming: God was looking to make “a helper fit for him,” for it “is not good that the man should be alone,” so he “formed every beast of the field and every bird of the heavens” and “brought them to the man to see what he would call them. And whatever the man called every living creature, that was its name.” (Gen. 2: 18-23) The making of the “helpers” is God’s work, the making sense of them is the work of man. But the moment Adam made sense of the “helpers” by calling them by their names, he realized that he has “not found a helper fit for him,” meaning that among all these names he had just uttered one name was missing. And as a good Freudian, God looked for the missing name in Adam’s “deep sleep”: “So the LORD God caused a deep sleep to fall upon the man, and while he slept took one of his ribs and closed up its place with flesh. And the rib that the LORD God had taken from the man he made into a woman and brought her to the man.” The man exclaimed: “This at last is bone of my bones / and flesh of my flesh; / she shall be called Woman, / because she was taken out of Man.” Thus, “woman” quite literally emerges from “man’s” lack. As a stand-in for the missing name, she emerges from a void of naming. But the emergence of “woman” in the place of the lacking name does not result in the totalization of the universe of names, henceforth neatly ordered and complete. Rather, with this name (“woman”) “man” himself is split into two, with a part of him appearing outside of himself (“she was taken *out of* Man”). For this reason, “woman” is not merely a symmetrical opposite of “man” but rather (as Lacan claims) his symptom, that is, the symptom of “man’s” thwarted relation to himself as “man,” just as smell is the generic symptom of naming’s thwarted relation to itself. Take again the genus of “whiteness” and, for instance, the difference between two qualified species of “snow” and “milk.” The difference between the two is the difference between two species as species of the genus “whiteness.” However, with “a rose” and, for instance, “soap” (as qualified by the same quality of “smell of rose”), or between “man” and “woman,” the difference between the two species (“rose” and “soap,” “man” and “woman”) coincides with a difference between a species (“soap,” “woman”) and its genus (“rose,” “man[kind]”).

172

An olfactory source-name simultaneously stands for an “ordinary” quality qualifying its qualifieds (“soap” smells of “rose”) and for an “empty” quality qualifying itself (“a rose” smells of “rose” which smells of “a rose”). An olfactory quality qualifies not only something other than itself but also itself as an

other. In marking sensuous objects with a distinctive qualitative difference, it simultaneously marks itself as split and as differing from itself—the point being that with each source-name the externality of the nameless void of naming that characterizes the realm of smells is not simply named, linguistically integrated, contained and aborted but is rather transposed and emerges as the inner heterogeneous void splitting source-names from within. Apart from being an ordinary name for a number of qualifieds, every source-name is an empty name for itself, *and as such it is the name of the lack of itself as a name*, the name of the un-named “X” standing for the void of naming. As an empty instance of tautological self-reflexivity that lacks grounding in the missing name, a source-name stands in the relation of *reflexive opposition*<sup>21</sup> to itself. Recall, once more, the case of H.M. His deficit only pertained to the olfactory mode, meaning that he was able to name the objects by sight or touch, but not by smell. On one occasion, after identifying a lemon by sight, “he sniffed it and remarked, ‘Funny, it doesn’t smell like a lemon!’”<sup>22</sup> H.M.’s remark about the “lemon” not smelling like a “lemon” points precisely to the aforementioned inner gap of reflexivity: the self-identity of an object, i.e. its reflexive identity, is thwarted by the relation of reflexive opposition, that is, by a difference or negativity separating the entity from itself. In paraphrasing Lacan’s definition of the signifier as that which represents the subject for another signifier, we can say that a source-name represents the subject of smell for another (lacking, un-named) name.

We began the essay with the maximum opposition, in fact an antinomycal relation between names and smells. But the discussion of source-names that are commonly used as lexical stand-ins for the missing proper names has—perhaps and perhaps surprisingly—lead us to affirm the equivalence of names and smells. Is not every proper name ultimately an empty name, a “rigid designator”<sup>23</sup> of an object irreducible to the cluster of its positive descriptive properties, in turn

<sup>21</sup> I propose the term “reflexive opposition” to signify the property of reflexivity as central to Lacan’s notion of the relation of opposition. This centrality was clearly articulated by Jean-Claude Milner in *Le périple structural* as the basic tenet of what he terms Lacan’s “hyperstructuralism”. Jean-Claude Milner, *Le périple structural*, Éditions du Seuil, Paris 2002. I am thankful and indebted to Jean-Claude Milner for his patience in discussing the concept with me in our private communications.

<sup>22</sup> Eichenbaum et al., “Selective Olfactory Deficits in Case H. M.”, p. 469.

<sup>23</sup> See Saul Kripke, *Naming and Necessity*, Harvard University Press, Harvard, Massachusetts 1980.

designating the un-named property “X”? Or is there a difference between the two, one that ultimately makes them irreducible? A proper name, say “Peter,” stands for a number of descriptive properties of its referent; but contrary to the central claim of the Frege-Russell description theory of names, these properties are never exhaustive and are only exhausted in the name that covers all of these properties, *including* the empty excess of singularity that they themselves do not and cannot exhaust. However, in light of our discussion of smells and naming, another crucial element has to be added to the philosophical notion of the proper name. The mysterious property “X,” designated by the name “Peter” and un-namable in terms of the descriptive properties that determine “Peter’s” biographical identity, can be “rigidly designated” by the name “Peter” *only because this name is itself a stand-in for a lacking name*. There are many Peters, Peter differs from Peter and Peter from Peter, but not in name and not only in respect to his positive descriptive properties. “Peter” is singular and distinctive (from any other “Peter”) not because of the properties he *has*, and not because of the properties he *lacks*, but because of the property he *has lacking* (“X”). A proper name like “Peter” is a taking possession, a rigid nominal containment of the property lacking the name.

To conclude, let us take a look at the parental ritual of picking the newborn’s name which testifies to this logic. When picking the child’s name, we are not merely assessing the qualities of available names while considering their personal (familial) or social meaning as it relates to factors of custom, religion, political ideology, class, ethnicity, education, etc. In addition to relating them to identifiable *meanings*, we are also relating these sonorous and literal qualities to our (unborn) child’s supposed singularity, to his or her un-named “X,” and determining which name best fits that which is ultimately *meaningless*. In short: we are effectively searching for a name that would be the best stand-in for the missing proper name, that is, for a name that could, would it not be lost, directly name and thus fit the quality “X.”

174

The parent’s occasional obsession with what we (as mere observers) mockingly refer to as “made up names,” is symptomatic of this process: such neonyms are attempts to by-pass the by-pass, that is, to by-pass the choice inherent in the process of naming, to find a way around the available stand-ins and to directly conjure up the lacking name that would fit the quality “X” *without a remainder*. (Without a remainder—or should we say without the spectral, surplus flesh from

the biblical story that emerges in the place of the lack, never quite filling and befitting it?) What these parents in their quest for a unique linguistic expression of the singular object tend to overlook is the fact that the available fond of names already consists of nothing but such attempts at directly naming the un-named, that is, they overlook the fact that the history of names is itself already an historical archive of structurally failed attempts of naming the singular. In addition to this, the parental attempts of directly naming the “X” usually backfire (at least for us as observers) in effecting the opposite of what was intended. They often amount not to a fortuitous complete overlapping of Being and Sense, but rather to a metamorphosis of the supposed sublime singularity of the precious object into an obscene linguistic parody of a ridiculous abject. What gets lost in this operation of directly determining or localizing the undetermined and impossible element “X,” is precisely the “X” itself that only persists in the by-pass, that is, in and through our failures of naming it.

## References

- Aristotle, *The Complete Works of Aristotle*, ed. Jonathan Barnes, Princeton University Press, Princeton 1995
- Deleuze, Gilles, *The Logic of Sense*, Columbia University Press, Columbia, New York 1990
- Deleuze, Gilles, and Félix Guattari, *Kafka. Pour une littérature mineure*, Minuit, Paris 1975
- Eichenbaum, H., T. H. Morton, H. Potter, & S. Corkin, “Selective Olfactory Deficits in Case H. M.”, *Brain: a Journal of Neurology* 106 (2/1983), pp. 459–472
- Hajdini, Simon, *Kaj je ta duh? K filozofiji voha*, Analecta, DTP, Ljubljana 2016
- Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Ästhetik I*, in *Werke*, Vol. 13, Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1970
- *Aesthetics: Lectures on Fine Art*, Clarendon Press, Oxford 1975
- Horkheimer, Max, and Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Fischer Verlag, Frankfurt am Main 2006
- *Dialectic of Enlightenment. Philosophical Fragments*, Stanford University Press, Stanford, CA 2007
- Jakobson, Roman, *On Language*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 1990
- Kripke, Saul, *Naming and Necessity*, Harvard University Press, Harvard, Massachusetts 1980
- Lacan, Jacques, *Écrits*, W.W. Norton & Co., New York 2006
- Milner, Jean-Claude, *Le périphe structural*, Éditions du Seuil, Paris 2002

- Pinto, Jayant M., et al., "Olfactory Dysfunction Predicts 5-Year Mortality in Older Adults", *PLoS ONE* 9 (10/2014)
- Plato, *Complete Works*, ed. John M. Cooper, Hackett Publishing Company, Indianapolis 1997
- Sulmont-Rossé, Claire, Sylvie Issanchou, & E. P. Köster, "Odor Naming Methodology: Correct Identification with Multiple-choice versus Repeatable Identification in a Free Task," *Chemical Senses* 30 (1/2005), pp. 23–27



Boštjan Nedoh\*

## Anxiety and Ontology: Toward the Lacanian Materialist Metapsychology of the Affect<sup>1</sup>

### Introduction

In the history of modern philosophy, affects in general, and particularly the affect of anxiety, has experienced a rather peculiar and uneasy fate. In fact, after the Cartesian dualism of mind and body, of reason and senses, gained hegemony, the question of affects as something categorically different than both mind and senses was somehow “repressed” or excluded from serious philosophical engagement. The sole exception to this hegemonic disposition might indeed be Spinozistic monism, which in order to think affects, however, had to “repress” or exclude negativity and, consequently, subjectivity, whereby this exclusion led to the problem, roughly put, of the very indistinguishability of affects and sense, and also of affects and substance. It could be said that the first modern philosophical current that attempted to address the problem of affects broadly speaking is the post-Schellingian existentialist tradition, which, however, thought of affects in a very singular manner, i.e. as affective determinations of decisively *subjective* existence. Accordingly, Kierkegaardian existentialist affects (boredom, anxiety, despair) are popularly seen as inherently bound with the experience of subjective existence, which seemingly opposes itself to the (Hegelian) dialectics of objective spirit conceived as a system.

However, as Michael O’Neill Burns has counter-intuitively yet highly convincingly argued in his recent book *Kierkegaard and the Matter of Philosophy: A Fractured Dialectics*,<sup>1</sup> this popular picture, according to which Kierkegaardian subjective existence is opposed to the mechanic totality of the dialectical system and to the seemingly irresistible progress of objective spirit, is in many ways misleading, to say the least. Above all, it is misleading by way of presupposing a sharp and neat distinction between the spheres of objectivity and

177

---

<sup>2</sup> Michael O’Neill Burns, *Kierkegaard and the Matter of Philosophy: A Fractured Dialectics*, Rowman and Littlefield International, London and New York 2015, pp. xi–xxii.

\* Research Centre of the Slovenian Academy of Sciences and Arts, Institute of Philosophy

subjectivity, which can actually never achieve a state of mutual reconciliation. Moreover, the sphere of objectivity, that is, of objective spirit, is conceived as totalised in itself and separated from subjective existence, whereby the latter can emerge only as an external leftover, as something that is left outside of the system and cannot be integrated into it, and not as something that is, perhaps, a result of the inner dialectical process of the system itself. Against this rather naïve picture of “existence vs. system,” O’Neill Burns instead argues that the whole of Kierkegaard’s existentialist philosophy emerges at the point of what he calls “fractured dialectics,” that is, not as an external critique of German idealism, as is usually assumed, but as an immanent and thus materialist critique addressing malfunctions and fractures within the system, rather than its smooth functioning. Accordingly, the fracture, the break, the crack, is immanent to the system, and subjective existence is related to this point of systemic failure, and is in some sense even produced by it. In short, for Kierkegaard, man is spirit, yet spirit that failed to reconcile or resolve (via synthesis) its inner contradictions. To recall, perhaps, the most famous example, Kierkegaard conceives despair as a “sickness in the spirit,” a crisis of “synthesis,” which refers to the impossibility of death as a synthetic moment of mind and body, of the infinite and the finite, of freedom and necessity, as a threshold or the passage of individual existence into eternal life in the Christian sense.<sup>2</sup> However, this crisis of synthesis is caused precisely by the very inscription of the infinite into the finite, or of the objective dimension of spirit into the subjective dimension of existence. In other words, for Kierkegaard, despair emerges as a result of the crisis of death as the impossibility of getting rid of the eternal in the existence of man itself, which is a precondition for the passage to eternity: “despair is a qualification of spirit, that it is related to the eternal in man. But the eternal he cannot get rid of, no, not to all eternity; he cannot cast it from him once for all, nothing is more impossible.”<sup>3</sup>

178

This insight immediately sheds new light on the general relation between affects and reason, and ultimately also between affects and ontology. Even if one conceives of affects in a reductive manner by reducing them exclusively

---

<sup>3</sup> See Søren Kierkegaard, “Sickness Unto Death”, in *Fear and Trembling and Sickness Unto Death*, trans. and with notes by Walter Lowrie, Princeton University Press, Princeton 2013, pp. 235–478.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 275.

to the domain of the subjective and subjectivity, the blurring of the distance between subjective and objective puts a huge question-mark above this conception of the opposition between subjective affects and objective spirit. In fact, this inner intertwining between subjective and objective brings the problem of affects, including the affect of anxiety, which is the primary concern of this text, closer to the questions of ontology than one might assume. Incidentally, already Kierkegaard himself introduced in his *The Concept of Anxiety* a crucial distinction between *subjective anxiety* (of an individual sinner) and *objective anxiety* (which is, as Kierkegaard puts it, “the reflection of sinfulness of the generation in the whole world,” therefore “the effect of sin in nonhuman existence”<sup>4</sup>). Here, objective anxiety immediately relates anxiety to ontological determinations of the world, and specifically, as O’Neill Burns puts it, to its inner “fractured dialectics”<sup>5</sup> or gap. Not surprisingly, Lacan places his articulation of anxiety – and the whole conceptual framework set up in Seminar X *Anxiety* – precisely on this *locus* of the short circuit within dialectics itself, that is, on the “non-dialectical,” rather than “anti-dialectical,” gap within the system. More specifically, as he points out in the introductory lecture of the next Seminar, *The-Names-of-the-Father*, what happens in Seminar X is a kind of shift from Hegel to Kierkegaard, from the system to its inherent gap, whereby anxiety as the sole affect which “does not deceive” figures as a privileged access to the structure of this very same gap: “It is here that anxiety is for us a sign, as was immediately seen by the contemporary of the development of Hegel’s system, which was at that time quite simply The System, as was seen, sung, and marked by Kierkegaard. Anxiety is for us witness to an essential gap, onto which I bring testimony that Freudian doctrine is that which illuminates.”<sup>6</sup>

<sup>5</sup> Søren Kierkegaard, *The Concept of Anxiety: A Simple Psychologically Orienting Deliberation on the Dogmatic Issue of Hereditary Sin, Kierkegaard’s Writing*, Vol. VIII, ed. and trans. Riedar Thomte, Princeton University Press, Princeton 1980, p. 57.

<sup>6</sup> See, again, O’Neill Bruns, *Kierkegaard and the Matter of Philosophy*, Chapter 2 “Anxiety and Ontology”, pp. 31–70, for an overall systematic discussion of the relation between anxiety and ontology in Kierkegaard, and especially pp. 53 et seq. for an overview of “objective anxiety,” and pp. 61–66 for the relation between anxiety and what he calls “fractured dialectics.”

<sup>7</sup> Jacques Lacan, “The-Names-of-the-Father”, trans. Jeffrey Mehlman, *October* 40 (Spring 1987), p. 84; translation modified. The point to be stressed, here, is that the gap at stake should be considered not as an anti-dialectical moment opposed to the dialectical process, but, on the contrary, as a non-dialectical moment within the dialectical process itself.

However, despite Kierkegaard (and, to be sure, before him already Schelling) bringing affects and ontology into close proximity, and although Freudian-Lacanian psychoanalysis seems to represent a continuity with Kierkegaard, there nevertheless remain some crucial differences between anxiety as existential affect and the way psychoanalysis deals with it. To highlight only a couple of the most crucial short circuits in Kierkegaard's take on anxiety, there is, on the one hand, the short circuit between anxiety as the affect to be felt and anxiety as the object of thought (the concept), whereby the two are in principle mutually exclusive; on the other hand, this leads us to another short circuit which refers to the as yet unclear conceptual distinction – which persists in both the existential and phenomenological traditions – between senses and affects in general, and particularly between the affect of anxiety and the sense of fear – which is one of the crucial discoveries achieved by Freudian and Lacanian psychoanalysis, while this is not unrelated to the questions of ontology. In fact, while for both Kierkegaard and even more so for Heidegger anxiety reveals nothingness<sup>7</sup> as the existential condition surrounding a particular existence – the famous “nothingness” as a determination of *Dasein* – for Freud and Lacan, anxiety, precisely in its “ontological form” invoked by Lacan already in his early essay “Logical Time”,<sup>8</sup> which implies a sharp distinction between anxiety and fear, is articulated as an immanent moment in the process of the constitution of subjectivity, and not simply as its external condition of possibility. In short, Lacan's infamous reversal of the existentialist and phenomenological conception of anxiety as a lack of object (privation), which he unfolds in Seminar X along with the thesis that “anxiety is not without the object,”<sup>9</sup> leads not only to a completely new definition of object (as *objet petit a*) with respect to the previous phase of Lacan's teaching, as Jacques Alain Miller characterised the main achievement of Seminar X,<sup>10</sup> but it also has far-reaching consequences

<sup>8</sup> Literally: “Anxiety reveals the nothing”. (Martin Heidegger, “What Is Metaphysics?”, in *Pathmarks*, ed. William McNeill, Cambridge University Press, Cambridge 1998, p. 88).

<sup>9</sup> To be sure, Lacan's precise expression is “ontological form of anxiety” (Jacques Lacan, “Logical Time and the Assertion of Anticipated Certainty: A New Sophism”, in: *Écrits: The First Complete Edition in English*, trans. Bruce Fink, W. W. Norton and Company, London and New York 2006, p. 169.)

<sup>9</sup> Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book X: Anxiety*, trans. A. R. Price, Polity Press, Cambridge and Malden 2014, p. 100; hereafter cited as *Seminar X*.

<sup>10</sup> See Jacques-Alain Miller, “Introduction to Reading: Jacques Lacan's Seminar on Anxiety”, trans. Barbara P. Fulks, *Lacanian Ink* 26 (2005); hereafter cited as “Introduction”.

for the articulation of Lacan's own critique of classical ontology, or, better yet, his "critical ontology."<sup>11</sup>

To summarise what follows, my argument will be that Lacanian anxiety, famously conceived as a "signal of the real," is inextricably connected with the *third dimension of being*, which amounts to what Lacan in Seminar XI labelled as "the unrealized," that is, to the peculiar structure of the unconscious, which distorts the classical ontological opposition between being and non-being. For Lacan, the unconscious, rather than referring simply to the repressed unconscious content, is instead structured around a "pre-ontological" gap or "ontological negativity," to borrow the term advanced by Alenka Zupančič. While, for Lacan, anxiety notoriously "does not deceive," it does not deceive only regarding the subject's encounter with the real, operating as a signal of this encounter, but also – and most importantly – regarding the specific ontological structure of the unconscious, without which there cannot be anything similar to the Lacanian "real," and, consequently, neither something like the affect of anxiety. In other words, the affect of anxiety as different from fear emerges as an affective correlate of the structure of the unconscious, which includes the ontological negativity or real, whereby anxiety, in turn, figures also as the privileged access to this very same structure. In this respect, anxiety might be regarded as an "ontological affect" – indeed not in the posthumanist sense of the affect of being/matter, but rather as the affective correlate or signal of the fracture of being itself. Importantly, without this specific ontological gap/negativity/void, which is materialised by object *a* (as both the object of the drive and the object-cause-of-desire), there would be only fear and frustration, not anxiety. And, last but not least, such an inextricable connection between anxiety and negativity brings anxiety into the domain of metapsychology, to put it in clinical terms, and ontology, to put it in philosophical terms – which is far from self-evident and sufficiently explored thus far.<sup>12</sup> Even more, the potential

<sup>11</sup> As I have argued elsewhere (Boštjan Nedoh, *Ontology and Perversion: Deleuze, Agamben, Lacan*, Rowman and Littlefield International, London and New York 2019, pp. 1–5), "critical ontology" precisely because Lacan's critique of classical ontology does not lead to the refusal or abandonment of the notion of ontology as such – as is the case with analytic philosophy – but rather to a renewal of ontology, which would include psychoanalysis in the same way as Lacan argued for modern science.

<sup>12</sup> Although there exist many original readings of Seminar X by clinicians (besides Miller's "Introduction", see also seminal works such as Roberto Harari, *Lacan's Seminar on Anxi-*

meta-psychological status of anxiety seems to be, at least at first glance, a subject of contestation, rather than something one would straightforwardly argue for. It is this contested meta-psychological dimension of anxiety, which at the same time figures as a “crucial term of reference” in Lacan, with which we will proceed in order to then reach first its revolutionary articulation, unfolded especially in Lacan’s Seminar X, and, second, its most immediate consequences for his critical ontology.

### **Either Anxiety or the Concept**

Perhaps one of the main reasons for this missing relationship between anxiety and Lacan’s critique of ontology in the literature thus far<sup>13</sup> is his own rather ambiguous position regarding the affect(s), and particularly regarding anxiety. This ambiguity, which is ultimately misleading, is perhaps best epitomised in the tenth lesson of Lacan’s controversial Seminar XVII *The Other Side of Psychoanalysis*, which took place on the “Steps of the Pantheon” on 13 May 1970 in the form of an interview between Lacan and the audience. After being accused of neglecting affects – the accusation being fully in line with the post-May 1968 spirit of student protests – Lacan immediately rejected this accusation by saying he did not at all neglect the question of affects in his theory insofar as he had dedicated the entire Seminar X to the primary affect in psychoanalysis,

---

*ety: An Introduction*, trans. Jane C. Lamb-Ruiz, The Other Press, New York 2001; and, more recently, Bogdan Wolf, *Anxiety between Desire and the Body*, Routledge, London 2019), it could be said that these readings are mainly close readings of Seminar X itself, without extending its consequences especially to ontological and philosophical questions that traverse Lacan’s entire work.

<sup>13</sup> There are only a few bold and systematic attempts to bridge this pretty obvious gap. To list the two, perhaps, most important examples: Ruth Ronen, *Aesthetics of Anxiety*, State University of New York Press, New York 2009; Yves Depelseñaire, *Une analyse avec Dieu: Le rendez-vous de Lacan et de Kierkegaard*, La Lettre volée, Brussels 2004. Although their aim is not to bridge this gap between philosophy and psychoanalysis only in the context of anxiety, but rather consider a broader list of concepts, and expand the problematic of affective life in Lacan also to other related fields, such as neuroscience, literature, and politics, one should add to this series of books, among many others, at least the following contributions: Adrian Johnston and Catherine Malabou, *Self and Emotional Life: Philosophy, Psychoanalysis and Neuroscience*, Columbia University Press, New York 2013; Sigi Jöttkandt, *First Love: A Phenomenology of the One*, re.press, Melbourne 2010; Ed Pluth and Dominiek Hoens, “What If the Other Is Stupid? Badiou and Lacan on ‘Logical Time’”, in *Think Again: Alain Badiou and the Future of Philosophy*, ed. Peter Hallward, Continuum, London 2004, pp. 182–190.

which is indeed anxiety. However, he immediately added something strange to his defence, arguing that the affect as seen by psychoanalysis is not “suppressed, it’s that it is displaced and unrecognizable.”<sup>14</sup> Not surprisingly, Lacan here only corroborates what he already argued six years earlier in Seminar XI. Therein, immediately after mentioning that this topic is unfolded by Freud in his “*metapsychological*” writings, he argues the following: “I insisted on the fact that Freud emphasizes that it is not the affect that is repressed. The affect [...] goes off somewhere else, as best it can.”<sup>15</sup>

What makes this argument strange in light of the affect in general and anxiety in particular is the following: if, according to the common understanding, repression equals the unconscious so that the psychoanalytic interpretation would aim at unearthing the unconscious repressed content (repressed signifiers, as Lacan stresses on the same occasion), the fact that the affect is not repressed and is even displaced and in motion would then make of anxiety an element that exceeds the domain of psychoanalysis, as Adrian Johnston nicely noted this apparent paradox.<sup>16</sup> Seemingly, this is confirmed by taking together Lacan’s basic definitions of anxiety and the unconscious: “the unconscious is structured as language” (Seminar XI); “anxiety is a signal of the real” (Seminar X). The first definition implies that the unconscious functions according to the famous logic of the signifier, that is, the symbolic order of language, while the second definition ties anxiety to the concept of the real, which is by definition heterogeneous to the symbolic and indeed marks the limits of the latter. Thus, at first glance, the affect and particularly the affect of anxiety has no immediate relation to the unconscious, which psychoanalysis deals with in the first place.

---

<sup>14</sup> Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book XVII: The Other Side of Psychoanalysis*, trans. Russell Grigg, W. W. Norton & Co., London and New York 2006, p. 144. For a broader contextualisation and discussion of affects in Lacan’s Seminar XVII, which highlights also the crucial affect of “shame” as a “sister of anxiety”, see Joan Copjec’s brilliant contribution “May ’68, The Emotional Month”, in Slavoj Žižek (ed.), *Lacan: The Silent Partners*, Verso, London 2006, pp. 90–114. Copjec’s in-depth analysis of the relation between anxiety and shame would need additional discussion, which goes beyond the scope of this article.

<sup>15</sup> Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book XI: The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, trans. Alan Sheridan, W. W. Norton & Co., London and New York 1998, p. 217; hereafter cited as *Seminar XI*.

<sup>16</sup> Adrian Johnston, “From Signifiers to *Jouis-Sens*: Lacan’s *Senti-Ments* and *Affectuations*”, in Adrian Johnston and Catherine Malabou, *Self and Emotional Life: Philosophy, Psychoanalysis, and Neuroscience*, p. 119 (pp. 118–149).



The affect is felt, which locates it in the domain of the ego, and not in that of the unconscious. Accordingly, there should not be any kind of metapsychology of the affect, and far less of anxiety, insofar as the affect seems to belong to the psychological or empirical domain of felt experiences that are only of secondary importance in psychoanalysis as metapsychology.

And yet, Lacan insists throughout his Seminars that anxiety has a distinguished status not only among other affects, but – quite surprisingly – among other concepts of psychoanalysis as well. Such a distinguished status of anxiety is perhaps best epitomised in Lacan’s one-liner in Seminar XI in which he categorically argues that “For analysis, anxiety is a crucial term of reference, because in effect anxiety is that which does not deceive.”<sup>17</sup> Counterintuitively, the distinguished status of anxiety is here defined not only by the content of the one-liner itself, namely by Lacan’s observation that anxiety is that which does not deceive, but also by the place of enunciation or context in which this one-liner takes place. This place is nothing other than Seminar XI, entitled *Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*. The paradox is here brought to the extreme: on the one hand, Lacan dedicated the whole year of Seminar XI to the articulation of four fundamental concepts of psychoanalysis (the unconscious, repetition, transference, and the death drive), while this, on the other hand, by no means prevented him from assigning the status of “a crucial term of reference” exactly to anxiety, which does not even figure in this series of fundamental concepts and is, moreover, seemingly as distant as possible from one of the “fundamental” concepts, namely the unconscious. As was already well-documented, this non-correspondence between anxiety and the list of fundamental concepts is far from accidental. Anxiety is not listed in the series of fundamental concepts because it cannot be listed, that is, insofar as anxiety as dealt with in psychoanalysis, unlike, for instance, in Kierkegaard or Heidegger, cannot even have the status of a concept, but is indeed considered to be an affect. In psychoanalysis, concept and affect are opposed to each other. So, Lacan’s affect of anxiety differs from Kierkegaard’s concept of anxiety precisely to the extent that in Kierkegaard anxiety takes a conceptual form, which suggests that it is something one can think about and that can be approached philosophically, while in Lacan anxiety is considered to be an affect, and as

<sup>17</sup> Lacan, *Seminar XI*, p. 41. To be sure, this is indeed not the first time Lacan uses this one-liner, since it was at length elaborated in the earlier Seminar X.



such as distant as possible from a signifier. As Ruth Ronen puts it, anxiety is “something we sense, yet because of its instinctual source we have no determinate notion of it, it is not an object of knowledge.”<sup>18</sup> In fact, if we assume that the main medium of thought is language itself as a system of linguistic differences or signifiers, then we might conclude that anxiety as an affect, which can be felt yet not thought of, is located as far as possible from the symbolic order of language. Lacan’s name for this position, which is heterogeneous to the symbolic order of language, is the “real,” and it is following this premise that he unfolds his basic definition of anxiety as a “signal of the real.” Or, as Miller puts it, in what Lacan calls anxiety “there is a connotation of the passage from reality to the real, the breaking through reality in the sense of the real, and, in that way, it is correlative to a lapse of a signifier.”<sup>19</sup> However, if anxiety is an affect, it is by definition the affect that affects the subject. Hence, for Lacan, anxiety signals the subjective position of the immediate, direct encounter with the real that goes hand-in-hand with a lack of signifiers, which would enable the subject to symbolise this traumatic experience, this encounter with the real.<sup>20</sup> It is anxiety signalling the subject’s position “in-between” signifiers, in the interval between one signifier and another without vanishing into a signifier, that which constrains us to articulate anxiety as a concept in the classical sense. That is why Miller in his introductory reading of Lacan’s Seminar X on *Anxiety* began by reducing the whole relation between anxiety and concept to the most basic either/or choice: “Either anxiety or the concept.”<sup>21</sup> One cannot have them both.

Following this premise, we could say that Seminar X aims precisely to unfold the structure of anxiety by enacting the passage of anxiety from affect to concept. As we shall see soon, it is anxiety’s position at the limit between symbolic reality and the real of *jouissance* that explains and resolves the apparent short

<sup>18</sup> Ronen, *Aesthetics of Anxiety*, pp. 82–83.

<sup>19</sup> Miller, “Introduction”, p. 23.

<sup>20</sup> This indeed refers to Lacan’s so-called “difficulty/movement” matrix that he draws in Seminar X in order to explain variations of affects as corresponding to different subjective positions within the dynamic relation between the movement/pressure of the drive and the difficulty of its symbolisation. Anxiety marks the most extreme position within this matrix since in anxiety the movement of the drive is the most intense, while the subject is the most distant from the signifier, which would enable him or her to articulate/symbolise the former. I am relying here on what I consider to be one of the best readings of the overall implications of this matrix: Jöttkandt, *First Love*, pp. 18 et seq.

