

Издавач:
Филозофски факултет Универзитета у Источном Сарајеву
<http://www.ffuis.edu.ba>

За издавача:
Др Драга Мاستиловић

Редакција:
Др 魏现军 (Wei Xianjun), Политехнички Универзитет Хенана, НР Кина
Др 岳友熙 (Yue Youxi), Технолошки Универзитет Шандонга, НР Кина
Др Бас Артс, Универзитетски колеџ Лондон, Велика Британија
Др Сања Бошковић Данојлић, Универзитет Поатје, Француска
Др Владимир Владичић, Универзитет у Источном Сарајеву, БиХ
Др Бранислав Драшковић, Универзитет у Источном Сарајеву, БиХ
Др Александар Јокић, Државни универзитет Портланд, Орегон, САД
Др Вјачеслас Јурко, Универзитет Саратов, Русија
Др Владан Бартула, Универзитет у Источном Сарајеву, БиХ
Др Бисерка Кошарац, Универзитет у Источном Сарајеву, БиХ
Др Мишо Кулић, Универзитет у Источном Сарајеву, БиХ
Др Светлана Кургеш, Универзитет Мадера, Португалија
Др Клавдија Кутнар, Универзитет Приморска Копар, Словенија
Др Стилианос Ламбакис, Институт за историјска истраживања у Атини, Грчка
Др Марија Летић, Универзитет у Источном Сарајеву, БиХ
Др Џорџ Мано, Тенри Универзитет, Јапан
Др Јелена Марковић, Универзитет у Источном Сарајеву, БиХ
Др Драга Мастиловић, Универзитет у Источном Сарајеву, БиХ
Др Драган Марушич, Универзитет Приморска Копар, Словенија
Др Светлана Стеванович, Универзитет Кемерово, Русија
Др Златко Павловић, Универзитет у Источном Сарајеву, БиХ
Др Мирко Радић, Универзитет Галве, Шведска
Др Ана Филимонова, Историјски институт РАН Москва, Русија
Др Арно Франсоа, Универзитет Поатје, Француска

Главни уредник:
Др Мишо Кулић

Одговорни уредник:
Др Марија Летић

Лектура и коректура:
Доц. др Игор Симановић

Припрема за штампу:
ППГД „Comesgrafika“ д.о.о. Бања Лука

Штампа:
ППГД „Comesgrafika“ д.о.о. Бања Лука

Тираж:
300 примјерака

Пале, 2017.

ISSN 2490-4074

COBISS.RS-ID 5843480

Зборник је штампан уз финансијску подршку
Министарства науке и технологије Владе Републике Српске.

Универзитет у Источном Сарајеву
Филозофски факултет Пале

Посебна издања
НАУЧНИ СКУПОВИ

Књига 11

Том 1

НАУКА И СТВАРНОСТ

ЗБОРНИК РАДОВА СА НАУЧНОГ СКУПА
(Пале, 21. мај 2016.)

Пале, 2017

НАУЧНИ СКУП
НАУКА И СТВАРНОСТ

Књига 11

Издавач:

Филозофски факултет Универзитета у Источном Сарајеву

За издавача:

Др Драга Мاستиловић

Главни уредник:

Др Мишо Кулић

Одговорни уредник:

Др Марија Летић

Технички уредник и компјутерски слог:

Александар Спасојевић

Лектура и коректура:

Доц. др Игор Симановић

Штампа:

ППГД „Сomesgrafika“ д.о.о. Бања Лука

Тираж:

300 примјерака

Пале, 2016

COBISS.RS-ID 5843480

IMA LI STVARNOSTI BEZ ČOVEKA? PROBLEMI NOVOG REALIZMA

Apstrakt: U ovom tekstu se ispituju glavne karakteristike filozofskog usmerenja koje je danas u modi – „novog realizma“ koji zastupaju M. Feraris, K. Mejasu i M. Gabrijel, i analiziraju neki od njegovih problema. Polazi se od pitanja definicije novog realizma, tj. od pokušaja da se odredi minimalni pojmovni sadržaj koji je zajednički za njegove različite verzije. Zanimljivo je primetiti da se novi realizam, iako njegovi predstavnici brane gledište prema kojem imamo direktan pristup stvarnosti, najčešće definiše na negativan način, npr. kao filozofska pozicija koja tvrdi da je stvarnost nezavisna od ljudskog mišljenja ili od konstitutivne delatnosti subjekta. U radu se zastupa teza da se novi realizam zaista najbolje može razumeti kao neka vrsta negacije: prema tvdnjama njegovih osnivača, on predstavlja reakciju na takozvani konstruktivizam moderne filozofije, koji počinje sa Kantovim transcendentnim idealizmom i, preko Ničea, dolazi do vrhunca u postmodernizmu, čime se konačno dovršava dugotrajni istorijski proces preobražavanja stvarnosti u iluziju. Međutim, takva rekonstrukcija moderne filozofije je krajnje problematična. Na primer, pristalice novog realizma ne pružaju zadovoljavajuće tumačenje Kantovog „pobijanja idealizma“, koje bi, očigledno, bilo od suštinskog značaja za odbranu njihovog viđenja moderne kao epohe u kojoj je stvarnost ispražnjena od svoga smisla. Pored toga, moralizatorski tonovi njihove rasprave sa postmodernom odaju etički koncept koji je prilično konformistički. Konačno, dva važna aspekta novog realizma – pokušaji da se unutar njega razvije pluralistička ontologija, kao i njegova antihumanistička tendencija – dopuštaju nam da njegovo poreklo dovedemo u vezu sa filozofskim programom samog postmodernizma.

Ključne reči: *čovек, novi realizam, postmodernizam, stvarnost, subjekt.*

Čini se da je u poslednje dve decenije, nakon dugog perioda tokom kojeg su prevlast u filozofiji imala stanovišta koja predstavljaju različite oblike antirealizma (Braver, 2007), pojam stvarnosti ponovo dobio na značaju i privlačnosti. O tome svedoči neobično bujanje filozofskih pozicija koje njihovi zagovornici definišu kao realističke. Određenju realizma, po pravilu, prethodi neki epitet. Ako već ne precizira samosvojnost dotične pozicije, on bar služi kao etiketa koja njenim predstavnicima dopušta da se razlikuju od predstavnika drugih, takođe realističkih stanovišta. Tako se, na primer, govori o „spekulativnom“ realizmu, „novom“

* vladimir.milisavljevic@yahoo.com

realizmu, „kontekstualnom“ realizmu ili čak, pleonastički, o „realizmu stvari“ (Engel, 2015).¹

Lepeza filozofskih pozicija koje istupaju pod nazivom realizma suviše je široka i šarena da bi se, makar i sažeto, mogla predstaviti u jednom članku ograničenog obima. Stoga se ovde usredsređujem na razmatranje osnovnih stavova trojice autora čije mi stanovište izgleda reprezentativno za novu realističku tendenciju u kontinentalnoj filozofiji: Kentena Mejasua [Meillassoux], Mauricija Ferarisa [Ferraris] i Markusa Gabrijela [Gabriel]. Treba napomenuti da se Mejasuova pozicija obično naziva spekulativnim realizmom. I pored toga, ona deli izvesne karakteristike sa stanovištima druge dvojice predstavnika novog realizma, što opravdava njihovu obradu u istom tekstu.