<sup>21</sup> Miller, “Introduction”, p. 22.

circuit between anxiety being “a crucial term of reference” and an affect that is by definition displaced. Furthermore, this very same structure of anxiety also highlights the way anxiety is displaced, which substantially differs from the way other affects, or better yet, emotions, are displaced. What makes the difference between one singular affect (anxiety) and other affects, which therefore deserve to be called “emotions,”<sup>22</sup> is the different form of displacement, or, better yet, the difference in place where one and the others are displaced. And, perhaps this different form of displacement is that specific characteristic which enables Lacan to assign the status of “a crucial term of reference” to anxiety, regardless of its non-conceptual status. Moreover, the displacement of the affect, which, as Lacan stresses, is thereby not repressed, is, however, not unrelated to the broader mechanism of repression, which includes the structural point of primal repression. Paradoxically enough, as we shall see now, this peculiar form of displacement, which is directly related to the whole mechanism of repression, establishes anxiety also as a cornerstone of Lacan’s critical ontology, for which I will try to make the case in the concluding section below. In order to properly grasp this form of displacement characteristic of anxiety, it is necessary to look closely at how Freud ultimately distinguishes between anxiety and fear.

### **Anxiety beyond Fear: The Logic of Anxiety from the Trauma of Birth to the *Niederkommen***

From the vantage point of Freud’s entire work, the essay “Inhibition, Symptom and Anxiety”<sup>23</sup> is of the highest importance to the matter of anxiety. In fact, it is in this essay that Freud finally breaks with his previous conception of anxiety conceived in terms of “transformed libido,” which is accumulated during the process of repression.<sup>24</sup> This conception presupposed a clear causal sequence

<sup>22</sup> As Peter Klepec noted, for Lacan, “emotion refers etymologically to movement” (Lacan, *Seminar X*, p. 12), while affects, and particularly the affect of anxiety, point to the subject’s paralysis or inability to move, that is, to being stuck between signifiers without vanishing into them. This, in turn, implies the most intensive movement of the drive (see Peter Klepec, *Matrice podrejanja: Kapitalizem in perverzija 2*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 2019, pp. 61–67).

<sup>23</sup> Sigmund Freud, “Inhibition, Symptom, and Anxiety”, in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Vol. XX*, ed. and trans. James Strachey, Vintage, London 2001, pp. 75–175.

<sup>24</sup> Regarding this, see, for example, “Editor’s Introduction”, in “Inhibition, Symptom and Anxiety”, pp. 78–80.

where there was repression that triggered anxiety and actually caused its emergence. In “Inhibition, Symptom and Anxiety” Freud completely reverses this conception such that anxiety now becomes a crucial agent or cause of symptom-formation in neurosis. Anxiety that is significant for neurosis therefore comes “not from the process of repression, not from the libidinal cathexes of the repressed impulses, but from the repressing agency itself. The anxiety belonging to the animal was an untransformed fear of castration.”<sup>25</sup> It is necessary to emphasise that at this point of the essay Freud does not yet sharply differentiate between fear and anxiety; moreover, he even seems to take Oedipal fear of castration and anxiety as one and the same thing. In the case of Little Hans – assuming his libidinal investment in his mother – the anxiety affect appears in the form of fear within Hans’s relation to his father in the first place. It is this fear that generates the repression of his sadistic cathexis towards his father, who, before the repression occurs, represents the imaginary rival of Hans in his relation to his mother. However, this suffices for Freud to note that the phenomenon that appears first is anxiety (although in the form of fear), and not repressed cathexis. This is why he ultimately draws an unambiguous conclusion as to the primacy of anxiety over repression: “It was anxiety which produced repression and not, as I formerly believed, repression which produced anxiety. [...] It is always ego’s attitude of anxiety which is the primary thing and which sets repression going. Anxiety never arises from repressed libido.”<sup>26</sup>

It is precisely on this basis of reversing the causal relation between anxiety and repression that Freud starts drawing some crucial differences toward the end of his essay, which were completely neglected in his previous works, in the first place the difference between “realistic” and “neurotic anxiety.” At first glance, the difference between the two is determined by the subject’s knowledge of the danger: “Real danger is a danger that is known, and realistic anxiety is anxiety about a known danger of this sort. Neurotic anxiety is anxiety about an unknown danger.”<sup>27</sup> Importantly, along the same lines Freud further distinguishes between fear and anxiety properly speaking. The danger itself implies that the subject somehow expects the danger. Knowing or not knowing the object of danger is thus crucial for distinguishing between fear and anxiety: “Anxiety

<sup>25</sup> Freud, “Inhibition, Symptom and Anxiety”, p. 108.

<sup>26</sup> *Ibid.*, pp. 108–109.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 165.

[*Angst*] has an unmistakable relation to *expectation*: it is anxiety *about* something. It has a quality of *indefiniteness and lack of object*. In precise speech we use the word ‘fear’ [*Furcht*] rather than ‘anxiety’ [*Angst*] if it has found an object.”<sup>28</sup> Simply put, if the subject finds the object of danger in the external world, then this is realistic anxiety or fear, while if he or she does not find it, then we are dealing with anxiety properly speaking. The question is thus all about this indefiniteness of the object of danger in anxiety. For Freud, there is no doubt that it indicates that the danger comes not from the external object as in the case of fear; instead, it comes from the unconscious, whereby the scope of the analysis is precisely to bring it into consciousness and thus make it the same as realistic anxiety: “Neurotic danger is thus a danger that has still to be discovered. Analysis has shown that it is an instinctual danger. By bringing this danger, which is not known to the ego, into consciousness, the analyst makes neurotic anxiety no different from realistic anxiety, so that it can be dealt with in the same way.”<sup>29</sup>

The most important point in these observations of Freud is indeed the link he establishes between anxiety and the unconscious without any reference to an external agency. This was the first step toward the articulation of anxiety as irreducible to the so-called fear of castration, which, in this context, refers to the Oedipus complex and the castration agency embodied in the figure of the father. This implies that the external object, which is essential for the distinction between anxiety proper and fear, should be understood precisely as a signifier: fear applies to the danger we know, which means that it is symbolised through signifiers, and as such can be subjected to psychoanalytic interpretation, while anxiety refers to a danger that is not attached to any signifier and thus cannot be interpreted in the psychoanalytic sense of the term. So, precisely to the extent that anxiety might be articulated without reference to the castrating agency or, more generally, external object, Freud then tries to trace the genesis of anxiety back from the idea of the primal anxiety that he locates in the moment of the trauma of birth. As he puts it: “The first experience of anxiety which an individual goes through (in the case of human beings, at all events) is birth, and, objectively speaking, birth is a separation from the mother.”<sup>30</sup> Thus, the

---

<sup>28</sup> *Ibid.*

<sup>29</sup> *Ibid.*

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 130.

appearance of anxiety later on in the course of life is, for Freud, a repetition of this originary experience of anxiety in the birth in the first place. As he later continues, “we are therefore inclined to regard anxiety-states as a reproduction of the trauma of birth.”<sup>31</sup>

However, it is precisely this introduction of the trauma of birth,<sup>32</sup> which was meant to explain the genesis of anxiety, that instead represents an issue which Freud is well aware of. In fact, the separation from one’s mother at birth is strictly speaking not just pre-subjective, but even pre-individual, since a child at this stage does not yet have any consciousness, consciousness that could register the affect of anxiety as an unpleasant feeling. In other words, a child has no ego at birth, while the ego is, according to Freud, the place where anxiety is felt. Freud is indeed well aware of this deadlock: “Now it would be very satisfactory if anxiety, as a symbol of a separation, were to be repeated on every subsequent occasion on which a separation took place. But unfortunately we are prevented from making use of this correlation by the fact that birth is not experienced subjectively as a separation from the mother, since the foetus, being a completely narcissistic creature, is totally unaware of her existence as an object.”<sup>33</sup>

As some commentators have observed, among which Jacques-Alain Miller in his “Introduction” to the reading of Seminar X and Ruth Ronen in her book *Aesthetics of Anxiety*, although the idea of the trauma of birth appears to be empirically wrong, it still has an important theoretical value. Namely, in a modified way it is used by Lacan as a point of departure for what Miller considered to be the ground-breaking aspect of Seminar X: a completely new definition of object, which will crystallise itself as the *object petit a* in Seminar XI. According to Miller, the previous phase of Lacan’s Seminar was indeed strongly characterised by the Hegelian-Kojévian notion of the “dialectics of desire” and the operation of *Aufhebung*. As Miller argued, in this context the whole emphasis was on the development of the concept of the symbolic, while the concept of the real was somehow marginalised or “sublated” (*aufgehoben*) into the former. In short, at this stage – and this is mostly evident in Lacan’s Seminar IV *La relation d’objet* –

---

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 133.

<sup>32</sup> The trauma of birth is a concept that Freud takes from Otto Rank.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 130.

“Lacan uses the object exactly as signifier”<sup>34</sup> so that nothing remains irreducible to the symbolic order of linguistic differences. Accordingly, Lacan here also insists on the premise that the subject, which is by definition the subject of the signifier, enters into a symbolic intersubjective relation with the big Other precisely on the condition that he or she loses part of his or her own being, which amounts to an autoerotic *jouissance*. In other words, *jouissance* becomes inaccessible for the subject *qua* speaking being.

The first reframing of the object with respect to this initial conception occurs in Seminar VII, *The Ethics of Psychoanalysis*. Therein, Lacan not only sets up the concept of *Das Ding* as a dimension of total *jouissance*, but also articulates the “*jouissance* of transgression”<sup>35</sup> of the symbolic Law as a form of the encounter with the traumatic Thing (total *jouissance*). Precisely to the extent that the *jouissance* of *Das Ding* is prohibited for the subject of symbolic Law, the subject experiences a superegoic sense of guilt or symbolic indebtedness every time that he or she transgresses this prohibition, that is, when he or she transgresses the limit between the dialectics of desire and *jouissance* as the inner heterogeneity of the symbolic.<sup>36</sup>

Now, following Miller’s categorisation of the “six paradigms of *jouissance*” stretching throughout almost thirty years of Lacan’s teaching,<sup>37</sup> the transition from Seminar VII to Seminar XI is characterised by what he calls the “fragmentation” of *jouissance*, that is, by the fragmentation of the total *jouissance* of *Das Ding* into the fragmented *jouissance* of partial drives. It is against this background that Lacan sets up the “new definition of object,” which in Seminar XI crystallises into the form of object *a* (as both the object-cause-of-desire and the object of the partial drive), whereby Seminar X and the articulation of the affect of anxiety seem to be the decisive step on the way toward the articulation of this most crucial concept in Lacan’s theory.

<sup>34</sup> Miller, “Introduction”, p. 25.

<sup>35</sup> Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book VII: The Ethics of Psychoanalysis*, trans. Dennis Porter, W. W. Norton and Company, London and New York 1992, especially pp. 191–203; hereinafter cited as *Seminar VII*.

<sup>36</sup> As Lacan puts it: “Every act of *jouissance* gives rise to something that is inscribed in the Book of debts of the Law” (Lacan, *Seminar VII*, p. 176.)

<sup>37</sup> See Jacques-Alain Miller, “Paradigms of *Jouissance*”, trans. Juan Jauregi. *Lacanian Ink* 17, pp. 8–47.

Now, the question is how Lacan redefines the object in Seminar X, which Miller considers to be the “workshop” for Seminar XI. Briefly, his redefinition concerns the shift from the object as the object of desire, which can be translated into the signifier, to the object as cause-of-desire, which is developed, and this is most important, on the basis of the subject’s separation from the organ of satisfaction. As both Miller and Ronen emphasised, it is here that Lacan refers to Freud’s theory of the trauma of birth, which Freud takes from Otto Rank: what is crucial in the moment of birth is not the separation of the child from his or her mother, but from the organ-membrane which is exactly the organ of the child’s full satisfaction. Regarding this point, Ronen suggests that anxiety emerges in the moment of this separation between the child and the organ-membrane, so that it actually causes the “dropping off” of the child, which then further implies the child’s dependence on the “mOther” (Ronen). Analogously to this separation of the child from the organ of full satisfaction, Lacan suggests that the subject enters into intersubjective symbolic relations precisely via losing a part of his or her own body, a part of his or her own autoerotic *jouissance*, which is embodied in the *objet petit a* as a constitutively lost object. This is the origin of the articulation of the subject *qua* “lack of being”. As he puts it, the subject as the subject of the signifier emerges via the *niederkommt* of him- or herself as the object; he or she must traverse the logical moment in the constitution of subjectivity, which is the moment of “being dropped” (in both senses of the term “being”):<sup>38</sup> the subject must go through the moment of losing a part of his or her own being (materialised in the object *a*) in order to be alienated into the net of signifiers and enter into the dialectics of desire – and the passage through this logical moment signalled by the affect of anxiety.

Against this background, which locates anxiety in the interval between *jouissance* and desire, Lacan unfolds the very logical status of anxiety in the constitution of human subjectivity in the first place. In fact, he stresses “not the *mediating* function of anxiety between *jouissance* and desire, but its *median* function,”<sup>39</sup> in order to conclude that anxiety is “an intermediary term between *jouissance* and desire in so far as desire is constituted and founded upon the anxiety phase,

<sup>38</sup> “The *niederkommen* is essential to any sudden moment at which the subject is brought into relation with what he is as *a*” (Lacan, *Seminar X*, p. 110).

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 174.

once anxiety has been got through.”<sup>40</sup> These, at first glance very dense formulations, are nevertheless quite clear: anxiety is in the first place conceived not as the cause itself, but as the logical objective signal that marks the limit between the symbolic reality of the desire and the real of *jouissance* – note Lacan’s emphasis that anxiety does not have the mediating but the median function.

So, anxiety in its basic form emerges precisely when the subject finds itself at the extimate (Miller) position between two spaces: on the one hand, there is the space of desire, while, on the other hand, there is the space of *jouissance*, which Lacan in Seminar VII associates with the place of “neighbor” and “evil.” It is by way of anxiety signalling the subject’s position at the limit between these two spaces, at the extimate position between inside and outside, that Lacan introduces the new, more elaborate definition of object, which consists precisely in the difference that in “anxiety, we are dealing with it [with the lost object] at a moment that logically precedes the moment at which we deal with it in desire.”<sup>41</sup> To briefly unpack this formulation, the difference Lacan introduces in Seminar X is the difference between object *a* as the object of *jouissance*, whereby anxiety emerges when the subject is directly, in a “non-dialectical” manner, confronted with the object of *jouissance* – and this is the reason Lacan insists that “anxiety is not without the object” – while the subject enters the dialectics of desire precisely by way of separating itself from the object of *jouissance*, which transforms the object *a* into the object-cause-of-desire. In other words, the object that is supposed to be separated from the subject in order to cause his or her entry into the symbolic realm of the Other is in anxiety too close. Anxiety as a “signal of the real” thus marks this peculiar subjective position at the point of the zero degree of subjectivity, beyond which the subject as the subject of the signifier can no longer “vanish into signifier” and may experience his or her subjective destitution. The task is now to focus more in-depth on the twofold structure of the object that Lacan advances in Seminar X.

192

### ***Jouissance*-remainder: A New Paradigm of the Object**

So, if in the first eight years of Lacan’s Seminar the object was in one way or another used as a signifier so that nothing remained outside the intersubjective

---

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 175.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 161.



symbolic relation between the subject and the Other, the beginning of Seminar X introduces a completely new, perhaps “non-dialectical,” rather than simply anti-dialectical, conception of the object, which will subsequently become the *objet petit a* properly speaking. As soon as Seminar X begins, in fact, Lacan introduces the schema of subjective division:<sup>42</sup>

|          |              |
|----------|--------------|
| A        | S            |
| \$       | <del>A</del> |
| <i>a</i> |              |

What is this schema about? In brief, it is not about the success, but rather about the failure of the intersubjective relationship between the subject and the Other. The starting point of this division is the mutual alienation of both instances: in order to interrelate between each other, the subject (initial S) and the Other (unbarred A) have to lose a part of their own being in order to mutually recognise each other. The outcome is their mutual barrier, which is the price the subject and the Other have to pay in order to be recognised by each other. However, the whole point of this schema is that in the last instance this mutual recognition and alienation fails to succeed, since an additional element is produced. There is something that remains outside as an irreducible remainder of this division, something that persists as radically heterogeneous with respect to the intersubjective symbolic relationship: this is what Lacan calls the object *a*. As Miller pointed out, here, the object *a* should be grasped not simply as a remainder that can be further symbolised through the dialectics of desire, but rather as an “absolute remainder” that marks the point of the irreducible heterogeneity or immanent obstacle within this very same dialectic of desire. As he puts it: “Absolute means separation from any rapport with the dialectic. The remainder is an obstacle to the dialectic and to the logic of the signifier, in the sense that this remainder remains insoluble, one cannot resolve it nor dissolve it.”<sup>43</sup>

193

The starting point of the articulation of such an irreducible or absolute remainder is Lacan’s modification of his own theory of the mirror stage and particularly of the primary identification that functions here as the “libidinal normal-

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>43</sup> Miller, “Introduction”, p. 22.

ization.”<sup>44</sup> With this term Lacan articulates the fact that *all quantity* of libido coming from the *id* is – without any remainder – successfully invested in the mirror image by means of which a child’s *ego* is constituted. As said, in Seminar X, Lacan radically modifies this conception, according to which there is no left-over in the projection of the libido into the image. To begin with, let us focus on the following passage from the beginning of Seminar X, where Lacan introduces two other registers into the mirror stage theory, that is, the symbolic and, as we shall see, the real as well.

Already, just in the exemplary little image with which the demonstration of the mirror stage begins, the moment that is said to be *joyful* when the child, grasping himself in the inaugural experience of recognition in the mirror, comes to terms with himself as a totality functioning as such in his specular image, haven’t I always insisted on the movement that the infant makes? This movement is so frequent, constant I’d say, that each and every one of you may have some recollection of it. Namely, he turns round, I noted, to the one supporting him who’s there behind him. If we force ourselves to assume the content of the infant’s experience and to reconstruct the sense of this movement, we shall say that, with this nutating movement of the head, which turns toward the adult as if to call upon his assent, and then back to the image, he seems to be asking the one supporting him, and who here represents the big Other, to ratify the value of this image.<sup>45</sup>

Slightly different with respect to the point he makes in the “Mirror Stage” text, Lacan here immediately adds the symbolic dimension that is already present at the level of the primary identification with the specular image: the child recognises himself in the mirror image, yet he turns toward the Other, who supports him, seeking a “ratification,” that is, a symbolic gesture confirming the validity of the truth of the mirror image. However, this dynamics of imaginary recognition and of its symbolic confirmation by the big Other immediately opens up a third dimension, the real: what emerges in this intersubjective process of recognition as an irreducible stain is precisely the gaze as the surplus enjoyment, which derails the attempt at the full enclosure of the dynamics of imaginary recognition and its symbolic ratification. As Lacan adds later on: “Investment in

194

<sup>44</sup> Jacques Lacan, “Mirror Stage”, in *Écrits: The First Complete Edition in English*, trans. Bruce Fink, W. W. Norton & Co., London and New York 2006, p. 76.

<sup>45</sup> Lacan, *Seminar X*, p. 32.

the specular image is a fundamental phase of the imaginary relation. It's fundamental inasmuch as there's a limit. Not all of the libidinal investment passes by way of the specular image. There's a remainder.<sup>46</sup> What, then, is this remainder that does not pass the investment in the specular image? Briefly, it concerns in the first place the autoerotic enjoyment that is invested at the level of the body, and, more precisely, at the level of the erogenous zones of the body.<sup>47</sup>

As we can observe, already at this initial level the object *a* starts acquiring its double role: on the one hand, the subject, in order to constitute itself as the subject of desire and of the signifier by alienating himself in the Other, he must lose a part of his own being embodied in such an autoerotic *jouissance*, while, on the other hand, this loss itself transforms the object *a* into the object-cause-of-desire – losing the object causes the metonymic sliding of desire. What the subject unconsciously relates to in the Other through the dialectics of desire is thus what he fantasmatically conceives to be the missing part of his own being. Traversing the limits of desire supported by unconscious fantasy thus implies entry into the space of *jouissance*, where the subject directly encounters the constitutively lost object around which the drive circulates.

Anxiety as “a signal of the real” thus emerges exactly at the moment when subject as the subject of desire is stuck and directly confronted with the object of *jouissance* as real. As Ruth Ronen puts it: “it is the insistence of the drive beyond the pleasure principle that causes anxiety, and this insistence will be reformulated by Lacan when referring to anxiety as a signal of the Real.”<sup>48</sup> It is not the loss of the object, but the subject's inseparateness from the object that causes anxiety, insofar as it prevents the subject from constituting itself as the subject of desire, which is always already the desire of the Other. That is why Lacan insists that anxiety emerges not when the object is lacking, but when it is lacking this lack itself. To illustrate this point, Lacan comes back again to Freud's case

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>47</sup> “At this place of lack where something can appear, last time I put, in brackets, the sign (– φ) [a sign for imaginary castration]. This indicates for you that there emerges here a relationship with the libidinal reserve, namely, with that something that doesn't get projected, doesn't get invested in, at the level of the specular image, which is irreducible, for the reason that it remains profoundly invested at the level of one's body, the level of primary narcissism, of what is called autoerotism, an autistic *jouissance*.” (*Ibid.*, p. 45.)

<sup>48</sup> Ronen, *Aesthetics of Anxiety*, p. 91.

of *Fort-Da* play, the play in which the barely speaking child (Freud's grandson) plays with the reel (object *a* as a representation of the Mother *qua* object of desire), throwing it away (*Fort*) and dragging it back (*Da*), while mumbling *Fort-Da*: "What the child asks of his mother is designed to structure the presence/absence relation for him, as is demonstrated by the originary *Fort-Da* game which is a first exercise of mastery. A certain void is always to be preserved, which has nothing to do with the content, neither positive nor negative, of demand. The disruption wherein anxiety is evinced arises when this void is totally filled in."<sup>49</sup>

The void at stake is precisely the void set up by castration, which separates the subject from the object of *jouissance*. As Lacan stresses in Seminar XI, in *Fort-Da* play the emphasis should not be put on the assumed mastery, as Freud does, but on the split of the subject: the subject establishes him- or herself as the subject of desire (which is by definition the desire of the "mOther," to use Ronen's expression again) precisely by getting rid of the constant presence of the object – the loss of the object transforms the latter into the cause-of-desire. Conversely, anxiety, as different from the feeling of fear, arises precisely when the gap of castration that separates him from the object of satisfaction is filled in by the object of *jouissance*, which should be constitutively lacking – again, this is why Lacan repeatedly states that "anxiety is not without object." More specifically, the object at stake is precisely the mother's breast, whose closeness disrupts the distance/separation that is necessary for the oscillation between the signifying dyad (*Fort-Da*) and the constitution of the subject of desire. Thus, what is anxious for the child is not his nostalgia for his mother's breasts, but, on the contrary, their radical closeness – the object is so close that the subject cannot really differentiate from it. This is indeed most evident in all those situations when the mother is putting constant and un-exhaustive pressure upon the child with her closeness:

Don't you know that it's not longing for the maternal breast that provokes anxiety, but its proximity? What provokes anxiety is everything that announces to us, that lets us glimpse, that we're going to be taken back onto the lap. It is not, contrary to what is said, the rhythm of the mother's alternating presence and absence. The proof of this is that the infant revels in repeating this game of presence and ab-

<sup>49</sup> Lacan, *Seminar X*, pp. 64–5.

sence. The most anguishing thing for the infant is precisely the moment when the relationship upon which he's established himself, of the lack that turns him to desire, is disrupted, and this relationship is most disrupted when there's no possibility of any lack, when the mother is on his back all the while, and especially when she's wiping his backside. [...] Anxiety isn't about the loss of the object, but its presence. The objects aren't missing.<sup>50</sup>

Importantly, as Lacan's own rereading of the "mirror stage" example suggests, the loss of the object that then returns back to the subject and causes anxiety already precedes the emergence of the Oedipus complex. According to both Miller and Ronen, this is why Lacan insists on articulating anxiety as a signal for something that is caused by a real separation of the organ of satisfaction and no longer by any agent of castration that operates in the castration anxiety that is framed by the Oedipus complex. Lacan's formulation "beyond castration anxiety"<sup>51</sup> thus signifies the anxiety that precedes any involvement of a paternal metaphor, which already displaces anxiety into the net of the Oedipal drama and phobia as one of the outcomes of the repression of the Oedipus complex. As Miller claims: "the Oedipal drama is effaced if one takes seriously this term [castration anxiety] as principle, that is to say that the principle is at the level of the organ as such. This means: the principle of castration anxiety is not at the level of any agent of castration, of any Other uttering threats, it is not inscribed in the Oedipus."<sup>52</sup>

Miller thus sums up the main achievements of Seminar X in the following manner: "The Seminar on *Anxiety* accomplishes at the same time the disjunction of the Oedipus and of castration, the generalization of castration as separation, and the loss of the phallus-signifier, at the same time that the function of the *objet petit a* begins to come to the fore."<sup>53</sup> It is on this terrain, which can be grasped as nothing other than the *topology of the body*, that Lacan puts forward a redefinition of the libido, since the latter here no longer fits the concept of desire but that of *jouissance* properly speaking, which in Seminar XI of the next year he explains by resorting to the famous myth of lamella. According to Miller, the myth of lamella "is a myth to give life to the libido conceived as an

<sup>50</sup> *Ibid.*, pp. 53–4.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>52</sup> Miller, "Introduction," p. 50.

<sup>53</sup> *Ibid.*

organ. Lacan introduces it as the new paradigm of the lost object, a paradigm which will replace the role of the phallus in castration.”<sup>54</sup> As we have already mentioned, what is crucial here, in this “new paradigm of the lost object,” is the shift from the previous conception of libido in terms of desire to the conception of libido as an “irreal” organ of *jouissance*, which “is isolated by the effect of a natural loss, a loss in which there is no agent.”<sup>55</sup>

However, although Miller in his reading stresses this shift and the invention of object *a* properly speaking – that is to say, the object *a* as a “*jouissance*-remainder,” as a “piece of body,” which, in its different forms, “give[s] body to *jouissance*”<sup>56</sup> and precedes “any agent of castration” – to such an extent that he speaks about Seminar X in the very Deleuzian terms of “anti-Oedipus,”<sup>57</sup> this is misleading to say the least. For instance, the disjunction between castration and the Oedipus complex does not at all imply that the drives at the pre-Oedipal level are not framed precisely by the phallus as the signifier of castration, whereby castration itself is conceived as the cut of the real, and should not be confused with the unary trait. Ironically enough, it is Miller’s insight from his other classical text “On Perversion” that clarifies this ambiguity. In fact, rather than opposing Oedipal drives to anti- or non-Oedipal drives, he argues that “the pre-Oedipal drive is not pre-linguistic or raw,” which is to say that “what Lacan called Other is already there in the drive.”<sup>58</sup> How, then, can the drive be regarded at the same time as pre-Oedipal, yet not unshaped by the Other? The answer to this fundamental question comes from Lacan’s rather peculiar articulation of the Other: the latter is not just merely the order of signifying differences but also includes an “*ontological negativity*”<sup>59</sup> as its own (negative) cause. In fact, in order for something like *jouissance* to emerge as essentially different from pleasure – *jouissance* is by definition “beyond the pleasure principle” – and to which anxiety is attached as an affect/signal, a specific ontology is required, as Alenka Zupančič boldly argued, ontology that includes the negativity (the

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 52.

<sup>55</sup> *Ibid.*

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>58</sup> Jacques-Alain Miller, “On Perversion”, in *Reading Seminars I and II: Lacan’s Return to Freud*, ed. R. Feldstein, B. Fink, and M. Jaanus, State University of New York Press, New York 1996, p. 315.

<sup>59</sup> Alenka Zupančič, *What Is Sex?*, MIT Press, Cambridge 2017, p. 16.

real), whereby the latter should be grasped as a cut of the real and is as such the cause of the traumatic status of *jouissance*. It is the structure of the unconscious, which includes such ontological negativity, that I will try to briefly unpack in my final, concluding, section.

### **Toward a Materialist Metapsychology: Anxiety, Ontological Negativity, Cause, and the Real**

For Lacan, the unconscious, rather than referring simply to the repressed unconscious content, is instead structured around what he calls a “pre-ontological” gap or negativity, which, as he puts it, “does not lend itself to ontology,” precisely because it refers to the point where knowledge and being fail to mutually correspond. As he puts it in a famous passage in his Seminar XI:

The gap of the unconscious may be said to be *pre-ontological*. I have stressed all too often forgotten characteristics – forgotten in a way that is not without significance – of the first emergence of the unconscious, namely, that it does not lend itself to ontology. Indeed, what became at first apparent to Freud, to the discoverers, to those who made the first steps, and what still becomes apparent to anyone in analysis who spends some time observing what truly belongs to the order of the unconscious, is that it is neither being, nor non-being, but the unrealized.<sup>60</sup>

What I suggested calling the *third dimension of being* at the beginning of this article refers precisely to what Lacan points to here with the expression “the unrealized”: this expression points to the peculiar status of the above-mentioned gap of the unconscious, which is conceived not simply as non-being, as he stresses, but should instead be regarded as “ontological negativity”, which amounts to the cause or, more precisely, the negative cause due to which the existing reality is essentially structured as pathological.

199

In order to properly grasp this point of “ontological negativity” it is necessary to further focus on Seminar XI, where Lacan elaborates the Freudian hypothesis of so-called primal repression (*Urverdrängung*). Therein, at the point of explaining the “necessary fall of one signifier” for the emergence of the symbolic order of language, Lacan defines the elements in this operation in the following manner:

<sup>60</sup> Lacan, *Seminar XI*, pp. 29–30.

“There is, then, one might say, a matter of life and death between the unary signifier [S1] and the subject [\$], *qua* binary signifier, cause of his disappearance. The *Vorstellungsrepräsentanz* [ideational representative] is the binary signifier. This signifier constitutes the central point of *Urverdrängung*.”<sup>61</sup> In this passage, Lacan makes it clear that the symbolic order of language constitutes itself as such and starts running according to the “logic of the signifier” only when one signifier – Lacan calls it “binary” – is repressed. This primally repressed signifier is the real as the place of the emergence of the subject itself, which can be read, here, simply as the barred signifier. Furthermore, the primally repressed signifier amounts to what Lacan in the essay “Science and Truth” (but also on many other occasions) conceives as the “material cause,” which suggests that the primal repression of the first signifier is formative for the structure of language as such. In short: it is primal repression that structures the language according to the “logic of the signifier” so that the unary signifier that is the point of the subject’s unconscious symbolic identity represents the subject for all other signifiers. If there were no primal repression, no barred signifier, then there would also be no subject to be represented by one signifier for other signifiers. To make this point clear enough, it is worth citing a longer passage from Zupančič’s recent book *What Is Sex?*:

the human (hi)story begins not with the emergence of the signifier, but with *one signifier “gone missing.”* We could indeed say that nature is already full of signifiers (and at the same time indifferent to them); and that at some point one signifier “falls out,” goes missing. And it is only from this that the “logic of the signifier” in the strict sense of the term is born (signifiers start to “run,” and to relate to each other, across this gap). In this sense, and from this perspective, speech itself is already a response to the missing signifier, which is *not* (there). Speech is not simply “composed of signifiers,” signifiers are not the (sufficient) condition of speech, the condition of speech as we know it is “one-signifier-less.” Humans are beings roused from indifference and forced to speak (as well as to enjoy, since enjoyment appears at the place of this deficit) by one signifier gone missing. This temporal way of putting it (“gone missing”) is an expression of what would be better formulated as the signifying structure emerging not simply without one

200

---

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 218.



signifier, but rather *with-without* one signifier – since this “hole” has consequences, and determines what gets structured around it.<sup>62</sup>

The fact that the “hole” produced by one signifier “gone missing” has consequences and “determines what gets structured around it” implies that the ontological negativity or deficit at stake amounts not simply to the “conditions of possibility,” but to the “material cause.” As Lacan stresses in his “Science and Truth”, the psychoanalytic conception of the “cause” substantially differs from the scientific one insofar as it is “not the cause as logical category, but as causing [*causant*] the whole effect”; it is the “truth as cause.”<sup>63</sup> Specifically, as we have already hinted, the primary outcome of the so-conceived “material cause” is that the signifying order starts running across the gap of the ontological negativity following the “logic of the signifier,” producing further effects of metaphor and metonymy. “[T]he signifier represents the subject for another signifier,” here means that the (unary) signifier functions as a metaphor for the subject (it replaces the subject or starts representing him or her), while because it represents the subject for all other signifiers it makes the subject (as repressed) metonymically contained in the signifying chain and in the fantasy as well – the object *a* in fantasy is but the metonymy or the desire of the subject as the lack of first signifier.<sup>64</sup>

Importantly, Freud, in his own articulation of primal repression, does not fail to make it clear enough that the point of the repression of the first signifier is also the point that *fixes* the drive:

We have reason to assume that there is a primal repression, a first phase of repression, which consists in the psychical (ideational) representative of the drive [*die psychische (Vorstellungs-) Repräsentanz des Tribes*] being denied entrance into the conscious. With this a *fixation* is established; the representative in question persists unaltered from then onwards and the drive remains attached to it.<sup>65</sup>

<sup>62</sup> Zupančič, *What Is Sex?*, p. 47.

<sup>63</sup> Jacques Lacan, “Science and Truth”, in *Écrits: The First Complete Edition in English*, trans. Bruce Fink, W. W. Norton & Co., London and New York 2006, p. 738.

<sup>64</sup> Slavoj Žižek, “Against the Politics of Jouissance”, available at: <https://www.lacan.com/zizliberal.htm> (accessed: 16 September 2019).

<sup>65</sup> Sigmund Freud, “Repression”, in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Vol. XIV*, ed. and trans. James Strachey, Vintage, London 2001, p. 148; translation modified.

In this passage, the greatest attention needs to be paid to this crucial formulation in Freud's psychoanalysis: unlike the standard understanding, Freud here clearly says that what is repressed is not the drive itself, but rather its "(ideational) representative [(*Vorstellungs-*) *Repräsentanz*]" or signifier. In this sense, primal repression by no means directly concerns the drive, but rather its representative or signifier as the "subject's marker of this representation."<sup>66</sup> Furthermore, the real character of primal repression consists in the fact that this primal repressed representative is not at all something that would first be conscious and then repressed only afterwards. Rather, as Zupančič has already stressed several times, this representative appears already for the first time as repressed. The primal repression thus also causes the emergence of the object *a* as a materialisation of the negativity (real/void) in the form of the surplus enjoyment. In short, at the place of the ontological deficit or the absence of full satisfaction there emerges the surplus enjoyment, the surplus *jouissance* in the form of object *a* as the object which is produced by the circulation of drives.

Moving from these premises, the singularity of the topology of the unconscious as articulated by Lacan soon becomes clear. This topology, in fact, revolves around the hole of primal repression (the primary repressed signifier) resulting in a twofold structure: on the one hand, the subject as that which one signifier represents for another signifier, while, on the other hand, the drive as the "headless subject" which circulates around the very same hole. Lacan does not fail to make this clear:

This articulation leads us to make of the manifestation of the drive the mode of a headless subject, for everything is articulated in it in terms of tension, and has no relation to the subject other than one of common topology. I have been able to articulate the unconscious for you as being situated in the gaps that the distribution of the signifying investments sets up in the subject, and which figure in the algorithm in the form of a lozenge [◊], which I place at the centre of any relation of the unconscious between reality and the subject. Well! It is in so far as something in the apparatus of the body is structured in the same way, it is because of the top-

<sup>66</sup> Alenka Zupančič, On Repetition, *Sats – Northern European Journal of Philosophy* 8 (1/2007), p. 39.

ological unity of the gaps in play, that the drive assumes its role in the functioning of the unconscious.<sup>67</sup>

The “common topology” shared by the subject and the drive (as the “headless subject,” which is to say, the not-yet-subjectivised subject) already implies the presence of the Other in the drive: since the Other actually includes the hole of the primally repressed as its own cause, this implies the very “contamination” of the erogenous zones of the body (anatomical holes) with the phallus and castration from the very beginning. This means that the primal repression causes the emergence of the phallic signifier which (symbolically) marks these zones as a support of *jouissance* – by way of the male sexual organ lacking in the image of woman<sup>68</sup> – and the phallic object as object *a*. This is the main reason why the drive in psychoanalytic theory cannot be considered to be something “raw” but rather to be something always already “cooked,” as Miller has put it: the drive is shaped by the Other, which includes the negativity, from the very beginning, that is, from the moment the child speaks his or her first words. The Oedipus complex, in turn, appears to be only secondary with respect to this fundamental hole of the primal repressed signifier, secondary in the precise sense of being fundamentally a reaction to or consequence of this originary disposition.

Importantly, here we are in a position to properly grasp the complexity of the “displacement” of affects advocated by Lacan. In fact, as Adrian Johnston has rightly pointed out, in parallel with Freud’s twofold repression process, which consists of primal repression and everyday ordinary second stage repression proper or “after-repression,” whereby the latter hits the signifiers that are by association connected with primal repression, at the level of affects we are also dealing with “two senses of displacement”: “first, the shuttling of an affect from one signifier-like ideational representation to another (a displacement of affect corresponding to secondary or proper repression); and second, the split between an affect and its nonrepresentative ‘representations’ introduced with the origi-

<sup>67</sup> Lacan, *Seminar XI*, p. 181; translation modified.

<sup>68</sup> As Lacan puts it: “It is thus that the erectile organ – not as itself, or even as an image, but as a part that is missing in the desired image – comes to symbolise the place of *jouissance*.” (Jacques Lacan, “The Subversion of the Subject and the Dialectic of Desire in the Freudian Unconscious”, in *Écrits*, p. 697. On this, see also Samo Tomšič, *The Capitalist Unconscious: Marx and Lacan*, Verso, London and New York 2015, the chapter entitled “The Organ and the Animal”.

nary advent of the mediation of signifiers (this mediation amounts to a primal repression of affects through irreversibly displacing them into the foreign territories of symbolic orders).<sup>69</sup> However, although at first glance this might imply a neat separation between the primal repressed signifier and affects in general, Johnston himself further stresses that such a neat separation is questionable to say the least. In fact, while the displacement at stake, on the one hand, transforms affects in emotions or *senti-ments* (feelings-lies) as something essentially deceptive,<sup>70</sup> this, on the other hand, does not lead to a conclusion about the neat separation between signifiers and affects, and, I would add, far less between the primal repressed signifier and anxiety. Namely, if there is something like *lalangue*, that is, an enjoyment of blah-blah as the “other satisfaction” which emerges in the very place of the absence of the sexual relationship,<sup>71</sup> this then immediately implies “libidinally charged orifices of the mouth (when [nonsensical sound is] vocalized) or the ears (when heard).”<sup>72</sup> Due to nonsensical sound (the voice as different from speech) traversing the symbolic order of signifiers, the latter are libidinally charged in the same way, or, better yet, with the same gesture as the anatomical orifices of the body – there is, for Lacan, a “common topology” of body and language as far as subject *qua* speaking being is concerned. There are at least two highly important implications deriving directly from this observation, both of which concern the relation between anxiety and primal repression: first, if there is something like the enjoyment of language, which Lacan advances especially from Seminar XVII onwards, this, as in the case of enjoyment as such, implies the existence of the abovementioned ontological structure, which ultimately causes something like *jouissance* as different from pleasure; and second, if anxiety is relieved by phobia, which displaces the affect in the territory of the symbolic network, whereby this network itself runs across the gap of primal repression or “one-signifier-less,” as Zupančič puts it, then anxiety emerges precisely in the passage between two dimensions, that is, in the curved space between the traumatic *jouissance* we feel and signifying expression as a form of displacement into external mediation (language), which already implies domes-

204

<sup>69</sup> Johnston, “From Signifiers to *Jouis-Sens*”, p. 138.

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 141.

<sup>71</sup> Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book XX: Encore*, trans. Bruce Fink, W. W. Norton and Co., London and New York 1998, especially pp. 51–63. For the overarching assessment of variations of *jouissance* in Seminar XX, see Lorenzo Chiesa, *The Not-Two: Logic and God in Lacan*, MIT Press, Cambridge, MA, 2016, Chapter 1, pp. 1–21.

<sup>72</sup> Johnston, “From Signifiers to *Jouis-Sens*”, p. 142.

tication and thereby the distortion of anxiety (its transformation/distortion into fear as a “known danger,” as Freud puts it). In short, anxiety is not displaced into signifiers as other emotions; instead, it is displaced to the object *a qua* the object of the surplus *jouissance*, which is at the same time the effect of primal repression, since the *jouissance* emerges in the very place of the primal repression as the surplus/excess, and also as the inner “otherness” in language itself.

We can now slowly start moving toward the conclusion, by making it explicit why the affect of anxiety emerges at the moment of the subject’s encounter with the object of *jouissance*. Anxiety as a signal of the real emerges not simply due to the encounter with the surplus enjoyment in the form of the object of *jouissance*, but because the object of *jouissance qua* object *a* is actually nothing but the materialisation of the ontological negativity set up by the primally repressed signifier. It is because of this ontological disposition that there can be something like the surplus of satisfaction, which affects the subject with a traumatic experience. In other words, it is because of this ontological negativity, of this not nothing, but “less than nothing,” as Žižek would put it, that the encounter with the object may appear traumatic or uncanny and may cause anxiety.

Ultimately, this is the true materialist dimension of anxiety as “a signal of the real”: by emerging at the point of the subject’s encounter with the traumatic *jouissance*, anxiety literally signals the ex-istence of the real as the cause, which implies that if the structure of the unconscious did not entail the negativity *qua* cause as an integral part of itself, that is, as the immanent negative cause, rather than an external condition of possibility, there would be only fear, not anxiety. However, this, in turn, also means that without the affect of anxiety as a material signal of this very same ontological negativity (the real) the latter would remain only a speculative-abstract hypothesis. Anxiety can thus be regarded as an affective correlate and support for such an ontological negativity conceived as cause. And, if, according to Lacan, psychoanalysis, unlike science, which deals with formal causes and scientific laws, deals with the “material cause,”<sup>73</sup> and if anxiety as a signal is related to this very same material cause, it can also be regarded as a truly *material(ist) affect*.

---

<sup>73</sup> Lacan, “Science and Truth”, p. 743.

Importantly, on this point we should not confound anxiety as the cause of symptom-formation with ontological negativity as the material cause. Namely, as Ronen suggested, “anxiety is thought of as the *cause of the symptom*, while the symptom itself is formed in order to relieve anxiety,”<sup>74</sup> whereby in relation to negativity as the material cause, anxiety should be regarded as its *affective correlate or support*. In other words, negativity is the cause of the emergence of the traumatic surplus enjoyment, while anxiety, insofar as it emerges in the moment of the subject’s encounter with such a traumatic enjoyment, functions as a signal of the subject’s encounter with *jouissance* as well as the cause of the subject’s separation from *jouissance*, which then results in his or her entry into the dialectics of desire and symptom-formation. In this respect, anxiety is an affective product of negativity in the form of a signal, and moreover a two-sided signal, which can signal both the approaching encounter with the real and as well the moment of the actualisation of this very same encounter. As such, anxiety is thus first of all a signal of the ex-istence of the ontological negativity, which only makes the subject’s encounter with the real something traumatic (and not simply frustrating, painful, etc.). If, according to Miller, the point of psychoanalysis is the “deduction” of the (death) drive as the embodiment of the ontological negativity (the real as that which insists in the signifying chain) by means of an analytic interpretation of the subject’s symptoms, then it is clear why Lacan assigned to anxiety the role of “a crucial term of reference”: anxiety is the sole signal or material affect<sup>75</sup> that does not deceive as to the success of this deduction insofar as it signals/proves not simply the grammatical structure on which the drives run, but also the ex-istence of the epiphenomenal or meta-psychological dimension of the drive, that is, the ontological negativity, which causes the drive to take the shape of grammatical linguistic oppositions, as well as its traumatic status. In this respect, anxiety as a subjective affect also has a distinctively objective status in psychoanalysis.

<sup>74</sup> Ronen, *Aesthetics of Anxiety*, p. 79.

<sup>75</sup> To be sure, one should also consider in this respect anxiety’s “sister” affect: the shame. However, as mentioned above, Joan Copjec’s brilliant discussion of the relation between anxiety and shame needs a separate account, which goes beyond the scope of this contribution.

## References

- Copjec, Joan, "May '68, The Emotional Month", in *Lacan: The Silent Partners*, ed. Slavoj Žižek, Verso, London 2006
- Depelsenaire, Yves, *Une analyse avec Dieu: Le rendez-vous de Lacan et de Kierkegaard*, La Lettre volée, Brussels 2004
- Freud, Sigmund, "Repression", in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Vol. XIV*, ed. and trans. James Strachey, Vintage, London 2001
- "Inhibition, Symptom, and Anxiety", in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Vol. XX*, ed. and trans. James Strachey, Vintage, London 2001
- Harari, Roberto, *Lacan's Seminar on Anxiety: An Introduction*, trans. Jane C. Lamb-Ruiz, The Other Press, New York 2001
- Heidegger, Martin, "What Is Metaphysics?", in *Pathmarks*, ed. William McNeill, Cambridge University Press, Cambridge 1998
- Johnston, Adrian, "From Signifiers to *Jouis-Sens*: Lacan's *Senti-Ments* and *Affectuations*", in Adrian Johnston and Catherine Malabou, *Self and Emotional Life: Philosophy, Psychoanalysis, and Neuroscience*, Columbia University Press, New York 2013
- Johnston, Adrian and Catherine Malabou, *Self and Emotional Life: Philosophy, Psychoanalysis and Neuroscience*, Columbia University Press, New York 2013
- Jöttkandt, Sigi, *First Love: A Phenomenology of the One*, Re.Press, Melbourne, 2010
- Kierkegaard, Søren, "Sickness Unto Death", in *Fear and Trembling and Sickness Unto Death*, trans. and with notes Walter Lawrie, Princeton University Press, Princeton 2013
- *The Concept of Anxiety: A Simple Psychologically Orienting Deliberation on the Dogmatic Issue of Hereditary Sin, Kierkegaard's Writing VIII*, ed. and trans. Riedar Thomte, Princeton University Press, Princeton 1980
- Klepec, Peter, *Matrice podrejanja: Kapitalizem in perverzija 2*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 2019
- Lacan, Jacques, "The-Names-of-the-Father", trans. Jeffrey Mehlman, *October* 40 (Spring 1987), pp. 81–95
- *The Seminar of Jacques Lacan, Book VII: The Ethics of Psychoanalysis*, trans. Dennis Porter, W. W. Norton & Co., London and New York 1992
- *The Seminar of Jacques Lacan, Book XI: The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, trans. Alan Sheridan, W. W. Norton & Co., London and New York 1998
- *The Seminar of Jacques Lacan, Book XVII: The Other Side of Psychoanalysis*, trans. Russell Grigg, W. W. Norton & Co., London and New York 2006
- "The Mirror Stage as Formative of the *I* Function as Revealed in Psychoanalytic Experience", in *Écrits: The First Complete Edition in English*, trans. Bruce Fink, W. W. Norton & Co., London and New York 2006

- “Logical Time and the Assertion of Anticipated Certainty: A New Sophism”, in *Écrits*
- “The Subversion of the Subject and the Dialectic of Desire in the Freudian Unconscious”, in *Écrits*
- “Science and Truth”, in *Écrits*
- *The Seminar of Jacques Lacan, Book X: Anxiety*, trans. A. R. Price, Polity Pres, Cambridge and Malden 2014
- Lacan, Jacques, *The Seminar of Jacques Lacan, Book XX: Encore*, W. W. Norton & Co., London and New York 1998
- Miller, Jacques-Alain, “On Perversion”, in *Reading Seminars I and II: Lacan’s Return to Freud*, ed. Richard Feldstein, Bruce Fink and Jannus, State University of New York Press, New York 1996
- “Paradigms of *Jouissance*”, trans. Juan Jauregi, *Lacanian Ink* 17 (2000)
- “Introduction to Reading: Jacques Lacan’s Seminar on *Anxiety*”, trans. Barbara P. Fulks, *Lacanian Ink* 26 (2005)
- Nedoh, Boštjan, *Ontology and Perversion: Deleuze, Agamben, Lacan*, Rowman and Littlefield International, London and New York 2019
- O’Neill Burns, Michael, *Kierkegaard and the Matter of Philosophy: A Fractured Dialectics*, Rowman and Littlefield International, London and New York 2015
- Ronen, Ruth, *Aesthetics of Anxiety*, State University of New York Press, New York 2009
- Tomšič, Samo, *The Capitalist Unconscious: Marx and Lacan*, Verso, London 2015
- Wolf, Bogdan, *Anxiety between Desire and the Body*, Routledge, London 2019
- Zupančič, Alenka, “On Repetition”, *Sats – Northern European Journal of Philosophy* 8 (1/2007), pp. 27–41
- *What Is Sex?*, MIT Press, Cambridge 2017
- Slavoj Žižek, “Against the Politics of *Jouissance*”, available at: <https://www.lacan.com/zizliberal.htm> (retrieved: September 16, 2019)



Tadej Troha\*

## Objektivnost v krizi<sup>1</sup>

### I.

Vse nedavne velike krize – od globalne finančne/ekonomske in begunske do podnebne in pandemske – so se kljub nespregledljivim medsebojnim razlikam ujele v načeloma enak diskurzivni mehanizem: na točki, ko bi morali tudi v praksi ne le zaznati, ne le naglasiti, ne le spoznati, temveč tudi dejansko dojeti neprebavljivi objektivni presežek, ki se je v teh krizah delno zgolj manifestiral, delno pa so ga tudi neposredno proizvedle, je ta presežek naletel na dvokomponentno obrambno tvorbo – ki pa je, in to je bistveno, v celoti tudi sama prevzela formo presežne, avtomatizirane in navidez neovrgljive objektivnosti. Vsaka od teh kriz je imela (ali ima) zadostno dogodkovno intenziteto, da je ni mogoče brez ostanka vpisati v obstoječe koordinate; a namesto da bi, rečeno z Badioujem, delali na posledicah novega in sprejeli pravila, ki so lastna postajanju teh posledic,<sup>2</sup> se je med krizo in krizno prakso vpletel posredni element, dozdevno že adekvaten objektivni odgovor na krizo, njeno objektivno »pravilo«, ki nas sicer ni nujno prepričalo, da bi se mu neposredno podredili, a nas je vendarle prisililo, da se odzovemo *nanj* in ga, vsaj v tem minimalnem smislu, pripoznamo kot neovrgljivi novi dejavnik, ki ga ni mogoče v celem spregledati in ki od nas terja določene koncesije.

Prva komponenta obrambe je v vseh teh krizah v principu afirmativna in jo tvori na papirju pravilno, a docela abstraktno in v praktičnem smislu nezavezujoče spoznanje: v primeru finančne/ekonomske krize spoznanje o nevdržnosti principov poznega kapitalizma; v primeru begunske krize nenavadno konsenzualni uvid v nujnost reševanja krize »pri izvoru«; v primeru podnebne krize, jasno,

209

<sup>1</sup> Prispevek je nastal v okviru raziskovalnega projekta J6-9392 »Problem objektivnosti in fikcije v sodobni filozofiji« in raziskovalnega programa P6-0014 »Pogoji in problemi sodobne filozofije«, ki ju financira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.

<sup>2</sup> Cf. Alain Badiou, »Drugi manifest za filozofijo«, v *Deleuze, hrumenje Biti; Drugi manifest za filozofijo*, Založba ZRC, Ljubljana 2012, str. 198.

\* Znanstvenoraziskovalni center Slovenske akademije znanosti in umetnosti, Filozofski inštitut

pripoznanje obstoja antropogenih podnebnih sprememb; v primeru pandemije načelno soočenje z dejstvom, da je grožnja pandemije in *pandemij* na individualni in družbeni ravni dejanska.

Če je ta komponenta »prva«, če je torej prva od dveh komponent, ki skupaj tvorita formulo utajitvene obrambe pred krizo kot krizo, pa to nikakor še ne pomeni, da se v vsaki konkretni krizi pojavi spontano in neposredno. Dejansko začetna, ničelna stopnja dožemanja vsake posamezne krize – kot tudi krize kot take, krize na ravni pojma – je namreč, jasno, njena enostavna negacija, redukcija ne efermeren, prehodni in ciklični fenomen, pri čemer se v posameznih krizah tako trajanje kot logična struktura te »kolektivno predzavestne« faze lahko izrazito razlikujeta.

Pri krizah, ki nenadoma izbruhnejo, se pretežni segment te faze umešča v čas pred splošno prvo zaznavo krize: še preden smo zanikali finančno krizo, smo večinoma nevede zanikali napihovanje nepremičninskega balona v ZDA, pa tudi vsa druga bolj načelna opozorila, da se financijalski *business as usual* na neki točki preprosto mora zlomiti; še preden smo zanikali pojavitev begunske krize (v tem primeru ne toliko samega begunskega vala, o katerem so nas resnično zgodaj informirali evropski novodesničarji, temveč v prvi vrsti prav daljnosežnega vpliva slednjih na odziv evropske politične sredine), smo aktivno ignorirali ignoranco že dolgoletne problematike sistemsko vsiljenih migracij in samoumevnosti mehkega državnega nasilja nad posamezniki; še preden smo zanikali aktualno pandemijo, smo ignorirali realno tveganje, da bo do nje slejkoprej prišlo, ki se je, paradoksalno, v veliki meri opiralo na primere uspešnih zaježitev epidemij SARS (2003) in MERS (2012). Nasprotno se pri podnebni krizi – ki bi univerzalno pripoznanje morala dočakati vsaj leta 1992 s podnebnim vrhom v Riu, če ne že mnogo prej – proces zanikanja v strukturnem smislu v celoti umešča v čas po njenem »začetku« in je tako rekoč sovisen s procesom deklariranja njenega obstoja.

A tudi po manifestnem izbruhu posamične krize in njeni minimalni prvi zaznavi je potreben določen čas, da se prek spopada tendenc afirmacije in negacije, prepoznanja krize in vztrajanja normalnosti, formira tisto abstraktno spoznanje, ki bo v naslednjem koraku postalo ena od komponent nujno dvokomponentne obrambne tvorbe – kot tako pa je samo po sebi že kompromisna tvorba, navidez afirmativna ostalina procesa zanikanja.

Ta je tudi takrat, ko na ravni vsebine zgolj ponavlja pravilni uvid iz časa pred krizo, sicer videti kot adekvatno spoznanje, dejansko pa je v njegovo »času primerno« artikulacijo že vpisana nova računica njegove impotentnosti in nezavezujočnosti – pri čemer nenavadna, praktično avtomatična lahkotnost te artikulacije signalizira, da se je skozi proces demarginalizacije tega spoznanja, preobrazbe v skorajda konsenzualno konstatacijo, v diskurzu že ustvaril privid objektivne gotovosti. Kolektivno razodetje iz časa ekonomske krize, da so principi poznega kapitalizma na dolgi rok nevzdržni in notranje katastrofični, sicer okrepi iluzijo, da se bo sprememba zgodila. A morebitni protagonisti te spremembe v situaciji, ko se jim deklarativno pridružijo celo tisti reakcionarni kolektivni subjekti, ki se spremembi aktivno upirajo, postanejo v svojih učinkih na družbo bodisi še za stopnjo bolj marginalni bodisi se v poskusih konstruktivnega sodelovanja z načelnimi nasprotniki tudi sami razvedenijo, zlasti zastran urgentnosti in kategorične nujnosti te spremembe. Podobna, a ne povsem enaka, je situacija v begunski krizi: tiste redke politične pozicije, ki so tudi v času pred izbruhom krize znale opozoriti na nujnost »reševanja pri izvoru« (kar je takrat pomenilo nasprotovati vojnem na Bližnjem vzhodu in novim kolonialnim praksam v Afriki), nimajo tako rekoč nič skupnega z vsemi tistimi kolektivnimi subjekti, ki so dikcijo nujnosti »reševanja pri izvoru« sicer prevzeli, a le zato, ker jim je ponudila opcijo preusmeritve pozornosti od konkretnih utelešenj krize na lastnih mejah – ob vsaki drugi priložnosti, ko bi težave pri izvoru tudi dejansko morali začeti reševati, pa so se zatekli nazaj v priučene geopolitične koordinate, ki so narekovale perpetuiranje konfliktov, s čimer so reproducirali izvorno zaslepitev za kompleksnost lokalizacije samega izvora – kolikor je logični izvor migracij lokacijsko bližje končni destinaciji kot začetku migracijskih poti.

V krizah, kjer se objektivna konstatacija krizne realnosti ne more vzpostaviti kot neposredna reprodukcija predkrizne »večne« resnice (resnice o notranjih protislovjih kapitalizma, resnice o migracijah kot zgolj sekundarni manifestaciji razlogov zanje), je formacija prve komponente obrambne tvorbe nekoliko drugačna. V podnebni krizi, katere bistvo je prav njena radikalna brezprecedenčnost, posledično pa nemožnost, da bi jo reducirali na pojavno obliko katerega koli predhodnega spoznanja, se objektivna konstatacija vzpostavi prek redukcije na minimalni skupni imenovalec vseh različic njene afirmacije – pri čemer v kompromisnem golem pripoznanju »obstoja« antropogenih podnebnih sprememb dediščino zanikanja nosi prav sama gesta redukcije (kolikor namreč podnebna kriza, če jo vzamemo v strogem smislu, pod vprašaj postavlja prav

možnost ohranitve nevtralne pozicije, s katere konstatiramo njen od nas neodvisni obstoj).<sup>3</sup> Medtem v pandemiji, katere pojavitev sama po sebi, jasno, ni nemisljiva (in je morda nemisljivo le dejstvo, da se lahko pojavi še vedno, torej kljub napredku znanosti in medicinske diagnostike), prehod iz ničelne stopnje zanikanja v kompromisno afirmacijo zahteva delno opustitev bolj striktno psiholoških odporov – ki se na kolektivni diskurzivni ravni na eni strani kažejo kot redukcija konkretnega virusa na nosilca zgolj še ene sezonske, torej v principu efemerne in ciklične nalezljive bolezni (ki se je lahko, v podaljškju, v celoti obravimo z umivanjem rok in kašljanjem v rokav), na drugi strani pa kot premestitev problema v izključno polje družbenega, kjer se virus kot virus umakne metaforiki, ki ji kot tak daje podlago – metaforam »virusa strahu«, »virusa panike«, »virusa ksenofobije« in »virusa rasizma«.

Kot sem že nakazal, se znotraj objektivne konstatacije, ki je v razmerju do krize vendarle afirmativna, ohranja element izhodiščne enostavne negacije. In medtem ko je na ravni vsebine vsaka od teh konstatacij produkt zanikanju nasprotno tendence, pa je stopnja afekta in prepričanja o njeni gotovosti, torej omenjena avtomatična lahkotnost, očitni nasledek reakcionarnega zanikanja, ki je našlo svoj novi kompromisni izraz: sama konsenzualna deklaracija, da je kriza realna, samo spoznanje, da bi se bilo zdaj nujno odzvati na drugačen način in da to zdaj postalo samoumevno, me na nov način legitimira, da se ravno ne odzovem v strogo kriznem, temveč svojo reakcijo zastavim v proti-kriznem modusu – s čimer si kljub iluziji, da je »proti-kriznost« zgolj poimenovanje logičnega smotra mojega delovanja, *de facto* konstruiram pozicijo, ki je krizi zunanja, na ta način pa se izognem nujnemu nasledku afirmacije njene pojavitve, namreč temu, da tudi sam postanem njen subjekt: subjekt krize.

<sup>3</sup> Prav to je eden bistvenih nasledkov teorema antropocena, nehotenega, a samozakrivljenege vpisa kumulativnih človeških aktivnosti na mesto osrednjega gonila zemeljskega sistema. Podnebna kriza v tej konstelaciji ni več le manifestacija učinka človeškega (družbenega) sistema na njemu zunanji »naravni« sistem, temveč je eno od imen novo vzpostavljene trajektorije notranje zazankanega sistema, znotraj katere odpovejo utečene predstave o stopnji avtonomije tako »družbe« kot »narave«. In če podnebne spremembe lahko še absorbiramo kot notranjo motnjo znotraj stabilnega krovnega sistema, pa ostane nemišljeno in nemisljivo samo dejstvo, da smo sploh lahko zagnali celostno sistemsko destabilizacijo – in da se s te pozicije ne moremo več umakniti.