Osnovna tvrdnja novog realizma, polazeći od koje se njegove različite varijante granaju dalje, najlakše se može izložiti u negativnom obliku: ono što nazivamo objektivnom stvarnošću nije konstrukcija ili učinak konstitutivnih radnji subjekta saznanja, kao što su tvrdili filozofi od Kanta pa sve do savremenih postmodernista; ta stvarnost postoji samostalno ili po sebi, nezavisno od čoveka, koji je samo otkriva, a ne proizvodi je; iz razloga koji će nešto kasnije postati jasni, jedan od zagovornika novog realizma čak tvrdi da je stvarnost apsolutna, ili da predstavlja sam apsolut (Meillassoux, 2006, p. 39).

Nije slučajnost što smo tezu novog realizma predstavili polazeći od pozicije koja joj je suprotna: jedan od paradoksa tog filozofskog usmerenja, čije je glavno obeležje zalaganje za direktan pristup stvarnosti, sastoji se u tome što se njegova osnovna teza najčešće iznosi i obrazlaže *ex negativo*. Tako se novi, odnosno spekulativni realizam definiše kao suprotnost navodnom korelacionizmu tradicionalne kontinentalne filozofije, posebno fenomenologije, pri čemu se pod „korelacionizmom“ podrazumeva svaka filozofska pozicija koja osporava mogućnost da se misli objekat kojem ne odgovara nikakav subjekt, ili subjekt kome ne odgovara nikakav objekat (Meillassoux, 2006, pp. 18-20). Novi realizam se takođe predstavlja kao suprotnost postmodernističkom pokušaju raskida sa metafizikom, koji se zasniva na Ničeovoj [Nietzsche] tezi da iza pojava ne postoji nikakva objektivna stvarnost, ili kao alternativa još šire shvaćenom „konstruktivizmu“, koji, takođe na Ničeovom tragu, tvrdi da činjenice ne postoje po sebi, nezavisno od interpretacija (Gabriel, 2015, p. 3). Predstavnicima novog realizma zajednički je i poziv da se izvrši svojevrсна „negacija negacije“ glavnog toka filozofije Zapada – da se „kopernikanski preokret“, koji je objavio Kant, i sam podvrgne preokretanju, čime bi se, navodno, tom izrazu vratio njegov istinski smisao. Naime, novi realisti još uvek neumorno ponavljaju frazu da je Kant, u

¹ Ovaj tekst je rezultat rada na projektu 179039 Instituta društvenih nauka u Beogradu, pod naslovom „Strukturne društvene i istorijske promene srpskog društva u kontekstu evropskih integracija i globalizacije“, koji finansira Ministarstvo prosvete, nauke i tehnološkog razvoja Republike Srbije.

stvari, izvršio antropocentričnu – „ptolomejsku“ revoluciju ili kontrarevoluciju, kada je, nasuprot decentriranju čoveka koje su sprovele Galilejeva i Kopernikova nauka o prirodi, postavio saznavni subjekt u središte sveta. Prema novim realistima, danas je neophodno lišiti čoveka tog privilegovanog položaja i potvrditi postojanje stvarnosti koja je nezavisna od njega (Meillassoux, 2006, pp. 155–178, upor. Ferraris, 2014, pp. 6, 30).

Već izloženi popis stanovišta s kojima se novi realizam razračunava pokazuje u kojem stepenu njegova kritika ima nivelišuće učinke: pod njen udar dolaze tako raznorodne pozicije kao što su Kant i nemački idealizam, Niče, fenomenologija, Hajdegerovo [Heidegger] mišljenje bića, Gadamerova hermeneutika, postmodernizam, različiti oblici kulturnog relativizma i konstruktivizma, pragmatizma ili neopragmatizma kakav je onaj Rortijev [Rorty], kao i pojedine pozicije iz okrilja analitičke filozofije u užem smislu reči. Polemika novih realista po širini zahvata podseća upravo na Deridin [Derrida] pokušaj dekonstrukcije „metafizike prisutnosti“ u liku njenih najrazličitijih predstavnika (kakvi su Platon i Ruso [Rousseau], Hegel i de Sosir [de Saussure], Aristotel i Džon Serl [Searle]), ili na njegov hajdegerovski presedan, sveobuhvatni poduhvat destrukcije onto-teologije Zapada. Iako je kritička perspektiva novog realizma hronološki uža od ovih programa razgradnje metafizičkog nasleđa – ona obuhvata samo predstavnike moderne filozofije – njene pretpostavke nisu ništa manje problematične. Pogotovo je sporno to što se u toj perspektivi Kantova filozofija tumači kao prethodnica gotovo svih kasnijih modernih filozofija – ne samo nemačkog idealizma, nego i drugih, već pomenutih orijentacija: egzistencijalizma, fenomenologije, hermeneutike i, posebno, navodnog postmodernističkog konstruktivizma, koje sve zajedno poriču mogućnost saznanja stvarnosti kakva je ona po sebi. Tako, na primer, Mejasu opisuje već pomenuti „korelacionizam“, koji navodno obuhvata sve te pozicije, kao „postkritičku filozofiju“ (2006, p. 22).² Sa svoje strane, Gabrijel tvrdi da se jedina razlika između Kanta i postmodernista sastoji u tome što su postmodernisti zamenili kantovske naočare transcendentalne subjektivnosti (koje su jedinstvene, pošto su upisane u nepromenljivu prirodu čoveka) mnoštvom naočara različitih boja, koje možemo da menjamo po volji, prema trenutnom nahodanju (Gabriel, 2015, pp. 4–5). Vrhunac proizvoljnosti, za koju se najčešće okrivljuju postmodernisti, predstavlja, međutim, upravo tumačenje istorije moderne filozofije koje nam nudi novi realizam. U njemu se Kant, filozof u kojem su neki od postmodernista videli pruskog ili bar pijetističkog predstavnika ozloglašene filozofije subjekta, predstavlja kao začetnik Ničeovog perspektivizma i, posredno, baš tog neobaveznog i lepršavog postmodernizma;

² Mejasuov pokušaj da u Kantovoj filozofiji pronađe istorijske korene „korelacionizma“ – stanovišta koje afirmišu prvenstvo relacije nad terminima koji stoje u relaciji – prilično je neuverljiv: njime se u Kantovu poziciju učitava fenomenološka problematika intencionalnosti, odnosno noetsko-noematskih korelacija (2006, p. 18–19). Za primenu te kritike na Hajdegera, upor. *isto*, pp. 22–23.