Prav ta gesta je v krizi odločilna. Čeprav se zaradi nenavadno splošne, sumljivo neekskluzivne registracije obstoja krize tudi po tem, ko jo sam registriram, spontano nagibam k temu, da bi krizo prav v imenu globljih strukturnih razlogov zanjo vzel kot zunanji objekt, proti kateremu se moram postaviti in ga kot nebitveno sekundarno manifestacijo čim prej odpraviti, se na ta način ne izpostavljam le tendenci zanikanja krize, temveč zanikanju kontinuitete, s katero je prelomila. Kolikor kriza namreč ni drugega kot oznaka notranje transformacije simbolne realnosti, v katero sem neizbežno vpet, kolikor je v danem trenutku prav kot diskontinuiteta tudi edina oblika kontinuitete, kolikor ni drugega kot prevoj ene same trajektorije, vsled česar se ne more »končati«, kot se lahko konča vdor zunanosti, postane jasno, da je to izogibanje v celem fantazmatsko – le da ga v nasprotju z nič manj fantazmatsko vpetostjo v predkrizno normalnost spremlja dodatna iluzija, da sem iz fantazme normalnosti zdaj, v krizi, uspel izstopiti. Rečeno drugače, izhodiščno enostavno zanikanje krize se v prehodu v objektivno konstatacijo prevede v *utajitev kriznosti*, ki bi jo moral vzeti nase, utajitev moje lastne vključenosti v novo krizno konstelacijo, kar mi naposled omogoči, da v principu ohranim vsa načela delovanja, ki sem jim, pa naj bodo takšna ali drugačna, sledil v času pred krizo.

## II.

A kakorkoli, ker se tudi ta operacija vendarle ne izide povsem brez preostanka, mora biti dopolnjena z drugo komponento obrambe, ki v nasprotju s prvo, katere osnovna funkcija je gola blokada delovanja, v odgovor na krizo postavi tudi pozitivno opredeljeno praktično pravilo – in šele slednje je tisto, ki dejansko organizira dominantni družbeni odziv. In spet, prav tako kot se posamezne krize med seboj razlikujejo glede specifične formacije objektivne konstatacije, se na specifičen način oblikujejo tudi provizorično objektivna praktična pravila.

V finančni in ekonomski krizi, denimo, se je znamenito »zlato pravilo« lahko formiralo šele po tem, ko se je kriza transformirala v fiskalno krizo: če je za blokado konsekventnega kriznega odziva sprva poskrbelo protislovje med načelnim uvidom v nevzdržnost sistemskih mahinacij finančnega sektorja in realno prakso državnega reševanja prav tega sektorja (kjer nas je navidez hirajoči kolos s spektaklom svojega skorajšnjega propada prepričal v nujnost, da ohranimo njegovo zdravo jedro, v katerega smo projicirali začetek bistveno drugačne prihodnosti), pa je bilo v trenutku, ko so bile zdaj obubožane države prisiljene v obsežne reze,

za kultivacijo od krize prizadetega ljudstva nujno izgraditi naracijo alternativne geneze krize. Kriza, tako smo morali verjeti, se dejansko ni rodila v finančnem sektorju, temveč prav tam, kjer se je manifestirala v svoji sklepnii fazi – torej v pretiranem in docela iracionalnem trošenju samih držav. Izhod iz krize bo, tako smo morali verjeti, mogoč le pod pogojem, da bomo zavrgli predkrizno neodgovornost in sledili nauku, ki bi, če bi mu sledili že prej, tudi preprečil nastop krize: *potrošimo lahko samo toliko, kolikor ustvarimo*. Da se je uvid v nujno konca kapitalizma prevedel v formulo, ki je v svojem jedru eklatantno antikapitalistična, je absurd povsem lastne vrste – a prav kot tak dejansko posrečeno zadane jedro svojega učinka. Ko smo z njim polemizirali na ravni držav, pa tudi na ravni razmerij med državami dolžnicami in državami upnicami, smo bili prisiljeni v bazično kapitalistično (Varoufakis bi dejal zdravorazumsko) pozicijo, s čimer smo metaforično uprizorili lastno nehoteno pozabo izvora krize. Da je bila redukcija krize na slabo moralo držav, ki so dajale in dajale, in državljanov, ki so jemali in jemali, popolnoma nelegitimna, je bilo jasno – a ker smo bili, četudi mu nismo sledili, v vsakem trenutku prisiljeni v polemiko s falsifikatom kriznega razodetja, ker je bil ta falsifikat povzdignjen v objektivni obstoj, smo na krizo tudi dejansko pozabili.

Tudi v begunski krizi je, kot rečeno, ključno vlogo odigrala premestitev problema, namreč premestitev v smer njenega dozdevnega »izvora«. Ta premestitev, ki je bila skupna tako pozivom, da je migracije nujno ustaviti čim bližje točki njihovega izvora, kot tudi bolj nevtralnimi opozorilom, da se je nujno fokusirati na izvor, ne pa na krizne manifestacije v Evropi, je nastopila razmeroma hitro in je bila sama neposredni izraz izhodiščne enostavne negacije morda ne najbolj kompleksnega, morda ne najbolj informiranega, morda ne najbolj političnega, a vendarle realnega odziva pretežnega dela evropske populacije – ki je krizo v prvem trenutku prepoznala kot primarno humanitarno krizo. Konstatacija nujnosti reševanja pri izvoru, s katero je levica v imenu kompleksnosti problema (in v zvestobi tradicionalni kritiki humanitarizma) sklenila objektivno zavezništvo z desnico in na ta način preprečila potencialni *Aufhebung* humanitarizma kot golega apolitičnega dopolnila, ki bi izšel iz spoznanja o njegovi nezadostnosti (ne pa njegovi absolutni zgrešenosti), se je v drugem koraku, ko je pobudo prevzela evropska politična sredina, preoblikoval v enostavno in neovrgljivo objektivno pravilo: *sprejmemo lahko samo toliko beguncev, kot jih lahko oskrbimo*. Ta postavitev objektivnega praga kapacitet, ki je tendirala k številu nič, je bila toliko bolj uspešna, kolikor je konsekventno sledila osnovni gesti formacije prve

komponente, namreč lastni izključitvi iz krizne konstelacije, izključitvi možnosti lastne adaptacije na krizo – in v tem pogledu ni naključje, da se je prav tisto načelo, ki bi moralo posredovati med dvema svetovoma, namreč načelo solidarnosti, v novem evropskem besednjaku prevedlo v vodilo reševanje birokratsko-političnega notranjega problema Evropske unije, po katerem subjekt, s katerim je nujno solidarizirati, niso ne begunci, ne migranti, pa tudi ne države njihovega izvora, temveč same države Unije.<sup>4</sup>

Podnebna kriza je, spet, tudi glede formacije druge komponente dvokomponentne obrambe povsem specifična. Ker v nasprotju z drugimi krizami slej ali prej spodleti vsak poskus, da bi si, ko jo enkrat afirmiramo, lahko vsaj zamislili njen konec, se mora temu prilagoditi tudi obramba pred njo. Če smo zgoraj poudarili, da se je prva komponenta, objektivna konstatacija, formirala skozi proces redukcije vseh oblik afirmacije na minimalni skupni imenovalec, pa to še ne pomeni, da so se v tem konsenzu razlike enostavno odpravile. Prav nasprotno: zadnje obdobje prej kot kaj drugega tudi na najbolj površinski diskurzivni ravni zaznamujejo intenzivna prizadevanja, da bi splošno sprejeto konstatacijo »obstoja« pretvorili v čim bolj učinkovit in čim bolj imperativen performativ. A če na eni strani vse manj govorimo o podnebnih spremembah in vse več o podnebni *krizi*, podnebnih *izrednih razmerah*, podnebnem *zlomu*, podnebni *disrupciji*, pa je tendenca utajitve urgentnosti, ki legitimira čim daljše vzdrževanja statusa quo, svojo performativno zaostritev iznašla na drugem koncu sintagme in se konstruirala v minimalnem premiku od »obstoja« k izpostavitvi *dejanskosti* obstoja, ki ga zgošča formula, priljubljena med ameriški Demokrati: *climate change is real*. Dejstvo, da v tem primeru »objektivno pravilo« pridobi praktično nezavezujočo obliko (kolikor niti ni praktično pravilo), je absolutno ključno: ker se utajitev namreč ne more iziti kot narekovanje nezadostnih sprememb v delovanju sistema – za kaj takega je uvid v krizo premočan –, se lahko oblikuje le kot zavezujoča zapoved nezavezujočnosti, še vedno kot predpriprava na realno spremembo, ko bodo zanjo vzpostavljeni pogoji. A ker se v čisti abstrakciji še enkrat formira kot minimalni skupni imenovalec vseh, tudi najbolj radikalnih družbenih pozicij, od slednjih terja, da jo prepoznajo kot svojega morda ne najtesnejšega, a vendarle najmočnejšega zaveznika – kar

<sup>4</sup> Cf. Luisa Marin et al., »Migration Crises and the Principle of Solidarity in Times of Sovereignism: Challenges for EU Law and Polity«, *European Journal of Migration and Law* 22 (1/2020), str. 1–10.

se, vsakič znova, realizira v dilemah, ko je treba izbrati med dvema slabima političnima možnostma.

### III.

Aktualna pandemija – v trenutku, ko to pišem, smo na kontinuiranem platojskem vrhu drugega vala, a kdo bi zares vedel – se od preostalih primerov krize razlikuje v potezi, da je utajitvena moč objektivne konstatacije »pandemija predstavlja realno grožnjo« sama po sebi skoraj nična. Seveda se je, kot je znano, svet v slabih dveh mesecih od izbruha v Wuhanu, ki sta pretekla, preden je bilo to spoznanje razmeroma splošno sprejeto, moral otresti primarnega enostavnega zanikanja. Če odštejemo razmeroma razumljivo podcenjevanje problema, ki se je, kot rečeno, v veliki meri opiralo na izkušnje v strogem smislu nerealiziranih pandemij v zadnjih dveh desetletjih, pa sta že v prvem hipu veliko vlogo v zanikanju igrala dva dejavnika, ki sta se – kot bomo videli – povlekla ne toliko v prvo, temveč neposredno v drugo, v tem primeru odločilno komponentno obrambe: prvič, že zgodaj vzpostavljena naracija, da novi koronavirus še bolj izrazito kot sezonski virusi, na katere je bil sprva reducirán, ogrožajo »le« najstarejši del populacije; drugič, dejstvo, da je na podlagi prvih podob iz Wuhana – podob, ki so po asociativni verigi, sestavljeni iz realnega odziva kitajskih oblasti, distopične fantazije Kitajske in privzgojene hollywoodske postapokaliptične podlage – v prvi plan stopila ideja, da se s pandemijo morda vzpostavlja teren splošnega prehoda v avtoritarno družbo nadzora, na kar je določen segment populacije in javnih intelektualcev reagiral s poskusom vnaprejšnje imunizacije, zastavljene kot borbe proti njenim zametkom, borbe proti »virusu panike« in »virusu ksenofobije« (kar je Žižek povsem ustrezno označil kot »družbeno-konstruktivistično redukcijo«<sup>5</sup>).

216

Praktično popolno sintezo vseh oblik izhodiščnega zanikanja pandemije, pa tudi nastavke osrednjega objektivnega pravila, ki je organiziralo začetne odzive zahodnih držav na prvi, še bolj izrazito pa odzive na drugi val pandemije, lahko najdemo v zdaj že razvpitem zgodnjem odzivu Giorgia Agambena, objavljenem 26. februarja 2020:

<sup>5</sup> Slavoj Žižek, *Pandemic*, Polity Press, Cambridge 2020, str. 76.



Ko smo soočeni s frenetičnimi, iracionalnimi in popolnoma neutemeljenimi izrednimi ukrepi, sprejeti proti domnevni epidemiji koronavirusa, moramo začeti iz sporočila, ki ga je izdal CNR [*Consiglio Nazionale delle Ricerche*: Nacionalni raziskovalni svet], ki trdi, da »v Italiji ni epidemije SARS-CoV2«, a tudi, da »okužba glede na danes dostopne epidemiološke podatke iz desetih tisočev primerov v 80–90% povzroči blage/zmerne simptome (nekakšne gripe). V 10–15% primerov se lahko razvija pljučnica, a v veliki večini primerov z benignim izidom. Ocenjeno je bilo, da le 4% pacientov zahteva intenzivno terapijo«. Če je takšna realna situacija, čemu se tedaj mediji in oblasti prizadevajo razširiti vzdušje panike, s čimer spodbujajo resnično in dejansko izjemno stanje z resnimi omejitvami gibanja in zaustavitvijo vsakdanjega življenja v celotnih regijah? [...] Nesorazmeren odziv na nekaj, kar je po izjavah CNR normalna gripa, ki se pretirano ne razlikuje od takšnih, ki se ponavljajo vsako leto, bije v oči. Skoraj se zdi, kot da bi s tem, ko se je terorizem izčrpal kot razlog za izjemne ukrepe, invencija epidemije ponudila idealno podlago, da se jih potencira prek vsake meje.<sup>6</sup>

Čeprav je že ta zgodnji Agambenov zapis sprožil številne kritične reakcije (med drugim so se odzvali Sergio Benvenuto, Roberto Esposito, Slavoj Žižek in Jean-Luc Nancy) in čeprav se je obseg pandemije v času od konca februarja 2020 razvil do te mere, da njenega brezprecedenčnega smrtnega davka ni več mogoče zanikati, Agamben svoje osnovne šablone vse odtlej ni spremenil: v uvodu v zbirko svojih esejev o tej temi, napisanem štiri mesece po vpeljavi izjemnega stanja, je tezo o »invenciji« epidemije sicer zamenjala nekoliko previdnejša, a nič manj nenavadna fraza, da za pandemijo »ni pomembno, ali je resnična ali hlinjena«<sup>7</sup>, pa tudi sicer je vse bolj poudarjal, da sam kot filozof o številkah ne more presoјati, a se vendarle tudi ob koncu oktobra ni mogel izogniti vabi, da navede »nekaj podatkov«<sup>8</sup>, ki naj bi relativizirali število žrtev (pri čemer se je – in v tem je ultimativni trik – kot na objektivno determinirane oprl na številke, ki so bile že same produkt kolikor toliko nadzorovane epidemije v Italiji; na številke torej, ki so bile nedoločljivo nižje od tistih, do katerih bi prišli, če bi v

<sup>6</sup> Giorgio Agamben, »L'invenzione d'un epidemia«, *Quodlibet*, 26. 2. 2020, dostopno na: <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-l-invenzione-di-un-epidemia>

<sup>7</sup> Giorgio Agamben, *A che punto siamo? L'epidemia come politica*, Qodlibet, Macerata [e-knjiga].

<sup>8</sup> Giorgio Agamben, »Alcuni dati«, *Quodlibet*, 30. 10. 2020, dostopno na: <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-alcuni-dati>

epidemiološke neukrepe prevedli njegovo razumevanje solidarnosti, ki v svoji materialni utelesitvi nujno zahteva tesne stike, torej odpravo distance in mask).

A kakorkoli, če je eksplicitna pozicija, pri kateri sam že ves čas vztraja, v intelektualnih krogih sčasoma postala čisti kuriozum, pa je še kako preživel ključni označevalec, ki nastopa v presojah razmerja med realnostjo grožnje in ukrepi, ki so jih v svojih odzivih sprejele države, in s katerim se je Agamben konec februarja – zanj je bržkone bolje, da tega nikoli ne izve – spontano ujel v diskurz vrhov evropske politike: *označevalec (ne)sorazmernosti*.

O tem, kako je izpostavljanje sicer ustavnopravnega načela sorazmernosti v evropskem političnem polju v času prvega vala delovalo kot še zadnji branik pred pripoznanjem pandemije kot resne krize in posredno blokiralo tudi poskuse nekaterih posameznih držav članic, da v krizi povlečejo prvo najbolj logično potezo – da torej zaostrijo prehajanje meddržavnih meja –, sem pisal že na nekem drugem mestu.<sup>9</sup> V nadaljevanju se bom zato osredotočil na nekatere pojavne oblike odziva na drugi val, ki jih je načelo sorazmernosti kot osrednje objektivno pravilo, torej kot drugi element dvokomponentne obrambe pred pandemsko krizo kot krizo, proizvedlo v kombinaciji z nekaterimi drugimi v fantazme zavozlanimi idejami.

Osnovni problem načela sorazmernosti, namreč njegova vprašljiva aplikabilnost (vsaj) na ta specifični primer krize, je, jasno, strogo povezan z nekaterimi virološkimi in epidemiološkimi specifikami virusa SARS-CoV2, zlasti z že praktično od začetka znanim, a vedno znova pozabljenim in vedno znova izumljenim dejstvom asimptomatskih in predsptomatskih prenosov (ki zaradi razkoraka med nastopom kužnosti in posameznikovo spontano registracijo kužnosti še dodatno amplificirajo bazično eksponentno naravo epidemije kot take), pa tudi z nekoliko kasneje izpostavljeno lastnostjo, da v primerjavi z virusom gripe ta virus kaže »prekomerno razpršenost« (*overdispersion*), torej večji potencial tvorbe grozdov okužb.<sup>10</sup> Aplikacija načela, ki v izvornem ustavnopravnem kontekstu – iz katerega je migriral tudi v obči politični diskurz – preverja, ali je določen po-

<sup>9</sup> Tadej Troha, »Označevalci pandemije: sorazmernost, eksponentnost, prekuženost«, *Problemi* 58 (3–4/2020), str. 109–127.

<sup>10</sup> Zeynep Tufekci, »This Overlooked Variable Is the Key to the Pandemic«, *The Atlantic*, 30. 9. 2020, <https://www.theatlantic.com/health/archive/2020/09/k-overlooked-variable-driving-pandemic/616548/>.

seg primeren za dosego cilja, ali ga je mogoče nadomestiti z blažjim sredstvom in ali je teža posledic posega morda večja od vrednosti (koristi) dosege cilja,<sup>11</sup> v celem sloni na predpostavki relativne statičnosti sistema ali vsaj predvidljive linearnosti njegove dinamike. Če pustimo ob strani dejstvo, da je v primeru pandemije problematično že samo odlašanje z ukrepanjem, ki ga tovrstni premisleki – kolikor strategija ni dorečena vnaprej – po nujnosti zahtevajo, še več, če pustimo ob strani dejstvo, da se načelo sorazmernosti v prenosu v politični diskurz razširi tudi na presojo pravega trenutka ukrepanja (ki je v ustavnopravnem kontekstu prisoten le implicitno, s stavo na morebitno »spontano« dosego cilja, v politiki pa nastopa kot instrument kritike prehitrega, pred-urgentnega posega), je bržkone ključno, da pri poskusih aplikacije tega načela prihaja do neodpravljivega razkoraka med intuitivno oceno zakonitosti dinamike konkretnega objekta in njegovo realno dinamiko, njegovo v principu stohastično naravo. Načelo sorazmernosti se v tej perspektivi pokaže v svoji osnovni funkciji: funkciji objektivističnega regulatorja presežne, kontraintuitivne objektivnosti, ali drugače – nastopi kot njen normalizator.

A spet, če v svojem bazičnem polju – kolikor seveda upošteva razliko med presojo *ex ante* in *ex post* – tudi v primeru epidemije/pandemije ostaja operativno, pa se v svojem politično-diskurzivnem podaljškju le stežka izogne nevarnosti, da postane argument bodisi »*ex ante*« odlašanja bodisi podlaga paradoksnе »*ex post*« anticipacije, ki naj bi retroaktivno dokazala, da bi se bilo nekaterim previdnostnim ukrepom mogoče izogniti. Slednja pri tem spregleda, da je

<sup>11</sup> »Poleg tega, da lahko poseg v človekove pravice temelji le na legitimnem, stvarno upravičenem cilju, je treba po ustaljeni ustavnosodni presoji vselej oceniti še, ali je ta v skladu z načeli pravne države (2. člen Ustave), in sicer s tistim izmed teh načel, ki prepoveduje prekomerne posege države tudi v primerih, ko se z njimi zasleduje legitimen cilj (splošno načelo sorazmernosti). Oceno, ali ne gre morda za prekomeren poseg, opravi US na podlagi t. i. strogega testa sorazmernosti. Ta test obsega presojo treh vidikov posega: (1) ali je poseg sploh nujen (potreben) v tem smislu, da cilja ni mogoče doseči brez posega nasploh (kateregakoli) oziroma da cilja ni mogoče doseči brez ocenjevanega (konkretnega) posega s kakšnim drugim, ki bi bil po svoji naravi blažji; (2) ali je ocenjevani poseg primeren za dosego zasledovanega cilja v tem smislu, da je zasledovani cilj s posegom dejansko mogoče doseči; če ga ni mogoče doseči, poseg ni primeren; (3) ali je teža posledic ocenjevanega posega v prizadeto človekovo pravico proporcionalna vrednosti zasledovanega cilja oziroma koristim, ki bodo zaradi posega nastale (načelo sorazmernosti v ožjem pomenu oziroma načelo proporcionalnosti).« Lovro Šturm, »Splošno ustavno načelo sorazmernosti«, *Komentar Ustave Republike Slovenije*, <https://e-kurs.si/komentar/splosno-ustavno-nacelo-sorazmernosti-2/>.

trajektorija, v kateri določeni ukrepi ne bi bili sprejeti, pa bi bil vendarle dosežen enak cilj, strogo fantazmatska – ker namreč izključi povsem realno možnost, da bi se z spremembo, po kateri bi bile omejitve vpeljane v nekem drugem segmentu družbenega sistema, v segmentu, kjer je omejitev dejansko obstajala, pa bi bile odpravljene, v celoti preoblikovala tudi dinamika družbenih interakcij. To samo po sebi seveda še ne pomeni, da je dinamika pandemije v celoti nenapovedljiva – a delno napovedljiva je vendarle, kar bi moralo biti samoumevno, le kot dejanska anticipacija bolj ali manj verjetne prihodnosti.

Temeljna ironija pandemije koronavirusa, zlasti v Evropi, je v tem, da je bil odziv na prvi val, v katerem je mrgolelo neznank in primanjkovalo zaščitne opreme, dejansko mnogo bolj adekvaten in mnogo bolj učinkovit kot tisti, ki ga lahko opazamo v informirani nelogičnosti drugega vala – in nobeno naključje ni, da je načelo sorazmernosti, ki je bilo v prvem valu v določeni točki politično suspendirano, v drugem valu našlo svojo razvito in mnogo bolj trdovratno obliko. In če iščemo odločitev, ki je bila za razvoj dogodkov absolutno ključna, pa čeprav je bila eksplicitno komajda oznanjena, je odgovor preprost: kot nesorazmerna, kot kategorično izključena je bila označena prav tista strategija, ki je v prvem valu delovala in ki je preživela v le redkih državah v Aziji in Oceaniji – strategija eliminacije.

Ta odločitev, ali bolje, ta odločitev, da se ravno ne bomo odločili, morda presenetljivo, dejansko ni imela realne ekonomske podlage. Marčevski in aprilski *lockdown* je sicer sprožil silovit upad bruto domačega proizvoda, a so praktično vsa gospodarstva v tretjem kvartalu leta, v času relativnega zatišja, občutno okrevala in nadoknadila prejšnji izpad. Dejstvo, da smo v nasprotju s časi fiskalne konsolidacije ekonomski segment pandemske krize preživeli brez večjih posledic, bi tako moralo delovati kot spodbuda – a kot da bi za krizo dobesedno prosile, so se evropske države odločile, da vaje ne ponovijo (kaj šele, da bi ukrepale dovolj hitro, da bi jo ponovile v krajši obliki). Razlogi so bili, skratka, očitno drugje – in če iščemo sintagmo, ki je na najboljši način zajela fantazmatsko iracionalnost drugega vala in v kateri je sorazmernost postala ideološko institucionalizirana, je odgovor jasen: odločitev, da se ne bomo odločili, je bila odločitev za »življenje z virusom«.

V času, ko (poljudno)znanstvene študije v enaki meri krožijo med splošno populacijo in odločevalci, bržkone ni neutemeljeno, da to absurdno, strukturno

mazohistično in praktično sadistično idejo, v kateri je sorazmerno formo našla tudi prafantazija čredne imunosti, izpeljemo iz razvpitega članka Tomasa Pueya »Coronavirus: The Hammer and the Dance«, objavljenega drugi polovici marca na platformi *Medium*.<sup>12</sup> Osnovna poanta je enostavna. Odgovor na pojav pandemije v prvem koraku zahteva oster odziv (kladivo), ki število okužb razmeroma hitro privede na nič ali v bližino nič, ta odziv pa prehodno, promptly in morda zgolj lokalno ponavlja ob vsakem novem, tudi že manjšem izbruhu. A če je, denimo, Novi Zelandiji, ki se je odločila, da strategiji eliminacije sledi še naprej, uspelo skoraj dobesedno prerisati Pueyov abstraktni graf, je večina evropskih držav, Slovenija pa še posebej izrazito, iz modela, ki naj bi mu sledila, proizvedla groteskno inverzijo.

Trditi, da je bilo za zamujeno ukrepanje v trenutku, ko ga je zahteval ta model (torej pri, recimo, petini maksimuma iz prvega vala), krivo povsem dobesedno razumevanje, da gre v drugi fazi za proces »plesa«, bi bilo najbrž pretirano (čeprav ni popolnoma izključeno); a dejstvo ostaja, da se je ob posredovanju sicer delno utemeljene iluzije, da virus zdaj poznamo toliko bolje, da smo ga sposobni zamejiti občutno hitreje, odprlo polje za kontinuirano, zgolj delno kontrolirano predfazo drugega vala – pri čemer je bila stabilizacija, ki so jo kazale gole absolutne številke, izjemno varljiva. Kapacitete slovenskih, pa tudi večine evropskih epidemioloških služb, so bile zadostne, da so zmerno število določeno obdobje še uspeli zadrževati v skoraj neopazni eksponentnosti – a ker so tako odločevalci kot splošna populacija spregledali bistveni novi moment, do katerega v prvem valu sploh ni moglo priti, namreč moment še ne katastrofične distribucije okužb po celotnem delu države (in z njim množenja potencialnih, še ne realiziranih žarišč)<sup>13</sup>, je situacija v določenem trenutku pričela uhajati izpod nadzora.<sup>14</sup>

<sup>12</sup> Cf. Tomas Pueyo, »Coronavirus: The Hammer and the Dance«, *Medium*, 19. 3. 2020, dostopno na: <https://tomaspueyo.medium.com/coronavirus-the-hammer-and-the-dance-be9337092b56>.

<sup>13</sup> »Ko se v državi pojavi preveč izbruhov, je skoraj tako, kot da bi pandemija prešla v »modus gripe«, kot pravi Scarpino, kar pomeni visoko, trajno raven širjenja v skupnosti, pa čeprav večina okuženih oseb morda virusa ne prenaša naprej. Scarpino razloži, da se če izključimo zares drastične ukrepe, COVID-19, ko je enkrat v tem široko razširjenem in povišanem modusu, lahko še naprej širi zaradi golega števila že prisotnih verig. Dodatno, te presežne številke lahko potencialno sprožijo nadaljnje grozde, s čimer še dodatno poslabšajo situacijo.« Tufekci, *This Overlooked Variable*.

<sup>14</sup> »Na tej točki, na točki ponovnega naraščanja števila okužb, verjetno pa celo že tedne prej, ko je že bilo gotovo, da bo prišlo do eksponentne rasti, bi morali vsi skupaj ponovno pre-

Ko so oblasti nato izrazito predolgo odlašale z ostrejšim odzivom, medtem pa dopuščale zvezno, kontinuirano normaliziranje najprej desetih, nato pa stotin novih dnevnik okužb, so pripomogle tudi k večinoma nereflektirani adaptaciji prebivalstva na nove kriterije kriznosti. Krize, tudi ko se je eksplicitno in očitno eksponentno zagnala v drugo, družba ni več percipirala kot krize, temveč kot normalnost, normalnost življenja z virusom kot takim – torej ne več z dejstvom, da virus tudi po prehodni eliminaciji ne izgine za vekomaj in se lahko ponovno pojavi, temveč z virusom kot večno prisotnim. In prav na tej točki, ko je kreiralo svoj lastni triumf, je načelo sorazmernosti postalo absolutno neaplikabilno in absolutno neoperativno: vsa nova vednost o specifični dinamiki infekcij, zamejeni na njene že po sebi kompleksne abstraktne poteze, je bila zanemarljiva v primerjavi z novim nepredvidljivim in nenapovedljivim dejavnikom – mutacijo njegovih fizičnih prenašalcev, ki so se iz razmeroma ubogljive in v odzivih napovedljive »črede« preobrazili v enigmatično, diverzificirano, notranje protislovno ter zavestno, nezavedno ali sistemsko neodgovorno množico.

In če to ni bilo dovolj, je za zadnjo gesto poskrbela še državna oblast, ko se je prav takrat, ko bi se – pa čeprav že z zamudo – morala odločiti za avtonomno in suvereno gesto, raje odločila, da si predloži objektivno oblast numeričnih pragov, ki se jim, ko so izpolnjeni, zgolj podredi in povleče konsekvence. Pragovi za prehod v ostrejšo ukrepanje, ki so bili očitno oblikovani v eni noči in v katerih so bili kriteriji incidence okužb, števila hospitaliziranih in števila oseb na intenzivni negi med seboj v popolnoma nelogičnem razmerju (kolikor je bil prav kriterij incidence, ki v sebi nosi še nerealizirano prihodnost in ki bi pri obvladovanju epidemije moral biti odločilen, izpolnjen precej prej, preden sta bila izpolnjena še druga, dejansko zgolj deskriptivna kriterija), so v že podivjano eksponentno rast vnesli še njen dodatni subjektivni generator – katerega jedro je bilo prav aktivno zanikanje osnovne vednosti o zakonitostih pandemije. Oblast je svojo

---

brati navedeno odločitev Ustavnega sodišča, vendar tokrat z druge plati, in sicer tako, da bi vlado poklicali na odgovor z vprašanjem, ali je v poletnih mesecih res vsakih sedem dni »na temelju mnenja stroke preverjala ukrepe«, vendar ne v smislu, ali so bili takrat veljavni ukrepi še potrebni, pač pa ali so bili še zadostni oziroma ali razvijajoča se epidemiološka situacija doma in v okolici ni zahtevala morda še pravočasne uvedbe učinkovitejših ukrepov za zaježitev epidemije. Vlada je namreč v trenutku razvijajoče se epidemije še mnogo bolj kot za morebitno nesorazmerno strogo ukrepanje odgovorna za morebitno nesorazmerno neukrepanje«. Dino Bauk, »(Ne)sorazmerno (ne)ukrepanje«, *Disenz*, 16. 10. 2020, dostopno na: <https://www.disenz.net/nesorazmerno-neukrepanje/>.

napako sicer morda hitro prepoznala – a ker se je sama zavezala sledenju objektivnosti, ker si je sredi izbruha epidemije želela oblikovati svojo različico objektivnega pravila, ki mu kot nesubjektu ni bilo mogoče očitati nesorazmernosti, je v tem vztrajala. Vse do točke, ko je sredi decembra, po skoraj dveh mesecih (napol polovičnega, napol ekstremnega *lockdowna*) razveljavila še zadnjo razliko – in se v trenutku, ko nič drugega ni odpravilo drugega vala, namesto za racionalno zaostritev odločila za iracionalno sprostitev. Ko vztrajanje pri neaplikabilnem načelu sorazmernosti kot vodilu politično-epidemioloških odločitev proizvede kaos, se v kaos naposled sprevrže tudi vodilo samo. Ukrep se zlije z odpravo ukrepa, zaostritev s sprostivitvijo, sorazmerno z nesorazmernim. To pa lahko pomeni samo eno: na tej točki je kot nesorazmerna negirana pandemija kot taka. Pandemija sicer še obstaja, številke še naprej opazujemo, jih spremljamo, se z njimi igramo in jih obračamo na glavo, a zdaj je pandemija družbi strogo zunanja, je stvar virusa, njegove lastne dinamike, ki kohabitira v svetu, ki je našemu »pravemu« družbenemu svetu vzporeden. Pandemska kriza, ki, jasno, nedvomno ima svoje družbene, svoje ekonomske in svoje psihološke momente, se je na tej točki svojim posrednim kriznim poganjkom prisiljena popolnoma umakniti – ne le, ker je postala nesorazmerna družbi, temveč ker je postala nesorazmerna svojim kriznim učinkom, tisti menda pravi, človeški, družbeni krizi. Ko pandemije ne moremo več utajiti, jo moramo, v strogem lacanovskem smislu, preprosto izključiti.

## Literatura

- Agamben, Giorgio, »L'invenzione d'un epidemia«, *Quodlibet*, 26. 2. 2020, dostopno na: <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-l-invenzione-di-un-epidemia>
- *A che punto siamo? L'epidemia come politica*, Quodlibet, Macerata [e-knjiga]
- »Alcuni dati«, *Quodlibet*, 30. 10. 2020, dostopno na: <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-alcuni-dati>
- Bauk, Dino, »(Ne)sorazmerno (ne)ukrepanje«, *Disenz*, 16. 10. 2020, dostopno na: <https://www.disenz.net/nesorazmerno-neukrepanje/>
- Badiou, Alain, »Drugi manifest za filozofijo«, v *Deleuze, hrumenje Biti; Drugi manifest za filozofijo*, ur. Jelica Šumič Riha, prev. Rok Benčin, Vojislav Likar, Miranda Bobnar in Samo Tomšič, Založba ZRC, Ljubljana 2012
- Marin, Lisa et al., »Migration Crises and the Principle of Solidarity in Times of Sovereignism: Challenges for EU Law and Polity«, *European Journal of Migration and Law* 22 (2020) št. 1

Pueyo, Tomas, »Coronavirus: The Hammer and the Dance«, *Medium*, 19. 3. 2020, dostopno na: <https://tomaspueyo.medium.com/coronavirus-the-hammer-and-the-dance-be9337092b56>

Šturm, Lovro, »Splošno ustavno načelo sorazmernosti«, *Komentar Ustave Republike Slovenije*, dostopno na: <https://e-kurs.si/komentar/splosno-ustavno-nacelo-sorazmernosti-2/>

Troha, Tadej, »Označevalci pandemije: sorazmernost, eksponentnost, prekuženost«, *Problemi* 58 (3–4/2020), str. 109–127

Žižek, Slavoj, *Pandemic*, Polity Press, Cambridge 2020



Roland Végső\*

## The Conspiracy of Objects<sup>1</sup>

“Die Antwort auf die Frage: was teilt die Sprache mit? lautet also: Jede Sprache teilt sich selbst mit. Die Sprache dieser Lampe z. B. teilt nicht die Lampe mit (denn das geistige Wesen der Lampe, sofern es mittelbar ist, ist durchaus nicht die Lampe selbst), sondern: die Sprach-Lampe, die Lampe in der Mitteilung, die Lampe im Ausdruck.”

Walter Benjamin: “Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen”

### The Language of the Lamp

Objects speak. Does this proposition present a fact or a fiction? Can the speech of objects reveal something about fictionality in general as a mode of existence? And when objects speak (provided that they do indeed speak), do they relate facts or do they create fictions? And who do they speak to? As Walter Benjamin asked: “To whom does the lamp communicate itself? The mountain? The fox?”<sup>1</sup> Putting aside the intricacies of Benjamin’s answer to this question, we could nevertheless argue that the way he framed the problem of language here remains important for contemporary discussions of objectivity as well. To put it simply, the distinction between “language as such” and the “the language of man” opens up the theoretical possibility of identifying a certain idea of language with the very problem of objectivity. In this expanded sense, “language” is no longer the naming language of the human being but, ultimately, a dimension of being itself. The language of the lamp, then, is simply the ontological dimension of its constitution as an entity that the lamp is capable of communicating to other entities by virtue of its very existence. This is certainly not the

225

---

<sup>1</sup> Walter Benjamin, “On Language as Such and on the Language of Man”, trans. Edmund Jephcott, in *Selected Writings, Volume 1, 1913-1926*, ed. Marcus Bullock and Michael W. Jennings, Harvard University Press, Cambridge 1996, p. 64.

\* University of Nebraska-Lincoln

way we usually understand human language as a tool of verbal communication, since this human language is now merely one particular instantiation of a much larger understanding of “language” that is grounded in a specific definition of being itself. Abandoning Benjamin’s conclusions, we could nevertheless argue that this identification of language with an aspect of being remains an operative principle in much of the philosophical discussions of the object today.

Of course, the speaking object is a fictional character that we are more or less familiar with from philosophy. Various objects have already spoken to philosophers in a number of different ways. The invocation of the language of objects is in fact an old philosophical *topos*. So many non-human characters have already been interrogated and forced to speak. Why not objects?<sup>2</sup> For example, as is well-known, for Marx, the theory of commodity fetishism itself appears to be based on the fiction of such a speaking object. What does the commodity say? It explains the theory of “commodity fetishism” to us. Fetishism, after all, is precisely a mechanism to make objects speak.<sup>3</sup>

This fetishism, therefore, could be described as a form of “fictionalization”: although we know very well that objects do not speak, we decide to act “as if” they wielded a language (and, on some occasions at least, not without poetic

<sup>2</sup> Of course, the contemporary practical manifestation of this figure (the speaking object) is the so-called “internet of things,” which allows an increasing number of objects (for example, a refrigerator) to address us in human language. See, Samuel Greengard, *The Internet of Things*, MIT Press, Boston 2015. While we are already suspicious that our gadgets are listening to us, soon we might be relieved of the burden of having to invent fictions of speaking objects. This is why Achille Mbembe writes about the return of “animisim” in contemporary capitalism. See, Achille Mbembe, *Necropolitics*, trans. Steven Corcoran, Duke University Press, Durham 2019, pp. 177–183.

<sup>3</sup> Here is the famous passage from the first German edition of the first volume of *Capital*: “In order not to anticipate, however, let another example concerning the commodity-form itself suffice. It has been observed that in the relationship of commodity to commodity (e.g., of shoe to shoe-shine boy) the use-value of the shoe-shine boy (i.e., the utility of his real, *material* properties) is completely irrelevant to the shoe. The shoeshine boy is of interest to the *commodity*, shoe, only as form of appearance of its own value. So if commodities could speak, they would say: ‘Our use-value may be of interest to a man. But it does not inhere in us insofar as we are things. It is our exchange-value that inheres in us as *things*. Our own circulation as commodity-things proves that. It is only as exchange-values that we relate ourselves to one another.’ Now just listen to how the economists speak forth from the very soul of the commodity.” See, Albert Dragstedt, *Value: Studies By Karl Marx*, New Park Publications, London 1976, p. 40.

excesses). What is at stake here, then, with this fetishism is the very separation of the fictional from the objective. The traditional definition of the ontological status of “fiction” holds that the latter, in a specific sense, must be described as non-objective (in the sense of being “counter-factual”). The fictional, therefore, is never “objective” enough, and it is only recently that we have become sensitive to the position that, for example, “unicorns” are also objects. The “fictional” in this limited sense as the counter-factual is, in common parlance, something like the opposite of the “objective.” The objective cannot be fictional: fiction in this sense is relegated to the side of the subject (as non-factual representations without direct referents in objective reality).

As a result, philosophical “realism” itself is often implicitly defined as the elimination of fictionality from the field of objectivity. While we do have to account for the ontological possibility of fictional objects, realism provides us with the principles necessary to sort things out properly. Thus, traditional realism often holds that objects do not really speak—or, at least, they do not speak like human beings do. For the fact remains that, even for realists, it is quite evident that objects somehow do “communicate” themselves to human beings and, possibly, to other entities as well. The fact that objects show themselves to us and that they do interact with each other even in our absence seems to imply that some kind of “information” is being exchanged in their mutual relations.<sup>4</sup> Whether the best way to approach this type of manifestation and interaction is through the example of human language remains a question.

So, when objects begin to speak, regardless of what they actually say to us in our imagination, the larger message of the mere possibility of this imagined speech becomes clear: fictionality cannot be fully separated from objectivity. The realism of a pure objectivity without fiction still needs speaking objects—even if the

<sup>4</sup> A common point of reference for establishing this point is Alfred North Whitehead’s theory of “prehension.” According to this position, “every prehension consists of three factors: (a) the ‘subject’ which is prehending, namely, the actual entity in which that prehension is a concrete element; (b) the ‘datum’ which is prehended; (c) the ‘subjective form’ which is how that subject prehends that datum.” The point, of course, is that the prehending subject can no longer be identified with the human being. In this sense, even objects prehend other object in their own “subjective form.” See, Alfred North Whitehead, *Process and Reality: An Essay in Cosmology*, Macmillan, New York 1978, p. 23. For a discussion of the interaction of object in terms of an “information,” see Levi Bryant, *The Democracy of Objects*, Open Humanities Press, Ann Arbor 2011, pp. 153–175.

realist knows that objects do not really speak. This is the fetishism at the core of any kind of philosophical realism that pins its hopes on knowable objects. In this sense, the disavowed fiction of the speaking object remains the metaphysical presupposition of realism even today.

But if the field of objectivity is traversed by fictions (be they benign, neutral, or sinister), some of the phenomenological “sincerity” (presupposed by Husserl) is necessarily compromised.<sup>5</sup> What do these objects talk about when we are not listening? Is it possible that they talk about us behind our backs? What if they say the kind of things that are not true or, even, potentially defamatory? A contemporary realism founded upon the dual metaphysical principles of talking objects that forever withdraw from full human knowledge sets up a world that can hardly be described anymore as a “democracy of objects.”<sup>6</sup> This democracy is now forever marked by the fiction of a necessary complement: the conspiracy of objects. We find here a philosophical echo of the paradigmatic Kafkaesque experience: “Someone must have slandered Joseph K., for one morning, without having done anything wrong, he was arrested.”<sup>7</sup> The subject is always already slandered by the order of things. For it is not a far-fetched suspicion that Joseph K. was not maligned by a particular person: it was the very constitution of the field of objectivity in which he found himself embedded as a “subject” that positioned him as someone accused of an unnameable crime.

### Fictions of Teleology

It appears that Kant already had at least an inkling of this conspiracy, since he formalized its basic principle as a necessary metaphysical fiction.<sup>8</sup> In order to de-

<sup>5</sup> This is the famous “principle of all principles” in phenomenology: “No conceivable theory can make us err with respect to the *principle of all principles: that every originary presentative intuition is a legitimizing source of cognition, that everything originarily (so to speak, in its ‘personal’ actuality) offered to us in ‘intuition’ is to be accepted simply as what it is presented as being, but also only within the limits in which it is presented there.*” See, Edmund Husserl, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and a Phenomenological Philosophy, First Book*, trans. F. Kersten, Martinus Nijhoff, The Hague 1982, p. 44.

<sup>6</sup> See, Bryant, *The Democracy of Objects*.

<sup>7</sup> Franz Kafka, *The Trial*, trans. Breon Mitchell, Schocken, New York 1999, p. 3.

<sup>8</sup> Of course, Kant was neither the first nor the last one to confront this issue. As is well known, already at the supposed dawn of philosophical modernity, Descartes had to grapple with the same problem when he raised the issue of “hyperbolic doubt.” The hypoth-

termine the fictional structure of “objectivity,” we would have to revisit the Kantian distinction between aesthetic and teleological judgments.<sup>9</sup> The entire point of the Kantian theory of the teleological judgment is that the field of objectivity (in this specific case understood as “Nature”) must be construed by the mind in reference to a fiction: we must already judge objectivity *as if* it served some kind of teleological purpose. Without this assumption, the human mind would not be able to provide rational descriptions of Nature. Thus, science needs this preliminary fictional constitution of the field of objectivity in order to be able to justify the lawfulness of nature, while religion needs this purposiveness in order to be able to establish the existence God. In this sense, in the very field of objectivity, a certain “reference” or directionality is inscribed: Nature always points in the direction of some kind of a final purpose (*Endzweck*) that, strictly speaking, lies outside of nature. The current state of Nature points in the direction of an as yet unrealized purpose that is nevertheless its basic organizing principle.

Based on this Kantian insight, therefore, it might be possible to argue that, before “fictionality” becomes an “aesthetic” experience, it is already an “objective” quality of things in general. As a result, we might have to work our way backwards through the Third Critique. What happens when we move from the teleological judgment to the aesthetic judgment? In other words, what happens when I first determine that objectivity must be structured by the assumption of a final cause; and only then do I pass an aesthetic judgment about a specific field of this objectivity? Nature serves a purpose and is beautiful: but this beauty becomes visible only when the purposiveness of nature is suspended (*Zweckmäßigkeit ohne Zweck*). The reduplication of fictionality (of the Kantian “as if”) is significant here: the fiction of the purposiveness of nature meets the fiction of the absence of purpose in the aesthetic judgment.

229

In this sense, the two forms of judgment are in a strange inverse relation to one another. The teleological judgment is supposedly a logical judgment that dis-

---

esis of the “evil genius” speaks to this issue quite clearly: the fiction of the conspiracy of objects must be evoked only to be dismissed in the name of the self-evidence of truths. Furthermore, this Cartesian move is the foundation of Lacan’s argument that the structure of modern scientific knowledge is fundamentally paranoid. See, Jacques Lacan, “Science and Truth”, in *Écrits*, trans. Bruce Fink, Norton, New York 2006, pp. 726–745.

<sup>9</sup> See, Immanuel Kant, *Critique of Judgment*, trans. Werner S. Pluhar, Hackett, Indianapolis 1987.

covers that it needs fiction to establish its own consistency. The aesthetic judgment is a judgment of taste that, nevertheless, wants to speak with the authority of a logical judgment (at least in the sense that it claims universal validity—albeit subjective universal validity and not objective universal validity). In other words, for the teleological judgment the “as if” functions as the necessary link between the universality of reason and the singularity of sense experiences (it is only by a fictional assumption that science can move beyond an empirical description of nature to grasp the system of its laws), while for the aesthetic judgment the “as if” guarantees the transition of the singularity of taste to the universality of reason. What is common to both, therefore, is the following: they both need the moment of fictionalization to assert a move toward the universal.

Thus, following this logic, one of the unintended consequences of the inclusion of the moment of fictionalization into this scheme seems to be that it makes fetishists of us all. On whatever level we might want to locate purposiveness (and Kant seems to give us plenty of choices here, thereby creating enough confusion among his readers), this fictionalization nevertheless appears to be a precondition of teleological judgments in general. We know that this purposiveness cannot be objectively attributed to the totality of nature, yet we must act as if Nature itself had an ultimate purpose. One of the questions that emerges for us today is whether it would be possible to elevate the stakes of this fetishism: in the contemporary setting, it is obvious that a fetishism of this nature is very easily captured by specific cultural forces in service of the vast machinery of knowledge that is being put into operation on a global scale. In this context, we would have to conclude that the teleological judgment makes conspiracy theorists of us all: the requirement of seeing nature as purposive asks us to project a design where there is no design. To put it simply, there is something about the Kantian theory of the faculty of judgment that constitutively inscribes the possibility of these fictions in the subject. Before we become scientists or advocates of whatever obscure God, we have to become conspiracy theorists (albeit in a discreet manner). The structural proximity of science, religion, and conspiracy theory can be located on this level.

Arguably, at least some of this Kantian teleology survives in contemporary discussions of the “object”—even if in a displaced and reduced form. Accordingly, one of the fundamental presuppositions of the various philosophical discussions of objectivity today is that the category of the “object” itself has to be ex-

panded in order to include all possible entities. In this sense, one of the metaphysical presuppositions of realism today is that everything is an object (even the subject is an object). This expansion of the category of the object, therefore, presupposes a new way of constituting the field of objectivity. In this sense, the identification of an entity as an object works like a minimal teleological judgment of sorts that is, nevertheless, universalized. The object (in the sense of the objective status of an entity) is now a *telos* of a judgment that functions as a necessary preliminary fictionalization. Every entity is an object—even if the category of the object can no longer function as a “monad” since objects are imagined today as always being part of other objects. In other words, objects are assemblages of assemblages with mobile identities and boundaries. To designate a specific entity as an “object,” we must pass a judgment that separates this entity as an individual object from the infinite domain of all other possible objects. Thus, the identification of an entity as an object (regardless of whether this process is carried out by a human consciousness or by another object) has its own temporality: the concept of the object is presupposed as the starting point and, then, the actual identification of an object follows as the outcome of this judgment. We always already have to proceed “as if” objects existed.<sup>10</sup>

So, what is the status of the proposition “everything is an object” in this context? What kind of a judgment is this? First of all, we can approach it from the perspective of the Kantian notion of “subjective purposiveness,” which holds that objects of experience are subjectively purposive for our own cognition (in the sense that phenomena were meant to be cognized by us).<sup>11</sup> The expansion of the concept of the object to include all entities, however, also necessarily implies the expansion of this notion of purposiveness as well. For the point is no longer that “everything is an object” for the human being but that “everything is an object” for everything else that exists. In other words, objects are possible objects of prehension for all other objects. This position, therefore, implies that a certain type of “subjective purposiveness” is structurally inscribed in the very

<sup>10</sup> Arguably, this is one of the reasons why some like Ian Bogost argued for abandoning the very concept of the object. He proposed the concept of the “unit” and that of “unit operations” to replace the object. See, Ian Bogost, *Alien Phenomenology, or What It’s Like to Be a Thing*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2012, pp. 23–26.

<sup>11</sup> For a discussion of the distinction between subjective and objective purposiveness, see Kant’s introduction to *Critique of Judgment* (especially, section VIII). See, Kant, *Critique of Judgment*, pp. 32–35.

field of objectivity. We proceed by assuming that objectsprehend each other because they were meant toprehend each other.

So, as an example of a possible interpretation of this problem, we could briefly evoke the argument according to which everything is a tool.<sup>12</sup> What happens in this generalization of “tool-being”? First and foremost, this position starts with a certain simplification of Heideggerian categories (*Vorhandenheit*, *Zuhandenheit*, *Dasein*) in the sense that ontology is now reduced to two fundamental options: everything is either a tool (withdrawal) or a broken tool (exposure to presence). The important point here, however, is that this ontology undermines the traditional “objective purposiveness” of man-made tools. In other words, this generalization of tool-being does not mean at all that all entities exist in relation to the human being. To the contrary, by universalizing this relation between withdrawal and manifestation, tool-being denies the very possibility that the human being could be the ultimate purpose of Nature (something within nature for whose sake all other things within nature exist). Rather, the point is that every entity relates to all other entities in these tool-like terms. Every object “experiences” the other objects that it prehends as a broken tool. In that case, however, teleology is not simply eliminated from this metaphysics without a totality but universalized in its negative form. Failed purposiveness is the precondition of any relation.

### The Idealism of Objects

One of the most virulently anti-Kantian strains of contemporary thought can be found in “speculative realism” and object-oriented ontologies. Arguably, one of the foundational philosophical acts of any kind of realism is the rejection of the Kantian metaphysics of the subject in order to reveal the “object” as it really is (without the fiction of the subject). What is objectionable for these thinkers about Kantian “correlationism” is that the latter coordinates the fiction of the subject with a fictional version of the object in such a way that makes knowledge impossible. But when “realism” itself is declared to be “speculative,” we encounter a situation that might appear to be paradoxical. On the one hand,

232

<sup>12</sup> For this argument, see Graham Harman, *Tool-Being: Heidegger and the Metaphysics of Objects*, Open Court Press, Peru, Illinois 2002; *The Quadruple Object*, Zero Books, Winchester 2011.



realism means that the philosopher is now ready to see the object as it is without the mediation of distorting fictions. At the same time, this object without subjective fictions is declared to be knowable—real knowledge of the real object is possible. On the other hand, the mode of this knowledge is still “speculative”: in other words, it is a kind of knowledge that is real but retains something of this otherwise repudiated fictionality. Real knowledge still passes through the detour of fictional mediations.<sup>13</sup>

This tension between the real and the fictional can be directly mapped on to the way speculative realism treats the problem of “language.” In a first step, this kind of philosophizing opens by rejecting the twentieth century’s obsession with language (both in its “continental” and “analytic” versions). Phenomenology, hermeneutics, structuralism, psychoanalysis, deconstruction: all contributed to this epochal blind wondering in the world of objects. Since these thinkers saw language (and only language) everywhere they turned, they were blinded by its bright glare and could not see the objects themselves. And yet, in a second step, the entire metaphysics of speculative realism is based on an elevation of the concept of “translation” to an ontological concept.<sup>14</sup> To put it differently, the return to objectivity promoted by speculative realism is based on a double move: it simultaneously downgrades the ontological status of human language and raises the ontological status of translation. The foundation of this double move is the Whiteheadian notion that “objects” are “prehensive” entities that “experience” and “interpret” the world around them.

---

<sup>13</sup> In fact, Ian Bogost defines “speculative realism” in terms that turns these objects into “poets” themselves. Arguing against a traditional definition of philosophical “speculation” (which simply designates metaphysical claims that cannot be verified through science), Bogost tries to locate “speculation” in the field of objectivity itself. In other words, following this logic, speculative realism is not simply a kind of philosophy that plans to speculate about things, but a philosophy that tries to define objects as speculative entities themselves: “Speculative realism names not only speculative philosophy that takes existence to be separate from thought but also a philosophy *claiming that things speculate* and, furthermore, one *that speculates about how things speculate*.” Describing this speculation as “educated guesswork,” Bogost goes on to say the following: “Speculation isn’t just poetic, but it’s partly so, a creative act that beings conduct as they gaze earnestly but bemusedly at one another.” See, Bogost, *Alien Phenomenology*, p. 31.

<sup>14</sup> For more on the role of the concept of “translation” in this kind of philosophy today, see Roland Végso, “Current Trends in Philosophy and Translation”, in *The Routledge Handbook of Translation and Philosophy*, ed. Piers Rawling and Philip Wilson, Routledge, New York 2019, pp. 157–170.

As an example, then, let us briefly examine here the relation between the idea of a “flat ontology” and the ontological concept of “withdrawal.” This metaphysical conjunction (where the idea of flatness and withdrawal meet) is certainly worthy of our interest because it also marks the point of imbrication between metaphysics and politics in the discourse of philosophical realism. To put it differently, the “egalitarian” ontological principle captured in the expression “flat ontology” finds its immediate correlate in the concept of a “democracy of objects.”<sup>15</sup> The usual point of reference remains here Ian Bogost’s formulation of the problem in the following terms: “all things equally exist, yet they do not exist equally.”<sup>16</sup> In other words, the ontological equality of all things somehow functions as the ground of the phenomenological and political inequality of all things. How is this possible? Why does the metaphysics of equality not immediately translate into a generalized equality on the phenomenological level? How can we ground the phenomenological certainty of inequality in the ontological equality of entities? The answer has to do with the idea of “withdrawal,” which now clearly functions as the hinge between the two halves of this asymmetrical statement.

According to this argument, things are equal in the sense that their very being is marked by withdrawal: things withdraw from themselves just as much as from each other. Given that it is a universal principle of being, withdrawal applies equally to every single being. But the way things withdraw determines the manner in which they appear or manifest themselves in particular environments of being. This is where the phenomenological inequality of beings comes from: the forever hidden structures of beings create a flat ontology with an uneven phenomenology. Withdrawal, therefore, becomes simultaneously the metaphysical guarantee of equality as well as of inequality. The political appeal of this argument is easy to see. Facing the phenomenological evidence of inequality, the democratic subject will always have recourse to a “deeper” principle that promises equality. In other words, withdrawal becomes a non-phenomenal point of reference that allows us to question any unequal distribution of relations among

234

<sup>15</sup> While I borrow this term (“the democracy of objects”) from Bryant, in the current context we could have also evoked the idea of the “network” here, since much of contemporary realism is at least inspired or touched by Bruno Latour’s “actor-network theory.” The “conspiracy of objects” in this sense is precisely the hidden network of non-human agencies that determines particular constellations of being.

<sup>16</sup> Bogost, *Alien Phenomenology*, p. 11.

things. What is striking about this argument, however, is that it joins together two contradictory principles: phenomenological manifestation and ontological withdrawal are put into a more or less clearly articulated relation with political democracy and secrecy. In spite of all the appearances, the idea of a political democracy is kept alive by reference to the metaphysical secrecy of things.

This is why the problem of “relation” emerged in this kind of philosophy with such urgency. If it belongs to the very being of things that they withdraw from each other, what we need to be able to account for is their relations. While this problem has received radically different treatments from a number of thinkers, what remains common to these theorizations of objects and their relations is that it is always assumed that some kind of a “distortion” takes place in these interactions.<sup>17</sup> In Graham Harman’s memorable expression, the autonomous reality of objects (which must exist outside any external relations) is “caricatured” in these relations. In this sense, all relations are equal in that they are all limited. This insistence on both the impossibility and necessity of relations also explains why the idea of “translation” is so central for realism today. Simply put, translation is used here as the general term for a relation that communicates some information about other entities but does so in a limited or distorting way (hence the popularity in these circles of the proverb *traduttore, traditore*). The common assumption is that objects translate each other—but they do so by reducing the reality of other objects to their own languages.<sup>18</sup> The speech of objects is this endless murmur of translations that animates the whole of being.

---

<sup>17</sup> The idea of “relationism” was already an important part of Bruno Latour’s critique of “absolute relativism.” See, Bruno Latour, *We Have Never Been Modern*, trans. Catherine Porter, Harvard University Press, Cambridge 1993, pp. 111–114. But as an example of these metaphysical debates, I will refer here briefly to the disagreement between Graham Harman and Levi Bryant. Simply put, Harman argues that real objects do not touch each other. This is why he finds the proper model for any relation in “occasionalism” (the idea that entities only interact through the mediation of God). This is the foundation of his concept of “vicarious causation.” See, Graham Harman, *The Quadruple Object*, pp. 70–78. At the same time, Bryant argues that objects must be capable of perturbing each other. In order to account for the way objects relate to each other, he relies on auto-poetic systems theory. See, Bryant, *The Democracy of Objects*, p. 70, pp. 136–175.

<sup>18</sup> For different examples of the way “translation” is used in these arguments, see Bruno Latour, *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*, Oxford University Press, Oxford 2005, p. 108; Levi Bryant, *The Democracy of Objects*, pp. 174–185; Graham Harman, *The Quadruple Object*, p. 44, pp. 119–120.

Thus, the fetishism of speaking objects operates here through this expanded concept of translation.

The conclusion that we can draw from this situation is quite interesting. We could argue that object-oriented ontologies tend to invert the idealism/realism opposition that they deploy in order to lay the foundations of their own attacks on idealism. On the one hand, they prescribe the position of the anti-idealist “realist” for the philosopher (or, for whatever is left of the “subject” for this philosophy). On the other hand, their new metaphysics of the object prescribes a strange, inverted “subjective idealism” for the object. While the human being is asked to confront the object through the assumption of “realism,” the theory of the object at the foundation of this program is based on a new fetishistic fiction of translation grounded in a disavowed purposiveness: the objects themselves are asked to become pure idealists who do not really know themselves or their environments as they are only capable of producing their own “subjective” translations of the world they exist in. For this kind of realism, therefore, objects themselves are not realists but blind idealists. In their radical withdrawal, objects remain Kantian correlationists.<sup>19</sup>

### Between a Flat Ontology and a Flat Phenomenology

In what sense, then, is philosophical “realism” (especially in its speculative form) a contemporary form of thought? The most obvious first answer is clear: it is predicated upon the rejection of the paradigms inherited from the previous century—especially those that showed some kind of an affinity with various forms of “linguistic idealism.” Quite clearly, then, “realism” today is driven by a desire to belong to the present in a way that marks its difference from its immediate predecessors (which, of course, does not mean that it severs all its ties

<sup>19</sup> Bryant, for example, articulates this complication when he tries to explain the similarities and the differences between “speculative realism” and “object-oriented ontology” (or what he calls his own “onticology”). On the one hand, there is a general agreement between these two groups on the necessity of a certain type of philosophical realism (reality has to be conceived of as existing independently of human consciousness). On the other hand, as Bryant argues, OOO also rejects traditional realist epistemologies that concentrate on a single gap between the human being and the rest of beings. Rather, the point is to infinitely multiply these gaps by recognizing that objects do not have direct access to one another and, thus, each object translates other objects with which it enters into non-relational relations. See, Bryant, *The Democracy of Objects*, pp. 26–28.

with the past since it does need to construct its own genealogies). In this sense, it presents itself as a “generational” phenomenon. But if it is truly our contemporary, it might be possible to argue that the idea of a “speculative realism” goes well beyond the actual philosophical school that has still relatively recently given rise to this concept. Through the tension inscribed between its two terms, the expression captures something of the way knowledge is being historically transformed today. Breaking with the strictly philosophical use of the expression “speculative realism,” I intend to evoke here the widely acknowledged fact that the terms “speculation” and “realism” circulate widely in various theoretical, political, economic, and aesthetic discourses. Therefore, the question that emerges here is in what sense is our historical moment that of “speculative realism” in this extended meaning of the term.<sup>20</sup>

It is widely acknowledged that the contemporary global circulation of knowledge can be described in terms of a series of disorienting experiences. In spite of the unevenness of its distribution, what seems to be a sign of our times is the unprecedented accessibility of an overwhelming amount of knowledge (of whatever nature and value). To put it differently, knowledge is increasingly “democratized” in the sense that more people have access to more knowledge than ever before in human history. At the same time, however, rather than reaffirm the symbolic framework for the interpretation of our historic experience, this democratization produces a genuine state of general “disorientation”: the amount of knowledge available is overwhelming for individuals who do not necessarily feel equipped to process all this information and, thus, see the current state of the world in terms of irreconcilable truth-claims that are presented with apparently the same amount of authority. Furthermore, the experience of this excess of available knowledge is often quite explicitly tied to an openly discussed awareness of the manipulation of the mechanisms of the distribution of knowledge. People know that accessibility is determined by algorithms and various more or less explicitly stated political interests. As a result, people experience the accessibility of knowledge through the certainty of its opposite: yes,

---

<sup>20</sup> For example, breaking with the strictly philosophical meaning of the term, we could use “speculative realism” to describe certain trends within contemporary capitalism as well. We already know from Mark Fisher that capitalism requires us to be “realists” today. But this kind of realism also proceeds in the name of a “speculative” strain within neo-liberalism that celebrates uncertainty as a chance of genuine self-realization. See, Mark Fisher, *Capitalist Realism: Is There No Alternative?*, Zero Books, Winchester 2019.

too much knowledge is available; but what really counts still remains hidden from us. To put it in terms of a simple formula: access to knowledge is torn between excess and secrecy.