on sada sedi na optuženičkoj klupi sa svojim zakletim neprijateljima, i to kao glavni inspirator postmodernističkog poduhvata. Naravno, kavaljerski karakter novorealističke polemike protiv navodnog kantovskog konstruktivizma ne dopušta njenim autorima da se upuštaju u takve školske detalje kao što je Kantovo pobijanje idealizma iz istoimenog odeljka *Kritike čistog uma* (Kant, 1956, S. 272–276, upor. S. 33–35). U najboljem slučaju, oni samo pominju to učenje da bi preko njega prešli žurnim koracima, kako to čini Feraris (2015, p. 216) ili Mejasu u jednom od svojih intervjuua (Harman, 2011, p. 164). Čak i u Ferarisovoj knjizi koja je u celini posvećena Kantu, ta problematika, koja bi morala biti od presudnog značaja upravo za novi realizam, izlaže se u par redova, pri čemu je autorov pokušaj da Kantov dokaz obori jednim navodnim protivargumentom sasvim nerazumljiv (2010, str. 132). Samo namerni previdi te vrste dopuštaju novim realistima da predstave postmodernu kao krajnju konsekvencu kantovskog filozofskog projekta. Pokazaće se, međutim, da je njihova sopstvena pozicija mnogo bliža postmodernizmu nego što se na prvi pogled čini.

1. Stvarnost bez čoveka i istorijska tendencija trenutka

Novi realizam se ne predstavlja samo kao jedna teorijska pozicija među drugima. Naprotiv, njegovi predstavnici stilizuju sebe same u vesnike nove istorijske epohe, ili bar u tumače svetskoistorijskog fenomena koji po značaju odgovara onome koji su Marks i Engels, s izvesnom ironijom, najavili na početku *Manifesta komunističke partije* („Bauk kruži Evropom – bauk komunizma“). Ironije, međutim, nema kod Ferarisa, koji svoj *Manifest novog realizma* upoređuje sa Marksovim i Engelsovim *Manifestom*, a distancirajući se od Kanta: „Kada su Marks i Engels napisali te reči, oni nisu hteli da objave *urbi et orbi* da su otkrili komunizam, već da konstatuju da su komunisti mnogobrojni. Obrnuto, da je Kant počeo *Kritiku čistoga uma* tvrdnjom da 'bauk kruži Evropom: transcendentalna filozofija', ljudi bi mislili da je lud, pošto je nudio teoriju koja je, u tom trenutku, postojala samo u njegovoj knjizi“ (Ferraris, 2014, xiv).³

Suptilnost Ferarisovog retoričkog manevra leži u tome što je njime Kant predstavljen kao profesor čije se spekulacije kreću u sferi čiste teorije, bez ikakvih praktičnih konsekvenci, i to za njegovo dobro – da ne bi ispao potpuni ludak. Takvo tumačenje izneverava smisao preokreta koji je Kant hteo da izazove. Osnovna tvrdnja njegove „transcendentalne filozofije“ jeste da su apriorni uslovi mogućnosti našeg iskustva istovremeno uslovi mogućnosti predmeta iskustva (Kant, 1956, S. 162a). Sam Kant je tu postavku razumeo kao izraz epohalnog preobražaja, koji po dalekosežnosti odgovara onome kojim je inaugurisan novi vek. Štaviše, kada je to shvatanje izneo na samom početku svog dela, u predgovoru

³ Svi prevodi tekstova koji su navedeni na stranim jezicima su moji.

za drugo izdanje *Kritike čistoga uma* (isto, S. 17–24), on se izložio opasnosti da bude shvaćen upravo kao neka vrsta ludaka, ili bar ateiste, što će potvrditi Jakobijeva polemika protiv kritičke filozofije i njenih nastavljača. Najvažnije je, međutim, to što ni Kant nije smatrao da je „kopernikanski preokret“ samo jedna od pozicija u svetu akademske filozofije, već „revolucija“ slična onoj koja se već dogodila u nauci o prirodi.

Feraris potcenjuje značaj veze između teorije i stvarnosti i kada Kanta posmatra kao pukog teoretičara, i kada, obrnuto, „novi realizam“, koji sam zastupa, razume kao izraz faktičkih istorijskih tendencija koje su na delu u sadašnjem trenutku. Za razliku od njega, Marks i Engels su imali u vidu tu vezu još od trenutka kada su u komunizmu prepoznali „stvarni pokret koji ukida sadašnje stanje“ (Marx, Engels, 1989, str. 381): u *Manifestu komunističke partije*, napisanom dve godine kasnije, oni su se pozivali na svoje teorijske postavke o istoriji čovečanstva (što je činjenica sasvim nezavisna od našeg mišljenja o njihovoj ispravnosti), a ne samo na mnogobrojnost komunista. Novi realizam se, umesto toga, zadovoljava inflatnom upotrebom pojmova „obrta“ ili „promene paradigme“, koji ne potiču ni iz marksizma ni iz nemačke klasične filozofije, već iz kunovskog koncepta istorije nauke – tačnije, iz njegove transpozicije na teren istorije filozofije, koju su izvršili Tugendhat i Habermas: nakon transcendentnog, jezičkog, a zatim i kognitivnog obrta, čini se da smo sada suočeni sa novim, „realističkim“ obrtom u filozofiji.⁴

Zagovornici novog realizma zaista su mnogobrojni, što je možda i njihov najjači argument. Bilo bi preterano tvrditi da oni veruju da je nužnost nastupanja nove epohe, koju njihova filozofska orijentacija otvara, upisana u neku istoriju bića hajdegerovskog tipa. Ipak, oni očigledno smatraju da pojava nove filozofske orijentacije odgovara kairusu istorijskog trenutka. Takvo samorazumevanje izloženo je u drugoj Ferarisovoj knjizi, pod karakterističnim naslovom *Goodbye Kant!* (prvo italijansko izdanje objavljeno je 2004), koji je inspirisan duhovitim filmom o padu komunizma u Istočnoj Nemačkoj *Good Bye Lenin!* (2003). Ferarisova poruka je, kako izgleda, sledeća: kao što se istorija komunizma završila njegovim faktičkim slomom, epoha transcendentne filozofije zaključuje se proklamacijom njenog faktičkog kraja, pre nego njegovim opovrgavanjem. Začetnici novog realizma samodopadljivo govore o nastanku sopstvene filozofske orijentacije kao o događaju koji otvara novo razdoblje istorije, i koji se, uostalom, može precizno smestiti u prostorne i vremenske koordinate. Od Gabrijela saznajemo da novi realizam „opisuje filozofski stav koji treba da obeleži eru nakon takozvane postmoderne“. Gabrijel kaže da je on lično „objavio“ početak te ere, i to „na dan 23. juna 2011, oko 13.30, za vreme ručka u Napulju sa italijanskim filozofom Mauricijem Ferrarisom“ (2015, p. 1). To mesto, čas i datum

⁴ Upor. Harmanov predgovor za Ferraris, 2014, pp. ix-xii, i isto, p. xiv; o pojmu promene paradigme i njegovom prenošenju na istoriju filozofije, upor. Milisavljević, 2009.

navodi i Feraris, koji kaže da je naziv „novog realizma“ skovao on sam, takođe na znamenitom ručku sa Gabrielom (2014, xiii). Harman, pisac predgovora za engleski prevod Ferarisovog *Manifesta*, pozivajući se na usmeno svedočanstvo autora tog spisa, daje genealogiju nove orijentacije koja zalazi dalje u prošlost (i ovde, je, međutim, mesto velikog događaja isti grad u Italiji): „U martu 1992. Feraris je, sedeći u Napulju, slušao Gadamera kako kaže da 'biće jeste jezik'. U tren oka [!] je shvatio da je to pogrešno. Tako je počeo realistički obrt (*the realist turn*) Mauricija Ferarisa“ (Ferraris, 2014, p. x). Isti autor daje i odgovarajuću dramaturgiju nastanka „spekulativnog“, Mejasuovog realizma, koji takođe ima svoju krštenicu, ime, datum i mesto rođenja, rubriku o roditeljima, pa i kuma, Reja Brasijea [Brassier]: spekulativni realizam je došao na svet 27. aprila 2007, na „danas već čuvenom“ i „spomena vrednom“ skupu održanom na koledžu Goldsmits Londonskog univerziteta (Harman, 2011, pp. vii, 77, 79).

Najveći deo truda uložen je u brendiranje novog proizvoda. Ipak, postoji minimalni teorijski sadržaj koji opravdava nazivnik novog realizma – kao što smo videli, to je teza da stvarnost postoji i bez čoveka. Iz nje proizlazi da „možemo da mislimo ono što jeste“ i da „to mišljenje nipošto ne zavisi od navodno konstitutivnog subjekta“, kao što Alen Badiju [Badiou] kaže u predgovoru za Mejasuovo delo (2006, str. 8). Ova teza je zajednička autorima koji zastupaju novi realizam, ali je najjasnije izložena upravo kod Mejasua. On polazi od konstatacije da razumevanje i tumačenje iskaza koji se odnose na vreme kada ljudska bića još nisu postojala predstavlja nerešiv problem za korelacionističku filozofiju. Reč je o iskazima današnjih empirijskih nauka kakve su astrofizika, geologija ili paleontologija. Zahvaljujući svojim novim mernim metodama, te nauke su postale sposobne da precizno datiraju događaje koji pripadaju dalekoj prošlosti Zemlje, pa čak i čitavog svemira (Meillassoux, 2006, pp. 24–25). Mejasu naziva takve iskaze „davnašnjim iskazima“ (*énoncés ancestraux*).⁵ Oni nam, naime, govore nešto o svetu koji je prethodio „svakom obliku ljudskog odnosa prema svetu“ (*isto*, p. 25), i stoga, kako on smatra, izlaze izvan postava koji je određen subjekt-objekt odnosom. Iz tog razloga, korelacionizam je nepodesan za njihovo tumačenje. Problem se sastoji u tome što u vreme na koje se davnašnji iskazi odnose nije bilo ljudskih bića, tj. subjekata, tako da korelacija između subjekta

⁵ U strogom smislu, Mejasuova upotreba francuskog prideva *ancestral* je nepravilna, ili bar neuobičajena; ona zapravo predstavlja *prôton pseudos* njegove teze. Naime, Mejasu bez razlike govori o „davnašnjim“ stvarima, *les réalités ancestrales*, kao i o „davnašnjim“ iskazima, *les énoncés ancestraux* (*isto*, pp. 25–27). Međutim, postavljen uz imenicu „iskaz“, taj pridev bi mogao da upućuje isključivo na iskaze koji su davno izrečeni (ili na iskaze koji imaju slične osobine), a ne na one koji se *odnose* na davno minule stvari ili događaje, kako ga razume Mejasu. Prema tome, iskazi *današnjih* prirodnih nauka upravo nisu „davnašnji“. Od sličnog nedostatka pati, uostalom, i upotreba srpskog prideva „davnašnji“ u Mejasuovom smislu („davnašnji iskaz“), koji ovde koristim kao prevod francuskog termina upravo iz razloga vernosti jeziku originala.

i objekta nije mogla biti izvor njihovog smisla. Odatle Mejasu izvodi zaključak da sama korelacija nije apsolutna, i da se apsolut mora tražiti na drugom mestu. Naime, mora se priznati da davnašnji iskazi imaju nekog smisla i da mogu biti istiniti; njihov sadržaj mora, ili bar može odgovarati nekadašnjim objektivnim stanjima stvari. Po Mejasuu, razumevanje davnašnjih iskaza predstavlja glavnu teškoću čitave moderne filozofije (*isto*, str. 156): ako ne želi da potpuno odbaci njihovu mogućnost, korelacionistička filozofija mora da pretpostavi da je neki oblik subjekta – poput fenomenološke transcendentalne subjektivnosti – postojao i u vreme na koje oni upućuju. Mejasu tvrdi da se neke tvrdnje poznog Huserla mogu tumačiti u tom smislu. Ali on smatra da se sa korelacionizmom srećemo i kod ranijih filozofa modernog doba – po svoj prilici, već kod Kanta. Oni, međutim, davnašnjim iskazima moraju da pripišu dvostruko značenje: realističko, prema kojem su se događaji iz vremena pre nastanka čoveka zaista desili u svakodnevnom smislu reči, ali i dublje, „filozofsko“ značenje, prema kojem su se ti događaji desili jedino „za nas“, današnje subjekte, odnosno ljude, jer zavise od sadašnjeg ljudskog iskustva kao svog uslova mogućnosti. Iz takvog pokušaja rešenja problema proizlazio bi, međutim, paradoks, koji se sastoji u tvrdnji da su se zbivanja iz najudaljenije prošlosti *tek kasnije* dogodila kao *ranija* (*isto*, p. 169–171).

Lako je videti da se Mejasuovo pobijanje korelacionizma zasniva na zameni dva različita reda temporalnosti: konstituisane temporalnosti empirijskog događaja i konstitutišuće temporalnosti transcendentalnog Ja, koje ni kod Kanta, baš kao ni kod Huserla, ne postoji realno, u prostoru i vremenu. Dvostrukost o kojoj je tu reč – koju Mejasu bez daljeg obrazloženja smatra nedopuštenom, pa čak i protivrečnom – ne izražava ništa drugo do kantovsko shvatanje o transcendentalnom idealizmu koji je *istovremeno* empirijski realizam (1956, 491–493).⁶ Mejasu čak i ne pominje tu Kantovu koncepciju. Feraris, opet, govori, kao da se to razume samo po sebi, o „sukobu“ između transcendentalnog idealizma i empirijskog realizma u kritičkoj filozofiji, iako su svi Kantovi naponi bili usmereni na to da dokaže njihovu kompatibilnost (2010, str. 156).