If the above is, in fact, a correct outline of the way we experience knowledge today, it is not surprising that the terms we invent to name this experience bear the marks of this confusion. As Fredric Jameson famously quipped already in the late 1980s: “Conspiracy, one is tempted to say, is the poor person’s cognitive mapping in the postmodern age; it is the degraded figure of the total logic of late capital, a desperate attempt to represent the latter’s system, whose failure is marked by its slippage into sheer theme and content.”<sup>21</sup> Three decades later, the continuing validity of this insight is supported by the undeniable proliferation of “conspiracy theories” that has intensified to such a degree that that the very existence of “facts” seems to be threatened. The source of this confusion is quite easy to identify: on the merely “formal” level of the construction of arguments, the production of conspiracy theories and that of scientific truths has become increasingly more difficult to tell apart for increasingly wider segments of society. The way arguments are put forward by different groups seems to resemble each other: “research” is followed by the construction of “theories” that supposedly explain the way “reality” really is—even if this explanation goes against common sense or what presents itself to the senses as self-evident.

These reflections, then, provide us an opportunity to slightly update Jameson’s formula. What the previous discussions suggest is that today conspiracy theory is the poor man’s speculative realism. In this juxtaposition, the secrecy of power finds its inverted metaphysical correlate in the secrecy of things. The same way that the metaphysics of the democracy of objects is based on an ontology of secrecy, in contemporary conspiracy theories the secret core of world history has remained the totalizing force determining all the public phenomena of history. When history itself is reduced to the status of “fake news,” what we encounter is not a genuine form of skepticism but dogmatic assertions of a truth in perpetual withdrawal. The structural difference is of course that the withdrawal of things in philosophical realism is a permanent foundation, while conspiracy theories

238

---

<sup>21</sup> Fredric Jameson, “Cognitive Mapping” in *Marxism and the Interpretation of Culture*, ed. Cary Nelson and Lawrence Grossberg, University of Illinois Press, Urbana-Champaign 1988, p. 356.

retain a messianic dimension (once the truth is revealed, the true democracy of people can begin).<sup>22</sup>

Thus, we can at least speculate whether it is more than a coincidence that the “flat ontologies” of philosophical realists and the conspiratorial visions of so-called “flat earthers” evoke the same imagery.<sup>23</sup> They certainly appear to be mirror images of each other and not only in the sense that they could be described as ideological opposites. Speculative realism holds that behind the infinite diversity of the visible world, there is a flat metaphysical reality. In other words, the realists hold that phenomenological difference is rooted in ontological sameness. Being looks uneven, but, in reality, it is flat. At the same time, in the domain of politics, this secrecy is the guarantor of a possible politics of equality. The other camp assumes the opposite when it tries to eliminate the distance between phenomenology and ontology. Flat earthers start with the phenomenological truth that the earth reveals itself as “flat” to everyday experience.<sup>24</sup> Their conclusion, however, is that in that case the Earth must really be flat. In this respect at least, they do not want to admit to a distance between ontology and phenomenology—they are naïve realists. This is what we could call their “flat phenomenology” that is, ultimately, based on a hierarchical ontology. Once this phenomenological assumption is tied to a critique of “globalist ideologies,” however, political secrecy reproduces the same split: the appearance of Western democracy hides a secret conspiratorial core. The phenomenology of democracy hides a hidden totalitarian core. This is when their version of realism becomes “speculative”

---

<sup>22</sup> In the United States at least, this principle often finds its Biblical justification in reference to Luke 12:2: “There is nothing concealed that will not be disclosed, or hidden that will not be made known.”

<sup>23</sup> In this context, we should also mention that various critiques of globalization also depend on this same metaphor. See, Thomas L. Friedman, *The Earth is Flat: A Brief History of the Twenty-first Century*, Picador, New York 2007. Here the “flatness” of the Earth is not the hidden truth of a historical conspiracy but the cultural levelling effect of globalization.

<sup>24</sup> For Husserl’s argument that the Earth does not move (but, rather, it is the entity in relation to which everything else moves), see Edmund Husserl “Foundational Investigations of the Phenomenality of the Spatiality of Nature: The Originary Ark, the Earth, Does not Move”, in Maurice Merleau-Ponty, *Husserl at the Limits of Phenomenology*, Northwestern University Press, Evanston 2003, pp. 117–131. For a recent discussion of the contemporary significance of this Husserlian argument, see Kelly Oliver, *Earth and World: Philosophy After the Apollo Missions*, Columbia University Press, New York 2015, pp. 20–26.

in nature. In an age declared to be that of “post-truth” epistemologies, after all, everyone seems to know that truth is a secret that we can actually discover.

It appears, then, that today we are caught between a flat ontology and a flat phenomenology. It is in this context that a crucial aspect of the Kantian lesson comes to light: we might have to reconsider the way we commonly use the terms to “objectivize” and to “aestheticize.” As is often the case, the first (to “objectivize”) is usually taken to mean that we reduce something to the status of an object of study by science or turn something that is not really an object into an object. But what Kant shows is that turning something into an object of knowledge does not mean that we see it deprived of all cultural “fictions” as a mere object. Quite to the contrary, to objectivize something in this sense is already to fictionalize it through a teleological judgment. The moment an entity is framed as an object, it is fictionalized through the assumption of purposiveness (as it forms part of a purposive totality called Nature). To put it differently, objectivization is a form of fictionalization. At the same time, then, “aestheticization” cannot be simply treated as a form of fictionalization of an otherwise non-fictional object. Quite to the contrary, it is now aestheticization that designates a certain suspension of a constitutive act of fictionalization. In order to be able to judge an object beautiful, we have to suspend the original teleological judgment without rendering the latter completely ineffective. The very idea of a “purposiveness without purpose” means that the original fictionalization must be thematized in a purely formal sense: the mere form of purposiveness itself has to become visible to the judging subject. The aesthetic experience should contain a dimension that reveals that there is no purpose at work in the object other than the thematization of purposiveness itself. The very condition of objectivization manifests itself here in an empty and suspended form.<sup>25</sup>

---

<sup>25</sup> In this regard, it is possible that we have reached the historical point where we will need to displace the terms of the choice offered to us by Walter Benjamin when he opposed the fascist “aestheticization of politics” to the communist “politicization of aesthetics.” In this context, then, the aestheticization of politics would mean the suspension of the purposiveness that supposedly constitutes the field of politics itself (before a concrete political program is formulated). One model for this contemporary gesture was provided to us by Giorgio Agamben’s conception of politics as a “means without end.” See, Giorgio Agamben, *Means Without End: Notes on Politics*, trans. Cesare Casarino and Vincenzo Binetti, University of Minnesota Press, Minneapolis 2000.



What does this all mean today in the age of conspiracy theory and speculative realism? Going beyond Kant's actual concerns, we could say that the act of objectivization amounts to an inscription of entities into a field of objectivity that is haunted by its own fictional constitution. As a result of this fiction, the very experience of objectivity is haunted by the dual possibility of the democracy and the conspiracy of objects. Where the realist sees a metaphysical democracy, the "poor man" sees a political conspiracy. So, the contemporary function of the aesthetic judgment must be interpreted also in this context. To put it differently, to aestheticize something is no longer simply to fictionalize it. To the contrary, to aestheticize the objects of contemporary historical experience means that we suspend the fiction of their purposiveness. To judge them aesthetically means that we do not see them exclusively in terms of either a democracy or a conspiracy of objects. Rather, what this suspended purposiveness reveals to us in an aesthetic experience might very well be that the democracy of objects is nothing but the failed conspiracy of objects—a conspiracy that does not want anything specific from us anymore (a design that does not serve any purpose other than being a design). This might very well be the meaning of a "realist fiction" today.<sup>26</sup>

Thus, what the aesthetic suspension of purposiveness accomplishes is not a simple negation of purposiveness but a way of framing the question of the necessity of teleological judgments. Since one of the most far-reaching metaphysical propositions put forward in the name of speculative realism has been the radicalization of the idea of contingency, it might be important to note that Kant himself defined purposiveness as the "lawfulness of the contingent."<sup>27</sup> If it is

---

<sup>26</sup> Along these lines, as one possible literary example, we could imagine here a present-day Joseph K. who is constantly frustrated by the fact that, in spite of his explicitly stated libidinal investments in various conspiracy theories, he happens to live life in a more or less dysfunctional democracy where people and objects are mostly indifferent to his existence. In this state, what he comes to discover is that, while there are conspiratorial forces at work in his life, he tends to misrecognize them as they do not at all function effectively and, sometimes, in their failures they are to be blamed for the petty moments of happiness that he is granted in life.

<sup>27</sup> I mean to refer here to the thesis proposed by Quentin Meillassoux according to which the only necessity is that of contingency. As Meillassoux argues, even the laws of Nature must be understood as fundamentally contingent. See, Quentin Meillassoux, *After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency*, trans. Ray Brassier, Continuum, London 2009. For Kant's discussion of the "lawfulness of the contingent," see Kant, *Critique of Judgment*, §76, p. 287.

true that the only necessity is that of contingency, then this thesis must hold true for the law of a flat ontology as well. In other words, the law of the democracy of objects must itself be contingent. What follows from this hypothesis is that, whatever apparent “lawfulness” this democracy has, it has to come from somewhere else other than its inherent contingency—it is the result of a teleological judgment. A different way of putting this point would be to say that the democracy of objects cannot be “originary”: it is always secondary, a product, an accomplishment. A flat ontology will always require some work of flattening and, as such, it will always be a product. Its principle must be located at the level of the minimal purposiveness attributed to the contingency of being. But this is why the conspiracy of objects itself must also fall under the rule of the same law. Thus, under the sway of this contingency, the conspiracy of objects can be defined as merely one possible (contingent) name for the contingency of the democracy of objects itself.

## References

- Agamben, Giorgio, *Means Without End. Notes on Politics*, trans. Cesare Casarino and Vincenzo Binetti, University of Minnesota Press, Minneapolis 2000
- Benjamin, Walter, “On Language as Such and on the Language of Man”, trans. Edmund Jephcott, in *Selected Writings. Volume 1, 1913-1926*, ed. Bullock, Marcus and Michael W. Jennings, Harvard University Press, Cambridge 1996
- Bogost, Ian, *Alien Phenomenology, or What It’s Like to Be a Thing*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2012
- Bryant, Levi, *The Democracy of Objects*, Open Humanities Press, Ann Arbor 2011
- Dragstedt, Albert (ed. and trans.), *Value. Studies By Karl Marx*, New Park Publications, London 1976
- Fisher, Mark, *Capitalist Realism. Is There No Alternative?*, Zero Books, Winchester 2019
- Friedman, Thomas L., *The Earth is Flat. A Brief History of the Twenty-first Century*, Picador, New York 2007
- Greengard, Samuel, *The Internet of Things*, MIT Press, Boston 2015
- Harman, Graham, *The Quadruple Object*, Zero Books, Winchester 2011
- *Tool-Being. Heidegger and the Metaphysics of Objects*, Open Court Press, Peru, Illinois 2002
- Husserl, Edmund, “Foundational Investigations of the Phenomenality of the Spatiality of Nature: The Originary Ark, the Earth, Does not Move”, in Merleau-Ponty, Maurice, *Husserl at the Limits of Phenomenology*, Northwestern University Press, Evanston 2003

- *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and a Phenomenological Philosophy, First Book*, trans. F. Kersten, Martinus Nijhoff, The Hague 1982
- Jameson, Fredric, “Cognitive Mapping” in *Marxism and the Interpretation of Culture*, ed. Nelson, Cary and Lawrence Grossberg, University of Illinois Press, Urbana-Champaign 1988
- Kafka, Franz, *The Trial*, trans. Breon Mitchell, Schocken, New York 1999
- Kant, Immanuel, *Critique of Judgment*, trans. Werner S. Pluhar, Hackett, Indianapolis 1987
- Lacan, Jacques, “Science and Truth”, in *Écrits*, trans. Bruce Fink, Norton, New York 2006
- Latour, Bruno, *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network-Theory*, Oxford University Press, Oxford 2005
- *We Have Never Been Modern*, trans. Catherine Porter, Harvard University Press, Cambridge 1993
- Mbembe, Achille, *Necropolitics*, trans. Steven Corcoran, Duke University Press, Durham 2019
- Meillassoux, Quentin, *After Finitude. An Essay on the Necessity of Contingency*, trans. Ray Brassier, Continuum, London 2009
- Oliver, Kelly, *Earth and World. Philosophy After the Apollo Missions*, Columbia University Press, New York 2015
- Végső, Roland, “Current Trends in Philosophy and Translation”, in *The Routledge Handbook of Translation and Philosophy*, ed. Rawling, Piers and Philip Wilson, Routledge, New York 2019
- Whitehead, Alfred North, *Process and Reality. An Essay in Cosmology*, Macmillan, New York 1978



Alenka Zupančič\*

## Kratka razprava o teorijah zarote<sup>1</sup>

Začnimo z nekim dovolj očitnim dejstvom: zarote vsekakor obstajajo. Sintagma »teorija zarote« je v tem smislu pogosto uporabljena kot diskreditacija (racionalnosti) določenih povsem racionalnih opozoril na to, da neka zadeva ni takšna, kot jo na primer prikazujejo uradne oblasti, da obstaja pomembno skrito ozadje itn. Hkrati pa nekako čutimo, da vendarle obstaja razlika med (še) nedokazanimi domnevami ali sugestijami o skritih manipulacijah in »teorijami zarote« v strogem pomenu besede. Pa čeprav je včasih težko reči, v čem natanko je ta razlika, in se zdi, da teorije zarote enostavno prenehajo veljati za teorije zarote takrat, ko se izkažejo za resnične. To bi napotovalo na to, da gre za podobno razmerje, kot naj bi bilo tisto med potencialom in dejanskostjo: teorije zarote so rezervoar številnih hipotez in možnosti, od katerih se nekatere izkažejo za resnične, s tem pa izgubijo status teorije zarote. Vendar pa je jasno, da takšna delitev nekako zgreši bistvo tega, za kar pri teorijah zarote gre. Slednje namreč nosijo v sebi nek realni, »dejanskostni« presežek teorije, ki ni zvedljiv na razlikovanje med teorijo in dejanskostjo. Drugače rečeno, vprašanje ni enostavno vprašanje dejanskosti (obstoja) ali nedejanskosti (neobstoja) določene *zarote*, pač pa tudi neke specifične dejanskosti, realnosti same *teorije*. Investicija, strast v »teorijah zarote« ni enostavno na strani zarot, pač pa je vsaj toliko v tkanju, formiranju teorije, zbiranju oziroma prepoznavanju dokazov zanjo, interpretiranju in povezovanju indicev, produciranju teorije ...

245

Ko gre za teorije zarot bi skratka lahko uporabili kar paradigmo znanega Lacanovega komentarja ljubosumja: tudi če nas partner v resnici vara, je na našem ljubosumju še vedno nekaj patološkega, gre za nek presežek, ki ga »ujemanje z dejstvi« ne absorbira v celoti. Podobno bi torej lahko rekli, da četudi kakšna

---

<sup>1</sup> Prispevek je nastal v okviru raziskovalnega programa P6-0014 »Pogoji in problemi sodobne filozofije« in projekta J6-9392 »Problem objektivnosti in fikcije v sodobni filozofiji«, ki ju financira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.

\* Znanstvenoraziskovalni center Slovenske akademije znanosti in umetnosti, Filozofski inštitut

zarota v resnici obstaja, je na teorijah zarote še vedno nekaj patološkega, nek presežek investicije, ki ni zvedljiv ne na takšna ne na drugačna dejstva.

Poleg tega ne smemo pozabiti na še eno razliko oziroma skoraj neopazni zdrs, prenos poudarka: namreč prenos poudarka iz realnosti, ki jo opisuje neka zarota (»v resnici so dejstva takšna in takšna«), k realnosti same zarote: nekdo načrtno manipulira z nami, nekaj aktivno počne z namenom, da bi nas prevaral, prikril resnična dejstva, in na ta način dosegel neki svoj skriti cilj... Tu obstaja veliko odtenkov, od katerih se določeni dovolj prepoznavno umeščajo na področje resnejše patologije, kjer kot edina rdeča nit vztrajajo samo še »oni« zarote, vse ostalo pa se pomeša v nekakšno precej indiferentno gmoto. Lep primer je tole »pričevanje« enega od strastnih zagovornikov »ploščate Zemlje«, ki mu dajo v Netflixovem dokumentarcu *Behind the Curve* priložnost, da pojasni svoja prepričanja:

Ko sem uvidel, da je biblična kozmologija dejansko geocentrična kozmologija, mi je postalo jasno, zakaj skrivajo resnico. Preprosto zato, ker nočejo, da bi kdorkoli karkoli vedel. Hočejo neumne ljudi, slepe in gluhe za resnico, in sicer zato, da bi vam lahko vbrizgali njihova cepiva in njihovo javno šolstvo in njihov heliocentrični model, ki je v osnovi prisilno čaščenje sonca.

Zaradi narave jezika se v slovenskem prevodu izgubi vztrajno pojavljanje in ponavljanje besedice *they*, oni. »Oni skrivajo resnico«, »Oni nočejo«, »Oni hočejo«... Subjekt zarote – pa čeprav nedefiniran – je v ospredju, je vseprisoten in vpleten v serijo nenavadnih metonimičnih vsebinskih zdrsov (cepivo, javno šolstvo, poganstvo), katerih »logična« povezava je govorcju sicer samoumevna, poslušalcu pa praviloma precej manj. V tem oziru nekatere pripovedi teoretikov zarote pogosto spominjajo na logiko sanj in povezave, kakršne vzpostavlja delo sanj: sanjavcu se zdijo povsem logične in samoumevne, ko se zbudi, pa delujejo kot sila nenavadne in nelogične.

Pri teorijah zarote pa je zanimivo (in sanjam podobno) še nekaj. Pri večini lahko rečemo, da zadenejo *neko* realno oziroma da s svojo neverjetno fabulo podajo, ponudijo popačeno in premeščeno artikulacijo določenega koščka realnega. Vzemimo primer zelo popularne teorije, po kateri je bil pristanek na Luni v celoti posnet v studiu in do njega v resnici nikoli ni prišlo. Kot je že pred leti lepo

pokazala Jodi Dean<sup>2</sup>, je celotni ameriški vesoljski program v času hladne vojne v ospredje ves čas postavljala svojo lastno televizijsko uprizoritev. Ukoreninjenje, družbeno prijetje televizijske kulture (televizija kot veliki Drugi, moderno ognjišče vsake družine) je potekalo hkrati z razvojem vesoljskega programa in v tesni povezavi z njim; predstavljanje tega programa je bilo že od samega začetka ciljno usmerjeno na televizijsko občinstvo, vključno z izborom in predstavljanjem osnovnih protagonistov in njihovih družin. Televizija in pristaneček na Luni sta bila dejansko materialno povezana v nekem presežku medsebojnega zlitja, za katerega bi lahko rekli, da v premeščeni obliki poganja in prihaja na dan v teorijah, da v realnosti do pristanka nikoli ni prišlo in je bilo vse skupaj posneto v studiu. To seveda ne pomeni, da presežek »tv uprizarjanja«, ki je bil vpisan v Nasino odpravo na Luno, »pojasni« to konkretno teorijo zarote, oziroma, da je slednja zvedljiva nanj. V igri je še marsikaj več, vendar pa lahko rečemo, da investicija v uprizarjanje in prikazovanje vesoljske odprave vsekakor predstavlja enega od koščkov realnega, ki so na delu v tej konkretni teoriji zarote.

V vsakem primeru so teorije zarote zanimiv fenomen, ki ga ne moremo odpraviti s posmehljivim zamahom roke. V zadnjem času še toliko manj, saj tudi nekatere najbolj bizarne med njimi masovno vstopajo v javni prostor, v *mainstream*, celo v uradno politiko. (Najbolj eklatanten primer je tu verjetno navezava QAnona na osebo in politiko Donalda Trumpa; po nekaterih podatkih naj bi bilo kar 35 kandidatov za člane kongresa pripadnikov te teorije zarote, o kateri bomo nekoliko podrobneje spregovorili kasneje). Razlogov za tektonski premik, ki teorijam zarote omogoča pohod iz družbenega obrobja v njeno središče, je veliko, in umeščajo se na zelo različne ravni.

Pogosto se na primer izpostavlja tisto, kar se zlasti v sodobni zahodni družbi kaže kot neke vrste vulgarno in vsesplošno postmoderno udejanjenje nietzschejanstva: zaton objektivne resnice kot vrednote in kot epistemološke kategorije. To, da na primer »ni več mogoče ločiti resnice od fikcije«, se rado pripisuje vplivu kritične moderne in postmoderne teorije, dekonstrukciji pojma izvornika, sesuvanju vseh avtoritet in vsesplošni promociji »relativizma«... Pri tem pa kot da v zanosu novo odkritega realizma pozabljamo zelo realistično dejstvo, da je tudi *dejansko*, čisto »objektivno«, vse težje ločiti med obojim. »Ponaredki« so

<sup>2</sup> Jodi Dean, *Aliens in America. Conspiracy Cultures from Outerspace to Cyberspace*, Cornell University Press, New York 1998.

vse boljši, tehnologija je tu nedvomno naredila svoje. In to je seveda realni, ne le »teoretski« problem. »Postmoderno« problematiziranje, spodbijanje originala, se je v nekaterih ozirih preselilo v samo realnost in nikakor ni več le »stvar perspektive«, teorije ali »ideologije« mnoštva različnih perspektiv.

Seveda se lahko strinjamo, da domnevno demokratična relativizacija in nivelizacija različnih trditev, kjer znanstvene trditve nastopajo kot le ena v množstvu različnih »jezikovnih iger«, danes predstavlja velik družben problem. Kakor ga predstavlja tudi razpad »javnosti« kot skupne platforme, ki je igrala vlogo mesta občega velikega Drugega, in njena nadomestitev z partikulariziranimi in privatiziranimi resnicami. A tudi če sprejmemo to precej poenostavljeno tezo, da je konsenz relativizma omogočil preboj teorij zarote v *mainstream*, to še ne pomeni, da same teorije zarote prisegajo na relativizem. Nasprotno, kategorijo resnice jemljejo zelo resno, verjamejo, da obstaja Resnica, le prepričane so, da je ta druga/drugačna od uradne. Paradigma teoretikov zarote ni, da »obstaja več resnic«, temveč predvsem, da *obstaja druga Resnica*.<sup>3</sup>

### Kritična teorija in teorije zarote

V tej točki pa se teorije zarote bolj kot »nietzschejanskemu« relativizmu približajo določeni tradiciji kritične teorije, »kritike«, na kar je že pred leti hudomušno opozoril Bruno Latour:

Naj bom za trenutek zloben. Kakšna je dejanska razlika med konspiracionisti in popularizirano, se pravi učbeniško verzijo družbene kritike, ki se na primer navdihuje pri prehitrem branju celo tako eminentnega sociologa, kot je Pierre Bourdieu (vljudno se bom držal francoskega polja veljakov)? V obeh primerih se morate naučiti nezaupljivosti do vsega, kar ljudje govorijo, ker seveda vsi vemo, da živijo v krempljih popolne *illusio* glede svojih resničnih motivov. Ko je torej udarila nejevera in je potrebno razložiti, kaj se v resnici dogaja, imamo spet v obeh primerih opraviti s sklicevanjem na mogočne sile, ki se skrivajo v temi in vselej delujejo konsistentno, nenehno, brezobzirno. Seveda mi profesorji radi uporabljamo bolj vzvišene vzroke – družba, diskurz, vednost/oblast, polja sil, imperiji, kapi-

<sup>3</sup> Sklicevanje na »več resnic« je v tem primeru samo zunanja strategija, kako si izboriti legitimno mesto v »demokratični« družbi, ne pa nekaj, kar je notranje povezano z našimi prepričanji.



talizem – medtem kot konspiracionisti raje naslikajo bedno peščico pohlepnežev s temačnimi nameni, vendar mi podobnost v strukturi razlage zbuja nelagodje: najprej trenutek nejevere, nato pa se sprožijo kolesja vzročnih razlag, ki prihajajo iz temačnih globin. [...] Seveda so teorije zarote absurdno popačenje naših lastnih argumentov, kot orožje, ki je bilo preko nejasne meje pretihotapljeno napačni stranki, pa vendar gre za naše orožje. Kljub vsem popačenjem še vedno lahko prepoznamo v jeklo vžgano našo zaščitno znamko: *made in Criticalland*.<sup>4</sup>

Od tod Latour zaključí, da se je čas pertinentnosti kritične teorije (ki ji je v določeni meri nekoč pripadal tudi sam) iztekel in da je potrebno stvari zastaviti drugače, kritiko temeljito spremeniti. Gre skratka med drugim za programski tekst, ki spremlja Latourov lastni obrat v ontološki realizem oziroma »praktično metafiziko«, kot jo je poimenoval v knjigi *Ponovno sestavljanje družbenega*. Tu seveda ni mesto, da bi se spuščali v razpravo o samem Latourovem delu in njegovi različici metafizike. Za našo tukajšnjo razpravo je zanimivo predvsem naslednje, kar sliko dela precej bolj kompleksno: Latourov obrat stran od kritične teorije gre v smeri radikalnega ontološkega *relativizma*, obstoja množstva kontradiktornih svetov, pri čemer nobena trditev nima večje ontološke vrednosti od drugih. Če nekoliko poenostavimo, je osnovna Latourova teza je ta, da ne obstaja nobena temeljna struktura realnosti, temveč obstaja množstvo realnosti (»svetov«), ki jim moramo vsem pripisati enako ontološko težo, jih vse jemati kot »objektivne«. Ni subjektivnih dejstev. Podobno moramo resno (dobesedno) jemati trditve posameznih akterjev o tem, kaj jih motivira, namesto da zmeraj iščemo drugo, resničnejšo razlago.

Primerjava klasične kritične teorije s teorijami zarot torej Latouru paradokсно služi kot podlaga nekemu stališču, ki je v konsekvenci skorajda nekakšna univerzalizacija teorij zarot: vsakomur njegovo teorijo zarote. Na logični modalnosti teorij zarot (in »kritike« oziroma kritične teorije) mu je problematično predvsem in edinole to, da verjamejo v resnico in v drugačno resničnost, v možnost enotne konsistentne razlage, v obstoj temeljne strukture realnosti, v to, da je mogoče stvari, »dejstva«, *razložiti* (tudi drugače). To je tista skupna točka, ki jo teorije zarote, v vsej njihovi »deformiranosti«, delijo s kritično teorijo: verjamejo v obstoj druge, drugačne resnice. V nasprotju s tem gre Latouru za metafiziko,

<sup>4</sup> Bruno Latour, »Why has Critique Run out of Steam? From Matters of Fact to Matters of Concern«, *Critical Inquiry* 30 (2/2004), str. 228–229.

ki se radikalno zoperstavlja sami modalnosti interpretacije in skeptični naravnosti, ki je prav tako značilna tako za kritično teorijo kot za teorije zarote. Rečemo lahko, da so v Latourovi metafiziki teorije zarote eden od svetov (ali pa vsaka svoj svet), ki kot take neposredno stopajo v interakcijo z drugimi svetovi. Problematične niso toliko zaradi stališč, ki jih zagovarjajo, povezav, ki jih vzpostavljajo, temveč izključno zaradi svojih »kritičnih« epistemoloških izhodišč, ki so v resnici »dogmatska« (obstaja temeljena struktura realnosti, ki jo lahko odkrijemo). Seveda tudi ne moremo mimo dejstva, da je tarča citiranega Latourovega teksta »kritika«, ne pa teorije zarote. Slednje nastopajo kot sredstvo omalovaževanja epistemoloških predpostavk (in ontoloških konsekvenc) kritike, zaradi njene sorodnosti s teorijami zarote. A to je v prvi vrsti retorični manevar, za katerega lahko rečemo, da je v svojih implikacijah vendarle bistveno preveč enostaven.

»Kritiki« se v tej perspektivi paradokсно pripisuje to, kar je Nietzsche pripisoval klasični metafiziki: vero v obstoj dveh svetov, od katerih je eden navidezen in drugi resničen, pri čemer je »kritika« interpretacija sveta, ki deluje po avtomatizmu predpostavke, da videz vara in da obstaja drugačna razlaga. Avtomatizem ali pa strast interpretacije se v tem smislu tudi bistveno razlikuje na primer od postavke, da »obstajajo samo interpretacije«, saj interpretacijo praviloma poganja prepričanje, da je v službi raziskovanja resnice (v ednini), da nekam vodi, in da ni vseeno, kam. Osnovna tarča Latoura je skratka prepričanje, da sploh obstaja pravilna razlaga. V tem smislu je seveda sam veliko bližje »postmodernizmu« kot kritični teoriji. V zavračanju zgornje predpostavke Latoura relativizem nikakor ni sovražnik, temveč nasprotno zaveznik. To moramo imeti pred očmi tudi, ko beremo naslednje njegovo opažanje, s katerim se sicer lahko samo strinjamo.

250

V tem primeru nevarnost ne bi več prihajala iz pretiranega zaupanja v ideološke argumente, ki pozirajo kot dejstva – s čimer smo se v preteklosti naučili tako učinkovito spopadati –, temveč iz pretiranega nezaupanja dobrim dejstvom, ki so zamaskirani v slabo ideološko pristranskost! Medtem ko smo leta in leta preživljali v zaznavanju dejanskih predsodkov, skritih za videzom objektivnih dejstev, ali moramo zdaj razkrivati resnična objektivna in neizpodbitna dejstva, ki se skrivajo za iluzijo predsodkov? In vendar celotni doktorski programi še vedno skrbijo za to, da se dobri ameriški otroci na težaški način naučijo, da so dejstva izmišljena, da ne obstaja noben naravni, neposredni, nepristranski dostop do resnice, da smo

vselej ujetniki jezika, da vselej govorimo iz posameznega stališča itn., medtem ko nevarni ekstremisti uporabljajo ta isti argument družbene konstrukcije za to, da bi uničili težko pridobljene dokaze, ki bi nam lahko rešili življenja.<sup>5</sup>

Učinkovitost tega argumenta je seveda v obratu, ki ga verjetno vsi doživljamo kot zelo resničnega: v družbi je v zadnjem času marsikje na delu masivna (ideološka?) diskreditacija vsakovrstnih dejstev (na primer znanstvenih dokazov klimatskih sprememb, obstoja virusa Covida, varnosti cepiv, verodostojnosti javnih medijev...), ki jim – namreč tem dejstvom – različni akterji, na čelu s teoretiki zarot, ne zaupajo več in v njih vidijo utelešenje predsodkov, ideološko megljo, iluzijo, manipulacijo. Ob aktualni Covid krizi dejansko lahko tudi vidimo, kako se nemajhen segment »kritične javnosti« (in teorije) v stališčih in načelnem nezaupanju vsaj deloma pokriva s teoretiki zarote. Toda ko pozdravljamo zgornjo Latourovo diagnozo, ne smemo izgubiti izpred oči, da njegova poanta in rešitev nikakor ni vrnitev k »resničnim dejstvom« (na primer znanstvenim), ampak nasprotno radikalna zaostritev relativizma, v katerem razlika med iluzijo in realnostjo ne obstaja več oziroma je brezpredmetna. Drugače rečeno, Latour ne sugerira, da naj začnemo razkrivati resnična objektivna in neizpodbitna dejstva, ki se skrivajo za *iluzijo* predsodkov (videzom, da so samo predsodki), ampak da popolnoma opustimo sam dispozitiv (epistemološki in ontološki) *razlikovanja* med tem dvojim. Vse, kar obstaja, je objektivno in relevantno dejstvo. Dejstva niso nasprotje iluzije ali fikcije, temveč sta slednji prav tako neko dejstvo.