Ovde se ponovo potvrđuje da se novi realizam ne trudi mnogo oko interpretacije filozofskih tekstova. Za njegove zastupnike mnogo je važnije da svoje zauzimanje za navodnu objektivnost predstave kao jedini trezveni filozofski stav. Iza njega, međutim, stoji samo zdravorazumsko shvatanje da stvarnost postoji nezavisno od posmatrača, koje može da se odredi jedino kroz poricanje suprotnog stanovišta. Tako, na primer, Feraris određuje realizam kao stanovište koje potvrđuje postojanje „spoljašnjeg sveta koji je nezavisan od naših pojmovnih shema“ (2014, pp. 18–19, 23–24). Ili, kako piše Mejasu: „Misliti davnašnjost, to

⁶ Hajdeger je odgovorio na slične prigovore odlučnije, vezujući istinu za određenje dokučenosti (*Erschlossenheit*) tubića; iz njega proizlazi da je svaka istina istorična jer je tubiće suštinski istorično (Heidegger, 1986, S. 227).

znači misliti svet bez mišljenja [...]. Moramo [...] pokušati da razumemo kako mišljenje može da pristupi onome ne-koreliranom – svetu koji je sposoban da postoji a da nije dat“ (2006, p. 39). Radi toga je, smatra Mejasu, neophodan apsolut; on se pri tom poziva na Dekarta, koji je, kao i osnivači moderne nauke o prirodi, stvarnost nezavisnu od subjekta i sposobnu da postoji sama po sebi video u matematičkim svojstvima predmeta. Čini se da je na takvo razumevanje Dekarta presudno uticalo shvatanje Mejasuovog filozofskog učitelja Alena Badijua, prema kojem je ontologija identična sa matematikom (Badiou, 1988, pp. 9–10). Doduše, Dekart je na osnivača spekulativnog realizma uticao i direktnije. Reč je o drugom aspektu kartezijske filozofije – učenju o božanskom stvaranju večnih istina, koje sasvim odgovara Mejasuovoj tezi o radikalnoj kontingenciji kao jedinom nužnom ili apsolutnom karakteru stvarnosti koja je nezavisna od subjekta.

2. Otpor stvarnosti i pitanje morala

Čitalac *Manifesta novog realizma* teško može prečuti moralističke tonove te knjige. Tako Mauricio Ferraris shvata današnje doba kao epohu sveopšteg isparavanja ili hlapljenja stvarnosti, uz istovremeno jačanje tehnika medijske manipulacije, i to u službi populizma. On tvrdi da su za taj proces krivi Kant, Niče i postmodernisti, od kojih ravna linija vodi sve do Berluskonijevog [Berlusconi] političkog cinizma. Medijska manipulacija kao osnovno obeležje političkog života našeg vremena znači praktično ostvarenje Ničeove tvrdnje da je istinski svet konačno postao bajka (Nietzsche, 1988, 80–81). Za Ferrarisa, međutim, ta tvrdnja ne navešćuje buduće oslobođenje ljudskog roda, kao što je hteo Niče – ona pre ima smisao orvelovskog proročanstva o njegovom podjarmljivanju.⁷

Suprotstavljajući se postmodernoj relativizaciji svih istina, pioniri novog realizma se zalažu za prava zdravog razuma, a pre svega za poštovanje naučne objektivnosti i praktičnih rezultata nauke – naravno, uz neizbežno prateće ograđivanje od „scijentizma“ i „pozitivizma“ (Ferraris, 2014, p. 42). Ali, oni takođe proklamuju etičke vrednosti, pri čemu posebno ističu značaj moralne odgovornosti. Pohvala moralnih vrednosti i osuda moralnih ogrešenja predstavljaju lajtmotiv čitavog izlaganja u kojem Ferraris demaskira tri glavne postmodernističke zablude (*fallacies*): identifikaciju mišljenja sa bićem, koju opovrgava isticanjem neopozivosti događaja koji pripadaju prošlosti; nerazlikovanje prostog uzimanja neke činjenice na znanje od njenog prihvatanja ili mirenja sa odgovarajućim stanjem stvari (*fallacy of ascertainment-acceptance*), što je zabuda koja onemogućuje plodotvornu kritiku (razumno je pretpostaviti da naša delatnost na izmeni stvarnosti neće biti uspešna ako odbijamo da tu stvarnost

⁷ Mora se, međutim, priznati da se novi realisti i sami odlikuju istančanim smislom za medijsku promociju (upor. Engel, 2015).

shvatimo, što, naravno, ne znači i da je prihvatamo); konačno, Fukoovu [Foucault] zabludu koja se sastoji u poistovećivanju znanja sa moći, protiv koje se Feraris okreće pozivajući se, u Habermasovom stilu, na neophodnost nastavljanja rada na ostvarenju prosvetiteljskog projekta, koji znanje suprotstavlja moći (2014, pp. 23–28, 45–47, 65–68).

Prema Ferarisu, zajednički koren svih tih zabluda leži u odbijanju da se razume da stvarnost predstavlja neotklonjivu granicu našeg mišljenja (tu karakteristiku stvarnosti Mejasu naziva „fakticitetom“). Osnovna karakteristika stvarnosti je to da je ona „nepopravljiva“ (*unamendable*) (Ferraris, 2014, pp. 34–37). Na uvidu u takav karakter stvarnosti zasniva se Ferarisova „ontologija prirode“. Njena je osnovna postavka da „svet ima svoje zakone i da ih on nameće – naime, da on nije poslušna kolonija na kojoj se može upražnjavati konstruktivna delatnost naših pojmovnih šema“ (*isto*, p. 19). Feraris, međutim, naglašava da se zablude koje proizlaze iz negiranja istine, objektivnosti i stvarnosti moraju prevladati pre svega radi efikasnog intervenisanja u istu tu stvarnost, čiji je smisao, na kraju krajeva, etički. Mlađi sledbenik i saradnik Žaka Deride, koji je svoj projekat kritičkog razračunavanja sa istorijom metafizike osmislio pod nazivom „dekonstrukcije“, ne usteže se, konačno, od moralističke tvrdnje da „svaka dekonstrukcija bez rekonstrukcije jeste neodgovornost“ (*isto*, p. xiv), što znači da su njeni nedostaci etičke prirode. I taj uvid je, prema Ferarisu, rezultat istorije: „istorijsko iskustvo medijskih populizama, ratova koji su usledili nakon 11. septembra i kreditne kontrakcije, žestoko su pobili ono što smatram za dve dogme postmodernizma: naime, da je sva stvarnost društvena konstrukcija i da se njome može neograničeno manipulirati, te da je istina beskoristan pojam jer je solidarnost važnija od objektivnosti“. Tim invektivama na Rortijev račun sledi deklamacija o etičkom značaju stvarnosti, koja se graniči sa komičnim: „Stvarne potrebe, stvarni životi i stvarne smrti, koji ne podnose svodenje na puke interpretacije, istakli su svoja prava, potvrđujući shvatanje da realizam (baš kao i njegova suprotnost) ima implikacije koje su od značaja ne samo za znanje već i za etiku i politiku“ (*isto*, pp. xiv-xv). Pored toga što otkrivaju besprimernu žeđ za stvarnošću, koja se lako može shvatiti kao simptom njenog pomanjkanja, ti patetični redovi navode na pomisao da je krajnji smisao stvarnih života i stvarnih smrti u tome da potkrepe tezu novog realizma da, pored interpretacija, postoje i činjenice koje interpretacijama služe kao podloga. Žrtve istorije, koja je, izgleda, počela rušenjem dva njujorška nebodera – kao da takvih žrtava nije bilo dovoljno i u ranijim vekovima, ili kao da je nastupanje novog milenijuma izbrisalo svako sećanje na njih – odbijaju da budu svedene na status pukih iluzija ili učinaka deridijanskog teksta. I pored svega, utešna je pomisao da njihova smrt nije bila uzaludna: ona nas opominje da se ne prepuštamo olako zabludama postmodernizma.

Naravno, postmodernizmu se mnogo toga može prebaciti. To pre svega važi za tendenciju postmodernista da za sve nedaće zapadnog sveta okrive

metafiziku kao mišljenje identiteta, čiji je krajnji cilj ovladavanje stvarnošću. Utoliko se možemo složiti sa Ferarisovom konstatacijom da je, na primer, Fukoova teza o identitetu znanja i moći bila preterana (*knowledge-power fallacy*). Feraris, međutim, izigrava stanovište autora koje podvodi pod određenje postmodernizma (koje su oni najčešće odbijali) time što njihove teze uzima doslovno, i tako ih tumači u njihovom najgorem izdanju. Iz takvog zahvata proizlazi tumačenje prema kojem postmodernizam potpuno ignoriše ne samo naučnu objektivnost već i činjenicu da ono što nazivamo stvarnošću pruža otpor našim potrebama ili željama: kao da tvrdnja prema kojoj nema ničega sem interpretacija povlači za sobom to da interpretacije, a time i samu stvarnost, možemo menjati prema svojim željama. Feraris predstavlja postmodernizam („konstruktivizam“, „idealizam“ itd.) kao plod animističkog verovanja u svemoć misli, koje neće da zna ni za kakvu predmetnost koja bi bila neoživljena i na koju se ne bi moglo uticati magijskim tehnikama – verovanja karakterističnog za decu, primitivne ljude i one koji pate od prisilnih neuroza (upor. Frojd, 1981, str. 208–213). Takvo tumačenje, međutim, potpuno ignoriše osnovne teze autora koji se ubrajaju u filozofsku postmodernu. Njime se gubi iz vida činjenica da je, na primer, Derida sistematski i krajnje disciplinovano sprovodio svoj program dekonstrukcije metafizike prisutnosti upravo kroz iskušavanje prinuda pred koje tekst u svojoj neopozivoj datosti (ili „fakticitetu“) postavlja čitaoce i tumače: njegovu tvrdnju prema kojoj se stvarnost svodi na tekst („Il n’y a pas de hors-texte“), koju Feraris kritikuje, treba čitati u tom ključu. U Ferarisovo tumačenje postmodernizma teško se može uklopiti i Fukoovo nastojanje da rekonstruiše režime koji upravljaju proizvodnjom diskursa koji već kao takvi predstavljaju faktor moći, jer uz nesvodljiv udeo prinude određuju načine na koji ljudi određene istorijske epohe misle. Može se ići još dalje u istorijsku prošlost. Fihte [Fichte], u čijem idealizmu novi realisti takođe prepoznaju prethodnicu ničeanskog i postmodernističkog pražnjenja stvarnosti, definiše moralno delanje kao savladavanje otpora koji stvarnost uvek iznova postavlja pred čoveka. U spisima novih realista taj aspekt Fihteove filozofije pominje se, međutim, samo uzgred, baš kao i Kantovo pobijanje idealizma (Ferraris, 2014, p. 48).

Tako se realistička polemika protiv postmodernizma najvećim delom svodi na borbu protiv izmišljenog protivnika, što uključuje i njene etičke aspekte. Nije zgoreg podsetiti da se postmodernisti, uvek sumnjivi zbog svojih ničeanskih afiniteta, nikada nisu predali medijskim manipulacijama tako bezrezervno kao njihovi prosvetiteljski kritičari i borci protiv „radikalne kritike uma“. Iskustvo nas uči da, bar u novije vreme, pozivi na bombardovanja tuđih zemalja, pod eufemističnim nazivom humanitarnih intervencija, nisu dolazili od krvožednih i arhaizirajućih ničeanskih iracionalista niti zagriženih predstavnika filozofske postmoderne, već upravo od onih koji su postmodernu i njene ničeanske korene kritikovali u ime konsenzusa i moralnih vrednosti utemeljenih na navodnoj

komunikativnoj racionalnosti, kakav je Jürgen Habermas. Dijagnozu jednog takvog mislioca usvaja i Ferraris, pri čemu se, u tonu besprekorne političke korektnosti, ponovo poziva na „nedavnu istoriju“, koja ju je navodno „potvrdila“ (Ferraris, 2014, pp. 20, 72; upor. poglavlje o Ničeju, Habermas, 1985, S. 104–129).

Kod tako dubokog poštovanja faktičke moći, čak i kada se ona otvoreno suprotstavlja pravu, reč „realizam“ dobija prozaičnije prizvuke. U poređenju sa prosvetiteljskim „dijagnozama“ nedaća našeg doba, Bodrijarova [Baudrillard] analiza simulacije i medijske manipulacije, i pored svih optužbi izrečenih na njen račun zbog fatalizma i pesimizma, predstavlja vrhunski domet kritičkog smisla.

3. Novi realizam – preokrenuta postmoderna?

S pravom je rečeno da je zajednička crta različitih varijanti novog realizma to što su sve one reakcije na postmodernizam (Engel, 2015). Novi realizam možda zadovoljava potrebu čitaoca filozofske literature da čuje nešto konkretno, određeno i „realno“, posle dugog vremena tokom kojeg se filozofija iscrpljivala u beskonačnom tumačenju tekstova. Ali, kao i sve reaktivne pozicije, novi realizam ima mnogo zajedničkog sa protivnikom u odnosu na kojeg se određuje. Ograničiću se na to da naznačim one njegove aspekte koji ga dovode u suštinsku vezu sa postmodernizmom i koji ga, štaviše, čine zavisnim od te filozofske orijentacije.

U tom pogledu, jedna karakteristika novog realizma posebno je zanimljiva. Naime, slično postmodernistima, i novi realisti insistiraju na pluralnosti ili diferenciranju različitih aspekata stvarnosti, u vidu odvojenih „ontologija“, „predmetnih područja“ ili „polja smisla“. Pomenuto Ferrarisovo insistiranje na tome da je stvarnost nezavisna u odnosu na čoveka ima, na primer, jedno bitno ograničenje: ono važi samo za „ontologiju prirode“, čije je osnovno načelo princip nepopravljivosti iskaza koji se odnose na to područje stvarnosti, ali ne i za drugu, „društvenu ontologiju“, koju Ferraris na kraju određuje kao teoriju dokumentalnosti (2014, p. xiv). Pod ovim poslednjim određenjem u stvari se krije adaptirana pozicija Žaka Deride, koja je, doduše, sada ograničena na jedan aspekt stvarnosti ili na jedno predmetno područje. U užem okviru te, društvene ontologije, Ferraris potpuno usvaja Deridinu koncepciju primata tekstualnosti u odnosu na intencionalnost, samo što – u skladu sa najnovijim tekovinama tehnološkog napretka – nosilac zapisa kod Ferrarisa više nije deridijanski tekst, već mobilni telefon. Ovde je, međutim, najvažnije zapaziti da dva predmetna područja, kojima odgovaraju i dve različite ontologije, kod Ferrarisa nastavljaju da mirno postoje jedno pored drugog.