Tu bomo nasprotno Latourovo sugestijo iz zgornjega citata vzeli bolj dobesedno, kot posrečeno diagnozo spremembe v dialektiki razmerja med iluzijo in dejanskostjo. Nikakor se namreč nismo pripravljene odreči epistemološki vrednosti tega razlikovanja, ki pa seveda ni zvedljivo na razliko med resničnim in navideznim svetom. In skoraj odveč je poudarjati, da v historiatu »kritične teorije« obstaja močna tradicija, ki nikakor ni zvedljiva na tako postavljeno razlikovanje, ki dejansko prejkone zgreši bistvo »kritike«. A kot že rečeno, pričujoči zapis ni mesto za razčlenbo kritične teorije v razmerju do Latourove teorije, ki jo na tej točki zapuščamo. Sugestijo o določeni podobnosti »prvega refleksa« (skeptizem) teorij zarot in kritike pa bomo raje vzeli kot izhodišče za izpostavitvev nekaterih njenih ključnih razlik, kar nam bo pomagalo izostriti nekaj temeljnih strukturnih potez teorij zarot.

<sup>5</sup> *Ibid.*, str. 227.

## Subjekt, za katerega se predpostavlja, da (nas) vara

Začnimo pri avtomatizmu zdvo mljenja v vse, kar se predstavlja kot *uradno* dejstvo, torej pri načelni in izraziti skeptični drži. Skepticizem v prvi vrsti velja simbolnim avtoritetam, »oblasti«, samoumevnosti občega konsenza oziroma kar vsemu »uradnemu«. Toda medtem ko se kritična teorija ukvarja na primer s tem, kako, po kakšnih poteh in s kakšnimi sredstvi se »proizvaja soglasje« ali konsenz, in na ta način kritično lupo usmeri na samo površino, na to, *kako* se proizvajajo določena dejstva, na njihov notranji ustroj in dialektiko, na mehanizme delovanja ideologije (ki praviloma funkcionirajo povsem na površini in se neločljivo prepletajo z realnostjo), pa teorija zarote takoj preskoči v ozadje, v globino, v drugo realnost. Nikakor se ne ukvarja s (kritično) analizo dejstev v njihovem notranjem ustroju, temveč samo pomete z njimi kot »lažnimi« in zato *irelevantnimi*. Osnovna postavka vsake kritične teorije, vredne tega imena, pa je med drugim ta, da so prav kot »lažna« še kako pomembna in bistvena ter da jih moramo jemati še kako resno. Ta korak od problematičnosti dejstev k njihovi posledični irelevantnosti je pravzaprav – in kar se da dobesedno – prvi korak k tisti »izgubi realnosti«, ki je značilna za teorije zarote. Vprašanje, kako in zakaj nastajajo in delujejo videzi, ki strukturirajo našo realnost, je v hipu rešeno/odpravljeno z imenovanjem Subjekta domnevno zarote, ki v enem zamahu »razloži« vse. Zdi se tudi, da ima ta Subjekt v končni instanci z vsemi mahinacijami, ki jih orkestrira, eno samo temeljno agendo: da bi nas prevaral, da bi nas držal v zmoti. Zakaj to počne, praviloma ni najbolj jasno. Seveda pogosto poslušamo o »njihovih« interesih, okoriščanju.... Toda če seštejemo vse neverjetne napore, ki bi bili na primer potrebni za to, da lahko »Oni« kljub dejanski ploščatosti Zemlje vzdržujejo iluzijo okrogle Zemlje, ki se vrtili okoli Sonca, se še tako močan Interes hitro raztopi v še mnogo mogočnejšem in primarnem hotenju: varati nas.

252

Teoretiki zarote imajo skratka zanimiv in zapleten odnos da tega, kar psihoanalitična teorija, natančneje Lacan, imenuje instanca velikega Drugega. Po eni strani so prepričani, da veliki Drugi še kako obstaja (verjamejo torej v obstoj instance, ki je v sebi konsistentna, deluje načrtno, usklajuje in vleče vse niti), a hkrati verjamejo, da je v osnovi in namenoma varljiv. Lahko bi rekli, da verjamejo v obstoj Descartesovega hipotetičnega zlobnega duha (Boga) iz začetka *Meditacij*, ki nas načrtno vara o vsem. Mar lahko od tod sklepamo, da gre za nekakšen obupan poskus ohraniti instanco velikega Drugega sredi njegovega razkroja v vsesplošnem relativizmu, poskus, ki lahko uspe le za ceno premika velikega Drugega v cono

zlonamernosti, zla? Konsistentnost (»nezaprečenost«) velikega Drugega se lahko kaže samo še v tem, da nas »uspešno« vara. Konsistentni veliki Drugi je lahko le veliki Prevarant, zlobni Drugi. Konsistentni Bog je lahko samo zlobni Bog, vse ostalo se ne izide. A bolje zlobni Bog, kot svet brez Boga.

Vendar pa takšna razlaga v smeri »potrebe po velikem Drugem« ne izčrpa povsem fenomena in pomena predpostavke, na kateri slonijo vse teorije zarote, namreč da obstaja Subjekt, ki nas namenoma zavaja. Libidinalni poudarek ni samo na obstoju velikega Drugega (v smislu: tudi če je zloben, glavno je, da obstaja), ampak sta njegova varljivost in zloba pravzaprav *konstitutivna* za njegov obstoj. Predpostavka je torej nekoliko močnejša in bi jo lahko formulirali takole: veliki Drugi je lahko samo varljiv/zlonameren, ali pa ne obstaja. Varljivost in zlobnost tako rekoč od znotraj jamčita za konsistentnost velikega Drugega, konsistentnost, ki v tej domnevno »radikalni« kritičnosti pravzaprav ostaja povsem nedotaknjena. Drugi je tako rekoč vsemogočen. V tem lahko nedvomno prepoznamo določeno notranjo mejo kritičnosti in skepticizma, s katerima se sicer tako radi pohvalijo teoretiki zarot. Nikakor niso preveč kritični in skeptični, temveč kvečjemu premalo. Ne verjamejo ničemur, skeptični so do vsakega »dejstva«, hkrati pa verjamejo v velikega Drugega, ki nas v vsakem trenutku sistematično in *konsistentno* vara. S tem je hkrati povezana še ena povratna zanka teorij zarote, njihova slepa pega, ki nastopa kot določena tautologija in hkrati njihova meja. Če se neka teorija zarote izkaže za »resnično« in torej uspe obveljati za uradno verzijo dogodkov, to vrže dvomljivo luč na figuro vsemogočnega Varljivca, velikega Prevaranta, ki očitno ni tako vsemogočen/konsistenten, kot smo mu pripisovali. Teoretiki zarote pogosto vlagajo velikanske napore v dokazovanje svoje teorije, toda če s svojimi dokazi uspejo, to vnazaj vrže slabo luč na same njihove izhodiščne predpostavke. Ali je potemtakem v resnici sploh šlo za Zaroto, ali pa le za (neuspešno) prikrievanje in prikrojevanje nekaterih dejstev? Pogoj obstoja Zarote je na nek način to, da ne more nikoli obveljati za uradno mnenje; če do tega pride, je stvar že spet sumljiva: morda gre za novo, še bolj perfidno taktiko ali še globljo Zaroto..... Zamislimo si za hip, da bi nekakšna objektivna preiskava dejansko potrdila, da je bil pristanek na Luni insceniran in posnet v studiu. Bi pristaši te teorije od sreče in zmagoslavja odpirali šampanjce, ker je njihova teorija obveljala, ker so imeli skratka ves čas prav? Upamo si trditi, da nikakor ne. Ker tisti osnovni »prav«, za katerega pri vsej stvari gre, ni enostavno vprašanje, ali je človek dejansko stopil na Luno ali ne, ampak vprašanje, ali in *da* nas glede tega sistematično varajo. Tisti hip, ko teoretiki zarote dobijo prav, ga v isti sapi

tudi že izgubijo, saj je (uspešno) varanje končano. Teoretiki zarote imajo glede tega, da nas določene instance usklajeno in načrtno varajo, prav le toliko časa, dokler to varanje uspeva. S tem je deloma tudi povezana še ena pogosto opažena značilnost teoretikov zarot: da zlahka in hitro opustijo eno in najdejo drugo, da kolobarijo od ene teorije zarote do druge (pogosto tudi verjamejo v več Zarot hkrati); poudarek namreč ni toliko na vsebini, kot na modalnosti zarote: saj ni tako pomembno, za kaj pravzaprav gre, pomembno je, da imamo opravka z zaroto.... Iz tega nadalje sledi, da pri vztrajanju na *drugi resnici* poudarek dejansko ni toliko na sami resnici, kot na »drugi«, drugačni. Ali še natančneje, drugost je notranji moment resnice, resnica je vselej druga (kot uradna), s tem pa je povezana tudi njena plastičnost.

Zarotništvo pa ne obstaja le na strani varljivega Drugega, ampak tudi na strani teoretikov zarote obstaja določena konspirativnost, zarotništvo. Ne gre namreč le za to, da se zarote domnevno načrtujejo in izvajajo na določenih skrivnih, temačnih lokacijah, kjer se zbirajo zarotniki in usmerjajo svet, tudi teoretiki zarot se držijo skrivnih in odrezanih lokacij, živijo umaknjeni v svojem svetu (danes na primer v globinah interneta), med njimi nedvomno obstaja to, čemur rečemo »zarotništvo«, določena povezanost, deljenje neke posvečene presežne vednosti – ki pa lahko obstaja le toliko časa, dokler na drugi strani obstaja Zarota.

Z (varljivim) velikim Drugim so teoretiki zarot praviloma ujeti v neko zrcalno, imaginarno razmerje. Ne eni strani smo »mi« (ki vemo, kaj se v resnici dogaja), na drugi strani Oni (ki seveda prav tako vedo, kaj se dogaja, saj so subjekt tega dogajanja), vmes pa je naivna, zaslepljena množica, ki s svojo vero v »uradne verzije« dogodkov, ki jih ustvarjajo in razširjajo »Oni«, pravzaprav priča o drastičnosti in kolosalnosti zarote. To, kar verjame večina drugih ljudi, v tej konstelaciji ne nastopa kot »preizkus realnosti«, zaradi katerega bi teoretiki zarot morda podvomili v svoja prepričanja, temveč nasprotno kot dokaz pravilnosti njihovih prepričanj.

Zgoraj smo omenili presežno *vednost*, ki je še en pomemben element te konstelacije. »Naša« presežna vednost, naša vednost o tem, kako stvari v resnici stojijo, deluje kot neposredno jamstvo (pričevanje o) konsistentnosti velikega Drugega, velikega Prevaranta. Ali nemara natančneje: naša presežna vednost je na nek način pojavnno utelešenje te konsistentnosti, njeno ekstimno jedro. Kon-

sistentnost velikega Drugega obstaja zunaj njega, v nas, ki smo jo zmožni videti oziroma s svojimi teorijami in interpretativnim naporom skrbeti zanjo.

## Delirij interpretacije

S tem je vsekakor povezan tudi specifični »delirij interpretacije«, ki je na delu v teorijah zarote. Pri tem interpretacija paradokсно izhaja iz poznavanja končne rešitve: osnovno vprašanje se glasi, kako interpretirati pojave tega sveta, da bomo dobili vnaprej določen rezultat (ki je podan v temeljnih postavkah neke teorije zarote). V tem oziru teorije zarote spominjajo na to, čemur se v zgodovini (astronomske) znanosti reče »reševanje pojavov«, katerega najslavnejši primer je »izbira« med ptolemajskim in heliocentričnim sistemom. Ptolemajski sistem, ki temelji na predpostavki o Zemlji kot središču vesolja, okoli katerega krožijo drugi planeti, je – soočen naraščajočo množico empiričnih teleskopskih opazovanj gibanja planetov, ki se ni kazalo kot krožno – razvil kompleksno teorijo ekscentrov in epiciklov, ki naj bi rezultate opazovanja uskladila z osnovno predpostavko (Zemlja miruje in planeti krožijo okoli nje), oziroma natančneje, ustrezno pojasnila »dejstva«. Heliocentrična hipoteza je ta ista dejstva pojasnila bolje in enostavneje, je pa zahtevalo radikalno spremembo temeljnih kozmoloških postavk. Teorije zarote skratka v določenem aspektu pogosto zelo spominjajo na teorijo ekscentrov in epiciklov: uvajajo dodatne hipoteze in zapletenejše razlage istih pojavov, da bi upravičile svojo podobo realnosti, v katero verjamejo in iz katere izhajajo.<sup>6</sup>

Poleg zgoraj razčlenjene figure velike Drugega kot velikega Prevaranta pa v nekaterih teorijah zarote obstaja tudi zanimiv in nekoliko specifičen fenomen nekakšnega zrcalnega velikega Drugega: velikega Drugega, ki obstaja na »naši« strani, torej dobrega velikega Drugega, nosilca Resnice, Svetlobe. To je seveda poteza, ki nekatere izmed teh teorij približa religiji. A dobri, resnicoljubni veliki

<sup>6</sup> Po drugi strani pa, vsaj punktualno, lahko delujejo tudi kot enostavnejša razlaga. Lep primer je famozna *single-bullet theory*, s katero stoji ali pade uradna teza o tem, da je Lee Harvey Oswald deloval sam, ko je umoril predsednika Kennedyja. Teorija, po kateri je bil atentat na Kennedyja v resnici rezultat kompleksnejše zarote, praviloma izpostavlja (in se posmehuje) neverjetno komplicirani poti, ki bi jo morala v tem primeru opraviti ta ena sama krogla, medtem ko bi hipoteza še enega strelca (in krogle) predsednikove rane veliko elegantneje pojasnila.... Seveda pa je ta »elegantnejša« rešitev po drugi strani del mnogo bolj zapletenega scenarija tega, kaj se je v resnici zgodilo.

Drugi se po svojem ustroju zelo razlikuje od velikega Drugega konsistentnih laži. Deluje namreč kot nekakšen Orakelj, siva Eminenca enigmatičnih sporočil, ki sama po sebi ne tvorijo konsistentne zgodbe – pač pa je na nas, da to Zgodbo sestavimo. To je na primer figura dobrega Drugega, s kakršno imamo opravka pri ta hip verjetno najbolj popularni politični teoriji zarote, QAnonu.

Oktobra 2017 se je na internetni platformi 4chan pojavila prva objava »Q«-ja, ki naj bi imel vpogled v skrivnosti najvišjega ranga (na podlagi t.i. *Q-clearance*) in vedel vse o skrivnem boju med Trumpom in »globoko državo«. Q je odtlej objavil več kot 4000 sporočil (in se iz 4chan preselil na 8chan, po zaprtju slednjega pa na 8kun). Čeprav je anonimen, se Q poslužuje posebne kode, ki sledilcem omogoča razlikovati njegove objave od objav drugih anonimnih uporabnikov (znanih kot »Anoni«<sup>7</sup>). Q-jeve objave so praviloma kriptične in eliptične, enigmatične. Pogosto so oblikovane kot serija namigov oziroma vprašanj, ki naj bi sledilce vodila k temu, da skozi svoje »raziskovanje« sami odkrijejo »resnico«. Lepota tega postopka je seveda v tem, da če se neka konkretna Q-jeva napoved izkaže za neresnično (kar se pogosto dogaja<sup>8</sup>), sledilci hitro spremenijo interpretacijo in prilagodijo zgodbo tako, da razloži vse nekonsistentnosti. Najbližjim sledilcem namenjene objave vsebujejo »drobtinice« informacij, ki jih sledilci nato »spečejo« v »dokaze«. Za »peke«, kot se imenujejo, je QAnon hkrati zabavni hobi in smrtno resna poklicanost.<sup>9</sup>

Pri tej teoriji zarote, za katero mnogi menijo, da je precej več kot to (na primer svetovni nazor, celo nova vera oziroma religija, ali pa novo politično gibanje), je zanimivo, da predpostavlja nek celotni hierarhični ustroj, v katerem ključno vlogo igra »naš«, dobri veliki Drugi, ki se iz ilegale upira zlobnemu Drugemu, ki vlada svetu in nas vse drži v ujetništvu iluzije.<sup>10</sup> To vlogo igra Q, ki kot rečeno deluje kot orakelj: zaradi svojega dostopa do vseh najbolj varovanih skrivnosti

<sup>7</sup> Po filmu s tem naslovom, kjer je Anon – hitro rečeno – nekdo, ki je sposoben zlomiti sicer neprodušni sistem nadzоровanja in manipuliranja.

<sup>8</sup> Njegova prva objava (iz oktobra 2017) je na primer napovedovala, da je tik pred izvršitvijo aretacija Hillary Clinton in s tem Trumpov triumf.

<sup>9</sup> Tu lahko spet vidimo, kako »peki« dejansko delujejo zelo podobno, kot po Freudu deluje »delo sanj«, ki iz nepovezanih drobcev realnosti sestavlja »konsistentno« pripoved...

<sup>10</sup> Ikonografija »odporniškega gibanja«, ki se nahaja v samem osrčju ene nedvomno politično najbolj reakcionarnih teorij zarot, je sama po sebi zelo zanimiva in poučna. Spomnimo se filma *Matrica*, ki dejansko predstavlja »levo« različico skoraj identične konfiguracije: velikemu Drugemu, ki nas ohranja ujete v iluziji življenja in realnosti, se zoperstavlja



nastopa kot čisto utelešenja absolutne presežne vednosti, katere drobtinice padajo med njegove sledilce, ki iz njih »pečejo«, sestavljajo zgodbe – na podlagi svojega raziskovanja in interpretacije. Da je strast v tem raziskovanju in »pečenju« nemajhna nagrada za njihov trud, najbrž ni potrebno posebej poudarjati. V tem smislu gre za izziv in strast, ki je na primer na delu pri celi vrsti iger, s to razliko, da so meje med igro in realnostjo že v izhodišču odpravljene, zastavki pa prav zato toliko večji. Biti dober v tej igri pomeni več vedeti o realnosti sveta. Poleg pekov in najbolj gorečih privržencev seveda obstaja še velika množica »običajnih« privržencev, ki enostavno verjamejo v to sproti nastajajočo teorijo naše realnosti. Toda tudi pri teh »navadnih ljudeh« nedvomno zaznamo strast v interpretaciji, samoiniciativo v raziskovanju in vzpostavljanju vseh mogočih povezav, ki v okviru splošnega narativnega okvira QAnona lahko tudi zelo variirajo glede na lokalno okolje in nekatera oseba prepričanja.

Velikemu Drugemu zarote, velikemu zlobnemu Prevarantu torej v tej teoriji zarote stoji nasproti velik Drugi oraklja; ta nam sicer ne pove Resnice (razen seveda v njenih najsplošnejših obrisih), nam pa pomaga, da jo uganemo, da se sami dokopljemo do nje, da jo v celoti izpišemo, s tem pa seveda subjektiviramo, vzamemo za svojo in po potrebi branimo na okopih. Tu se lahko spomnimo na to, kar je Lacan povedal o funkciji uganke in njenem delovanju. Izhajajoč iz uganke, kakšno je na primer Sfinga postavila Ojdipu, ki je s svojim odgovorom nanjo postal kralj (s tem pa zarisal svojo nadaljnjo usodo), poudari, da bi Ojdip na Sfingino vprašanje (Kaj hodi najprej po štirih, nato po dveh, in na koncu po treh nogah?) lahko odgovoril tudi kako drugače, a v tem primeru pač ne bi bil Ojdip.

Mislim, da vidite, kaj tu pomeni funkcija uganke – je neko pol-rekanje, kot je Hимера neko pol-telo, pripravljeno na to, da izgine takoj, ko je bila dana rešitev. [...] Če sem dolgo vztrajal na razliki med ravnijo izjavljanja in ravnijo izjave, je bilo to zato, da bi funkcija uganke dobila svoj smisel. Uganka je verjetno to, neko izjavljanje. Nalagam vam, da iz njega naredite izjavo. Najdite se s tem, kakor veste in znate – kot je to storil Ojdip –, in nosili boste posledice. To je tisto, za kar gre pri uganki.<sup>11</sup>

257

---

peščica upornikov, ki živijo v globoki ilegali in poskušajo svet rešiti njegove uročenosti. Ključna figura za uspeh tega boja pa se imenuje - Orakelj.

<sup>11</sup> Jacques Lacan, *Hrbtna stran psihoanalize*, prev. Samo Tomšič, Alenka Zupančič in Ana Žerjav, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 2008, str. 37–38.

Ko rešimo tovrstno uganko, pravzaprav zastavimo sebe, se vpletemo v samo realnost, o kateri ugibamo, postanemo jamstvo te realnosti. To dejansko dobro pojasni investicijo, ki je da delu pri pristaših teorije zarot. Tudi tistih, v katerih ne nastopa figura Oraklja, pač pa je enigma v tem, kako drobce obstoječega sveta sestaviti tako, da se bodo skladali z izjavljanjem, podanim v obliki alternativne realnosti (na primer ploščate Zemlje).

V tem smislu je resnica, do katere se dokopljemo z lastnim »raziskovanjem« in dešifriranjem Oraklja, nedvomno mnogo bolj subjektivirana, saj v nekem smislu je resnica subjekta. Do nje ni mogoče imeti nevtralnega, ravnodušnega odnosa. Je tudi militantno bolj učinkovita kot resnica, ki nam jo enostavno nekdo pove, razodene. Dejstvo, da ure in ure preživimo v iskanju in vzpostavljanju določenih povezav, naše »spoznanje« premakne iz golega registra domnevno »boljše vednosti« v register izjemne *investicije* v to vednost, saj vednost poveže s samo našo bitjo, ki smo jo za to vednost (razvozlanje uganke) zastavili. Subjektivna investicija ima seveda pogosto tudi praktične, v primeru QAnona realno-politične posledice.

Gre tudi za izjemno »produktivno« povezavo vednosti in verovanja, za vzorčni model (karikatur?) tega, kar je psihoanaliza konceptualizirala s pojmom *transferja*. Slepa vera v nekatere osnovne postavke (in/ali njihove oznanjevalce) je pogoj oziroma sprožilec masovne produkcije (presežne) vednosti. Ne gre skratka enostavno za slepo vero v določene zarotniške »dogme« ali resnice, ki nam jih nekdo servira, ampak za to, da se *sami* (»avtonomno«) s svojim delom, raziskovanjem, iskanjem povezav, dokopljemo do resnice in dokazov zanjo. Seveda na podlagi neke neizpodbitne vere, ki že vsebuje končni rezultat. Raziskovanje in na njegovi podlagi pridobljena vednost sta v tem smislu pogosto delček tapiserije, ki pa je v osnovnih obrisih že izrisana, čeprav ostaja nekoliko plastična, raztegljiva. A ta opis je še nekoliko preenostaven. Pozorni moramo biti na še en pomemben zasuk oziroma krožno podvojitvev, ki izhaja iz številnih pričevanj gorečih privržencev različnih teorij zarot. Mnogi poudarjajo, da prvi korak ni vera, ampak skepsa. Praviloma se vse začne tako, da ljudje slišijo za neko teorijo zarote in so do nje zelo skeptični, zdi se jim povsem absurdna. A nekaj na njej vendarle pritegne njihovo pozornost v zadostni meri, da začnejo raziskovati, da se – pogosto v fascinirani nejeveri – zakopljejo v branje različne literature in spletnih strani ter na ta način vstopijo v »zajčjo luknjo«, ki jih nato posrka vase. Skepsa in nejeverno v tem postopku počasi nadomesti kar najbolj goreča Vera

v na ta način najdeno vednost, Vera, ki je toliko bolj absolutna, ker smo se do te vednosti dokopali sami, kljub svoji izhodiščni skepsi in na podlagi lastnega raziskovanja in ustvarjanja povezav. Skepsa, ki je v izhodišču tako rekoč vseh teorij zarote, je notranji pogoj pridobitve prave vere. A ta skepsa ni le skepsa do uradne verzije in uradnih avtoritet, ampak tudi skepsa do same teorije zarote, in je kot taka notranji pogoj ter prvi korak na poti v absolutno vero vanjo.

V tem pogledu se teorije zarote dejansko zelo približajo konfiguraciji nezavedne vednosti, vednosti, ki se ne ve. Kot da bi njihovi privrženci v izhodišču vedeli, ne da bi vedeli. Tisto, kar jih v neki teoriji zarote kljub skepticizmu (distanci) pritegne, je konec koncev prav to, da na ravni nezavednega že vedo. Oziroma, kot to po drugi poti formulira Peter Klepec:

»Sami bi rekli, da trdnost tega prepričanja ali verovanja izhaja iz tega, ker je nezavedno v psihoanalitičnem pomenu besede.«<sup>12</sup>

Verovanja, do katerih pravilnosti se dokoplamo sami, so posebna vrsta verovanja, subjektivna investicija je vanje vpeta na posebej izrazit način, ki dvom neredi za osnovno kurivo gotovosti. To, da ne gre verjeti nikomur in ničemur, da se lahko zanesemo le sami nase (kar seveda ni nepovezano z *realnim* ustrojem in načinom delovanja sodobne družbe), v dialektičnem zasuku postane notranji pogoj in gradnik slepe vere v kar najbolj bizarne reči. Lahko se čudimo, kako ljudje, ki ne verjamejo nobenemu uglednemu mediju, nobenim avtoritetam, nobenim znanstvenim dokazom, ki skratka s skrajno skepso spremljajo prav vse segmente »uradne« razlage realnosti, brez težav verjamejo, da Alieni ugrabljajo zemljane, da je Zemlja ravna, da je Soros trguje z otroki, da virus Covida sploh ne obstaja... Lista je tako rekoč neskončna in neskončno pitoreskna. Bolj ko je stvar bizarna, bolj je verjetna: realna verjetnost neke teorije je obratno sorazmerna z njeno spontano percepirano verjetnostjo. Ker spontanost je v tej perspektivi le predsodek, ki nam ga sistematično ukoreninjajo mediji. Kar spontano, avtomatično verjamemo, je torej zagotovo napačno. Po drugi strani pa v teorijah zarot element bizarnosti in neverjetnosti praviloma nastopi kot neposredni epistemološki kriterij, dokaz (vsaj) njihove verjetnosti.

<sup>12</sup> Peter Klepec, »Kaj spregleda 'teorija zarote'«, *Časopis za kritiko znanosti* 44 (266/2016), str. 68.

## Užitek-smisla

Do sedaj smo ob strani pustili dejstvo, da teorije zarote praviloma nosijo v sebi tudi zelo močno libidinalno komponento, problem uživanja, zato poskusimo za konec in na kratko skicirati še specifično logiko te komponente. Določen element ekcesnega užitka pogosto nastopa kot njihovo netivo ali kot »limalice«: tisto, na kar se najprej ujamemo, oziroma kar najprej pritegne našo pozornost. Tipični primer takšne ekcesne in fantazmatske »limalice« je navezava QAnona na #RešimoOtroke (pred vsakovrstnimi zlorabami, trgovino z otroci ...). Tudi sicer lahko rečemo, da v primeru QAnona manipulantski veliki Drugi kar gomazi od presežnega užitka. Privrženci te teorije zarote med drugim verjamejo, da svetu skrivaj vlada klika elit (demokratov, Hollywoodskih zvezd in milijarderjev<sup>13</sup>), ki častijo Satana, se vdajajo pedofiliji, vodijo obširno trgovino z ljudmi, zlasti otroci, ki jim med drugim iz krvi jemljejo in nato gojijo plazmo, ki domnevno podaljšuje življenje. Poleg slednjega, ki je tradicionalen antisemitski topos, je antisemitizem tudi v sami izhodiščni postavki: ideja o vsemogočni »kabali«, ki vlada svetu, prihaja naravnost iz t.i. Protokolov sionskih modrecev, lažnega dokumenta, ki naj bi razkrival židovsko zaroto, kako zavladati svetu, in na podlagi katerega so skozi 20. stoletje opravičevali antisemitizem.

Drugi kot mesto projekcije različnih fantazem, ekcesnega in bizarnega uživanja, je sicer stalnica teorij zarot, vendar ni povsod prisotna v enaki meri, kakor tudi ne interpelira vseh privržencev enako. Lahko bi rekli, da teorije zarote sicer vselej inkorporirajo *strukturno mesto* Drugega, ki se predaja »nemogočemu užitku«, ki nam krade užitek, ki uživa na naš račun, ali ki s svojim užitkom uteleša kvintesenco Tujosti v razmerju do »nas« – a to vendarle ni tisto, kar jih v prvi vrsti definira. Predstave o kraji užitka (s strani Drugega) ali njegovi Tujosti same po sebi tvorijo neko precej splošnejšo kategorijo, ki se s svojo fantazmatsko strukturo<sup>14</sup> nahaja na primer v osnovi vseh rasizmov, in seveda tudi v jedru antisemitizma. Morda bi zato veljalo perspektivo nekoliko obrniti: pomen in navzočnost uživajočega Drugega v neki teoriji zarote sta nemara premo soraz-

260

<sup>13</sup> Tule je nekaj imen, ki se ves čas ponavljajo: Hillary Clinton, Barack Obama, George Soros, Bill Gates, Tom Hanks, Oprah Winfrey, Chrissy Teigen in papež Frančišek.

<sup>14</sup> Za podrobnejšo razpravo o tem in marsikaterem povezanem vprašanju glej tekst Mladena Dolarja, »Subjekt, za katerega se predpostavlja, da uživa«, v *Strel sredi koncerta*, Cankarjeva založba, Ljubljana 2012, str. 82–104.

merna s tem, kako pomembno vlogo imajo v neki teoriji zarote rasizem, občutek ogroženosti pred Tujci, antisemitizem.