Pluralističko shvatanje stvarnosti najizraženije je kod Ferrarisovog mlađeg saradnika, Markusa Gabrijela. Taj autor govori o nepreglednom mnoštvu različitih

polja smisla (*fields of sense*, nem. *Sinnfelder*), odnosno područja stvarnosti ili ontoloških „provincija“ (2015, p. 35). U stvari, Gabrijel definiše egzistenciju neke stvari kao njeno pojavljivanje u jednom od takvih polja smisla ili predmetnih područja. On se pri tom inspiriše Fregeovom teorijom značenja, posebno njegovom distinkcijom između smisla – načina na koji nam je jedan predmet dat – i samog tog predmeta, tj. reference jezičkog izraza ili „nominatuma“. Gabrijel svoju koncepciju razvija dalje na tom razlikovanju. Ono nam, na primer, dopušta da kažemo da se u prirodnonaučnom polju smisla čovek pojavljuje kao fizički, tj. prostornovremenski entitet u univerzumu, dok se u pravnom polju smisla pojavljuje kao nosilac određenih prava i obaveza. Ali, neki predmeti pojavljuju se samo u određenim područjima ili poljima smisla. Tako se veštice pojavljuju – i prema tome, postoje ili egzistiraju – u uobrazilji čovečanstva u pojedinim istorijskim razdobljima ili u Geteovom [Goethe] *Faustu*, iako prosvećeni um ne veruje u njihovo postojanje (2015, pp. 89–90). Čičikov takođe postoji, ali samo u području umetnosti, u Gogoljevom romanu *Mrtve duše*, dok u stvarnom životu takva individua nikada nije postojala.

Specifičnost Gabrijelove realističke pozicije sastoji se, međutim, u tome što se u njoj negira postojanje sveta – mada se, kao što smo videli, prihvata egzistencija svih drugih stvari o kojima se govori, kako stvarnih tako i fiktivnih (u odgovarajućim „poljima smisla“). Zato Gabrijelov „realizam“ – kada se ima u vidu okolnost da se tim nazivom najčešće imenuje filozofsko stanovište koje potvrđuje postojanje spoljašnjeg sveta – može lako da podseti na latinsku etimološku šalu prema kojoj je reč „šuma“ dobila ime po tome što u njoj nema svetla: *lucus a non lucendo*. Gabrijel, međutim, pokušava i da izvede dokaz da svet, kao „područje svih područja“, područje u kojem se „sve“ pojavljuje, u stvari ne postoji. On svoju tvrdnju brani sledećim izvođenjem: kada bi svet postojao, on bi se i sam morao pojavljivati u nekom polju smisla; u tom slučaju, međutim, naziv „sveta“ morao bi se rezervisati za to drugo, obuhvatnije polje smisla; na pitanje o postojanju tog obuhvatnijeg polja, tog drugog sveta, moralo bi se ili odgovoriti negativno, ili bi se moralo postulirati treće, još šire polje smisla, treći svet, u kojem bi se drugi svet mogao pojavljivati, itd. Ako ne negiramo postojanje sveta, izlažemo se problemu beskonačnog regresa; *ergo*, svet ne postoji (Gabriel, 2015, pp. 73–76).

Gabrijelov zaključak ne predstavlja, međutim, nikakav stvarni argument. Njegova konkluzija izvedena je iz predložene definicije pojma postojanja ili egzistencije kao pojavljivanja stvari u jednom polju smisla, i stoji ili pada zajedno s tom definicijom. Najpre se nameće prigovor da svet može postojati i ako se ne pojavljuje u nekom polju smisla; kada bi realista *a priori* odbacio tu mogućnost, to bi, u stvari, značilo popuštanje pred tezom idealizma. Predstavniku novog realizma može se postaviti uzvratno pitanje: ako svet ne postoji, kako je moguće da se u njemu pojavljuje sve ostalo? Gabrijel odgovara da se „sve“ – pošto svet ne postoji – u krajnjoj liniji dešava ni u čemu, ali tu tvrdnju ne obrazlaže, već se

umesto toga poziva na jedan savremeni ruski roman (2015, pp. 18–19), što nudi lako rešenje problema. Međutim, Gabrijelova tvrdnja da svet ne postoji možda i nije sasvim ozbiljno mišljena. Ona podseća na tezu o nepostojanju bića, čijom je odbranom Gorgija hteo da demonstrira svoje sofističko umeće i baci na kolena svoje savremenike.

Za nas je, međutim, od značaja pre svega činjenica da Gabrijelova tvrdnja o nepostojanju jednog sveobuhvatnog polja smisla dovodi novi realizam u neposrednu blizinu postmoderne, uprkos svim nastojanjima predstavnika tog filozofskog usmerenja da se od nje razgraniče. Naime, ta tvrdnja po tendenciji sasvim odgovara Liotarovom [Lyotard] shvatanju o neodrživosti velikih, sveobuhvatnih naracija, koja je obeležje postmodernog doba.⁸ Pri tom, doduše, treba imati na umu da se Liotar pozivao i na velike predstavnike filozofske tradicije Zapada, a pre svega na Kanta. Štaviše, Liotar je u Kantovom razlikovanju ljudskih saznajnih moći, a posebno u njegovom razlikovanju specifičnih zahteva za važenjem – pretenzije iskaza na istinitost, na moralnu ispravnost i na estetsko dopadanje – video najavu postmodernog pluralizma. Tim različitim zahtevima za važenjem kod Liotara ne odgovaraju i različita područja, koja bi se mogla potpuno razdvojiti jedna od drugih. Uzmimo ponovo za primer čoveka – jedno i isto biće, koje istovremeno pripada području determinističke prirodne nauke i području morala. Treba li uopšte podsećati da dva odgovarajuća određenja čoveka, kao prirodnog i kao slobodnog bića, često dolaze u međusobni sukob? Čitava Kantova filozofija može se tumačiti kao pokušaj da se taj sukob razreši. Zagovornici novog realizma ne žele, međutim, ništa da znaju o tom aspektu Kantovog mišljenja, pošto u njemu prepoznaju samo još jednu verziju subjektivnog idealizma. Odatle proizlazi još jedna prednost postmodernizma u odnosu na novi realizam. Liotarov postmodernistički koncept ističe značaj disenzusa i sukoba među tumačenjima, iz kojeg proističe, kako je rekao Hegel, svaka potreba za filozofijom (upor. Lyotard, 1983). Istina je da Liotar ne veruje u integrativnu moć filozofskog govora. Ipak, njegovo stanovište plodotvornije je za filozofiju od proste konstatacije o paralelnom postojanju mnogobrojnih uzajamno nesvodljivih predmetnih područja ili polja smisla, koja nikada ne dolaze u međusobni dodir, konstatacije pri kojoj se novi realisti zaustavljaju. Pred njih se postavlja i metodološko pitanje: šta nam dopušta da govorimo o različitim ontologijama, područjima ili poljima smisla, i kako možemo biti sigurni da smo ih ispravno pobrojali i razgraničili? Pored toga, ne moramo li priznati da i među drugim poljima smisla takođe postoje konflikti? Dovoljno je uputiti na sukobe između prava i morala, nauke i religije, ekonomije i politike, a zatim i na činjenicu da svako od tih područja nastoji da se nametne ako ne kao jedino, a ono kao najvažnije. Veberov [Weber] opis politeizma vrednosti

⁸ Paradoksalno, postmodernističke (anti)ontologije teksta, diskursa ili moći, s kojima se srećemo kod Fukoa ili Deride, unitarnije su od novorealističkog zauzimanja za diferenciranje polja smisla ili stvarnosti, koje, uz izvesne razlike, najviše podseća upravo na Liotara.

ima mnogo više da nam kaže o tom sukobu nego provizorni i neobavezujući inventar različitih polja smisla ili ontologija (1989, str. 273–271).

Tako se pokazuje da se novi realizam, pre nego kao preokretanje postmoderne, može shvatiti kao njen nastavak, ali i kao njeno istovremeno oslabljivanje. Na očigledna preuzimanja od postmoderne ukazuje čak i osnovni motiv novog realizma: deklarirano nastojanje da se stvarnost, uključujući i polja smisla u kojima nam se predmeti daju, misli kao nezavisna od čoveka ili subjekta, ili od korelacije između subjekta i objekta – kao „Velika Spoljašnjost“ (Meillassoux, 2006, pp. 21, 86). Istorijsku prethodnicu tih nastojanja možemo pronaći u različitim varijantama postmodernističkog „antihumanizma“. Setimo se Fukoove knjige *Reči i stvari*, objavljene pre pedeset godina, koja je u svoje vreme bila mnogo kritikovana zbog toga što je u njoj, u doba kada su pozivanja na humanizam u filozofiji još uvek bila učestala, najavljena skorašnja i neizbežna „smrt čoveka“. Jedno od poslednjih poglavlja te knjige završava se sledećim redovima:

„Svima koji još uvek žele da govore o čoveku, o njegovoj vladavini ili njegovom oslobođenju, svima koji još uvek postavljaju pitanja šta je čovek u svojoj suštini, svima koji hoće da pođu od njega kako bi dobili pristup istini, kao i onima koji, naprotiv, svako saznanje svode na istine samog čoveka [...], *onima koji ne žele da misle a da pri tom ne misle odmah da je čovek taj koji misli [...]* možemo odgovoriti samo filozofskim osmehom“ (Foucault, 1966, pp. 353–354; podvukao autor).

Teško je oteti se utisku da novi realizam predstavlja nedovoljno uspeli pokušaj dovršenja takvog programa.

LITERATURA

- Badiou, A. (1988). *L'être et l'événement*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Braver, L. (2007). *A Thing of this World. A History of Continental Anti-Realism*. Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Engel, P. (2015). Le réalisme kitsch. Zilsel. Tekst dostupan na adresi: <https://zilsel.hypotheses.org/2103> (pristupljeno 10.10.2016).
- Feraris, M. (2010). *Goodbye, Kant*. Beograd: Paideia.
- Ferraris, M. (2014). *Manifesto of New Realism*, New York, NY: State University of New York Press.
- Ferraris, M. (2015). Transcendental Realism. *The Monist*, 98, 215-232.
- Foucault, M. (1966). *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard.
- Frojd, S. (1981). *O seksualnoj teoriji. Totem i tabu*. Novi Sad: Matica srpska.

- Gabriel, M. (2015). *Why the World Does Not Exist*, Cambridge: Polity Press.
- Habermas, J. (1985). *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Harman, G. (2011). *Quentin Meillassoux: Philosophy in the Making*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Heidegger, M. (1986). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Kant, I. (1956). *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner.
- Lyotard, J.-F. (1983). *Le différend*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Marx, K./ Engels, F. (1989). *Rani radovi*. Zagreb: Naprijed.
- Meillassoux, Q. (2006). *Après la finitude*. Paris: Éditions du Seuil.
- Milisavljević, V. (2009). "Promena paradigme" u istoriji nauke i u istoriji filozofije. U: Kovačević, M. (ur.) *Nauka i nastava na univerzitetu*, 3/2 (173-184). Pale: Filozofski fakultet Univerziteta u Istočnom Sarajevu.
- Nietzsche, F. (1988). *Götzen-Dämmerung*. In: G. Colli, M. Montinari (Hrsg.): Friedrich Nietzsche. Kritische Studienausgabe, Bd. 6 (55-161). München: Deutscher Taschenbuch Verlag, Berlin/New York: Walter de Gruyter.
- Weber, M. (1989). *Metodologija društvenih nauka*. Zagreb: Globus.

Vladimir Milisavljević
Institute of Social Sciences, Belgrade
Faculty of Philosophy, Pale

IS THERE A REALITY WITHOUT MAN? THE PROBLEMS OF NEW REALISM

Summary

This paper examines the main features of a nowadays fashionable philosophical orientation, „new realism“, such as advocated by M. Ferraris, Q. Meillassoux and M. Gabriel, and addresses some of its problems. The article takes its point of departure in the question of how to define new realism – how to determine the minimal conceptual content common to its different versions. Interestingly, although its adherents support the view according to which we have some sort of direct access to reality, new realism itself is most often defined by way of negation, e.g. as a philosophical position which affirms that reality is independent of human thought, the constitutive activity of the subject or our conceptual schemes. It is our thesis that, as a matter of fact, new realism is best understood as a kind of negation: according to its initiators, it is a reaction against the so-called constructivism of modern philosophy, which begins with Kant’s transcendental idealism and, via Nietzsche, culminates in postmodernism, which brings the long historical process of transformation of all reality into illusion to an end. However, this reconstruction of the history of modern philosophy is highly questionable. For example, the proponents of new realism offer no satisfactory discussion of Kant’s „refutation of idealism“, which would obviously be essential for demonstrating their view of modernity as an epoch of the evacuation of reality. In addition to that, the moralizing overtones of their debate against postmodernism betray a rather conformist ethics. Finally, two major aspects of new realism – its attempts to develop a pluralistic ontology as well as its anti-humanist tendency – allow us to trace its origins back to the very postmodernist philosophical program.

Key words: man, new realism, postmodernism, reality, subject.