V teorijah, kot sta na primer verovanje v ploščato Zemljo ali v inscenacijo pristanka na Luni, je ta komponenta neprimerno manj prisotna oziroma prepuščena individualnim posebnostim pristašev. A to ne pomeni, da je raven uživanja odsotna, ampak da jo moramo iskati drugod.

Obstaja namreč neka stalnica vseh teorij zarote, ki je inherentno povezana z uživanjem – in sicer s tem, kar je Lacan poimenoval užitek-smisla (*jouis-sens*, besedna igra z *jouissance*). Da so teorije zarote vselej nekakšne »Igre smisla«, so seveda poudarili že mnogi. Eno od pravil te igre je, da ima prav vse, kar se zgodi, nek smisel (oziroma, da nekaj pomeni), in da naključja ne obstajajo. Z Lacanom pa pridemo do morda nepričakovane povezave, ki jo ima to ustvarjanje smisla z užitkom. »Le kdo ne bi si smisla znal užiti?«, reče Lacan v eni svojih znamenitih besednih iger: *qui n'en a le sens avec le joui?*<sup>15</sup> Stavček je težko prevedljiv, lahko bi ga prevedli tudi: le kdo ne smisli z užitkom? Ne gre namreč le za užitek v smislu, užitek v proizvajanju smisla, ampak hkrati tudi za to, da iz uživanja delamo, kujemo, produciramo smisel.

Enega od osnovnih motorjev teoretikov zarot bi lahko videli prav v osmišljanju (lastnega) užitka – natanko kolikor je ta nesmiseln, »nemogoč«, kolikor je »odveč«. Še enkrat, vektor tu poteka v obe smeri *hkrati*: od užitka k smislu (interpretacija kot osmišljanje nečesa, kar se v osnovi prikazuje kot nesmiselno, nemogoče) in od smisla k užitku (uživanje v produciranju smisla).

Da »naključja ne obstajajo«, bi pravzaprav lahko videli kot zatrditev neobstoja užitka, potlačitev užitka kot nesmiselnega X, ki ne služi ničemur. Kar se teoretikov zarot tiče, ni naključij, torej ni užitka, vsaj ne na njihovi strani. Vsak pogoj užitka (ki jih sicer nedvomno ne manjka), je takoj predelan v smisel. Teorije zarot so v tem oziru nekakšna predelovalna industrija (lastnega) užitka, v katero je pošteno vpreženo nezavedno.

<sup>15</sup> Jacques Lacan, *Televizija*, prev. Gorazd Korošec, Boris Čibej in Alenka Zupančič, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 1993, str. 60.

A užitek se ne neha vračati, vrača se s smislom, z uživanjem v smislu. Zato je potrebno še več teorije (zarote). Na ta način teorije zarote v njihov lastni blodni krog zapira prav dejstvo, da se ta krog ne more zares zapreti, da z domačnostjo smisla vanj vseskozi vdira tudi heterogeni elementžitka.

### Literatura

- Barkun, Michael, *A culture of conspiracy: apocalyptic visions in contemporary America*, University of California Press, Los Angeles 2003
- Dean, Jodi, *Aliens in America. Conspiracy Cultures from Outerspace to Cyberspace*, Cornell University Press, New York 1998
- Dolar, Mladen, »Subjekt, za katerega se predpostavlja, da uživa«, v *Strel sredi koncerta*, Cankarjeva založba, Ljubljana 2012
- Freud, Sigmund, *Interpretacija sanj*, prev. Zdenka Erbežnik, Studia Humanitatis, Ljubljana 2001
- Klepec, Peter, »Kaj spregleda 'teorija zarote'?«, *Časopis za kritiko znanosti* 4 (266/2016), str. 61–74
- Lacan, Jacques, *Televizija*, prev. Gorazd Korošec, Boris Čibej in Alenka Zupančič, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 1993
- *Hrbtna stran psihoanalize*, prev. Samo Tomšič, Ana Žerjav in Alenka Zupančič, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 2008
- Latour, Bruno, »Why has Critique Run out of Steam? From Matters of Fact to Matters of Concern«, *Critical Inquiry* 30 (2/2004), str. 225–248
- Lefrance, Adrienne, »Q-jeve prerokbe. Zakaj je QAnon najnevarnejša teorija zarote«, *Global* (september 2020)
- Wong, Julia Carrie, »QAnon explained: the antisemitic conspiracy theory gaining traction around the world«, 25. 8. 2020, dostopno na: <https://www.theguardian.com/us-news/2020/aug/25/>

## Povzetki | Abstracts

**Matjaž Vesel**

### **Newton, nedosegljivo bistvo teles, teološki voluntarizem in zakoni narave**

Ključne besede: Newton, nedosegljiva narava telesa, teološki voluntarizem, zakoni narave

Isaac Newton večkrat zapiše misel, da je bistvo teles za človeško spoznanje nedosegljivo. V članku bom iskal odgovor na vprašanje, zakaj po Newtonu niti naše čutnozaznavno spoznavanje teles niti nobena reflektivna, miselna dejavnost ne omogoča, da bi lahko prišli do spoznanja njihovega bistva ali narave, kar pomeni, da je to omejeno na njihovo pojavnost. Odgovor na to vprašanje predstavlja Newtonov teološki voluntarizem, ki ga je v izrecni navezavi na problematiko narave teles v polnosti prvič razvil v rokopisu *O težkosti (De gravitatione)*. Newtonov Bog bi lahko ustvaril bivajoče stvari (*entia*), ki bi bile na pojavni ravni popolnoma istovetne telesom, vendar po svoji metafizični in bistveni konstituciji ne bi bile telesa. Newtonov teološki voluntarizem ima tudi druge daljnosežne epistemološke posledice, kot je ta, da lahko Bog po svoji volji svobodno spreminja zakone narave.

**Matjaž Vesel**

### **Newton, the Inaccessible Essence of Bodies, Theological Voluntarism and the Laws of Nature**

Keywords: Newton, inaccessible nature of the body, theological voluntarism, laws of nature

Isaac Newton affirms on several occasions that human understanding cannot reach the essence of bodies. The article seeks to answer the question of why we cannot reach their essence either through our reflection or our senses, which confines our cognition to their appearances. I argue that the answer to this problem lies in Newton's theological voluntarism, which he fully developed for the first time and explicitly in relation to the problem of the nature of bodies in his manuscript *De gravitatione*. Newton's God could create beings (*entia*) similar to bodies, which display all their actions and exhibit all their phenomena, and yet they would not be bodies in their essential and metaphysical constitution. Newton's theological voluntarism has other important epistemological consequences, such as God's ability to freely change the laws of nature according to his will.

**Aleš Bunta**

## **Nietzschejeva kritika objektivnosti in njena »orodja«**

Ključne besede: Nietzsche, kritika objektivnosti, *Rangverschiebung*, filozofija prihodnosti

Besedilo izhaja iz teze, da se je, ko govorimo o Nietzschejevi kritiki objektivnosti, nemogoče izogniti naslednjemu problemu: objektivnost in kritika sta za Nietzscheja dva obraza iste težnje, ki ju bo »filozofija prihodnosti« morala znati preseči v višji formi filozofskega »kreiranja novih vrednot«. S tega gledišča je mogoče razložiti tudi Nietzschejevo odločitev, da je glavno težišče svoje kritike usmeril v intervencijo zoper potekajoči proces, ki ga imenuje *Rangverschiebung*, »premena v rangiranju« razmerja med filozofijo in znanostjo. Na ta način filozofsko kritiko že v izhodišču postavi na teren, ki ji onemogoča slediti idealu objektivnosti, h kateremu sicer spontano inklinira. Prvi del besedila obravnava epistemološki vidik Nietzschejeve kritike objektivnosti, se pravi, pojasni zakaj (in kako) je Nietzsche zavračal vse obstoječe filozofske kriterije utemeljitve objektivnega spoznanja. Drugi del besedila pa pojasnjuje na kakšen način je po Nietzscheju mogoče intervenirati v proces »premene v rangiranju« razmerja med filozofijo in znanostjo, ki v končni fazi vodi proti škodljivemu popolnemu monopolu ideala znanstvene objektivnosti nad resnico.

**Aleš Bunta**

## **Nietzsche's Critique of Objectivity and Its "Tools"**

Keywords: Nietzsche, critique of objectivity, *Rangverschiebung*, philosophy of the future

The article takes as its venture-point the thesis that – whilst speaking of Nietzsche's critique of objectivity – it is impossible to avoid the following fundamental problem: according to Nietzsche, objectivity and criticism are two facets of the same tendency that the "philosophy of the future" will have to overcome in the higher form of the philosophical "creation of new values". From this perspective, it also becomes possible to explain Nietzsche's decision to focus his critique in an attempt to intervene against what he calls *Rangverschiebung*, the "shift in rank ordering," of the relationship between philosophy and science. Namely, by doing so, he immediately positioned the philosophical critique on a terrain that does not allow for the critique to follow its spontaneous tendency towards the ideal of objectivity. The first part of the article addresses the epistemological aspect of Nietzsche's critique of objectivity, i.e. it explains why (and how) Nietzsche rejected all philosophical criteria of the foundation of objective understanding. The second part, by contrast, explains how it is possible, according to Nietzsche, to intervene against the ongoing process of the "shift in rank ordering" within the relationship between philosophy and science, which ultimately leads to a harmful complete monopolisation of truth by the ideal of scientific objectivity.



**Marina Gržinić Mauhler**

## **Objectivity, Fiction and New Media Digital Technologies Elaborated through Death**

Key words: new materialism, time, society, contingency, the object

The text elaborates on the relations of objectivity and materiality fiction and those of virtuality produced by new media and digital technologies. It presents and elaborates a critique of the two most relevant debates in contemporary philosophy and theory, the relation of materialism to what is termed the “new materialism,” which is proposed as a substitute for what in the modernist era formed the relation between objectivity, materialism and realism, and then proceeds to expose the difference between *thanatopolitics* and *necropolitics*.

**Marina Gržinić Mauhler**

## **Objektivnost, fikcija in nove medijsko-digitalne tehnologije elaborirane skozi perspektivo smrti**

Ključne besede: novi materializem, čas, družba, kontingenca, objekt

Besedilo podrobneje opisuje razmerja med objektivnostjo in materialnostjo, fikcijo in virtualnostjo, ki jih ustvarjajo novi mediji in digitalne tehnologije. Predstavi in elaborira kritiko dve najpomembnejših razprav v sodobni filozofiji in teoriji; odnos materializma do tistega, kar imenujemo “novi materializem”, ki se ga predlaga kot nadomestek za tisto, kar je v modernističnem času oblikovalo razmerje med objektivnostjo in materializmom ter realizmom in po drugi strani izpostavi razliko med tanatopolitiko in nekropolitiko.

**Simon Hajdini**

## **Names at the Tip of the Nose**

Key words: smell, odor, language, anomia, ontology, psychoanalysis, truth, name

The problem of naming is not just any philosophical problem, but rather one that is central to classical ontology, the latter depending on the notion of names (*onomata*) as latching onto things (*pragmata*) in their essential being. As such, the name has traditionally been tied to the concept of truth as *adequatio* or correspondence between knowledge and being, intellect and thing, or proposition and reality. Accordingly, the problem of naming lies at the core of the issues of objectivity (truth) and fiction, as addressed in this issue of *Filozofski vestnik*. Probing and circumventing the double trap of “transcendentalism” and “new materialism,” I propose to cast a side-glance at this massive philosophical problem, approaching it from the singular point of view of smells and their striking relationship to language.

**Simon Hajdini**  
**Imena na konici nosu**

Ključne besede: voh, vonj, jezik, anomija, ontologija, psihoanaliza, resnica, ime

Problem imenovanja ni kateri koli filozofski problem, pač pa je osrednjega pomena za klasično ontologijo, ki se opira na pojmovanje imen (*onomata*) kot pripetih na reči (*pragmata*) v njihovi bistveni biti. Ime je torej tradicionalno speto s pojmom resnice kot adevkacije ali ujemanja med vednostjo in bitjo, intelektom in rečjo ali propozicijo in realnostjo. Problem imenovanja posledično tiči v samem jedru problemov objektivnosti (resnice) in fikcije, ki se jih loteva vsebinski sklop pričujoče številke *Filozofskega vestnika*. S tem ko vrže pogled s strani na ta masiven filozofski problem, ki se ga loteva s singularnega gledišča vonjav in njihovega osupljivega razmerja do jezika, članek obenem spodvpraša in zaobide dvojno past »transcendentalizma« in »novega materializma«.

**Boštjan Nedoh**  
**Anxiety and Ontology: Towards the Lacanian Materialist  
Metapsychology of the Affect**

Key words: anxiety, ontology, psychoanalysis, Lacan, subjectivity, objectivity, jouissance, real, drive

Notwithstanding the fact that already in his early essay "The Logical Time" Lacan suggested that the "ontological form of anxiety" is the constitutive element in the process of the constitution of subjectivity, thus far there have only been rare attempts at inquiring into the relation between the affect of anxiety and Lacan's critique of classical ontology, which this article will try to explore. Specifically, my argument will be that Lacanian anxiety, unlike, for instance, its Heideggerian variation, is inextricably connected with the *third dimension of being*, which amounts to what Lacan in *Seminar XI* labelled "the unrealized," i.e. to the peculiar structure of the unconscious, which distorts the classical ontological opposition between being and non-being. For Lacan, the unconscious, rather than referring simply to repressed unconscious content, is instead structured around a "pre-ontological" gap (Lacan) or "ontological negativity" (Zupančič). While anxiety notoriously "does not deceive," it does not deceive only regarding the subject's encounter with the real, but also – and most importantly – regarding the specific ontological structure of the unconscious, which includes the negativity as its own "material cause". In this respect, anxiety might be regarded as an "ontological" or even objective material affect – yet not in a posthumanist sense of the affect of being/matter, but rather as the affective correlate or material signal for the fracture of being itself. In short, without this specific ontological gap/negativity, there would only be fear and frustration, not anxiety, which brings anxiety into the domain of metapsychology.

**Boštjan Nedoh**

## **Tesnoba in ontologija: k lacanovski materialistični metapsihologiji afekta**

Ključne besede: tesnoba, ontologija, psihoanaliza, Lacan, subjektivnost, objektivnost, užitek, realno, gon

Kljub temu, da Lacan že v svojem zgodnjem spisu »Logični čas« trdi, da je »ontološka oblika tesnobe« konstitutivni element v procesu konstitucije subjektivnosti, smo bili do sedaj priče le redkim poskusom raziskave razmerja med afektom tesnobe in Lacanovo kritiko klasične ontologije, ki ga pričujoči članek poskuša raziskati. Natančneje, članek poskuša pokazati, da je lacanovska tesnoba, za razliko od njenega Heideggerjevega pojmovanja, neločljivo povezana s *tretjo dimenzijo biti*, ki se nanaša na tisto, kar Lacan v *Seminarju XI* imenuje »nerealizirano«, se pravi, na posebno strukturo nezavednega, ki zamaja klasično ontološko nasprotje med bitjo in ne-bitjo. Za Lacana se nezavedno ne nanaša preprosto na potlačeno nezavedno vsebino, ampak je strukturirano okrog »predontološke« zevi (Lacan) oziroma »ontološke negativnosti« (Zupančič). Za tesnobo, ki po Lacanu »ne vara«, lahko rečemo, da ne vara tako glede subjektovega soočenja z realnim, kot tudi, kar je še pomembneje, glede specifične strukture nezavednega, ki vključuje negativnost kot svoj lasten »materialni vzrok«. S tega vidika lahko rečemo, da je tesnoba »ontološki« oziroma celo objektivni materialni afekt, vendar ne v posthumanističnem smislu afekta same biti/materije, temveč prej v smislu afektivnega korelata oziroma materialnega signala za razpoko v sami biti. Brez te specifične ontološke zevi/negativnosti, bi obstajala zgolj strah in frustracija, nikakor pa tesnoba. To pa je tudi tisto, kar tesnobo pripelje v domeno metapsihologije.

**Roland Végső**

## **The Conspiracy of Objects**

Key words: objectivity, language, translation, fiction, Kant, purposiveness, speculative realism, democracy of objects, flat ontology, conspiracy theory

The task this essay set for itself is a reconsideration of the status of the “object” in contemporary forms of philosophical realism that postulate “flat ontologies.” I argue that the theoretical construction of the “object” often comes about in these ontologies through a fetishistic disavowal that effectively makes these objects speak. As a result, the construction of the generalized field of objectivity (according to which everything that exists is an object) passes through a double articulation. On the one hand, since contemporary realism defines itself as a rejection of all forms of linguistic idealism, it also tries to shift the focus away from human language as the primary medium of the construction of objectivity. On the other hand, however, this demotion of language proceeds in these

works simultaneously with the elevation of the concept of “translation” to an ontological principle: these non-linguistic objects exist through their perpetual translations of each other. The fetishistic disavowal at work in realism (we know very well that objects do not speak, yet we act *as if* objectivity had to be construed as a field of translation) introduces the modality of fiction into the very heart of objectivity. This fictional dimension constitutive of objectivity can be described through an engagement of the Kantian notion of “purposiveness.” I argue that these translations that supposedly constitute objectivity rest on the fundamental presupposition that guides the entire Kantian system: we must presuppose purposiveness even where we can detect no evidence of it at all. Hence, today, the theory of the “democracy of objects” must be supplemented by its necessary correlate, a theory of the “conspiracy of objects.”

### **Roland Végső** **Zarota objektov**

Ključne besede: objektivnost, jezik, prevod, fikcija, Kant, smotrnost, spekulativni realizem, demokracija objektov, ploska ontologija, teorija zarote

Ta esej si za nalogo zadaja premisliti status »objekta« v tistih sodobnih oblikah filozofskega realizma, ki temeljijo na »ploskih ontologijah«. Trdim, da teoretična konstrukcija »objekta« v teh ontologijah pogosto izhaja iz fetišističnega zanikanja, zaradi katerega ti objekti spregovorijo. To ima za posledico, da konstrukcija posplošenega polja objektivnosti (glede na katerega je vse, kar obstaja, objekt) poteka skozi dvojno povezavo. Glede na to, da se sodobni realizem istoveti z zavrnitvijo vsakršne oblike jezikovnega idealizma, skuša po eni strani premestiti pozornost stran od človeškega jezika kot primarnega medija konstrukcije objektivnosti. Toda po drugo strani gre to razvrednotenje pomena jezika z roko v roki s povzdignjenjem koncepta »prevajanja« v ontološko načelo: ne-jezikovni objekti obstajajo skozi neprestano medsebojno prevajanje. Fetišistično zanikanje v realizmu (dobro vemo, da objekti ne govorijo, a delujemo *kot da* smo morali objektivnost konstruirati kot polje prevajanja) vnese modalnost fikcije v samo jedro objektivnosti. To fiktivno dimenzijo konstitucije objektivnosti lahko opišemo z uporabo Kantovega pojma »smotrnosti«. Trdim, da prevodi, ki domnevno konstituirajo objektivnost, slonijo na temeljni predpostavki celotnega Kantovega sistema: smotrnost moramo predpostaviti tudi tam, kjer ne zaznavamo nobenega dokaza za njen obstoj. Iz tega sledi, da moramo danes teorijo »demokracije objektov« dopolniti z njenim nujnim korelatom, teorijo »zarote objektov«.

**Tadej Troha**

## **Objektivnost v krizi**

Ključne besede: kriza, pandemija, objektivnost, načelo sorazmernosti, obrambni mehanizem

Članek obravnava ponavljajoči se diskurzivni mehanizem, prek katerega se sodobne družbe odzivajo na pojavitev krize. Ko so soočene s presežkom objektivnosti, ki ga proizvede kriza – naj gre za globalno ekonomsko, begunsko, podnebno ali pandemsko –, se v diskurzu tvori dvokomponentni obrambni mehanizem, ki naposled tudi sam prevzame psevdo-objektivni status. V prvem koraku – potem ko je bila ovržen poskus neposredne negacije vznika krize – je kriza afirmirana s kompromisno konstatacijo njenega obstoja, ki izpostavi domnevno centralni uvid, ki ga je prinesla kriza; v drugem koraku je konstatacija dopolnjena s psevdo-objektivnim praktičnim pravilom. V primeru trenutne pandemije, ki je podrobno obravnavana v tretjem segmentu prispevka, je bilo praktično pravilo oblikovano kot politična generalizacija načela sorazmernosti. Ker slednje ni aplikabilno na osnovne dinamične principe pandemije in posledično ne more razrešiti krize, je bilo postopoma reducirano na minimum: moramo se naučiti živeti z virusom.

**Tadej Troha**

## **Objectivity in Crisis**

Keywords: crisis, pandemic, objectivity, principle of proportionality, defence mechanism

The article discusses a recurrent discursive mechanism by which contemporary societies respond to the emergence of a crisis. Faced with the surplus of objectivity produced by a particular crisis – be it the global economic crisis, the refugee crisis, the climate emergency or the recent pandemic – a two-component defence mechanism is formed in discourse, which in turn also assumes a pseudo-objective status. In the first step, after the initial attempt to directly deny the emergence of a crisis is overturned, the crisis is affirmed by a compromise constation of its existence that underscores the supposedly central insight that the crisis has brought; in the second step, the constation is supplemented by a pseudo-objective rule of action. In the case of the current pandemic, discussed in detail in the third section of the article, the rule of action has been formed as a political generalisation of the principle of proportionality. Since it is not applicable to the basic dynamic principles of the pandemic and consequently cannot solve the crisis, it has been gradually reduced to a minimum: we must learn to live with the virus.

**Alenka Zupančič**

### **A Short Essay on Conspiracy Theories**

Key words: conspiracy theories, critical theory, knowledge, belief, scepticism, enjoyment

Conspiracy theories are interesting phenomenon that cannot simply be treated as insignificant or marginal. Of late, some of the most bizarre conspiracy theories have been making their way into the mainstream public space, and into official politics. The most striking case is probably the connection between QAnon and the person and politics of Donald Trump. The article first analyses some of the reasons for some conspiracy theories becoming mainstream, and then proceeds to examine three crucial aspects of conspiracy theories: the category of the big Other as big Manipulator, the passion for interpretation, and the inner link between making sense and enjoyment.

**Alenka Zupančič**

### **Kratka razprava o teorijah zarot**

Ključne besede: teorije zarote, kritična teorija, vednost, verovanje, skepticizem, užitek

Teorije zarote so zanimiv fenomen, ki ga ne moremo odpraviti s posmehljivim zamahom roke. V zadnjem času še toliko manj, saj tudi nekatere najbolj bizarne med njimi masovno vstopajo v javni prostor, v *mainstream*, celo v uradno politiko. Najbolj eklatanten primer je tu verjetno navezava QAnona na osebo in politiko Donalda Trumpa. Prispevek najprej analizira nekatere razloge za preboj teorij zarot v *mainstream*, nato pa se posveti raziskovanju in opredelitvi treh ključnih aspektov teorije zarot: kategoriji velikega Drugega kot velikega Manipulanta, strasti do interpretacije in notranji povezavi med ustvarjanjem smisla in užitkom.

## Obvestilo avtorjem

Prispevki so lahko v slovenskem, angleškem, francoskem ali nemškem jeziku.

Uredništvo ne sprejema prispevkov, ki so bili že objavljeni ali istočasno poslani v objavo drugam.

Prispevki naj bodo pisani na IBM kompatibilnem računalniku (v programu Microsoft Word). Priložen naj bo izvleček (v slovenščini in angleščini), ki povzema glavne poudarke v dolžini do 150 besed in do 5 ključnih besed (v slovenščini in angleščini).

Za oddajo prispevkov prosimo sledite navodilom: <http://ojs.zrc-sazu.si/filozofski-vestnik/information/authors>.

Prispevki naj ne presegajo obsega ene in pol avtorske pole (tj. 45.000 znakov s presledki) vključno z vsemi opombami. Zaželeno je, da so prispevki razdeljeni na razdelke in opremljeni z mednaslovi. V besedilu dosledno uporabljajte dvojne narekovaje (npr. pri navajanju naslovov člankov, citiranih besedah ali stavkih, tehničnih in posebnih izrazih), razen pri citatih znotraj citatov. Naslove knjig, periodike in tuje besede (npr. *a priori*, *epoché*, *élan vital*, *Umwelt*, itn.) je treba pisati ležeče.

Opombe in reference se tiskajo kot opombe pod črto. V besedilu naj bodo opombe označene z dvignjenimi indeksi. Citiranje naj sledi spodnjemu zgledu:

1. Gilles-Gaston Granger, *Pour la connaissance philosophique*, Odile Jacob, Pariz 1988, str. 57.
2. Cf. Charles Taylor, "Rationality", v M. Hollis, S. Lukes (ur.), *Rationality and Relativism*, Basil Blackwell, Oxford 1983, str. 87–105.
3. Granger, *op. cit.*, str. 31.
4. *Ibid.*, str. 49.
5. Friedrich Rapp, "Observational Data and Scientific Progress", *Studies in History and Philosophy of Science*, Oxford, 11 (2/1980), str. 153.

Sprejemljiv je tudi t. i. sistem »avtor-letnica« z referencami v besedilu. Reference morajo biti v tem primeru oblikovane takole: (avtorjev priimek, letnica: str. ali pogl.). Popoln, po abecednem redu urejen bibliografski opis citiranih virov mora biti priložen na koncu poslane prispevka.

Prispevki bodo poslani v recenzijo. Avtorjem bomo poslali korekture, če bo za to dovolj časa. Pregledane korekture je treba vrniti v uredništvo čim prej je mogoče. Upoštevani bodo samo popravki tipografskih napak.

## Information for Contributors

Manuscripts in Slovenian, English, French and German are accepted.

Manuscripts sent for consideration must not have been previously published or be simultaneously considered for publication elsewhere.

Authors are required to provide the text written on a compatible PC (in a version of Microsoft Word), accompanied by an abstract (in the language of the original and in English) summarizing the main points in no more than 150 words and up to 5 keywords.

To submit manuscript please follow instructions: <http://ojs.zrc-sazu.si/filozofski-vestnik/information/authors>.

A brief biographical note indicating the author's institutional affiliation(s), works published and central subject of professional interest should also be enclosed.

Manuscripts should not exceed 8,000 words (45,000 characters with spaces) including notes. Papers should be sectioned with clearly marked subheadings. Use double quotation marks throughout the text (e.g. for titles of articles, quoted words or phrases, technical terms), except for quotes within quotes. Titles of books and periodicals, and foreign words (e.g. *a priori*, *epoché*, *élan vital*, *Umwelt*, etc.) should be in *italics*. Note numbers should be referred to in the text by means of superscripts.

Citations should be presented as follows:

1. Gilles-Gaston Granger, *Pour la connaissance philosophique*, Odile Jacob, Paris 1988, p. 123.
2. Cf. Charles Taylor, "Rationality", in: M. Hollis, S. Lukes (Eds.), *Rationality and Relativism*, Basil Blackwell, Oxford 1983, pp. 87–105.
3. Granger, *op. cit.*, p. 31.
4. *Ibid.*, p. 49.
5. Friedrich Rapp, "Observational Data and Scientific Progress", *Studies in History and Philosophy of Science*, Oxford, 11 (2/1980), p. 153.

The author-date system is also acceptable with a text reference reading. References in the text are then made as follows: (author's last name, date: page(s) or section). Detailed bibliographical information should be given in a separate alphabetical list at the end of the manuscript.

Articles will be externally peer-reviewed. Proofs will be sent to authors. They should be corrected and returned to the Editor as soon as possible. Alterations other than corrections of typographical errors will not be accepted.

# Filozofski vestnik

ISSN 0353-4510

## Programska zasnova

Filozofski vestnik (ISSN 0353-4510) je glasilo Filozofskega inštituta Znanstveno-raziskovalnega centra Slovenske akademije znanosti in umetnosti. Filozofski vestnik je znanstveni časopis za filozofijo z interdisciplinarno in mednarodno usmeritvijo in je forum za diskusijo o širokem spektru vprašanj s področja sodobne filozofije, etike, estetike, politične, pravne filozofije, filozofije jezika, filozofije zgodovine in zgodovine politične misli, epistemologije in filozofije znanosti, zgodovine filozofije in teoretske psihoanalize. Odprt je za različne filozofske usmeritve, stile in šole ter spodbuja teoretski dialog med njimi.

Letno izidejo tri številke. Druga številka je posvečena temi, ki jo določi uredniški odbor. Prispevki so objavljeni v angleškem, francoskem in nemškem jeziku s povzetki v angleškem in slovenskem jeziku.

Filozofski vestnik je vključen v: Arts & Humanities Citation Index, Current Contents / Arts & Humanities, EBSCO, DOAJ, IBZ (Internationale Bibliographie der Zeitschriften), The Philosopher's Index, Répertoire bibliographique de philosophie, Scopus in Sociological Abstracts.

Izid revije je finančno podprla Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije. Filozofski vestnik je ustanovila Slovenska akademija znanosti in umetnosti.

## Aims and Scope

*Filozofski vestnik (ISSN 0353-4510) is edited and published by the Institute of Philosophy of the Scientific Research Centre of the Slovenian Academy of Sciences and Arts. Filozofski vestnik is a philosophy journal with an interdisciplinary character. It provides a forum for discussion on a wide range of issues in contemporary political philosophy, history of philosophy, history of political thought, philosophy of law, social philosophy, epistemology, philosophy of science, cultural critique, ethics, and aesthetics. The journal is open to different philosophical orientations, styles and schools, and welcomes theoretical dialogue among them.*

*Three issues of the journal are published annually. The second issue is a special issue that brings together articles by experts on a topic chosen by the Editorial Board. Articles are published in English, French, or German, with abstracts in Slovenian and English.*

*Filozofski vestnik is indexed/abstracted in the Arts & Humanities Citation Index; Current Contents / Arts & Humanities; DOAJ; EBSCO; IBZ (Internationale Bibliographie der Zeitschriften); The Philosopher's Index; Répertoire bibliographique de philosophie; Scopus; and Sociological Abstracts.*

*Filozofski vestnik is published with the support of the Slovenian Research Agency. Filozofski vestnik was founded by the Slovenian Academy of Sciences and Arts.*



9 770353 451019



## **Newton in filozofija narave**

**Isaac Newton**, Matematični principi filozofije narave

**Matjaž Vesel**, Newton, nedosegljivo bistvo teles, teološki  
voluntarizem in zakoni narave

## **Objektivnost in fikcija**

**Aleš Bunta**, Nietzschejeva kritika objektivnosti in njena »orodja«

**Marina Gržinić Mauhler**, Objectivity, Fiction and New Media Digital  
Technologies Elaborated through Death

**Simon Hajdini**, Names at the Tip of the Nose

**Boštjan Nedoh**, Anxiety and Ontology: Towards the Lacanian  
Materialist Metapsychology of the Affect

**Tadej Troha**, Objektivnost v krizi

**Roland Végső**, The Conspiracy of Objects

**Alenka Zupančič**, Kratka razprava o teorijah zarote

